BIBLIOTEKA
Ks. Ks. Misjonarzy
w Krakowie

NASZA PRZESZŁOŚĆ

NOTRE PASSÉ

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

114

Cracovie 2010

NASZA PRZESZŁOŚĆ

Studia z dziejów Kościoła
i kultury katolickiej w Polsce

114

Kraków 2010

Założyciel i pierwszy redaktor
KS. ALFONS SCHLETZ CM

Redaktor od tomu 101 do 114
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:
Fragment monstrancji z Sanktuarium św. Anny
w miejscowości Święta Anna pod Przyrowem

Wydanie publikacji dofinansowało
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy „Nasza Przeszłość"
30-058 Kraków, ul. Stradomska 4, tel. 12 422-88-77; fax 12 429-13-17
konto bankowe PKO BP SA nr 53 1020 2892 2892 0000 5402 0145 7506
www.naszaprzeszlosc.pl; e-mail: np@post.pl

ISSN 0137-3218

PIOTR STEFANIAK

ZARYS DZIEJÓW KLASZTORU ŚWIĘTEJ ANNY POD PRZYROWEM 1609-2009

Wprowadzenie

Minęło czterysta lat odkąd istnieje w pejzażu Kościoła polskiego klasztor w miejscowości Święta Anna pod Przyrowem w obecnej archidiecezji częstochowskiej, a niegdyś znajdujący się na pograniczu diecezji krakowskiej z archidiecezją gnieźnieńską, a w okresie zaborów należący do ogromnej diecezji kujawsko-kaliskiej z siedzibą we Włocławku. Koleje losów tego klasztoru są symptomatyczne do dziejów konwentów, którym przyszło funkcjonować na terenie zajętym podczas zaborów przez Rosjan i wcielonych po 1815 roku do Królestwa Kongresowego.

Klasztor położony w miejscowości Święta Anna zajmuje południowo-wschodnią część osady wiejskiej, opodal skrzyżowania dróg z Częstochowy przez Koniecpol do Kielc oraz z Radomska i Gidel do Myszkowa. Na ogrodzonym murem areale dominikanek o powierzchni 9,8 ha znajdują się: kościół, klasztor, dziedziniec odpustowy, budynki gospodarcze, kapelania, dom pielgrzyma, dwa ogrody (w tym jeden klauzurowy) i sad.

Ten wiejski klasztor leżący na pielgrzymkowym szlaku na Jasną Górę, 32 kilometry na wschód od Częstochowy, posiada kilka etapów w swoim istnieniu, które diametralnie zmieniły bieg jego historii. Najpierw było to miejsce objawień św. Anny, następnie niewielki kościół pątniczy, potem klasztor bernardynów. Po sekularyzacji zakonów przeprowadzonej przez władze carskie w październiku 1864 roku i wywiezieniu ze Świętej Anny zakonników zespół użytkowali żołnierze rosyjscy, po których odejściu umieszczono w nim klasztor etatowy dla zakonnic różnych reguł. W 1905 roku z trzech wspólnot tu skomasowanych dominikanki otrzymały ograniczone prawo przeprowadzenia re-

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 5-64.

krutacji do życia zakonnego i otwarły nowicjat. Od tego momentu te mniszki tworzą dzieje klasztoru Świętej Anny.

Fenomen miejsca, jakim jest klasztor Świętej Anny, który trwa od czterystu lat wart jest tego, aby w formie zwięzłego artykułu historycznego przywołać jego dzieje a także dotknąć jego teraźniejszości. Pomocne nam w tym będą zwłaszcza archiwalia oraz powstałe poprzez wieki opracowania. Z archiwaliów dotyczących dziejów klasztoru do 1869 roku na uwagę zasługują akta klasztoru przechowywane w Archiwum Prowincji Polskiej Zakonu Bernardynów w Krakowie, zwłaszcza te pozostające w zespole oznaczonym sygnaturą S-przy 1, *Archivum conventus Przyroviensis ad S. Annam, 26 maja 1609-28 maja 1781*, czy S-przy 2, *Archivum almi conventus Przyroviensis ad S. Annam ex antiquo huius Conventus Archivo meliori ordine... per me fratrem P. Vitum Greger... transcriptum anno MDCCLXXV*. Uzupełniają je akta z Archiwum Metropolitalnego w Częstochowie: rps. sygn. II 139, *Akta Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego tyczące się klasztoru s. Anny pod Przyrowem, 1826-1861* oraz rps. sygn. II 286, *Akta dziekańskie klasztoru XX Bernardynów św. Anny pod Przyrowem 1830-37*.

Materiał archiwalny obejmujący okres dziejów klasztoru, jako ośrodka dominikańskiego dokumentują akta przechowywane przez mniszki w klasztorze Świętej Anny. Sytuacja wygląda tak, że nie wszystkie księgi są sygnowane – sygnatury posiada tylko część kronik (a prowadzone są one cały czas). Część z nich jest przepisana na maszynie, potem już mamy tylko rękopisy. Niektóre są po prostu w formie notatek w kalendarzach. Także *Księga obłóczyn i profesyi SS. Dominikanek kontemplacyjnych u Św. Anny Roku P. 1905*, która jest prowadzona do dziś nie ma żadnego oznaczenia. Księgi konsyliarskie również nie. Poza tym nie prowadzi się osobno księgi zmarłych[1].

Obok archiwaliów znajdujących się na miejscu należy wspomnieć jeszcze dwie teczki, noszące tytuł: *Dominikanki. Mniszki Św. Zakonu Kaznodziejskiego*, które są przechowywane w Archiwum Metropolitalnym w Częstochowie. Ponadto w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie znajduje się rozpoczęta w XVII w. w klasztorze

[1] Wyjaśnienie aktualnej archiwistki i subprzeoryszy klasztoru dominikanek w Świętej Annie, s. Zdzisławy Marii (Krystyny) Szymczyńskiej z 28 lutego 2010 roku. Autor pragnie wyrazić wdzięczność za życzliwą i wszechstronną pomoc przy powstawaniu niniejszego artykułu.

piotrkowskim i zakończona z początkiem XX w. w Świętej Annie księga klasztorna o sygnaturze PrŚ 1. *Opis i spis tych Sióstr i Matek Panien Zakonnych, które w początku na Fundację Klasztoru się przeniosły...*

Kolejnym miejscem, gdzie są akta klasztoru świętoanieńskiego pozostaje Archiwum Generalne Zakonu Kaznodziejskiego w Rzymie u św. Sabiny. Tam znajduje się zbiór dokumentów pod zbiorową sygnaturą XII, nr 70200 i tytułem *Monasterium S. Annae – Przyrów ad Częstochowa*.

Osobną pozycją, bardziej ważną pod kątem historii sztuki, niż dziejów klasztoru są, przechowywane tak w klasztorze, jak, przede wszystkim w Ośrodku Dokumentacji Zabytków w Warszawie, Państwowej Służby Zabytków, oddziale Wojewódzkim w Katowicach, Ośrodku w Częstochowie, karty ewidencyjne zabytków architektury i budownictwa, posiadające sygnaturę 523-525, *Zespół klasztorny SS. Dominikanek. Aleksandrówka*.

Obok akt archiwalnych wiele do opisu dziejów wniosły różnego rodzaju opracowania książkowe, artykuły naukowe, czy prasowe oraz prace niepublikowane, jak cenna dysertacja B. Kmiecik, *Architektura kościoła w Świętej Annie pod Przyrowem*, Kraków 1980, która czeka na swe wydanie w Archiwum Bernardynów w Krakowie.

Przegląd opracowań zaczniemy od ułożenia materiału pod względem wartości merytorycznej: na czoło więc wysuwa się książka włocławskiego historyka, ks. Stanisława Chodyńskiego, *Klasztor Panien Dominikanek w Piotrkowie*, Włocławek 1914, która jest bezcenna, gdy chodzi o opis dziejów klasztoru w okresie od 1869 roku do 1914. Ważną rolę odegrał także tekst przeoryszy klasztoru, matki Akwiny Heleny Janukajtis, który był trzykrotnie publikowany i uzupełniany, mianowicie: pierwsze wydanie ukazało się w ramach dominikańskiego miesięcznika „Róża Duchowna" we Lwowie w 1905 roku (*Historya kościoła i klasztoru ss. Dominikanek u Św. Anny pod Przyrowem*), drugie ukazało się we Włocławku w 1909 roku i trzecie we Lwowie w 1937 roku (*Święta Anna Samotrzecia pod Przyrowem*).

W różnych ogólniejszych opracowaniach i studiach podejmowano niejednokrotnie tematykę klasztoru świętoanieńskiego. Należy, zatem przywołać książkę Piotra Stefaniaka, *Dzieje mniszek dominikańskich w krajach słowiańskich*, która ukazała się w Raciborzu w 2007 roku, w ramach polskich obchodów ogólnoświatowego jubileuszu osiemsetlecia istnienia mniszek Zakonu Kaznodziejskiego. Tam na stronach 287-299

znajduje się biogram klasztoru. Ważnym tekstem na sposób zwięzły przekazujący dzieje konwentu mniszek Zakonu Kaznodziejskiego oraz jego archiwaliów jest artykuł pióra siostry Pauli Ireny Grajewskiej, *Klasztor Dominikanek II Zakonu w Piotrkowie później Św. Anny pod Przyrowem*, który ukazał się w biuletynie „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego za rok 1971" (Lublin 1973, s. 93-98). Wiele informacji o dziejach klasztoru sprzed jego kasaty podaje artykuł pracownicy naukowej częstochowskiej Akademii Pedagogicznej, Anny Odrzywolskiej-Kidawy, *Historia klasztoru oo. bernardynów w Świętej Annie*, publikowany w „Biuletynie Instytutu Filozoficzno-Historycznego Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie", 16(5):1998 oraz artykuł w książce bernardyna, ojca Hieronima Wyczawskiego, *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985.

Wymieniony materiał daje nam dość zborny obraz losów i dziejów klasztoru Świętej Anny oraz jego mieszkańców na przestrzeni czterech stuleci. Niemniej domaga się on dokładnego opracowania i zbadania, aby dokonawszy dodatkowo jeszcze badań interdyscyplinarnych, można było podjąć próbę wydania opracowania monograficznego tego prężnego ośrodka życia duchowego, łączącego w sobie starodawne polskie w swym obliczu, kulty św. Anny i jej córki Maryi, matki Jezusa.

Z dziejów objawienia w podprzyrowskim lesie

Dzieje tego miejsca rozpoczynają się kilkakrotnymi objawieniami św. Anny[2], zaistniałymi po 1382 roku i trwającymi na przestrzeni

[2] O św. Annie, matce Maryi mówią nam przede wszystkim apokryfy, zwłaszcza *Protoewangelia Jakuba* (z ok. 150 roku) i *Ewangelia Pseudo-Mateusza* (z VI wieku). Według nich oraz tekstu *Liber de ortu Mariae* z VIII wieku miała pochodzić z rodu kapłańskiego z Betlejem. Tradycja wczesnochrześcijańska jest jednak wielowątkowa i często niespójna, więc poza bezsprzecznym historycznym istnieniem świętej niewiele da się o niej powiedzieć pewnego. Jej rodzice mieszkali w części Jerozolimy zwanej Bezetha. Małżonkiem zaś był św. Joachim. Istotnym pozostaje to, że Anna i Joachim gorącą modlitwą wyjednali sobie przyjście na świat *błogosławionego dziecięcia*, czyli Maryi, którą Anna powiła *w starości swojej*. Od III wieku chrześcijanie babkę Chrystusa nazywają Anną; hebrajskie *hannah* oznacza *łaskę*. Uświęconą jerozolimską tradycję o św. Annie przyjął Kościół. Znane są wszak starożytne hymny greckie i homilie Ojców Kościoła. Szybko też kult Świętej stał się publicznym. W Konstantynopolu w 550 roku cesarz Justynian wzniósł kościół jej dedykowany, a sama cześć koncentrowała się na dworze cesarza bizantyńskiego. Także w Jerozo-

około stu lat. Pierwszego widzenia doświadczył pastuszek, który w lesie przyrowskim pasł bydło[3]. Stary zapis ukazanie się w jasności opisuje tak: *trzy osoby wspaniałe ze świecami po stronach białych głów, a dzieciątko pośrodku na łonie jakiejś pani w leciech poważnej siedzące*[4]. Chłopiec kilkanaście razy oglądał zjawisko, lecz lękał się o tym komukolwiek powiedzieć. Niebawem i inni ludzie, którzy pojawiali się na tym miejscu byli świadkami ukazywania się św. Anny. Na wieść o tym proboszcz przyrowski, ks. Węgierski w 1499 roku polecił wznieść tzw. *Mękę Świętej Anny*, czyli krzyż – zawiązek miejsca kultowego[5]. Tego roku pewna kobieta zagubiła swe bydło w lesie i szukając go trafiła na miejsce objawień, gdzie u krzyża znalazła krowy. Spostrzegła też obok stojący na pniu rzeźbiony wizerunek św. Anny (ową do dziś czczoną późnogotycka figurę św. Anny Samotrzeć), który do niej przemówił w te słowa: *ja jestem Święta Anna, idź powiedz księdzu proboszczowi aby mnie przykrył, bo deszcz na mnie pada*[6]. Ksiądz jednak nie dał wiary opowieściom kobiety więc, zgodnie z toposem opisującym cudowne początki sanktuariów, został ukarany pomorem swojego inwentarza. Wówczas zorganizował uroczystą procesję z Przyrowa na miejsce objawień i znalazłszy wizerunek za-

limie na domniemanym miejscu grobu wzniesiono poświęconą Annie świątynię. Początkowo najsilniej kult św. Anny zaznaczył się na Wschodzie, gdzie obchodzono jej liturgiczne święto 9 grudnia i 25 lipca. Kościół zachodni oddaje cześć świętej od VIII wieku. Niedawno polscy archeolodzy np. odnaleźli w północno-wschodniej afrykańskiej Numidii mozaikę z obliczem Anny z tego okresu. Znany jest także równie stary przedstawiający ją obraz znajdujący się w kościele *S. Maria Antiqua*.

Ponadto warto także zwrócić uwagę na ślady obchodów liturgicznych z IX w. w Neapolu. W okresie wypraw krzyżowych, na Zachodzie pod wpływem zetknięcia z Kościołem wschodnim wzmógł się kult św. Anny. Jednak jego apogeum przypada na XIII i XIV wiek.

Najważniejsze sanktuaria św. Anny znajdują się w Auray w Bretanii (Francja), Annaberg-Buchholtz w Saksonii, Annaberg koło Halten w Westfalii (Niemcy) czy Annaberg koło Mariazell w Austrii. W Polsce także znajdują się sanktuaria tej świętej, główne na Górze Świętej Anny pod Opolem (z *relikwią* świętej), w Świętej Annie pod Przyrowem, w Oleśnie na Opolszczyźnie, w Lubartowie czy Kodniu.

[3] A.M. J a n u k a j t i s, *Święta Anna Samotrzecia. Historia cudownej figury i klasztoru SS. Dominikanek pod Przyrowem*, Lwów 1937, wyd. 2, s. 8.

[4] Tamże, s. 10.

[5] P. S t e f a n i a k, *Dzieje mniszek dominikańskich w krajach słowiańskich*, Racibórz-Kraków 2007, s. 289.

[6] A.M. J a n u k a j t i s, dz. cyt., s. 11.

troszczył się o jego prowizoryczne zabezpieczenie. Po powrocie do domu oczywiście kapłan znalazł swoje bydło w zupełnym zdrowiu[7].

Zaraz po cudownych wydarzeniach rozpoczął się ruch pątniczy z okolicy. Wedle siedemnastowiecznego zapisu zaczęły się tu dziać liczne cuda za sprawą św. Anny. Zatem pan na Szczekocinach, Paweł Odrowąż Czerny, dzierżawca Przyrowa ufundował na początku XVI w. drewniany kościół odpustowy[8]. Figura św. Anny została w nim umieszczona w wielkim ołtarzu a *mnóstwo ludzi schodziło się na uroczyste nabożeństwa.* Kościół stopniowo stawał się ważnym miejscem kultowym na północno-zachodnich rubieżach diecezji krakowskiej. Sława tego miejsca zaczęła zataczać coraz większy krąg, więc w 1554 roku mieszczka krakowska Anna Krokierowa zbudowała, także z drewna, nowy kościół w miejsce tego, którego zniszczył ząb czasu. Owa świątynia, filia parafii z Przyrowa, gromadziła pielgrzymów do roku 1609, kiedy na jej miejscu została przez nowoprzybyłych zakonników, wielkich czcicieli św. Anny, zbudowana murowana kaplica Świętej. Sam kościół i jego stan był potwierdzony w aktach kolejnych wizytacji biskupich w parafii przyrowskiej w 1598 i 1608 r.[9]

Fundacja klasztoru dla zakonu braci mniejszych zwanych obserwantami, a w Polsce bernardynami

W związku z tym, że kult św. Anny pod Przyrowem wszedł w intensywne stadium rozwoju i pojawiła się pilna potrzeba sprawnego oraz komplementarnego duszpasterstwa sanktuaryjnego a także pielgrzymkowego, któremu duchowni diecezjalni nie byli w stanie sprostać, doszło do fundacji klasztoru franciszkańskiego bernardyńskiej denominacji, którzy mieli ogromne doświadczenie w prowadzeniu miejsc kultowych, w tym św. Anny, która dla tego zakonu była szczególnie miła. Dostrzegł problem starosta olsztyński i kasztelan sądecki, Joachim Ocieski, który zdecydował się w tej sprawie zwrócić do biskupa krakowskiego i księcia siewierskiego Piotra Tylickiego. Ten przychylając się do prośby Ocieskiego dwoma dokumentami wystawionymi 2 oraz 7 maja 1609 roku oddał bernardynom kościółek wraz z przyległym terenem *po wsze czasy*[10]. Starosta sądecki sprawą zainteresował także króla Zygmunta III Wazy, który dokumentem z 3 maja 1609 roku polecił Joachimowi Ocieskiemu stawić się w Przyrowie podczas bytności tam komisji królewskiej, która zjawiła się na miejscu 19 maja 1609 roku i w obecności fundatora oraz kanonika poznańskiego Jana Krzyckiego, sekretarza królewskiego dokonała pomiaru gruntu pod przyszły kościół oraz klasztor[11]. Wcześniej Krzycki na pisemne polecenie Zygmunta III Wazy z 12 maja 1609 roku przybył do Przyrowa, aby ocenić jak obszerny ma być teren pod planowaną fundację klasztorną[12].

Na mocy przywileju z 28 maja 1609 roku wyznaczono z gruntów starościńskich Przyrowa będących własnością starosty z pobliskiego Olsztyna place bod budowę założenia kościelno-klasztornego, do których dodano ogród i łąkę. Areał, jak donosi dokument zawarty był w granicach: *prowadząc linię od figury Męki Pańskiej przy drodze, która idzie od Olbrachcic do miasteczka Przyrowa przy Narożniku Olbrachcickim*[13].

W 1609 roku zatem dzięki Joachimowi Ocieskiemu oraz księciu Januszowi Ostrogskiemu[14], kasztelanowi krakowskiemu nastąpiła fun-

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 12.

[9] Archiwum Kapituły Katedralnej na Wawelu w Krakowie, Acta visitationis exteritoris decanatum Skalnensis, Wolbromensis, Leloviensis, Bytomiensis et blscinensis ad archidiaconatum Cracoviensem pertinentum, per Christophorum Kazimirski nominatum episcopum Kiioviensem ... ex commisione georgii Cardinales Radziwil eposcopi Cracoviensis... a 1598 expedita, k. 107, 112-113.

[10] Archiwum Krakowskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych (Bernardynów) w Krakowie na Stradomiu (dalej: ABK), rps sygn., S-przy-2, Archivum almi conventus Przyroviensis ad S. Annam ex antiquo huius Conventus Archivo meliori ordine... dispositum sub felicissimo huius conventus gubernio A. R. Patris Mariani Wietrowski... huius... conventus in annam decimum guardiani... per me fratrem P. Vitum Greger... reanscriptum anno... MDCCLXXV, kk. 1, 2, 3.

[11] Tamże, k. 2, 3.

[12] Tamże, k. 2.

[13] Tamże, kk. 5, 7, 13.

[14] Janusz książę Ostrogski, herbu Pogoń (1554-19 sierpnia 1620), syn Konstantego Wasyla i Zofii z Tarnowskich oraz wnuk hetmana Konstantego Ostrogskiego był od 1585 roku wojewodą wołyńskim a od 1593 roku kasztelanem krakowskim. Pełnił także urzędy starosty białocerkiewskiego, czerkaskiego, włodzimierskiego, kaniowskiego, perejasławskiego i bohusławskiego. Uchodził za jednego z najbogatszych właścicieli ziemskich w Rzeczpospolitej. Jego zięć Aleksander Zasławski odziedziczył po nim m.in. 80 miast i miasteczek (np. Dubno) a także 2760 wsi.

Jako omal udzielny magnat 2 lutego 1593 wspólnie z Aleksandrem Wiśniowieckim pokonał w bitwie pod Piątkiem zbuntowanych Kozaków, którymi dowodził Krzysztof Kosiński. To był jego największy militarny sukces.

dacja klasztoru braci mniejszych obserwantów, zwanych u nas potocznie bernardynami – od ich najstarszego w Polsce klasztoru św. Bernardyna ze Sieny w Krakowie na Stradomiu. Zakonnicy za pozwoleniem prowincjała Bonawentury i księcia siewierskiego a zarazem biskupa krakowskiego Piotra Tylickiego oraz króla Zygmunta III Wazy przybyli z poznańskiego klasztoru na Garbarach[15]. Wiemy, że bracia na miejscu byli już 19 maja 1609 roku, co potwierdził Jan Krzycki a podpisali zarówno Ocieski jak Adam Bielski i Zygmunt Gainkowski[16].

Gdy tylko poznańscy bernardyni znaleźli się w podprzyrowskim lesie w pobliżu przekazanego im kościoła zastali karczmę, pierwotnie należącą do zamku w Olsztynie, a która została sprzedana na podstawie przywileju króla Stefana Batorego z dnia 11 listopada 1570 roku w dożywotnie posiadanie małżonkom, Jakubowi i Annie Klucznikom wraz z przyległymi do niej polami, łąkami i ogrodami[17]. Klucznikowie mieli prawo wyszynku wina, piwa, wódki oraz miodów pitnych, więc zakonnicy szybko dostrzegli niedogodność sąsiedztwa i 28 maja 1609 roku odkupili od małżonków karczmę z wszystkimi rolami, gruntami, ogrodami, łąkami a także przywilejami. Tym sposobem poszerzyli swój stan posiadania do granicy wsi Dąbrowa (dziś Dąbrowa Zielona), której dziedzic, Stanisław hrabia Męciński szybko skonfliktował się

Janusz Ostrogski był trzykrotnie żonaty, pierwszą wybranką była poślubiona w 1582 roku pochodzącą z Węgier Zuzanna Seredi, która powiła mu dwie córki: Eleonorę (1582-1618), późniejszą żonę wojewody podolskiego Hieronima Jazłowieckiego a potem księcia Jana Jerzego Radziwiłła, kasztelana trockiego oraz Eufrozynę, żonę księcia Aleksandra Zasławskiego. Drugą żoną Ostrogskiego była poślubiona w 1597 roku córka kasztelana Sebastiana Lubomirskiego, Katarzyna, a po jej śmierci książę w 1612 roku pojął za żonę księżniczkę Teofilę Tarłównę, córkę kasztelana sądeckiego Zygmunta Tarły i Barbary Drohojowskiej.

Książę Janusz był pierwszym z rodu Ostrogskich, który przeszedł na katolicyzm. Stał się jako neofita przemożnym protektorem jezuitów, których sprowadził w roku 1612 na Wołyń. Był także fundatorem świątyń katolickich: kościoła i klasztoru w Międzyrzeczu Ostrogskim (1606), kościoła pw. św. Anny w Połonnem (1607) i kościoła oraz klasztoru u Świętej Anny pod Przyrowem (1609).

[15] H. Wyczawski, *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 365-370.

[16] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 7.

[17] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 13; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Częstochowie (dalej: AKMC), sygn. II 286, Akta dziekańskie klasztoru XX Bernardynów św. Anny pod Przyrowem 1830-37, k. 56.

z bernardynami[18]. Także teren przed kościołem stał się własnością braci mniejszych, co stało się niebawem przyczyną sporu z mieszczanami przyrowskimi. Po wyburzeniu karczmy zakonnicy wznieśli zajazd, bez którego – jak się wyrazili w dokumentach – *obyć się nie mogli*[19].

W 1609 roku zatem fundacja klasztoru bernardyńskiego w Świętej Annie stała się faktem tym bardziej, że 28 maja 1609 roku w imieniu bernardynów fundację przyjął ich generał Jakub Claviger i tego samego dnia biskup krakowski Piotr Tylicki oddzielił kościół od parafii i ustanowił przy nim prawnie konwent franciszkański[20]. Powstający klasztor został uposażony z uwagi na mendykancki charakter niezbyt sowicie: na majątek składały się – niewielka ilość łąk, ogród, trzy morgi gruntu, na którym braciszkowie urządzili sobie następnie sad, warzywnik oraz dwie łąki (jedna o areale 6 morgów pozostawała w granicach Dąbrowy, a druga, trzymorgowa w sąsiedniej wsi, Kniei). Na łąkę w Dąbrowie zakonnicy nie posiadali dokumentów, jednak właściciele tej wsi nigdy nie negowali jej przynależności do klasztoru[21]. Ponadto konwent miał prawo na mocy dokumentu z 26 maja 1609 roku do bezpłatnego wyrębu lasu w Poczesnej na drewno opałowe w ilości 98,5 sążni drewna sosnowego i jednej sążni drewna twardego[22]. Mógł także korzystać ze zbioru chrustu w Zarębicach. Na uposażenie ponadto składały się wsie Sowielec, Głębokie i Potoki[23]. Majątek uzupełniał niewielki domowy inwentarz w postaci kilku krów i koni oraz ptactwa domowego. To wszystko jednakże wystarczyło w zupełności, aby dać podstawy prawne i materialne do funkcjonowania sporego klasztoru braci mniejszych w podprzyrowskiej Świętej Annie, na styku Małopolski z Wielkopolską, Mazowszem i Śląskiem, na szlaku pątniczym ze wschodu i południa na Jasną Górę. Kolejne dotacje na klasztor płynęły już od pozyskiwanych dobrodziejów, pielgrzymów, czcicieli św. Anny, kwesty, wytworów własnej produkcji oraz z powinności duszpasterskich[24].

[18] A. Odrzywolska-Kidawa, *Historia klasztoru oo. bernardynów w Świętej Annie*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie", 16(5): 1998, s. 46.

[19] AKMC, sygn. II 286, Akta dziekańskie..., k. 78-79.

[20] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 8, 9.

[21] A. Odrzywolska-Kidawa, dz. cyt., s. 46.

[22] AKMC, sygn. II 286, Akta dziekańskie..., k. 18.

[23] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 11.

[24] ABK, rps sygn., S-przy-1, Archivum conventus Przyroviensis ad S. Annam, 26 maja 1609-28 maja 1781, k. 92-96, 98-102, 117-119; ABK, rps sygn., S-przy-2,

Wokół budowy kościoła i klasztoru

W miejsce drewnianego kościółka powstała spora murowana, barokowa świątynia z klasztornym czworobokiem od południa. Najpierw jednak pobudowano murowaną kaplicę św. Anny, gotową do 1613 r.[25] Następnie zaczęto wznosić kościół i klasztor. Prace budowlane prowadzone były dzięki funduszom benefaktorów: Joachima Ocieskiego i Janusza Ostrogskiego a potem Wojciecha Bielskiego, Jana Ocieskiego i Maksymiliana Przerębskiego trwały do 1634 roku. Szczególnie zasłużył się przy wznoszeniu budynków pierwszy gwardian świętoanieński, Franciszek z Ostrzeszowa pełniący swój urząd w latach 1609-1614. Był on bardzo ciekawą osobistością: zanim osiadł w Świętej Annie uczestniczył w wyprawie Dymitra Samozwańca do Moskwy w 1606 roku. Został internowany przez Rosjan w Jarosławiu nad Wołgą i uwolniony wraz z innymi zakładnikami w 1608 roku dzięki interwencji Zygmunta III Wazy[26]. Otóż brat Franciszek był kierownikiem prac budowlanych przy kościele z ramienia zakonu i funkcję tę pełnił także za kadencji następnego przełożonego, Stanisława Bojaneckiego[27]. Sam zaś Ostrzeszowski w latach 1617-1619 znów wziął udział w wyprawie moskiewskiej, tym razem jako kapelan Władysława IV. Gdy zaś wrócił to ozdobił kościół ołtarzami i licznymi obrazami moskiewskich malarzy. Także zakrystia wzbogaciła się o zdobyczny sprzęt liturgiczny. W okresie tzw. *fabryki* kościoła msze św. i nabożeństwa odprawiane były w kościele drewnianym, do którego dodatkowo przeniesiono czasowo wszystkie nabożeństwa parafialne z Przyrowa, gdyż tamtejsza świątynia uległa spaleniu[28]. Zanim więc zespół klasztorny był gotowy funkcjonował drewniany kościół obok którego pobudowano, również drewniany, budynek, w którym mieszkali do połowy XVII w. zakonnicy[29].

Budulca pod zespół klasztorny dostarczył szczególniejszy benefaktor świętoanieńskich bernardynów, dziedzic pobliskich Olbrachcic,

Archivum almi..., k. 10, 47-49.

[25] A. Odrzywolska-Kidawa, dz. cyt., s. 46.

[26] ABK, rps sygn., S-przy-1, Archivum conventus..., k. 74.

[27] ABK, B. Kmiecik, *Architektura kościoła w Świętej Annie pod Przyrowem*, Kraków 1980, s. 11.

[28] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 9.

[29] A. Odrzywolska-Kidawa, dz. cyt., s. 46.

Wojciech Bielski, który ze swojego gruntu pozwolił braciom brać kamień do budowy kościoła. Także spora część czworoboku klasztornego została wzniesiona z materiału pochodzącego od Bielskiego i jego następców. Kamień jurajski był przekazywany na potrzeby budowy klasztoru w latach 1616-1631[30].

Pracami budowlanymi szczególniej interesował się współfundator, starosta olsztyński i kasztelan sądecki, Joachim Ocieski, który czuwając nad postępami przy wznoszeniu obiektów licznymi jałmużnami wspierał zakonników. To dzięki niemu została wzniesiona kaplica św. Anny i część murów kościelnych. Dalszą hojność Ocieskiemu przerwała śmierć, która nastąpiła po czterech latach od dokonania fundacji w 1613 r.[31] Jednak jego brat, Jan okazał klasztorowi życzliwość i ufundował do chóru obraz św. Anny oraz dał żelazo na kraty w refektarzu a także przywiózł kamienie na budowę i finansował rzemieślnika. W latach 1615-1625 Stanisław Pucharzewski podarował najpierw 300 florenów, potem dodał jeszcze 200 z przeznaczeniem na budowę ołtarza św. Franciszka w jemu dedykowanej kaplicy.

Kościół klasztorny został wzniesiony w latach 1609-1617 w stylu późnego baroku[32]. Wzorowany był na padewskiej bazylice św. Antoniego. Powstawał w dużej mierze dzięki dobrodziejom. I tak w 1625 r. Piotr Tęgoborski z Ludyni na budowę kaplicy św. Anny podarował 500 florenów, w 1631 r. Dorota, *baba ślepa* dała 28 florenów na sukno czerwone do ozdobienia ołtarza św. Anny w kaplicy. Ten zaś został wzniesiony w stylu barokowym w 1616 roku sumptem Maksymiliana Przerębskiego i jego żony Zofii Ostrorożanki. Wielki kanclerz koronny Jerzy Tęczyński przekazał w 1647 roku srebrną lampę na ten ołtarz. Natomiast w 1651 r. hrabina Barbara z Przeręba przeznaczyła 2000 zł. na obicie kopuły kaplicy ołowianą blachą. W 1625 r. Krzysztof z Nakła Stradomski przekazał 200 zł. Z których sfinansowano pokrycie wielkiej kopuły[33].

[30] ABK, rps sygn., S-przy-1, Archivum..., k. 81, 95; ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., kk. 9, 12.

[31] A. Odrzywolska-Kidawa, dz. cyt., s. 46.

[32] *Saint Anne's Shrine. The Church and the Monastery of the Dominican Nuns*, Święta Anna 2006, s. 5.

[33] ABK, rps sygn., S-przy-1, Archivum..., k. 92-96, 98-102, 117-119; ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., kk. 10, 47-49.

Omal gotowa świątynia została konsekrowana przez biskupa sufragana krakowskiego Tomasza Oborskiego w dniu 27 sierpnia 1617 roku i otrzymała wezwanie Krzyża Świętego i św. Anny[34]. Wówczas kościół, który zaprojektowany był na rzucie krzyża greckiego posiadał jedną nawę z wielkim ołtarzem dedykowanym św. Annie. Środek nawy w postaci skróconego transeptu zwieńczony był ośmioboczną kopułą opartą na wysokim bębnie. Kopuła zaś posiadała sygnaturę w której znajduje się rzeźba z przedstawieniem św. Anny Samotrzeć. Zachodnia część kościoła łączy się z masywną wieżą z oknem w centralnej części. Na wysokości 1/3 znajduje się galeria z figurami świętych franciszkanów (Antoniego, Bonawenturę, Franciszka i Bernardyna).Całość wieńczy trójkondygnacyjny cebulasty hełm. Przed wieżą znajduje się kruchta, nad którą w drugiej połowie XVIII w. wzniesiono loggię[35].

W kościele znajdowały się ołtarze dedykowane Matce Boskiej Niepokalanie Poczętej i św. Dorocie, Świętemu Krzyżowi, św. Bernardynowi ze Sieny oraz św. Stanisławowi Biskupowi. W ramionach nawy poprzecznej wzniesiono dwie kaplice, od północy św. Anny i od południa św. Franciszka Serafickiego oraz Pięciu Braci Męczenników. Za wielkim ołtarzem zaś znalazł się bernardyński chór zakonny. W 1623 r. niejaka Kłobukowska z Sienna przekazała drewno na wykończenie kościoła i w testamencie legowała kwotę 500 florenów[36].

Wzniesiony kościół stopniowo wyposażano w ołtarze i utensylia. Część z nich pochodziła od dobrodziejów. Andrzej Kotowski z pobliskiej wsi Garnek w 1697 r. dał pieniądze na kielich, Anna Lubomirska, kasztelanka wojnicka i starościna dobczycka w 1617 r. przekazała srebrne lichtarze. W 1620 r. Sebastian Wilczogorski dał 100 florenów oraz ornat a także kapę z bitego atłasu (do tego braciszkom dodał jeszcze 100 korcy zboża). W 1642 r. Barbara Kępska w testamencie zapisała dla kościoła ornat złotogłowy biały, kitajką białą podszyty. Margrabianka Konstancja Myszkowska ufundowała (1645) nowy

[34] ABK, B. Kmiecik, *Architektura kościoła w Świętej Annie pod Przyrowem*, Kraków 1980, mps; H. Wyczawski, *Klasztory bernardyńskie*, dz. cyt., s. 367.

[35] Ośrodek Dokumentacji Zabytków w Warszawie, Państwowa Służba Zabytków, Oddział Wojewódzki w Katowicach, Ośrodek w Częstochowie (dalej: ODZ), karty ewidencyjne zabytków architektury i budownictwa, sygn. 523-525, *Zespół klasztorny SS. Dominikanek. Aleksandrówka* (kopia w zasobie klasztoru Świętej Anny).

[36] ABK, B. Kmiecik, dz. cyt., passim.

mszał oprawiony w aksamit i srebro, dwie komże, ornat czerwony i pewną ilość bielizny zakrystyjnej. W 1646 r. Krystyna Ujejska do kościoła uczyniła darowiznę w postaci wielkiego mszału oprawionego w szafran ze srebrnymi narożnikami. Mikołaj Bielski w 1650 dał kielich złocisty z promieniami. W rok później dzierżawca klucza w Podolińcu na granicy z Węgrami podarował srebrną lampę i srebrny relikwiarz a Katarzyna Karwicka-Przerębska biały ornat. Natomiast prymas Andrzej Leszczyński ofiarował do kościoła złote votum. Inny z dobroczyńców, Zygmunt Rogaliński zapisał działającemu przy kościele od 1611 r. Bractwu św. Anny w 1691 r. 1000 zł. z przeznaczeniem na zakup wieczystej lampy, która miała płonąć przed obrazem św. Anny. Tenże benefaktor po czterech latach wyznaczył stypendium 1000 zł. na wino mszalne oraz za nabożeństwa w jego intencji[37].

Wraz ze wznoszeniem kościoła postępowały prace wokół czworoboku klasztornego usytuowanego w południowej stronie świątyni. Budynek był gotowy do 1668 r. Powstał on w dużej mierze dzięki specjalnym dotacjom dobrodziejów. W 1615 r. na *fabrykę* przeznaczył Krzysztof Łącki 500 florenów, za co mógł sobie na klasztornym placu wznieść domek dla siebie i małżonki. Także Anna Rogaczewska oraz Barbara Sobiegorska dały pieniądze, pierwsza 100, druga 200 florenów. Mieszczka z Żarnowca, Staszkowska przekazała 50 florenów, a Florian Giza z Borzęcina legował w 1614 r. 30 florenów. Niezamożna mieszczka przyrowska, Wierciszowska dała 16 złotych florenów. W 1631 r. podskarbina koronna, imć Ligęzina pozostawiła bernardynom 100 talarów twardych, aby ci mieli z czego dokończyć budowę klasztoru. Także Marcin Kępanowski na budowę klasztoru przekazał 100 florenów. W 1639 r. wojewodzina łęczycka, Anna Przerębska dokonała sowitego zapisu na budowę klasztoru[38].

Przed kościołem (ukończonym w 1667 roku za urzędowania gwardiana Jacka Stradomskiego) wzniesiony został bernardyńskim i pątniczym zarazem zwyczajem dziedziniec odpustowy z krużgankami wzniesionymi w latach 1653-1656 za rządów gwardiana Arnulfa Ożarowskiego. Zatem do roku 1668 był gotowy cały zespół klasz-

[37] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., kk. 52, 53.

[38] A.M. Janukajtis, dz. cyt., s. 13.

torny u Świętej Anny[39]. Wówczas wyremontowano także najstarszą, wschodnią i południową część klasztoru oraz odbudowano zrujnowane budynki gospodarcze[40]. Potem trwały dalsze prace, tym razem renowacyjne: około 1696 roku kościół wraz z kaplicami pokryto blachą miedzianą, a w roku następnym odnowiono wieżę, którą sumptem bernardyna Bonawentury Świerklińskiego pokryto miedzianych hełmem i dodano na zwieńczeniu części kwadratowej żelazną balustradę oraz cztery kamienne posągi świętych franciszkańskich w narożnikach[41].

W dobie staropolskiej

Gdy klasztor w Świętej Annie był już wzniesiony i wyposażony, wówczas bernardyni w całej rozciągłości podjęli w nim swą posługę duszpasterską. Będąc zakonem mendykanckim bracia zdani byli na zapisy donatorów oraz na kwestę. Stałym dochodem były sumy płynące z procentów od zapisów testamentowych. Pobierano je z dóbr ziemskich w Białej i Turzynie (od 1695 r. 2000 zł), Sekursku (od 1701 r. 2000 zł), Olbrachcicach (2000 zł), Maluszynie (1000 zł od 1720 r.), Polichtach (2000 zł od 1720 r.), Dąbrowie (Zielonej) (od 1746 r. 2000 zł) Węgrzynowie (100 zł) i Kobielach Wielkich (kwota 3000 zł pobierana od 1772 r.)[42]. Przeznaczane one były natychmiast na zakup sukna, wina mszalnego oraz oleju do lamp. Owe sumy zobowiązywały bernardynów do odprawiania Mszy św. za dobrodziejów w oznaczonym dniu i w konkretnej intencji. Innymi lokatami procentowymi były te, pobierane od 1752 r. na sumę 3000 zł i lokowane na synagodze w Chęcinach oraz od 1790 r. w kwocie 1000 zł z obciążeń synagogi w Koniecpolu[43].

Obok tych wpływów bernardyni przez stulecia korzystali z dobroci możnych benefaktorów. Zwłaszcza rodzina Przerębskich patronowała

[39] J. P l u c i ń s k i, *Święta Anna. Kościół klasztorny sióstr dominikanek klauzurowych w Świętej Annie*, Poznań 1998, s. 4; *Święta Anna. Kościół i klasztor Mniszek Zakonu Kaznodziejskiego*, Święta Anna 2007, s. 4.
[40] B. K m i e c i k, dz. cyt., s. 12.
[41] Tamże.
[42] A. O d r z y w o l s k a - K i d a w a, dz. cyt., s. 47.
[43] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Częstochowie (dalej: AKMCz), dział II, sygn. 286, Akta Konsystorza Piotrkowskiego co do klasztoru X.X. Bernardynów u Św. Anny pod Przyrowem, 1826-1861, k. 29-31.

zakonnikom. Kapitan zawichojski i starosta piotrkowski Maksymilian Przerębski i jego żona Zofia z Ostrorogów w kościele uczynili swoją rodową nekropolię i stale pamiętali o wsparciu klasztoru. Owdowiała Zofia w 1622 r. wysłała bernardynom 200 florenów. Ich syn natomiast, Karol Przerębski w zapisie testamentowym swym następcom polecił troskę nad klasztorem. Także inni Przerębscy wspomagali świętoanieńskich bernardynów: w 1631 r. Barbara z Przerębskich Małuina przekazała sumę 2000 zł, a Anna primo voto Przerębska, wojewodzina łęczycka i secundo voto Maszkowska, wojewodzina krakowska w 1663 r. podarowała również 2000 zł. Także Marcin Silnicki z żoną Zofią często słali bernardynom jałmużny, a fundator kościoła, Janusz Ostrogski, kasztelan krakowski na różne sposoby wspierał klasztor i w 1642 r. kontentował braci 300 florenami. Wśród donatorów byli ludzie wysoko urodzeni, ale także zwykła szlachta, mieszczanie oraz ludzie z nizin społecznych. Tę pierwszą kategorię dobroczyńców stanowili: Elżbieta Myszkowska z Ziębic, marszałkowa koronna, która w latach 1618-1621 podarowała 500 fl., Anna Lubomirska, kasztelanka wojnicka i starościna dobczycka, która w 1617 r. ofiarowała srebrne lichtarze, Aleksander Koniecpolski, wojewoda sieradzki, który był *wielkim dobrodziejem* klasztoru i książę Tarło, kasztelan wiślicki, który wyasygnował 400 fl. Szlachtę reprezentowali: Andrzej i Anna Żmijewscy, którzy od 1615 r. wpłacali do kasy konwenckiej 100 zł, Marcin Szyszkowski z Olesna, który w 1649 r. przekazał 200 florenów oraz Grzegorz Otwinowski w 1626 r. ofiarował 100 zł, także mieszczanie wspomagali braci, jak Teofil Jacoberius z Kurzekowa w zapisie testamentowym legował na klasztor w 1631 r. 100 florenów. Ofiarodawców mizernej konduity reprezentują: uboga Wierciszowska z Przyrowa, która na łożu śmierci bernardynom przekazała 16 florenów, czy chłop z Kniei, który polecił po swym pogrzebie przeznaczyć dla klasztoru 20 florenów. Obok tych wszystkich stanów dobrodziejami klasztoru byli także duchowni: znamy ofiarodawcę, ks. Jana Boczkowskiego, dziekana z Pilzna, który w 1639 r. dla konwentu przekazał książki czy ks. Jana Radwańskiego, proboszcza z Żurawia, który w 1651 r. dal braciom 50 florenów zapomogi[44].

[44] ABK, rps sygn., S-przy-1, Archivum..., kk. 92-96, 98-102, 117-119; ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., kk. 10, 47-49.

Obok tych, co świadczyli pomoc finansową należy wspomnieć i o dobrodziejach, którzy wspomagali bernardynów w naturze. W 1625 r. Anna Bostakowa z Poczesnej obok przyobiecanych 35 florenów zapowiedziała przekazać bernardynom parę wołów za to, że zakonnicy ją pochowają w swym klasztorze po jej śmierci. Z kolei Jan Osiecki z Okalewic dawał rozmaite jałmużny braciom oraz nie skąpił ze swych dzierżaw poddanych, którzy do klasztoru zwozili kamień czy zboże. Częstokroć zakonników zapraszał do siebie z wizytą, gdzie ich gościł a na odjezdne opatrywał w słomę i ryby. Sebastian Wilczogorski w 1620 r. przekazał 100 korcy zboża, a Piotr Jackowski podarował konia. Natomiast małżonkowie Kalinowie braciszkom dali wełnę na habity. Ważną pozycją było coroczne otrzymywanie od starosty olsztyńskiego daniny w postaci 15 korcy żyta, 10 korcy jęczmienia, 2 korce grochu, 10 korcy owsa oraz jedną lub dwie kopy masła i sera. W 1620 r. hetman koronny Stanisław Koniecpolski, pan na Radoszewnicy, klasztorowi przekazał 6 korcy żyta, 4 korce jęczmienia, 3 korce tatarki, 1 korzec grochu oraz po kopie sera i masła[45]. Ponadto pochodzący z powiatu opoczyńskiego Adrian Śmigielski z Gowarczyna, hodowca owiec słynny na okolice, kilkakrotnie podarował bernardynom po 100 a nawet i po 200 sztuk owiec dodając jeszcze parę wołów oraz 10 jałówek. Tak sowite dary ów szlachcic przekazywał klasztorowi w latach 1617-1618[46].

Obok tych dość rozległych, choć zasadniczo drobnych donacji, zakonnicy opierali swój byt na kwestach, które odbywali do końca swego funkcjonowania w Świętej Annie, gdyż bernardyni należeli do zakonu żebraczego i jałmużna zbierana przez kwestarzy miała stanowić podstawę ich utrzymania. Klasztor, tak jak wszystkie inne konwenty bernardyńskie i reformackie, miał przez kapitułę prowincjalną wyznaczony swój obszar kwestarski. Jednak zakonnicy często łamali ten wyznacznik. Wiemy, że gwardian reformatów z Pilicy skarżył się na braci świętoanieńskich, że naruszają granice i żebrzą na jego terytorium kwestarskim. Wedle jego skargi bernardyni mieli na kwestę wysyłać swoich nowicjuszy: *kłamstwa i oszustwa udając się przed ludem wiejskim za reformatów, w okolicach naszych klasztorów w tutejszej diecezji* [krakowskiej] *położonych, a uprzedzając braci*

[45] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 91.
[46] Tamże, k. 95.

naszych, zabierają przeznaczona dla nas jałmużnę, jak tego ciągle doznajemy, a przez to pozbawiają nas jedynego sposobu utrzymania się i zagrażają nam zupełnem upadkiem[47]. Przełożony ze Świętej Anny naruszenie to tłumaczył, że w klasztorze ma 36 zakonników (*Individuów Zakonnych*) oraz licznych służących, więc musi szukać kwesty poza granicami swego okręgu. Spory czasem przybierały gorsząco-groteskowe formy. Przykładowo piliccy zakonnicy wynajmowali ludzi, którzy wyłapywali kwestarzy świętoanieńskich na swym terenie i *nieludzko wiązali*[48].

Na kwestę wysyłano, jak wiadomo z akt, czasem nowicjuszy, a stale braci współpracowników oraz tzw. tercjarzy kapturowych. Zwłaszcza ci ostatni byli ludźmi niezwykle kolorowymi, częstokroć znajdującymi azyl w zakonie po długoletniej i burzliwej służbie wojskowej, czy po życiu awanturniczym. W klasztorze Świętej Anny pośród wielu kwestarzy w archiwaliach zaznaczyło się dwóch braci ze względu na swe niekonwencjonalne zachowanie. I tak przyjęty do zakonu w 1850 r. brat Marcin Dawidowicz w okresie nowicjackim udał się na kwestę owiec, podczas której we wsi Gorzędów spotkał własną żonę. Kwestarz chciał ją przekupić 20 złotymi. Wezwano służby porządkowe i po oględzinach u wójta i na posterunku policji okazało się, że to on, mąż tej kobiety, którą wcześniej opuścił. Ostatecznie okazało się, że oprócz tej żony, ma jeszcze dwie inne oraz potomstwo. Gdy bernardyni się o tym dowiedzieli wydalili tego szczególnego nowicjusza z klasztoru i przekazany wymiarowi sprawiedliwości[49]. Drugi z braci, kleryk Konstanty Wolgemuth nie posiadał takiej fantazji: w Świętej Annie odbywał pokutę za to, że podczas kwesty w Chlewicach przeżył chwilę zapomnienia w ramionach plebańskiej służącej[50].

W dobie staropolskiej bernardyni dochodziły jeszcze dochody z ogrodów i sadów – zapisów fundatorskich – danin z dóbr biskupów krakowskich w Księstwie Siewierskim oraz z przywileju Zygmunta III o wolnym wyrębie drzewa. Ważną pozycją były stypendia mszalne i legaty możnych dobrodziejów a także ofiary pątników zdążających

[47] AKMCz, dział II, sygn. 286, Akta Konsystorza..., k. 213.
[48] Tamże, k. 217.
[49] Tamże, kk. 235-236, 239-240, 287.
[50] Tamże, k. 187-188.

na Jasną Górę oraz czcicieli św. Anny. W swej świątyni udzielali także ślubów oraz grzebali różnych zaprzyjaźnionych donatorów, np. hrabinę Elżbietę Tarnowską, starościnę krzepicką, która spoczęła w klasztorze w 1645 r., a bracia za to otrzymali 300 florenów[51].

W samym klasztorze zakonnicy ponadto prowadzili warsztaty sukiennicze, tzw. *pannificina*. Stąd takie zapotrzebowanie na owce i ich wełnę. Owe warsztaty produkowały habity dla zakonników w całej prowincji, więc klasztor musiał stale utrzymywać za pieniądze składkowe wszystkich klasztorów – jak to źródło nazwało – fabrykantów sukienników[52].

Od początku też rozwijały się w klasztorze Świętej Anny sztuki piękne. Miał tutaj swój warsztat diakon bernardyński, który w 1625 roku namalował obraz Matki Boskiej, który dziś uchodzi za łaskami słynący i nosi tytuł obrazu Matki Boskiej Piotrkowskiej, której święto patronalne przypada na dzień 1 czerwca[53]. Ten cenny wizerunek został ukoronowany koronami, które w sierpniu 2002 roku w Kalwarii Zebrzydowskiej poświęcił papież Jan Paweł II[54]. Na szczególną jednak uwagę w kontekście religijnej i kulturalnej działalności zakonników zasługuje dużych rozmiarów płótno z pierwszej połowy XVIII w. przedstawiające *Taniec śmierci*. Jest to dzieło powstałe w środowisku bernardynów, które oddaje fragment ich ówczesnej duchowości. Warto wymienić także siedem barokowych obrazów z 1759 roku ilustrujących sceny z życia św. Franciszka z Asyżu. Obrazy te, oraz kilkanaście innych, mają podpisy będące urywkami z twórczości Elżbiety Drużbackiej, poetki doby staropolskiej[55].

Wiemy także, że za dwukrotnego przełożeństwa Jacka Stradomskiego znacznie w klasztorze powiększył sie zbiór biblioteczny. Wzbogaciła się także zawartość skarbca kościelnego[56].

Polityczne zawieruchy w niewielkim tylko stopniu wpływały na życie bernardynów świętoanieńskich. Najazd szwedzki nie przyniósł klasztorowi zniszczenia, choć bracia cenne przedmioty i cudowną figurę wywieźli do leżącego w Górnych Węgrzech (dziś na Słowacji)

[51] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 48.
[52] AKMCz, dział II, sygn. 286, Akta Konsystorza..., k. 14.
[53] *U Piotrkowskiej Patronki*, „Miejsca Święte", 10(154): 2009, s. 26-27.
[54] Tamże, s. 27.
[55] ODZ, sygn. 523-525, *Zespół klasztorny SS. Dominikanek. Aleksandrówka.*
[56] ABK, rps sygn., S-przy-1, Archivum..., k. 135-139.

Kieżmarku[57]. Z powodu obaw w związku z przemarszem wojsk, że klasztor zostanie splądrowany zakonnicy część precjozów zamurowali w świątyni. Ponieważ Szwedzi spustoszyli całą okolicę obawa była uzasadniona, choć samemu zespołowi zakonnemu – co przypisywano przemożnej opiece św. Anny – nic się nie stało[58]. Po uspokojeniu się czasów wybitny gwardian, Jacek Stradomski, przełożony w latach 1663-1667 niemal od fundamentów przebudował i powiększył czworobok klasztorny, w którym odtąd mogło zamieszkiwać do 40 braci mniejszych[59].

Klasztor jako ważne centrum duchowe i kulturalne był przez kolejne pokolenia jego mieszkańców przyozdabiany. Zwłaszcza dbał o to gwardian z lat 1734-1738, Augustyn Obrępalski. On to ufundował boczne ołtarze Niepokalanego Poczęcia NMP, Świętego Krzyża, św. Jana Nepomucena i św. Bernardyna, które powstały w latach 1737-1738. Już jako prowincjał małopolski kazał w 1740 roku wznieść w stylu regencji śląskiej (wzorowano się na ołtarzu głównym bazyliki jasnogórskiej) ołtarz wielki poświęcony Krzyżowi Świętemu[60]. Stary zaś ołtarz wraz z płaskorzeźbą św. Anny Samotrzeć został przekazany do bernardyńskiego klasztoru w Alwerni koło Krakowa. Uwagę w ołtarzu głównym przykuwa cenny, powstały około 1740 r., barokowy czarny krucyfiks jeszcze żywego Ukrzyżowanego. Natomiast w drugiej połowie XVIII w. za kadencji gwardiana Marcina Boczkorowskiego (1738-1748 i 1753-1757) przeprowadzono wielkie prace remontowe i inwestycyjne w kościele. Wówczas wstawiono bogato zdobione osiemnastowieczne rokokowe ławki (pracował przy nich snycerz Ludwik z Krakowa) i dwa takiego typu konfesjonały. Natomiast przy owalnej, absydowej ścianie dawnego chóru bernardyńskiego zostały umieszczone późnobarokowe stalle z 1761 roku z dekoracją intarsjową. W 1756 roku kościół wzbogacił się o ołtarz św. Franciszka, który umieszczono w kaplicy tego świętego. Ponadto w latach 1781-1783 wykonano rokokową dekorację malarsko-zdobniczą czyli niezwykle cenną polichromię na sklepieniu nawy (1779 rok) z iluzjonistycznymi wyobrażeniami architektonicznymi oraz scenami ze Starego

[57] Tamże, k. 131-132.
[58] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 18.
[59] H. W y c z a w s k i, dz. cyt., s. 365-370.
[60] ABK, rps sygn., S-przy-1, Archivum..., k. 229.

Testamentu[61]. Polichromię głównej kopuły wykonano w 1781 roku a prezbiterium w roku następnym. Kolejnym pracom patronowali dwaj bracia, zakonnicy przyrowscy Norbert i Marian Wietrowscy. Zwłaszcza Marian jako gwardian pokrył dachy kościelne sprowadzoną z Lubowli blachą miedzianą w samej świątyni dał w 1774 roku posadzkę marmurową. Kaplica św. Franciszka wzbogaciła sie o ołtarz św. Antoniego. Również organy zostały odrestaurowane i całkowicie w 1779 roku przerobione[62]. Wówczas wnętrze kościoła zaczęło należeć do grupy udanych przykładów zabytków doby późnego baroku oraz rokoka. W 1762 r. do bryły kościoła dostawiono kruchtę z loggią na piętrze. Jej konstrukcja miała być dalekim echem kruchty kościoła mariackiego w Krakowie. Natomiast w 1770 roku ufundował stolnik z Chęcin Sebastian Bystrzonowski wraz z małżonką Magdaleną Sołtykówną kaplicę przylegającą do kaplicy św. Anny i prezbiterium, która miała pierwotne wezwanie Matki Boskiej Pocieszenia a dziś Serca Pana Jezusa. Z fundacji Anny Sołtykowej natomiast pochodzi cenny rokokowy ołtarz z lustrzanymi kolumnami w kaplicy św. Anny, który wykonano w roku 1773 roku w drewnie polichromowanym na kolor morskiej zieleni. W ołtarzu na uwagę zasługuje lustrzana dekoracja kolumn. W 1777 roku zostały rozbudowane krużganki pątnicze przed kościołem. Wówczas w niszach wymalowano *al fresco* stacje drogi krzyżowej, której odkrywki w kilku miejscach się szczęśliwie dochowały[63]. Wiemy, że wielkie zasługi przy dekoracji rzeźbiarskiej kościoła i zakrystii położył mistrz Wawrzyniec Huttul, który w Świętej Annie miał przepracować dziewięć lat[64].

Klasztor Świętej Anny, co należy z naciskiem podkreślić, zajmował w dobie sarmatyzmu ważną pozycję w polskiej prowincji zakonu jako miejsce, gdzie od 1750 roku działało studium zakonne, którego lektorzy pozostawili po sobie spuściznę w postaci traktatów filozoficznych i teologicznych. Tomasz Glatz, lektor teologii ze Świętej Anny napisał kurs wykładów: *Scientia sacra de Deo Uno et Trino...iuxta V. Joannis Duns Scoti sensum...*, Kasjan Markowski, lektor teologii w latach 1778-1783 pozostawił kurs wykładów *Praelectiones theologicae...*

[61] *Święta Anna*, dz. cyt., s. 8.
[62] ABK, B. K m i e c i k, dz. cyt., s. 61.
[63] Tamże, s. 61.
[64] Tamże.

menti Joannis Duns Scoti conformes..., natomiast Jan Kapistran Połaniecki pisał traktaty teologiczne z dogmatyki według teorii bł. Jana Dunsa Szkota. Tutaj kształciła się elita intelektualna braci mniejszych. W Świętej Annie odbywały się również obrady kapituł prowincjalnych zakonu: lata 1662, 1692, 1748, 1757, 1836 i 1854. Należy także pamiętać, że w klasztorze funkcjonował nowicjat, co dawało mu ważną rangę w prowincji[65].

Ojcowie bernardyni podjąwszy w powstającym sanktuarium posługę zaczęli wnosić niebagatelny wkład w rozwój kultu św. Anny. Sława klasztoru zaczęła bardzo daleko promieniować[66]. Przybywali tu chętnie Ślązacy, aby dokonywać aktu konwersji z protestantyzmu. Szczyt tych nawróceń zanotowały kroniki w XVIII wieku[67].

W czasie zaborów i podczas kasaty

W dobie walk o zachowanie niepodległości zakonnicy z konwentu św. Anny zaangażowali się politycznie: w kronice zanotowali wszak, co jest odbiciem ich zainteresowań, wzmianki o konflikcie między Czartoryskimi a Potockimi i sprowadzeniu przez te rodziny sił zbrojnych do Piotrkowa na sejm w 1763 roku; w 1769 roku podczas konfederacji ich klasztor stał się terenem zmagań zbrojnych, podczas których zginął z rąk przeciwnika konfederacji barskiej Litwin Korkusz służący pod komendą Sieniawskiego, regimentariusza generalnego z chorągwi rotmistrza chęcińskiego Wisłockiego[68].

Ostatecznie w wyniku drugiego rozbioru klasztor w Świętej Annie znalazł się w zaborze pruskim (1793-1807). Potem zaś w wyniku zmian politycznych wcielony został do Księstwa Warszawskiego a następnie do Królestwa Polskiego (kongresowego). Był to czas zwyczajnego egzystowania konwentu, który się skończył wraz z represjami po powstaniu styczniowym. W te zwyczajność wpisywał się także długotrwały spór bernardynów z rajcami przyrowskimi. Najpierw konflikt dotyczył tego na czyim gruncie stoi sam klasztor. Już od

[65] H. W y c z a w s k i, dz. cyt., s. 365-370.
[66] Zob. E. S o k o ł o w s k a, *Koronka na większą cześć o Świętej Annie Matce Najświętszej Maryi Panny patronce matek chrześcijańskich w klasztorze przyrowskim*, Częstochowa 1911.
[67] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 171-178.
[68] Tamże, k. 157-158.

1766 roku starano się dowieść, że klasztor leży na gruntach Dąbrowy nie Przyrowa[69]. Jednak w 1828 roku sąd orzekł, że klasztor znajduje się na gruntach przyrowskich[70]. Kłótnia między miastem a zakonnikami dotyczyła także przynależności placu targowego, który rozpościerał się między murami klasztoru a drogą do Olbrachcic i Koniecpola. Mieszczanie przyrowscy na placu zaczęli wznosić swe stragany, stopniowo je przenosząc bliżej murów klasztoru. Wywołało to protesty, najpierw dziedzica z Dąbrowy (Zielonej), hrabiego Stanisława Męcińskiego, który w 1823 roku protestował przeciwko przyrowskim kramom z piwem i winem, gdyż ponosił straty w wyszynku z własnej karczmy, która stała w pobliżu na gruntach hrabiowskich. Sąd wówczas orzekł, że plac i klasztor są na gruncie miasta, więc roszczenia Męcińskiego są bezzasadne[71]. Po tej decyzji sądowej doszło do, czasem gorszącego, sporu z bernardynami, gdyż mieszczanie przyrowscy łamiąc ich prawa własnościowe bezpośrednio przed drzwiami kościoła i bramą klasztoru zaczęli wznosić kramy. Ich uciążliwość w postaci gwaru mocno przeszkadzała wiernym w kościele zebranym na nabożeństwach. Przyrowianie byli głusi na monity gwardiana bernardynów Macieja Podobalskiego, więc ten uciekł się do radykalnych środków. Otóż 13 sierpnia 1829 roku służba klasztorna poprzewracała budy, kramy i szałasy powznoszone w bezpośrednim sąsiedztwie klasztoru[72]. Doszło do procesu. Przyrów powoływał się na ustalenia komisji z 1785 roku przysądzającą sporny plac miastu, natomiast klasztor okazał przywilej królewski z 1609 roku, gdzie ów teren przypisano klasztorowi. W wyniku ugody stanęło na tym, że mieszczanie budy mieli przenieść w miejsca oddalone od bram klasztornych, natomiast bernardyni nie mieli być obciążeni za szkody, które w wyniku usuwania bud ponieśli przyrowianie. Równocześnie plac targowy uznano definitywnie za własność zakonników[73]. Spór jednak się nie skończył. Budy z wyszynkiem ponownie się pojawiły u kościelnych wrót. Wówczas pozew wystosował hrabia Męciński z powołaniem się na przepisy policyjne o zakazie wyszynku alkoholi w bezpośredniej bliskości świątyni. W tej sytuacji komi-

[69] Tamże, k. 104.
[70] A. Odrzywolska-Kidawa, dz. cyt., s. 51.
[71] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 104.
[72] AKMCz, dział II, sygn. 286, Akta Konsystorza..., kk. 23-33, 101-102, 105, 158-159.
[73] Tamże.

sarz obwodu wieluńskiego 27 grudnia 1837 roku mieszczanom nakazał likwidację bud. Ci jednak się nie podporządkowali, więc doszło do incydentu: jeden z braci, lektor teologii *poważył się zebrać zgromadzenie bernardynów, uzbroić ich w siekiery* (...) *i tę budowę* (...) *na drobne szczątki porąbali*[74]. I znów rozemocjonowane strony bieg sprawy pozostawili sądowi. Spór więc trwał i trwał do końca lat trzydziestych XIX wieku.

W okresie zaboru pruskiego zostały zaostrzone kryteria rekrutacyjne do zakonów, więc także świętoanieńscy bernardyni mogli przyjmować kandydatów, którzy ukończyli co najmniej 24 rok życia. Natomiast prawo Królestwa Kongresowego z 1817 roku regulowało sprawę tak: kandydat musiał stanąć przed rządową komisją kwalifikacyjną i zdać przed nią egzamin. Musiał on być wyposażony w szereg dokumentów (metryki urodzenia, zezwolenie od rodziców na wstąpienie, świadectwa szkolne, zaświadczenie o przesiedleniu i świadectwo moralności). Po odbyciu egzaminu kandydat do klasztoru otrzymywał protokół i opinię, na podstawie których rząd udzielał zgody na wstąpienie do zakonu i reklamował kandydata od służby wojskowej[75]. Przepisy te były mocno zaporowe i miały na celu zminimalizowanie na terenie Kongresówki ilości zakonników katolickich. Zarządzenie to obowiązywało także bernardynów, którzy w Świętej Annie podchodzili do niego niezbyt skrupulatnie. Przykładem niech będzie wydarzenie z roku 1828, kiedy gwardian Maciej Podobalski zamiast posłać kandydatów przed komisję egzaminacyjną sam się przed nią stawił i oznajmił, że nie widzi powodu, aby aspiranci egzamin w ogóle zdawali[76]. Taka postawa oporu względem władz carskich została uznana za zuchwałą i rząd zakazał mu wykonywania czynności kapłańskich oraz wydał nakaz, aby w przeciągu czterech tygodni opuścił zarówno klasztor jak i diecezję kujawską. Próby odwoływania się ojca Podobalskiego się nie powiodły[77]. Także władze zakonne się przeraziły postawą gwardiana świętoanieńskiego i uznały ją za lekkomyślną i mogącą ściągnąć na prowincję szykany władz Kongresówki i jeszcze większe trudności w przyjmowaniu kandydatów do zakonu[78].

[74] Tamże, k. 128.
[75] Tamże, kk. 62, 69, 75, 263.
[76] Tamże, k. 70.
[77] Tamże, k. 91.
[78] Tamże, kk. 71, 74.

Zwykłą codzienność klasztorną zakłóciło Powstanie Listopadowe. Z archiwalnego zapisu znamy nastroje zakonników. Wypadki zaistniałe podczas powstania w 1830 roku spowodowały rezerwę konserwatywnego narratora kroniki: *Pod koniec tego roku wszczęto w kraju polskim rewolucję, nastąpiło powszechne powstanie narodu – wichrzyciele spokojności: członkowie zaburzycielów całego świata: utworzyli Rząd niby narodowy – zdetronizowali w swych mózgach i na papierze Najjaśniejszego Mikołaja i cesarza wszech Rossyi i króla Polski – narobili zniszczenia w kraju, poobdzierali kościoły i ołtarze ze złota i srebra pod tytułem niby na wsparcie ojczyzny – napakowawszy temi duchownemi i krajowemi bogactwy kieszenie swoie prywatne, uciekli potem z kraju do Francyi naywięcey, a po 10 miesiącach wróciło się panowanie N. Mikołaja I do polski nie bez znacznego iednakże rozlewu krwi Ruskiey i Polskiej*[79]. To surowe, a może pragmatyczne spojrzenie na zryw powstańczy zostało wzmocnione, gdy: *W roku 1831 z klasztoru tutejszego wydarto przez Rząd rewolucyjny przeszło 50 funtów srebra, które było poświęcone ku ozdobie ołtarzów i śś. Pańskich lub na znak wdzięczności za odebrane od Boga szczególne dobrodziejstwa, ofiarowane – i tak, co pobożni Oycowie w kościołach ku uwielbieniu Boga w śś. Jego złożyli, co bezbożne onychże dzieci wydarły i na rozpusty, na obalenie katolickiej religii, na swój brzuch obróciły*[80].

Po uspokojeniu czasów, jeszcze w 1831 roku zakonnicy przystąpili do wielkiej *reparacyi klasztoru i ozdobienia kościoła z zewnątrz*, a w 1834 roku do znacznej *reparacyi Drogi Krzyżowej*[81].

Zupełnie inne nastawienie prezentowali bernardyni po trzydziestu latach, w kolejnym zrywie patriotycznym. I o ile w 1830 roku postrzegano powstanie, jako dzieło wichrzycieli i wolnomyślicieli, to Powstanie Styczniowe uznano za akt najwyższego patriotyzmu i obowiązku katolickiego. W latach 1861-1862 zakonnicy ze Świętej Anny brali udział w manifestacjach patriotycznych poprzez choćby głoszenie płomiennych kazań zagrzewających wiernych do polskości i jej obrony[82]. Na terenie, gdzie stał klasztor przyrowski od stycznia 1863 roku aż po jesień 1864 toczyły się rozliczne walki i potyczki

[79] ABK, rps sygn., S-przy-2, Archivum almi..., k. 74.
[80] Tamże.
[81] Tamże, k. 247.
[82] A. Odrzywolska-Kidawa, dz. cyt., s. 54.

z kozakami pozostającymi w służbie carskiej. Bernardyni więc, również się zaangażowali w zryw: ojciec Benwenuty Mańkowski więzień cytadeli warszawskiej i zesłaniec do Wołogdy, gdy tylko wybuchło powstanie przyłączył się do niego jako kapelan działającego w lesie dąbrowskim oddziału pułkownika Teodora Cieszkowskiego. Gdy 22 marca 1863 roku po przegranej potyczce zbrojnej pod Łazami w powiecie olkuskim (Matka Akwina Janukajtis w swym opracowaniu dziejów klasztorów podała, że o. Mańkowski zginął pod Dąbrową Zieloną[83]) powstańcy pośpiesznie opuścili plac pozostali zabici i ranni. Wśród tych ostatnich był ojciec Benwenuty, który z krzyżem w ręku błogosławił powstańców. Tak go zastali rosyjscy żołnierze i zamordowali pchnięciami bagnetem. Bohaterskiego zakonnika okoliczni chłopi przynieśli do klasztoru i tam spoczął w kaplicy Świętej Anny[84].

Ponadto zakonnicy przez jakiś czas ukrywali w klasztorze głośnego przywódcę powstańców, Zygmunta Chmielińskiego. Jego oraz Józefa Oksińskiego oddziały działały w okolicach Przyrowa, Janowa i Koniecpola[85].

Synowie św. Franciszka byli kustoszami u Świętej Anny do 1864 roku, kiedy w ramach represji po Powstaniu Styczniowym zostali usunięci, a klasztor zajęło wojsko rosyjskie. Kasata była owocem między innymi tego, że zakonnicy czynnie wzięli udział w zrywie wolnościowym. W całym Królestwie Kongresowym w odwecie za patriotyczne nastawienie bernardynów skasowano 129 ich klasztorów[86]. W nocy z 27 na 28 listopada 1864 roku braci mniejszych obserwantów przybyłe wojsko carskie wywiozło do klasztoru zbiorczego w Widawie, gdzie mieli dobiec swych dni. W Świętej Annie natomiast pozostał o. Franciszek Morański, dawny prowincjał, który sprawować miał opiekę nad kościołem i odprawiać nabożeństwa. Klasztor natomiast zajęły wojska carskie[87].

[83] A.M. Janukajtis, dz. cyt., s. 114.
[84] H. Wyczawski, *Klasztory bernardyńskie*, dz. cyt., s. 369; J. Żmudziński, *Kościół klasztorny sióstr dominikanek klauzurowych w Świętej Annie*, Poznań 1995, s. 8; K. Grudziński, *Bernardyni w latach 1772-1970*, [w:] *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970*, Warszawa 1978, t. III, s. 120-121.
[85] A. Odrzywolska-Kidawa, dz. cyt., s. 55.
[86] S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795-1918*, Warszawa 1983, s. 299.
[87] A.M. Janukajtis, dz. cyt., s. 14-15.

Klasztor etatowy

Dominikanki zostały strażniczkami św. Anny 30 sierpnia 1869 roku (było to wówczas wspomnienie liturgiczne św. Róży z Limy, dominikanki), kiedy 17 sióstr ze skasowanego klasztoru Matki Bożej Śnieżnej w Piotrkowie Trybunalskim[88] zjechało do kompletnie zniszczonych za-

[88] Powstanie konwentu dominikanek w Piotrkowie Trybunalskim było typowym przedsięwzięciem dla siedemnastowiecznej Rzeczpospolitej, kiedy szlachta zakładała cały szereg klasztorów. Fundatorką była Katarzyna z Rokszyc Warszycka, herbu Habdank, wdowa po podkomorzym sieradzkim Andrzeju Warszyckim. Pierwsze place pod planowany klasztor zakupiła w 1608 roku, jednak rzeczywista fundacja doszła do skutku dopiero po 18 latach, kiedy 13 stycznia 1626 roku prowincjał dominikanów Andrzej Radawiecki otrzymał od Warszyckiej pismo, w którym prosiła go o przyjęcie nowej fundacji mniszek i wyznaczenie sióstr stanowiących jej obsadę. Dom w posiadanie w 1625 roku objęły siostry Magdalena i Marianna Łosowskie, które ostatecznie jednak nie zostały na stałe w Piotrkowie. Siedem pierwszych zakonnic na czele których stała przeorysza Beata Lelewska w 1626 roku przybyło z klasztoru sochaczewskiego. Do 1648 roku ich piotrkowski kościół pod wezwaniem św. Katarzyny ze Sieny oraz klasztor były gotowe. Wtedy też siostry w pełni przyjęły przepisy klauzury trydenckiej. Zakonnice podjęły wówczas prowadzenie jedynej w okolicy szkoły dla dziewcząt ze szlacheckich domów. Świeżą stabilizację klasztoru zrujnował pożar, najpierw w 1648 roku, a potem Potop szwedzki. Po 1656 roku mniszki podjęły żmudne dzieło odbudowy. Kościół z wieżą i klasztor były gotowe w 1673 roku, wtedy biskup sufragan płocki Bonawentura Madaliński dokonał 8 października konsekracji świątyni, dając nowe wezwanie Najświętszej Marii Panny Śnieżnej. Zaraz też pożar ponownie zniszczył cały zespół i odbudowa trwała do 1684 roku. Wiek XVIII zaowocował cyklem fundacji ołtarzy, paramentów liturgicznych oraz innych dzieł sztuki. W 1750 roku wspólnota stała się najliczniejszą w historii tego średniej wielkości klasztoru i składała się z 28 mniszek na czele z przeoryszą Hosanną Dunin-Sulgustowską. Kolejna przełożona, Joanna Paradowska dokonała upiększeń w kościele wymieniając w 1755 roku ołtarz główny z uznanym za cudowny obrazem Matki Bożej Śnieżnej, pochodzącym z przełomu XVII i XVIII w. i będącym udaną kopią wczesnochrześcijańskiego wizerunku *Salus Populi Romani* i w 1756 roku trzy ołtarze boczne.

Jednak 8 września 1786 roku w wyniku wznieconego w żydowskiej dzielnicy pożaru spłonął kościół wraz z klasztorem. Powstałe zniszczenia zmusiły mniszki do około półrocznego pobytu w okolicznych dworach szlacheckich. Siostry wróciły 13 marca 1787, zajmując w części odrestaurowany klasztor.

Pożar tak osłabił karność czternastoosobowej wspólnoty, że prowincjał Rajmund Hynek w 1792 roku przeprowadził wizytację, owocującą ściślejszym przestrzeganiem norm zakonnych, a zwłaszcza klauzury. W wyniku drugiego rozbioru Rzeczpospolitej Piotrków przyłączony został do Prus. Odtąd los klasztoru wydawał się przesądzony: w 1794 roku zamknięto nowicjat, skazując klasztor z siedmioma mniszkami na wymarcie. W 1797 roku władza skonfiskowała majątek, zamknięta została także szkoła.

Dopiero po 1815 roku w zrujnowanym klasztorze, otwarto nowicjat. Po utworzeniu Królestwa Kongresowego rozpoczęła się odnowa życia zakonnego oraz naprawa

budowań klasztornych. Siostry zostały do Świętej Anny przeniesione w ramach represyjnych posunięć władz zaborczych ze swej dotychczasowej siedziby w Piotrkowie Trybunalskim i skazane na powolne wymieranie bez prawa do przeprowadzania naboru do wspólnoty.

Chociaż mniszki w Świętej Annie zaczynały w wyjątkowo ciężkich warunkach, to dziś ich klasztor jest w pełnym rozkwicie duchowym i personalnym. A sanktuarium wciąż gromadzi rzesze czcicieli św. Anny a także pątników, zdążających na Jasną Górę. Pierwsze lata pobytu zakonnic, były niezwykle trudne. Siostry zamieszkały w nieprzystosowanym do życia klauzurowego obiekcie, w którym przez pięć lat stacjonowali żołnierze carscy dokonujący zupełnej dewastacji. Zniszczenia były totalne: powyrywane drzwi, okna, ogołocone pomieszczenia, w których pozrywano nawet podłogi. Urządzanie się na nowym miejscu zajęło siostrom kilka lat. W między czasie zmarły dwie najstarsze mniszki[89], a trzy inne, w tym przeorysza Józefa Dziatłowicz, w styczniu 1870 roku zdecydowały się przenieść do klasztoru

budynków. W tym okresie klasztor stał się schronieniem dla sióstr z właśnie skasowanych konwentów, poznańskiego, sochaczewskiego i z Góry Kalwarii. Przybyła także grupa tercjarek dominikańskich ze zniesionego ich domu zakonnego w Płocku.

W 1827 roku przeorysza Aniela Borowska wznowiła działalność szkoły klasztornej, przekształconej w dwuklasową pensję żeńską. W latach czterdziestych konwent odrodził się materialnie dzięki zapobiegliwości przełożonej Katarzyny Busiakiewiczówny, która podniosła obiekt z ruiny oraz odzyskała majątek zakonnic w postaci realności miejskich i posiadłości wiejskich.

Pomyślny rozwój dominikanek piotrkowskich zahamował wybuch powstania styczniowego w 1863 roku mniszki przeżyły w 1864 roku rewizję Rosjan, szukających za klauzurą składu broni. Po upadku powstania, na fali represji wobec Polaków, klasztor został sekularyzowany 27 października 1864 roku i przekształcony w tak zwany dom etatowy, do którego dowieziono grupę sióstr mariawitek ze zniesionego klasztoru w Częstochowie.

Ostatecznie klasztor piotrkowski przestał istnieć 28 sierpnia 1869 roku, kiedy obie wspólnoty zakonne wywieziono do klasztoru Świętej Anny pod Przyrowem, który stał się klasztorem etatowym, czyli takim, gdzie władze carskie dosyłały zakonnice różnych reguł, aby w nim dożyły swych dni. Mniszki najpierw jechały koleją, potem podwodami. Ich podróż trwała dwa dni. Ostatnia piotrkowska dominikanka – Katarzyna Jordan – zmarła 10 kwietnia 1922 roku w klasztorze dominikanek *Na Gródku* w Krakowie. Zob. P. Stefaniak, *Dzieje klasztoru mniszek dominikańskich w Piotrkowie Trybunalskim*, Piotrków Trybunalski 2009; S. Chodyński, *Klasztor Panien Dominikanek w Piotrkowie*, Włocławek 1914.

[89] Zmarłymi były: Aniela Katarzyna Borowska (15 listopada 1869) i Róża Małgorzata Ziemkowska (25 lutego 1870), por. P. Stefaniak, *Dzieje klasztoru*, dz. cyt., s. 216.

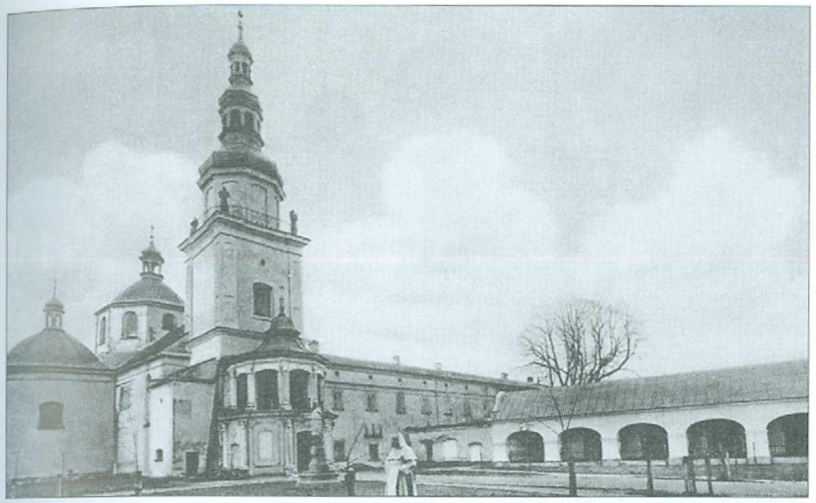
dominikanek *Na Gródku* w Krakowie[90], gdzie mogły podjąć bardziej regularne życie zakonne oraz nadal uczyć w klasztornej szkole. Dwanaście[91] więc dominikanek na czele z przeoryszą Marianną Żylczyńską oraz pięć mariawitek[92], którym przewodziła przełożona Paulina Jellec zmagały się z bardzo trudną rzeczywistością w miejscu wówczas bardzo odciętym od świata i zaniedbanym. Pewna poprawa nastąpiła dopiero w czasie przełożeństwa wybitnej przeoryszy Jadwigi Łopatto[93], która rządziła klasztorem w latach 1872-1893. Młoda prze-

[90] Do Krakowa, do tamtejszych dominikanek wyjechały: Józefa Wilhelmina Dziatłowicz (1819-1888), Bronisława Cecylia Kwiatkowska (1828-1899) i Katarzyna Teodora Jordan (1829-1922), por. *Schematyzmy galicyjskiej prowincji dominikanów* z lat 1870-1922: *Klasztor dominikanek Na Gródku w Krakowie.*

[91] Marianna Żylczyńska – przeorysza, Emilia Łopińska – konwerska, Nepomucena Węglińska, Kolumba Orzechowska, Franciszka Lipińska, Leonilla Żurakowska, Małgorzata Millaty, Rafaelina Janiszewska, Anna Kaniewska – konwerska, Hiacynta Lenartowicz, Jadwiga Łopatto, por. *Schematyzm polskiej prowincji dominikanów* z 1864 r.: *Klasztor dominikanek w Piotrkowie* oraz *Schematyzm diecezji kujawsko-kaliskiej* z 1872 r.

[92] Paulina Jellec, Barbara Bieńkowska, Anna Tabeńska, Marianna Rudnicka i Eugenia Montwiłło, por. S. Chodyński, dz. cyt., s. 117.

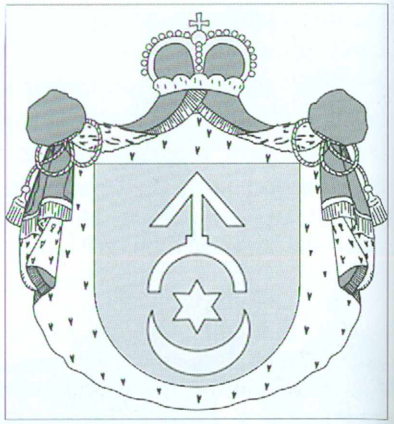
[93] Matka Jadwiga, czyli Eleonora Aniela Łopatto, córka szlachcica Karola i jego małżonki Agrypiny z Świsterskich, urodziła się 18 listopada 1837 r. w szlacheckim dworku w podkowieńskiej Helenie. W 1862 r. złożyła profesję u dominikanek piotrkowskich, jako ich ostatnia nowicjuszka przed kasatą klasztoru. W Piotrkowie pracowała w przyklasztornej szkole, gdzie ujawnił się jej głęboki patriotyzm. Zachowała się informacja, jak to broniła tej placówki kształcącej w polskim duchu młodzież żeńską, gdy w 1864 roku carscy urzędnicy przystąpili do likwidacji szkoły. Jako mniszka, Jadwiga Łopatto dała się poznać swymi przymiotami: odwagą, heroizmem, mądrością i rozmodleniem. Jej życie modlitewne nacechowane było rysem eucharystycznym. Długie godziny spędzała przed Najświętszym Sakramentem, dostępowała wtedy wielu łask nadprzyrodzonych. Cechowała ją silna wiara, posunięta do czynienia możliwym rzeczy niewykonalnych. Głębokie życie kontemplacyjne łączyła z czynem, energicznie podejmując wiele zamierzeń, często ryzykownych, aby uchronić swoją wspólnotę przed wymarciem oraz zapewnić jej w przyszłości odnowę i rozkwit. Była osobą, dzięki której przetrwały mniszki dominikańskie w Świętej Annie. Jako przeorysza matka Jadwiga przeprowadzała wiele remontów i okazała wiele hartu, zwłaszcza podczas pożaru obiektów klasztornych w 1881 roku. Podtrzymywała na duchu zrezygnowane zakonnice, które w obliczu trudności zamierzały powrócić do swoich rodzinnych domów. Włożyła także sporo wysiłku w odbudowę kościoła i klasztoru po pożarze, i przywrócenie życia wspólnotowego sióstr. Chcąc zapewnić dalsze istnienie zgromadzenia przyjęła potajemnie do klasztoru kilka kandydatek, z których trzy mogły z czasem oficjalnie złożyć śluby zakonne oraz serdecznie powitała trzy dominikanki nowogródzkie, przybyłe do Świętej Anny w 1885 roku.



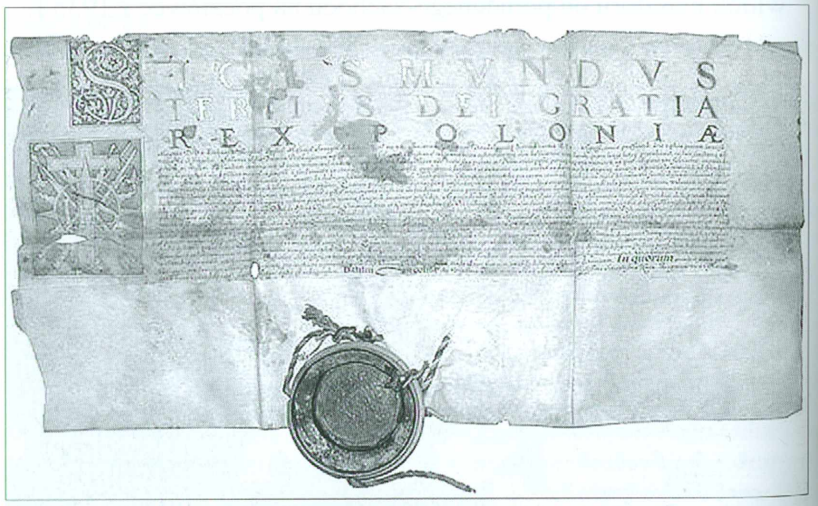
Kościół i klasztor sióstr dominikanek pod Przyrowem, widok klasztoru od północnego-zachodu na pocztówce z 1935 r.

Kościół i klasztor sióstr dominikanek pod Przyrowem, widok klasztoru od północnego-wschodu na pocztówce z 1935 r.

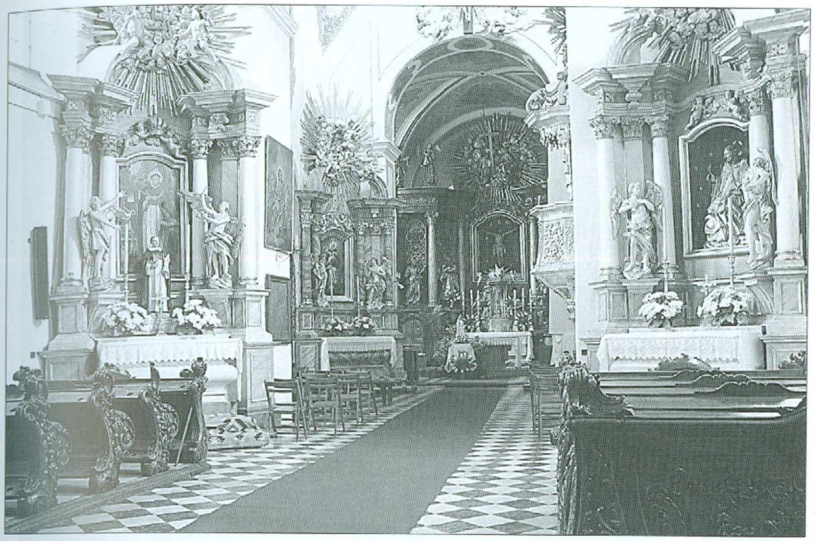
Janusz Ostrogski
współfundator klasztoru



Herb Ostrogskich



Akt erekcyjny klasztoru wydany
przez Zygmunta III Wazę w 1609 r.



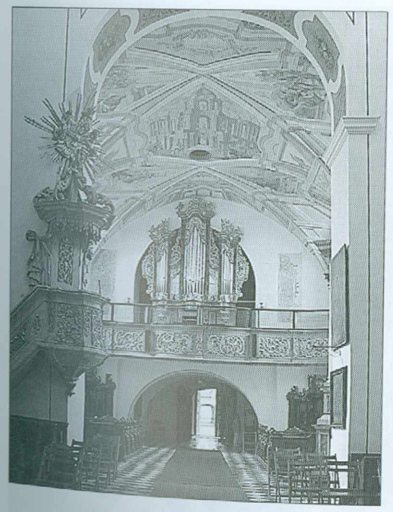
Wnętrze nawy

Widok z nawy na prezbiterium (stan ok. 2005 r.)

Figura św. Anny

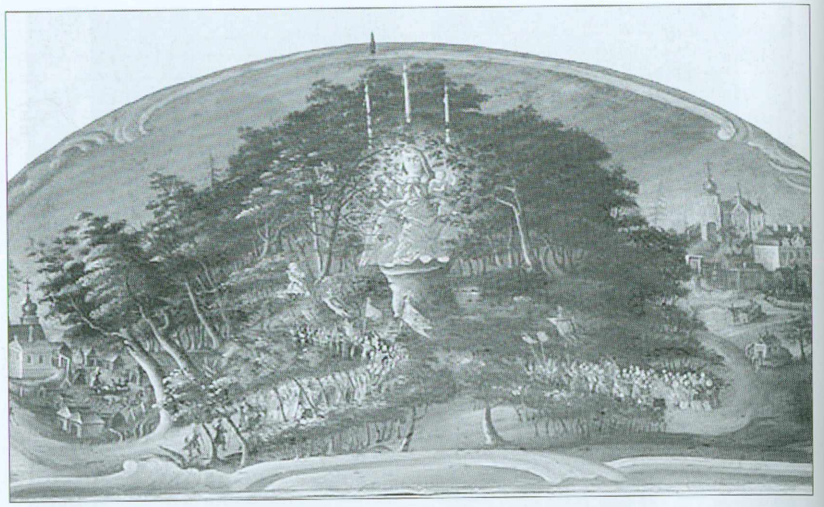
Staropolska zasłona
na obraz św. Anny

Figura św. Anny
przed konserwacją

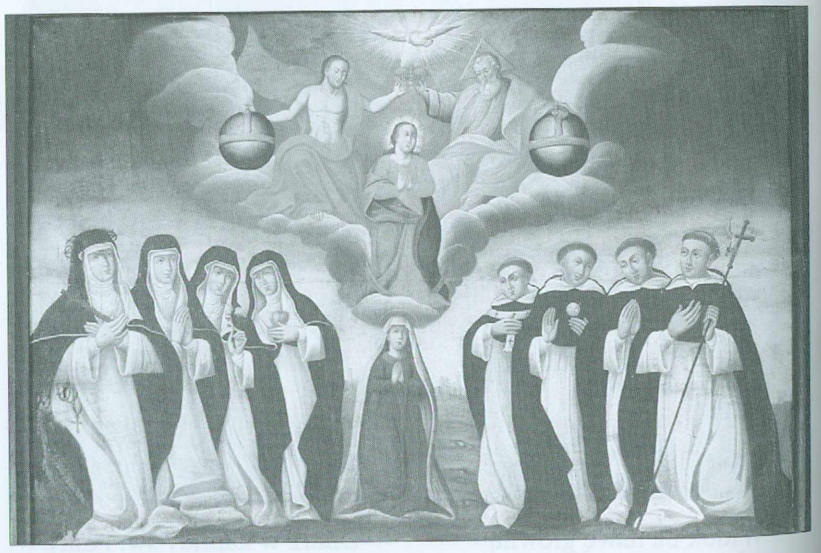


Widok na nawę główną
i organy

Ołtarz w kaplicy św. Anny



Staropolski obraz przedstawiający objawienie się św. Anny w lesie przyrowskim



Obraz Ukoronowania NMP w otoczeniu świętych dominikańskich przywieziony z Piotrkowa

Pierwsza z lewej w drugim rzędzie – ostatnia częstochowska mariawitka s. Eugenia Montwiłło (przed 1892 r.)

Od lewej, II rząd – mniszki Św. Anny: M. Suchos, A. Grudzińska, K. Cieślińska. *I rząd* – mniszki piotrkowskie: H. Lenartowicz, M. Świerczyńska oraz z Nowogródka J. Baranowska-Cieszkiewicz

Pierwsze nowicjuszki przyjęte po edykcie tolerancyjnym.
Od lewej: mistrzyni nowicjatu A. Janukajtis, nowicjuszka A. Gacka, przeorysza L. Wysłouch, nowicjuszka K. Kossowska (fot. z 1906 r.)

Grupa sióstr (fot. ok. 1911 r.)

Wspólnota w 1933 r.

Grupa konwersek ze swą mistrzynią
(fot. ok. 1939 r.)

Grupa sióstr w 1947 r.

Grupa sióstr w 1958 r.

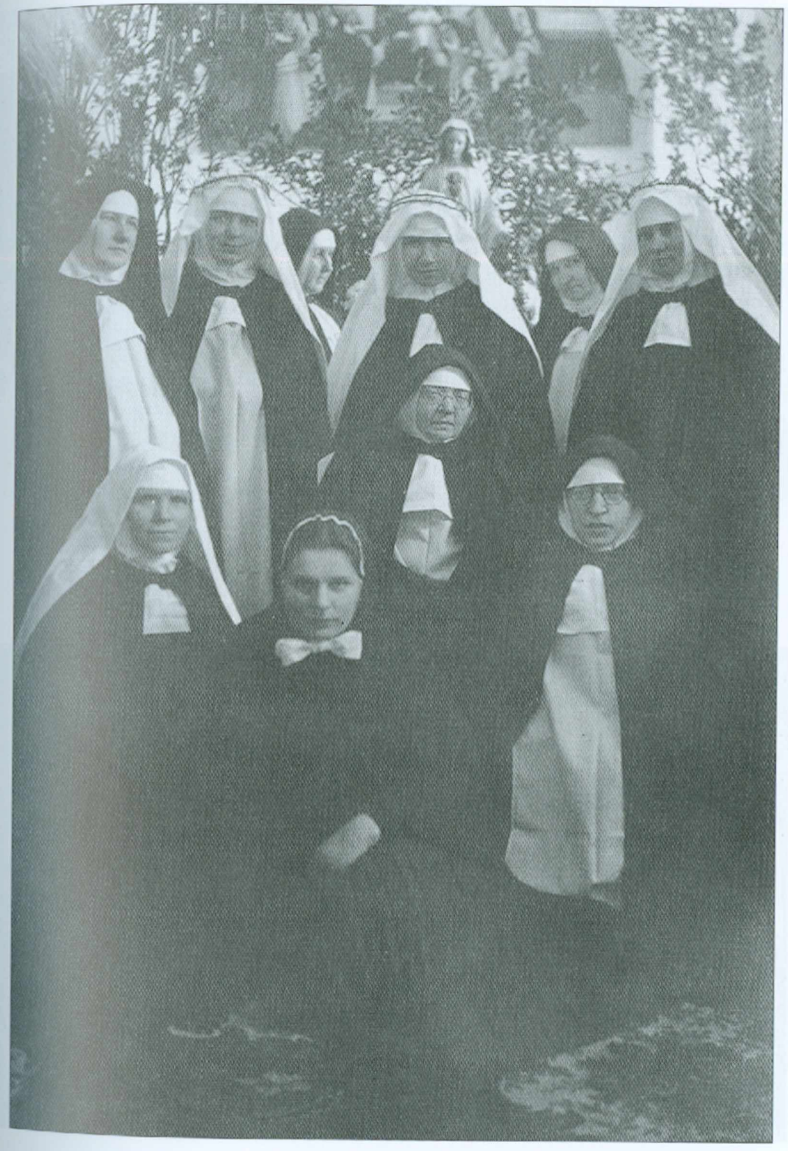
Przeorysza Jadwiga Łopatto (fot. sprzed 1892 r.)

S. Angelika Renke

S. Angelika Renke
w trumnie (22 V 1942 r.)

Przeorysza Stanisława Falkenstein
(fot. przed 1919 r., Kraków)

Przeorysza Agnieszka
Kikówna (fot. 1939 r.)



Wojenne obłóczyny trzech sióstr (8 XII 1943 r.). *Od lewej*:
Wirginia Krawczyk, Anna Jodłowska i Katarzyna Malec

Od lewej: Matka przeorysza Akwina Janukijtis z córką rabina z Warszawy s. Rozarianą Margulies (fot. 1926 r.)

S. Paula Grajewska (fot. 1958 r.)

Przeorysza Alberta Pietruszkówna (fot. 1989 r.)

Chór zakonny (2001 r.)

Nowicjat (1988 r.)

orysza podjęła się ryzykownego przedsięwzięcia: zaczęła mianowicie w tajemnicy przed władzami carskimi przyjmować kandydatki do zakonu, które formalnie mieszkały w klasztorze w charakterze pomocy domowych. Nie ma spisu tych przyjętych potajemnie kandydatek, znane są jedynie te, co po 1905 roku mogły się ujawnić, wraz ze zmarłą 9 marca 1904 roku s. Dominiką Uklańską[94], a także s. Agnieszka, czyli Marcelina Kiżwalter, która wstąpiła w listopadzie 1883 r. i ostatecznie została klaryską w Starym Sączu[95] oraz s. Emanuela Teresa Mackiewiczówna, (trzykrotnie przyjmowana, obleczona ok. 1886 i wydalona w 1887 r.)[96].

Później, gdy linia władz państwowych zelżała skutecznie przeorysza wystarała się o to, aby kilka kandydatek mogło oficjalnie wstąpić do klasztoru, a dwie z nich (Augustyna Grudzińska[97] i Katarzyna Cie-

---

Radosną chwilą dla mniszek była ponowna konsekracja kościoła, której dokonał dnia 5 września 1890 roku biskup kujawski Aleksander Bereśniewicz. Także klasztor w tym czasie został adaptowany do potrzeb klauzury.

Przeoryszy Łopatto szczególnie zależało na odnowie życia zakonnego – od 1886 roku współpracowała więc z biskupem Bereśniewiczem, a nawet jeździła w tym celu do klasztoru dominikanek w Krakowie. Matka Jadwiga zmarła przedwcześnie 26 czerwca 1893 roku. Por. ADSA, Album Sióstr.

[94] S. Dominika, czyli Stanisława Uklańska urodziła się w Warszawie w 1849 roku. Do klasztoru została przyjęta potajemnie przez matkę Jadwigę Łopatto w 1872 roku na konwerskę, więc ta wzorowa mniszka nigdy nie nosiła habitu zakonnego. W klasztorze była pełną poświęcenia kucharką. Żyła i zmarła w opinii świątobliwości. W dniu 9 marca 1904 podczas jej zgonu nad spowitym dziwną jasnością klasztorem miała unosić się gwiazda, jak oświadczył to siostrom przejeżdżający właśnie ksiądz, Halbich, któremu przy furcie zakomunikowano, że przed chwilą oddała Bogu ducha siostra Dominika. Por. ADSA, Album Sióstr.

[95] Archiwum Klasztoru SS. Klarysek w Starym Sączu, teczka personalna s. Marii Marceliny Kiżwalter.

[96] Archiwum Klasztoru SS. Norbertanek w Imbramowicach, list przeoryszy Jadwigi Łopatto do ksieni datowany na 17 września 1887.

[97] Siostra Augustyna czyli Florentyna Grudzińska urodziła się 19 października 1859 roku. Do klasztoru została przyjęta po kryjomu przez matkę Jadwigę. Początkowo zakonnice bały się ją przyjąć do klasztoru i sugerowały, aby wstąpiła na Gródek, gdyż była osobą o mocnej osobowości oraz bujnym temperamencie i wielkiej energii. Po uzyskaniu zgody państwowej złożyła śluby siostry konwerskiej 22 sierpnia 1888 roku jako siostra Augustyna Maria. *Guciusia* (tak ją pieszczotliwie nazywano) przez lata była *duszą domu*. Zajmowała się gospodarstwem, zakrystią, przez lata ofiarnie leczyła chore siostry i licznych biedaków z całej okolicy. Pielęgnowała ich z heroizmem, nawet tych skrajnie odrażających, których inni się bardzo brzydzili. Ona to gotowała specyfik klasztorny, czyli słynną maść św. Anny. Była bardzo ofiarna i nikomu nie odmawiała posługi. Wszystkie siostry

ślińska[98]) mogły w nim złożyć swe śluby zakonne. Matka Jadwiga dokonała prawdziwego odrodzenia konwentu i w niezwykle trudnym czasie, pełnym szykan ze strony Rosjan, którzy stale grozili rewizją w klasztorze, potrafiła ustrzec mniszki przed rozsypką, która groziła im zwłaszcza po pożarze kościoła i klasztoru w styczniu 1881 roku, gdy zniszczenia były na tyle duże, że siostry zamieszkały na pobliskiej poczcie[99]. Gdy zespół klasztorny spłonął przeorysza podjęła na

wiedziały, że *Guciusia* wszystko zrobi dla Pana Jezusa. Bardzo też kochała swój klasztor, który w uznaniu jej zasług zdecydował się przenieść ją do pierwszego chóru. Siostra Augustyna była szczera, naturalna i prostolinijna. Jej śmierć była dziwnie pogodna i piękna. Zmarła nad ranem 1 maja 1935 roku z wołaniem na ustach: *Idę już, idę Jezu. Ave Virgo, Salve Regina.* W kościele na jej pogrzebie zebrał się tłum; ludzie płakali przy jej trumnie, bo kochali ją bardzo. Kronikarka w jej nekrologu wpisanym do kroniki klasztornej zamieściła notatkę: *przygotować materiały po tej siostrze do beatyfikacji.* Por. ADSA, Album Sióstr.

[98] Matka Katarzyna, czyli Wincentyna Cieślińska urodziła się 5 kwietnia 1853 r. w Czersku na Mazowszu. Chciała zostać zakonnicą w czasach, kiedy nowicjaty były pozamykane. Przez osiem lat starała się u władz carskich o pozwolenie na wstąpienie do klasztoru. Wreszcie z Petersburga przyszło pozwolenie i panna Cieślińska wstąpiła do klasztoru w Świętej Annie, gdzie wcześniej potajemnie ją przyjęła matka Jadwiga. Przez cztery lata była postulantką, potem (od 1887 r.) kolejne cztery nowicjuszką. Gdy 7 maja 1891 r. składała śluby wieczyste, to biskup ordynariusz włocławski Aleksander Bereśniewicz, wbrew woli mniszek dokonał benedykcji (konsekracji) s. Katarzyny wedle rzymskiego ceremoniału, aby podkreślić ludowi swej diecezji wagę ślubów zakonnych w ciężkim czasie prześladowania Kościoła przez carat.

Ochoczym sercem w 1906 r. włączyła się do odnowy życia zakonnego wprowadzonego przez przybyłe z Krakowa siostry. Przez 40 lat budziła wspólnotę na jutrznię o północy oraz rano. Nigdy się nie spóźniła, pomimo, że nie miała zegarka. Z miłością o 4 rano wstawała i szła do chóru, gdzie paliła w piecu, aby siostry miały ciepło podczas zimowych pacierzy. To ją zapamiętano jak w zimowe mroźne bardzo wczesne rano z żarzącym się węglem wygrzewała miejsca sióstr w chórze.

Matka Katarzyna miała szczególne nabożeństwo do Pana Jezusa utajonego w Najświętszym Sakramencie. Jej ulubione praktyki duchowe, to stacje Męki Pańskiej i małe Oficjum Maryjne. Zawsze bardzo kochała zakon i często się modliła za dominikanów i ich misje. Katarzyna Cieślińska odznaczała się niezwykłą dobrocią serca i to zarówno względem ludzi jak i zwierząt. Bardzo dbała o przybywających do klasztoru ubogich. Miała duże poczucie humoru i chętnie zabawiała siostry na rekreacji, zwłaszcza, gdy ku uciesze nowicjuszek śmiesznie się przebierała.

Całe życie zdrowa, na pięć lat przed śmiercią uległa paraliżowi. Odtąd stopniowo traciła władzę w członkach. Traciła też mowę. Ostatnie miesiące życia spędziła na wózku inwalidzkim. Zmarła przy śpiewie *Salve Regina* 27 października 1930 r. Por. ADSA, Album Sióstr.

[99] Pożar był na tyle duży, że w wyniku zaczadzenia zginęły trzy mariawitki, dominikanki ratowały się ucieczką skacząc przez okna. Figurę św. Anny i Najświętszy Sakrament

sposób dzielny całą akcję odbudowy: jeździła na kwesty po okolicznych dworach i starała się o pomoc rządową (otrzymała 4000 rubli)[100]. Prowadząc prace budowlane nie zaniedbywała przełożona spraw wewnętrznych stabilizującego się zgromadzenia. Wiedząc, że wspólnota się starzeje i nie jest w stanie sprostać wszystkim zakonnym obostrzeniom podjęła starania o sprowadzenie sióstr z klasztoru krakowskiego, które wsparłyby i wprowadziły odnowę. Jednak te wyjazdy matki Jadwigi do Krakowa okazały się bezcelowe, gdyż nie można było wysłać do zaboru rosyjskiego zakonnic z Galicji[101]. Jednak dzięki jej uporowi udało się odbudować i wyremontować kościół i klasztor, więc 5 września 1890 r. został na nowo konsekrowany przez biskupa Aleksandra Bereśniewicza, ordynariusza włocławskiego[102].

Tymczasem żyjące w klasztorze cysterek w litewskiej Kimbarówce cztery dominikanki ze skasowanego klasztoru w Nowogródku[103] podjęły u carskiego rządu intensywne starania, aby mogły się przenieść do

przeniesiono do kościoła parafialnego w Przyrowie. Mniszki wpadły wówczas w rozpacz i chciały rozjechać się do domów, lecz okoliczna szlachta oraz biskup Wincenty Popiel przekonali je, aby zostały. Uporządkowany, jako tako kościół i klasztor mógł przyjąć zakonnice oraz figurę św. Anny 20 kwietnia 1881 r., które przybyły w uroczystej procesji. Zob. S. Chodyński, dz. cyt., passim; A.M. Janukajtis, dz. cyt., s. 17-18.

[100] A.M. Janukajtis, dz. cyt., s. 17.

[101] Archiwum SS. Dominikanek Na Gródku w Krakowie (dalej: ADGK), Kronika Klasztoru SS. Dominikanek Na Gródku w Krakowie, z lat 1889-1926, k. 7-12.

[102] Tamże, s. 18.

[103] Jedyny na terenie Litwy klasztor mniszek dominikańskich, wówczas przynależnych do ruskiej prowincji zakonu, uformował się w Nowogródku w 1654 roku dzięki fundacji kawalera maltańskiego Michała Dąbrowskiego. W 1690 roku przy klasztorze dedykowanym św. Róży z Limy, który właśnie odrodziła grupa mniszek dominikańskich przybyłych z Żółkwi, wzniesiony został niewielki kościół pod wezwaniem Imienia Maryi. Siostry na przełomie XVIII i XIX w. zajmowały się edukacją panien szlacheckich, a ich wspólnota wspaniale się rozwijała i w 1832 roku wsparła personalnie odnowę wprowadzaną w klasztorze mniszek w Kamieńcu Podolskim. Po upadku powstania styczniowego dwudziestoosobowy konwent nowogródzki został skasowany i 29 listopada 1864 roku zakonnice podzielono na dwie grupy: pierwszą wysłano do klasztoru etatowego benedyktynek w Mińsku, a druga następnego dnia trafiła do brygidek grodzieńskich. Siostry które trafiły do Mińska niebawem po likwidacji tego klasztoru trafiły do opactwa cysterek w Kimbarówce, skąd w 1885 roku przyjechały do Świętej Anny zabierając ze sobą część sprzętów z klasztoru nowogródzkiego. Do dziś dominikanki przechowują obrazy św. Katarzyny de'Ricci oraz Matki Boskiej Ostrobramskiej a także cenny zegar, dziś znajdujący się w pracowni. Cenny nowogródzki relikwiarz w kształcie monstrancji otoczony małymi relikwiarzykami po 1905 roku trafił do jarosławskich dominikanów.

etatowego klasztoru w Świętej Annie. Pozwolenie nadeszło i w czerwcu 1885 roku przez Grodno, gdzie odwiedziły pięć innych dominikanek swego zgromadzenia żyjących w etatowym klasztorze brygidek, udały się w drogę. Wjechały do Grodna podczas pożaru miasta, na widok, którego jedna z nich (Karolina Pawłowiczówna) zmarła. Pozostałe trzy: Filomena Kmittówna, Józefa Cieszkiewicz i Hiacynta Michałowska wraz ze służącą osobistą, Anielą Truszyńską przyjechały do Świętej Anny 17 czerwca 1885 roku.

W Świętej Annie natomiast w związku z wyjazdami po fundusze na odbudowę po pożarze klasztoru przeorysza Jadwiga Łopatto zetknęła się z dwiema pobożnymi szlachciankami, dla których, dzięki jej wpływom, od 1891 roku konwent u Świętej Anny stał się przystanią. Otóż Melania Chmielewska i Wanda Malczewska[104], zamieszkały

[104] Wanda Justyna Nepomucena Malczewska, słynna dziewiętnastowieczna polska mistyczka pasyjna z darem proroczym, pochodziła z rodziny szlacheckiej chwalebnie zapisanej na kartach naszej historii. Była córką Stanisława Malczewskiego i Julii z Żurowskich, urodziła się 15 maja 1822 roku w Radomiu. Wychowana w pobożności szybko okazała wrażliwość na potrzeby wiejskiego, ubogiego ludu. Pod strzechy niosła pomoc pielęgniarską opiekując się chorymi i starymi. Jej heroizm ukazał się w pełni podczas epidemii cholery w 1854 roku. Starała się wśród ludu krzewić oświatę i budzić ich świadomość religijną i narodową. Prowadziła pogadanki i pożyczała książki. Dzieci uczyła modlitwy i je katechizowała. Dorosłym służyła jako rozjemczyni. Częstokroć kierowała ich do Boga przygotowując do sakramentów i poprawy stylu życia zwłaszcza zatwardziałych grzeszników. W rodowych dobrach jej kuzyna Jacka Siemieńskiego w Zagórzu i Klimontowie koło Olkusza niosła posługę samarytańską w szpitaliku i w szkółce wiejskiej. Zajmowała się tam wyszukiwaniem zdolnej młodzieży, która potem kształciła się na koszt Jacka. Po upadku powstania styczniowego rodzina Wandy jako głęboko patriotyczna doznała szykan ze strony caratu. W tym czasie Malczewska zamieszkała we dworze w Żytnie, wsi na trasie Radomsko-Włoszczowa, gdzie nadal prowadziła działalność charytatywną, oświatową i religijną. Tam od 1872 roku zaczęła doznawać intensywnych stanów mistycznych. Zaczęła przeżywać w zachwycie Mękę Pana Jezusa a świadkami tego stanu obok domowników, księdza i ludu byli także policjanci carscy. Obok ekstaz wtedy charakteryzowały jej duchowość proroctwa. Szczególną wagę miała przepowiednia z 1873 roku, bardzo później rozpowszechniona i popularna, że Polska odzyska niepodległość, a także, iż w uroczystość Wniebowzięcia NMP odniesie świetne zwycięstwo nad wrogiem, co się spełniło 15 sierpnia 1920 roku pod Warszawą, gdy powstrzymany został pochód na zachód rewolucji bolszewickiej.

W latach 1881-1893 na prośbę przeoryszy m. Jadwigi Łopatto przebywała w klasztorze Świętej Anny jako rezydentka. Budowała wówczas zgromadzenie swą niezwykłą pobożnością, pokorą i świętością pełną ascezy i ducha kontemplacji. W klasztorze Wanda także doświadczała zjawisk mistycznych, zwłaszcza w piątki i w Wielkim Poście. Jej duchowość wyryła się mocno w sercach zwłaszcza młodych mniszek, które widziały

w nim w charakterze rezydentek. Ta ostatnia, znana mistyczka, dziś Sługa Boża w klasztorze przeżywała swe ekstazy, zwłaszcza w okresie wielkopostnym oraz w piątki.

Po śmierci matki Jadwigi Łopatto w 1893 roku następna przełożona, Magdalena Świerczyńska, starała się wedle możności wprowadzić we wspólnocie właściwy sposób życia. Bardzo się troszczyła o to, aby wspólnota przetrwała i była otwarta na wyczekiwaną odnowę. Jednocześnie liczba zakonnic, ze względu na ich posunięty w latach wiek bardzo malała: w 1869 r. było ich siedemnaście, w 1896 – dwanaście, w 1904 – sześć.

W tym okresie mniszkami od strony duchowej opiekował się ksiądz diecezjalny Sylwester Baranowicz (1890-1910). On też dbał o świątynię, która w 1894 roku jawiła nam się tak w opisie Władysława Rejmonta: *Kościół duży i ładny, Kaplica Św. Anny śliczna, utrzymana wewnątrz w najczystszym barokowym stylu. Wielki ołtarz wspaniały. Wewnątrz klasztoru iść nie można, bo go zamieszkuje jeszcze 10 sióstr ze Zgromadzenia PP. Dominikanek*[105].

W 1904 roku przeorysza otrzymała wraz z siostrami informację o planowanych przenosinach do klasztoru norbertanek w Imbramowicach. Wówczas w dobie niepewności dominikanin galicyjski Wincenty Maria Podlewski pragnąc ratować ruchome zabytki i dzieła sztuki z klasztoru powywoził niektóre dokumenty (wraz z jedną z kronik piotrkowskich) oraz paramenty, w tym pochodzący z klasztoru mniszek w Nowogródku piękny relikwiarz, który teraz znajduje się w klasztorze dominikanów w Jarosławiu. Wówczas też (1907 rok) wyjechała ze Świętej Anny skrzyneczka z relikwiami świątobliwej Kolumby Potkańskiej, siedemnastowiecznej lokalnej świętej dominikanki, mniszki z klasztoru w Górze Kalwarii[106].

w niej mistrzynię życia wewnętrznego. Cicha i pracowita przez 12 lat przebywała w klasztorze dominikanek, gdzie po niej, obok pamięci jej niezwykłych darów i świętości życia, pozostały wyszywane jej ręką obrusy do ołtarzy. Po śmierci matki Łopatto Wanda Malczewska opuściła Świętą Annę i zamieszkała jako tercjarka zakonu marianów na plebani w Parznie koło Łodzi. Tam też zmarła 25 września 1896 roku. Dziś spoczywa w grobowcu w kościele parafialnym, a archidiecezja łódzka prowadzi jej proces beatyfikacyjny. Zob. G. Augustynik, *Miłość Boga i ojczyzny w życiu Wandy Malczewskiej*, Częstochowa 1923.

[105] W. Reymont, *Pielgrzymka do Jasnej Góry. Wrażenia i obrazy*, Warszawa 1895, s. 117-118.

[106] P. Stefaniak, *Mistyczki. Święte i błogosławione mniszki dominikańskie*, Kraków-Racibórz 2007, s. 74.

Do Świętej Anny przyjechała komisja wojskowa i cywilna, która miała ocenić przydatność klasztoru na cele rządowe. Jednak tak się stało, że wydała ona opinię, iż budynki się nie nadają do planowanego celu, więc wiekowe mniszki pozostawiono na miejscu. Do nich też zgłosiła się bardzo przedsiębiorcza kandydatka, Maria Gacka z Łomży[107], która nie przyjęła do wiadomości, że klasztor jest skasowany

[107] Matka Antonina, czyli Maria Gacka urodziła się w Łomży 8 grudnia 1875 r. Gdy jako pełna energii młoda kobieta zapragnęła zostać zakonnicą, to na przeszkodzie nie mógł nawet jej stanąć zakaz wstępowania do klasztorów na terenie Kongresówki. Podjęła żmudne i długotrwałe starania. Napisać miała podobno do samego cara Mikołaja II, by jej pozwolił wstąpić do klasztoru, jako votum za narodziny nowego carewicza, za którego miała się modlić. Pozwolenie nadeszło, przywiózł je do klasztoru urzędnik na koniu z liberią i trąbką. Panna Gacka rozpoczęła nowicjat w 1905 r. i została obleczona w biały habit przez przeoryszę Józefę Cieszkiewicz, która nadała jej dominikańskie imię, siostra Antonina Maria. Nowicjuszka była zwiastunem odrodzenia klasztoru. Zaraz, mimo kanonicznego nowicjatu, zajęła się klasztornymi sprawami: remontami domu, administracją, aprowizacją, gospodarstwem oraz opieką nad matkami-staruszkami. Profesję zakonną złożyła na ręce przeoryszy Ludwiki Wysłouch 8 grudnia 1906 r. Gdy z Krakowa przyjechały matki-reformatorki stanęła u ich boku i z czasem zaczęła wraz z nimi tworzyć klasztorny *triumvirginat*. Tak bardzo kochała klasztor, że późniejsze pokolenia zakonnic powiadały, że matka Antonina i klasztor to jedno.

Przez 30 lat w swoim, niepowtarzalnym stylu pełniła urząd prokuratorki klasztoru. Do legendy urosło jej powiedzonko do młodych sióstr: *Dzieci, nie jesteście głodne?* W ciężkich czasach udawała się o pomoc do Bożej Opatrzności, zapamiętano jak krzyżem leżała w chórze, modliła się i czekała. I nie zawodziła się, zawsze zaraz przyszedł ratunek, a to do furty zapukał człowiek z workiem kaszy, a to jakiś gospodarz zajechał z furą pełną ziemniaków... Nigdy nie mówiła, że czegoś nie ma i chętną ręką wspomagała tych, którzy z biedy zwracali się do klasztoru po pomoc. A była niezwykłej wrażliwości i hojności, rozdawała dosłownie wszystko.

Obok obowiązków ekonomki pełniła w klasztorze także funkcję depozytariuszki i konsyliarski. Przez wiele lat była subprzeoryszą. Jako subprzeorysza *in capite* prowadziła niezapomniane kapituły, gdy po odmówieniu modlitw i po venii mówiła: *Dziateczki, kochajcie bardzo Pana Jezusa* i wybuchała płaczem. Bardzo lubiła towarzystwo klasztornej młodzieży, którą strofowała: *Dziateczki, nie krzyczcie tak, bo kowal się przestraszy.*

Podczas II wojny światowej w tajemnicy zaangażowała się w ruch oporu: pomagała partyzantom, karmiła ich a rannych przechowywała w klasztorze bez niczyjej wiedzy, nawet przeoryszy. Wspomagała rodziny poszkodowane przez okupanta, co jej bardzo później pamiętano.

Matka Antonina była typem wesołym, wielce pogodnym, bardzo ufnym i miłosiernym. Bardzo była gościnna i taktowna. Miała wielką ufność w Bożą Opatrzność i pomoc św. Anny. Dla wszystkich łagodna, dla siebie pełna surowości, zmarła po krótkiej bolesnej chorobie nad ranem, po jutrzni w dzień Matki Bożej opiekunki zakonu,

i wystarała się u samego cara pozwolenie na wstąpienie. Jej obłóczyny 8 grudnia 1905 roku zbiegły się z tym, że mniszki doczekały wydanego w 1905 roku edyktu tolerancyjnego cara Aleksandra I. Wówczas już formalnie mogły otworzyć nowicjat. Pierwszym powołaniem po tym wydarzeniu była Leokadia Kossowska, która wcześniej przebywała u szarytek, następnie u benedyktynek w Sandomierzu i potem Staniątkach. Jednak tam nie zdecydowała się pozostać i dopiero w Świętej Annie odnalazła swe powołanie i żyła w klasztorze do śmierci jako s. Kolumba. Nie wszystkie jednak kandydatki mogły zostać we wspólnocie, gdyż dwóm (Józefie Burskiej i Franciszce Kubiczek) rząd odmówił pozwolenia na obłóczyny. Józefa Burska jednak nie zrezygnowała z pragnienia bycia zakonnicą i wyjechała do Rzymu, gdzie wstąpiła do klasztoru dominikanek SS. Domenico e Sisto, gdzie podczas obłóczyn otrzymała imię suor Giacinta. Trzecia z przyjętych w 1905 r., Władysława Kowalska, sama zrezygnowała z życia zakonnego[108].

Reforma życia zakonnego i powolny rozwój

Zaraz po wprowadzeniu tolerancji w Królestwie Kongresowym siostry poprosiły biskupa kujawsko-kaliskiego Stanisława Zdzitowieckiego o pomoc we wprowadzeniu reformy w oparciu o mniszki, które by miały zostać przysłane w tym celu z Krakowa. Biskup skontaktował się więc z generałem zakonu bł. Jackiem Cormierem. Skutkiem było wyznaczenie o. Piotra Żaczka jako delegata generalskiego dla przygotowania w klasztorze warunków odnowy. Ojciec komisarz generalny najpierw na rekonesans wysłał do Świętej Anny krakowską przeoryszę Hiacyntę Camy[109]. Wyjechała ona z Krakowa, uzyskawszy

22 grudnia 1958 r. i została pochowana w dzień wigilii Bożego Narodzenia. Por. ADSA, Album Sióstr.

[108] ADSA, rps A 3, Kronika SS. Dominikanek u św. Anny, cz. 1, passim.

[109] Matka Hiacynta, czyli Marie Camy urodziła się 24 czerwca w Balirose we Francji w zamożnej rodzinie Jeana i Marii Camy. Od dzieciństwa pobożna w wieku 16 lat wstąpiła (w 1855 roku) do klasztoru dominikanek w położonym w Pirenejach Nay. Tam obleczona po półrocznym pobycie otrzymała imiona zakonne Maria Hiacynta. W 1856 roku złożyła profesję i 3 października 1857 roku znalazła się w ekipie dziewięciu zakonnic które udały się na fundację nowego klasztoru w Mauléon. Będąc zakonnicą o głębokim duchu modlitwy, pobożną i miłującą bliźnich, a także chętnie spieszącą z pomocą i nie bojącą się ciężkiej pracy, szybko została mistrzynią nowicjatu. Gdy generał dominikanów podjął dzieło reformy klasztoru krakowskiego wówczas do Mauléon wysłał m. Joannę Klein, aby wedle obserwancji tego konwentu zreorga-

pozwolenie wyższych przełożonych, w przebraniu świeckim, w stroju wdowim, aby nie drażnić carskiej ochrany. Matka Hiacynta Camy przebywała w klasztorze Świętej Anny w związku z otwarciem nowicjatu i perspektywą wprowadzenia reformy konwentu od 7 sierpnia do 24 września 1905 r. Przez ten czas pobytu, jak donosi nam kronika klasztoru *Na Gródku* w Krakowie, starła się w miarę możności *obudzić ducha zakonnego* pomiędzy kilkoma siostrami, które pozostały jeszcze z czasów sprzed kasaty klasztorów w Rosji. Zastała tam także trzy nowoprzyjęte aspirantki. Wszyscy budowali się cnotami zakonnymi Matki Camy, toteż żegnano ją z wielkim żalem, gdyż obowiązki przełożeństwa w klasztorze *Na Gródku*, zmuszały ją do odjazdu. Tymczasem nowo obrana przeorysza u Świętej Anny, matka Józefa Cieszkiewicz, napisała list upraszający, aby Matka Hiacynta powróciła do Świętej Anny, bo tamtejsze siostry-staruszki nie były zdolne zająć się umiejętnym kierownictwem nowicjatu[110]. Przełożeni wyżsi

nizowała *Gródek*. Ona to powróciwszy w 1870 do Krakowa zabrała s. Hiacyntę. Na matkach Camy i Klein spoczął długotrwały i trudny proces odnowy życia zakonnego. Hiacynta została mistrzynią nowicjatu (1873-1887), do którego wprowadziła nowe porządki: uczyła młode siostry odnowionego sposobu życia, wprowadziła zapomniane zwyczaje liturgiczne wraz z nocną jutrznią. Położyła duży nacisk na muzyczną stronę uroczystej liturgii dominikańskiej. Następnie przez wiele lat pełniła urząd najpierw subprzeoryszy (1873-1883), potem przeoryszy (1883-1886 i 1888-1891, 1895-1911). W latach 1886-1888 była wikarią *in capite*. Matka Hiacynta swym znojem i postawą duchową doprowadziła *Gródek* do niebywałego w jego historii rozkwitu. Klasztor stanął na najwyższym w swych dziejach etapie rozwoju wewnętrznego i personalnego. Także w kwestii materialnej matka Camy zaprowadziła zmiany remontując klasztor i odnawiając kościół. Równocześnie hojną ręką szeroko wspierała potrzebujących przybywających do furty.

W 1905 roku po wydaniu edyktu tolerancyjnego w Królestwie Kongresowym na prośbę władz zakonu przebywała kilka tygodni w klasztorze dominikanek w Świętej Annie, by przygotować grunt pod reformę i odrodzenie tamtejszej skazanej przez carat na wymarcie wspólnoty. Powróciwszy do Krakowa w dalszym ciągu wnosiła swój niewymierny wkład w rozwój zgromadzenia. Na dwa lata przed śmiercią poważnie zachorowała na serce i płuca. Zmarła w wieku 54 lat 27 września 1911 roku pozostawiła po sobie pamięć zakonnicy o wyjątkowej świętości i surowości. Jej duchowość zakorzeniona była głęboko w kulcie maryjnym, który ją szczególnie charakteryzował. Matka Hiacynta cechowała się wyjątkową miłością do zakonu i pragnieniem, aby się pomyślnie rozwijał. To pozwoliło jej szybko nauczyć się języka polskiego i pokochać nowy kraj oraz krakowski klasztor. Por. ADGK, Kronika klasztoru SS. Dominikanek Na Gródku w Krakowie, 235 (H-XVI,5).

[110] Autor składa podziękowanie za wypiski z kroniki klasztoru *Na Gródku* w Krakowie tamtejszej profesce, s. Agnieszce Marii (Halinie) Łyko.

nie mogli pozwolić na wyjazd krakowskiej przeoryszy, lecz komisarz generalny o. Piotr Żaczek wyznaczył do Świętej Anny dwie młode i zdolne krakowskie profeski. Owe mniszki – Akwina Janukajtis[111]

[111] Matka Akwina, czyli Helena Janukajtis urodziła się w Mariampolu 22 października 1880 r. jako córka urzędnika. Zawsze bardzo pobożna, jako młoda kobieta organizowała wśród koleżanek kółka adoracyjne Najświętszego Sakramentu. W Krakowie zapoczątkowała w kościółku *Na Gródku* adorację złożoną z panien magazynowych i urzędniczek, była też dyrektorką Stowarzyszenia Bł. Imeldy, zwanych potocznie Imeldankami, gromadzącymi się w kościele Matki Bożej Śnieżnej na adoracji Najświętszego Sakramentu. Do klasztoru dominikanek *Na Gródku* wstąpiła w wieku 19 lat a protegował ją pan Angrabajtis, kupiec dewocjonaliów, Litwin wielce nabożny i uczynny. W 1900 r. tamtejsza przeorysza Hiacynta Camy ją oblekła w habit i nadała zakonne imię s. Akwina Maria. Wspólnota szybko przekonała się o jej przymiotach, więc choć została dotknięta chorobą (reumatyzm zniekształcił jej członki czyniąc kaleką), to zdecydowano się ją zatrzymać w klasztorze. Profesję zakonną wykonała 30 sierpnia 1901 r., a śluby wieczyste złożyła w trzy lata później. Ta młoda zakonnica będąca zdana w najprostszych czynnościach na usługi sióstr, które przyjmowała z pokorą, prostotą i wdzięcznością, w styczniu 1906 r. wraz z s. Ludwiką została wysłana do Świętej Anny, aby podjąć trudne dzieło odrodzenia tego klasztoru. Dwudziestosześcioletnia mniszka znalazła się w warunkach trudnych pod każdym względem. Z wielkim zaparciem, właściwą sobie dobrocią i wyczuciem przystąpiła wraz z siostrami do przystosowywania zastanej klasztornej rzeczywistości do tej, jaką wymagało prawo zakonne. Niebawem też powierzono jej nowicjat, jako mistrzyni wychowywała nowo wstępujące dziewczęta formując je w duchu wyrzeczenia i głębokiego życia duchowego. Kochając bardzo zakon starała się miłość do niego wszczepić kolejnym nowicjuszkom. W 1926 r. została wybrana przeoryszą. Urząd pełniła do 1935 r. Ponownie stanęła na czele klasztoru w czasie okupacji (1941-1946). Ponadto w klasztorze pełniła urzędy: bibliotekarki, konsyliarski, egzaminatorki oraz zwłaszcza kronikarki. To ona postarała się o uporządkowanie archiwum i zebranie materiałów do dziejów dominikanek w Świętej Annie. Matka Akwina wydała też w 1936 r. niewielką książkę o dziejach swego klasztoru.

I choć upośledzona ruchowo przez reumatyzm i uzależniona od siostrzanych posług, choć ze zniekształconymi dłońmi, to bardzo dużo pisała, tłumaczyła, kopiowała, kaligrafowała i rysowała. Bogata jest jej spuścizna pisarska. Jej liczne artykuły do prasy nigdy nie były podpisywane ze skromności jej imieniem.

Matka Akwina mimo chorób nie zwalniała się od zakonnych obserwancji: wstawała o północy i nie rezygnowała z żadnych praktyk ascetycznych wspólnoty. Prowadziła też głębokie życie duchowe. Szczególną moc czerpała z Najświętszego Sakramentu; żyła w duchu adoracji.

Pod koniec życia jeździła w fotelu. Wówczas pogrążona była w najgłębszym skupieniu. Taka cichutka chciała mieć udział w codzienności klasztornej – drzwi do jej celi wówczas zawsze były uchylone. Matka Akwina Janukajtis przeżywszy 77 lat, w tym w zakonie 57 (w tym w Świętej Annie 51) zmarła z odmalowanym na twarzy zachwytem 11 stycznia 1957 r. pozostawiając po sobie pamięć wybitnej zakonnicy. Por. ADSA, Album Sióstr.

i Ludwika Wysłouch[112] – zostały przeniesione z Krakowa 29 stycznia 1906 r. i na ich barkach spoczął ciężar reformy wspólnoty pośród której żyły jeszcze, ostatnia mariawitka, s. Eugenia Montwiłło oraz dawna lwowska sakramentka Stanisława Kaleta[113]. Owe matki-reformatorki, które w sposób dyskretny, w świeckich strojach opuściły swój klasztor i jadąc koleją przekroczyły granicę austriacko-rosyjską,

[112] Matka Ludwika, czyli Maria Wysłouch urodziła się w 1866 r. w Kijowie w rodzinie obywatelskiej. I choć przez wiele lat nie wiedziała, że istnieje życie zakonne, to tak pokochała Chrystusa, że wstąpiła do klasztoru dominikanek *Na Gródku* w Krakowie, gdzie została przyjęta 2 lutego 1883 r. Habit zakonny i nowe imię – s. Ludwika Maria – otrzymała dnia 5 października 1894 roku z rąk komisarza klasztoru Dominika Azuli OP. Dnia 8 listopada 1895 r. złożyła śluby wieczyste na ręce M. Hiacynty Camy, w obecności komisarza Azuli. W roku 1899 Dominik Azula mianował ją depozytariuszką – w miejsce chorej matki Joanny Klein, natomiast od października 1900 roku była sekretarką konsylium i wdrażała się w pełnienie urzędu Prokuratorki. Sposobu prowadzenia ksiąg klasztornych, obrotu z papierami wartościowymi i w ogóle załatwiania spraw materialnych klasztoru, uczyła ją M. Joanna Klein, która dotychczas zajmowała się sprawami pieniężnymi i korespondencją. Prokuratorką została ustanowiona 8 października 1903 r.

Gorliwa, dzielna, odważna, taktowna i roztropna, o dostojnym obliczu i orlim nosem pełna była prawości i umiłowania prawdy. Była mniszką głębokiego umartwienia i miłości obserwancji zakonnych. Więc jako poddana rosyjska podjęła dzieło odrodzenia klasztoru w Świętej Annie, dokąd przyjechała 29 stycznia 1906 r. wraz z s. Akwiną Janukajtis w przebraniu świeckim dla ostrożności. W klasztorze Świętej Anny zostały bardzo mile przyjęte. Tamtejsza przeorysza Józefa Cieszkiewicz napisała do komisarza Azuli i do krakowskiej przeoryszy Hiacynty Camy list z wyrazami gorącej podzięki za przysłanie im tak wzorowych sióstr. Dalsze listy z klasztoru Świętej Anny przyniosły pocieszające wiadomości o postępie zakonnej tamże obserwancji.

Na barkach matki Ludwiki Wysłouch, jako przeoryszy, spoczął ciężar wprowadzania reformy. Niezmiernie energiczna, troskliwa, w sposób taktowny i z przekreśleniem siebie rozpoczęła w Świętej Annie wprowadzać obostrzone obserwancje zakonne i podjęła plan przebudowy i modernizacji obiektów klasztornych. Głęboką troskliwością otoczyła młode mniszki, równocześnie odnosiła się z pełnią czci do bohaterskich staruszek-zakonnic. To dzięki jej zabiegom i staraniom wprowadzono do klasztoru ścisłą klauzurę, a wspólnota otrzymała stabilizację ekonomiczną. Była surową przełożoną (w latach 1908-1923), a potem mistrzynią nowicjuszek. Umiała się gniewać, ale też od niej bił wielki majestat. Można było na niej polegać, ceniono jej niezawodność a także delikatną miłość tej z pozoru obcesowej zakonnicy. Jako reformatorka klasztoru prowadziła głębokie życie duchowe i modlitewne: szczególniej czciła św. Józefa, który w całkiem zwyczajnych i konkretnych sprawach jej pomagał.

Przed śmiercią m. Ludwikę władze kościelne wyznaczyły na reformatorkę klasztoru sakramentek w Warszawie, jednak ona po licznych cierpieniach zmarła w wieku 49 lat 26 marca 1925 r. pozostawiając klasztor w Świętej Annie u szczytu rozkwitu. Por. ADSA, Album Sióstr; ADGK, Kronika 235, [H-XVI,5].

[113] ADSA, rps A 3, Kronika SS. Dominikanek u św. Anny, cz. 1, kk. 60, 67.

by następnie w czasie podróży zatrzymać się na modlitwie na Jasnej Górze i przybyć do Świętej Anny, aby na miejscu podjąć dzieło odnowy wewnętrznej wspólnoty oraz dostosowania budynku klasztoru do potrzeb mniszek klauzurowych[114]. Już w tym roku, w Popielec, mniszki powróciły do odprawiania pacierzy zakonnych wedle rytu dominikańskiego i znów na zakończenie dnia uroczyście zaśpiewano antyfonę *Salve Regina*. Również w 1906 roku, po wizytacji biskupiej przerobiono kapitularz, wprawiając kraty, by przystosować go do wymogów klauzury. Nowej – od września 1908 – przeoryszy, Ludwice Wysłouch udało się wiele uczynić na tym polu, mimo uciążliwości ze strony władz zaborczych. Najważniejsze, co zrobiła, to wprowadzenie wspólnotowości życia sióstr, utrwalenie odnowionego i zmodyfikowanego odprawiania oficjum z jutrznią o północy. Reforma była wdrażana w latach 1906-1910. Wtedy (w 1910 r.) została uroczyście przez biskupa Stanisława Zdzitowieckiego zaprowadzona ścisła klauzura. Wprawiono kraty klauzurowe. Przywrócono także dominikańskie zwyczaje liturgiczne. Wspólnota powoli się normalizowała i odradzała. Pewnym odzwierciedleniem tego były słowa papieża św. Piusa X, które wypowiedział w 1910 r. podczas audiencji prywatnej do biskupa kujawsko-kaliskiego: *Klasztor sióstr dominikanek będzie rozsadnikiem świętości i zakonności*[115]. Jednak na niczym nieograniczony rozwój zgromadzenie jednak musiało poczekać do chwili, gdy Polska w 1918 roku wybiła się na niepodległość. W okresie odnowy klasztoru jego kapelanami byli księża: Karol Barcz, szambelan domu papieskiego (1911-1913) i Stanisław Dziennicki (1913-1920).

Okres pierwszej wojny światowej mniszki szczęśliwie przetrwały, choć nie brakowało sytuacji groźnych, jak choćby w listopadzie i grudniu 1914 roku, gdy przez Świętą Annę kilkakrotnie przetaczał się niemiecko-rosyjski front[116]. Ostatecznie po odejściu wojsk rosyjskich wkroczyła armia niemiecka, a po kilku miesiącach żandarmeria austro-węgierska. Dominikanki przeżyły chwile grozy. Wydawało się, iż totalne zniszczenia będą nieuchronne. Doszło nawet do ewakuacji

[114] *Un cloitre dominicain. Histoire de la fundation du monastére des dominicaines de Mauléon*, Mauléon 1922, s. 169.

[115] ADSA, R. Margulies, *Dzieje klasztoru Świętej Anny od 1869-1964 roku*, mps, s. 4.

[116] A.M. Janukajtis, dz. cyt., s. 24-25.

konwentu: pięć dominikanek udało się do Ulesia a trzy do Chrząstowa, gdzie znalazły schronienie w dworach włościańskich[117]. W te gorące dni w klasztorze ulokował się sztab wojsk rosyjskich, który zwizytował wuj cara[118].

Wojna dla dominikanek zakończyła się w listopadzie 1918 roku, kiedy oddziały austriackie zostały rozbrojone przez miejscową ludność (głównie młodzież) oraz Polską Organizację Wojskową. Na fali radości z odzyskania niepodległości w 1918 roku kapelan mniszek, ks. Stanisław Dziennicki wraz z młodzieżą przeniósł do klasztoru i umieścił na kracie u wejścia do kaplicy św. Anny cierniową koronę z dębowego krzyża postawionego przez bernardynów na pamiątkę powstania styczniowego[119].

Rozwój w okresie międzywojennym

W czasie wojny nie było rekrutacji do klasztoru i gdy po śmierci ostatniej siostry z Piotrkowa, Hiacynty Lenartowicz (27 stycznia 1914) przebywało w Świętej Annie dwanaście mniszek, to w 1918 roku było ich już tylko dziewięć. W związku z tym klasztor podjął starania, aby z Krakowa sprowadzić kolejne dwie siostry. Mimo, że do nowicjatu wstąpiły kolejne kandydatki, to 4 października 1919 roku przyjechały dwie krakowskie mniszki[120]: Stanisława Falkenstein[121] i Janina Orwat[122]. Ta ostatnia 10 grudnia 1938 roku powróciła do klasztoru krakowskiego. W 1920 r. konwent Świętej Anny składał się już z 16 mni-

[117] P. Stefaniak, *Dzieje*, dz. cyt., s. 291.

[118] ADSA, R. Margulies, *Dzieje*, dz. cyt., s. 5.

[119] Archiwum Państwowe w Częstochowie, rps sygn. Przyrów 155.

[120] ADSA, rps A 3, Kronika SS. Dominikanek u św. Anny, cz. 1, s. 119.

[121] Matka Stanisława, czyli Hermina Falkenstein była urodzoną 21 sierpnia 1875 r. w Krakowie w zacnej rodzinie urzędniczej, pochodzenia niemieckiego córką wachmana policji. Była małej postury, ale za to bardzo energiczna i żywego usposobienia. Obdarzona wybitną inteligencją, znała obce języki, niemiecki oraz francuski. Ukończyła seminarium nauczycielskie, po czym od roku 1895 uczyła, jako aspirantka w szkole klasztornej Św. Andrzeja, krakowskich klarysek, gdzie zamierzała wstąpić, lecz odmówiono jej przyjęcia. Pracowała też, jako nauczycielka rządowa Cesarstwa Austriackiego w Cieszynie. Będąc penitentką o. Piotra Żaczka OP zapoznała się z *Gródkiem* i tam też wstąpiła, otrzymując habit dnia 10 listopada 1901 r. i imię zakonne s. Stanisława Maria. Profesję uroczystą złożyła 8 grudnia 1902 r. na ręce przeoryszy h. Hiacynty Camy. Za przeorstwa M. Amaty Biernackiej (lata 1911-1914) była podprzeoryszą. W kolejnym trzechleciu pełniła urząd przeoryszy, a czas był niespokojny: trwała I wojna światowa, a Kraków ogłoszony został twierdzą. Odznaczała się wielką miłością bliźniego, gorliwością we wspólnym officjum chórowym, umiłowaniem Zakonu. Była to anielska dusza, bardzo wrażliwa, toteż wiele w życiu wycierpiała. Z wielkim talentem i wyczuciem piękna haftowała paramenty kościelne – haftem wysokim, złotem i jedwabiem. Przetłumaczyła też wiele dzieł z języka niemieckiego, dla potrzeb dominikanów. Jej tłumaczeniem jest także jedyna wydana po polsku książeczka o św. Zdzisławie Czeskiej, tercjarce dominikańskiej z XIII w. Dnia 3 października 1919 r., z woli generała zakonu, bł. Jacka Cormiera i na interwencję biskupa kujawsko-kaliskiego Stanisława Zdzitowieckiego, który prosił o dwie inteligentne siostry z *Gródka*, została przeniesiona do klasztoru Świętej Anny i wyjechała tegoż dnia wraz z o. Piotrem Żaczkiem i s. Janiną Orwat. Na miejsce obie mniszki dotarły 4 października 1919 roku.

Matka Stanisława nadawała się znakomicie do klasztoru Świętej Anny, gdyż będąc z natury bardzo towarzyską, mogła sprostać tamtejszym wymaganiom: przyjmowanie licznych gości z powodu pielgrzymek idących przez Świętą Annę do Częstochowy. Każdy prawie pragnął widzieć siostry, księża odprawiali Msze święte i stąd wieczny ruch i goście. Wniosła do klasztoru Świętej Anny wierne umiłowanie i przywiązanie do zakonu. Mając naturę serdeczną, zgadzała się z tamtejszymi siostrami o podobnych usposobieniach – bo to *Królewianki* – inne od Poznanianek i Galicjanek.

U Świętej Anny potrzeba było kogoś na przeoryszę, ponieważ matka Ludwika Wysłouch – wieloletnia przeorysza, nie mogła być dłużej na tym urzędzie, stosownie do nowego Prawa Kanonicznego. Matka Stanisława była kilka kadencji przeoryszą (1923-1926 i 1935-1941), podprzeoryszą i mistrzynią nowicjatu – na przemian z matką Akwiną Janukajtis. Za jej staraniem powstał II chór sióstr konwersek, których przez długi czas była mistrzynią. Pod koniec życia była też archiwistką i kronikarką.

Matka Stanisława Falkenstein odeszła do Pana dnia 9 października 1947 r. przeżywszy 72 lata, w tym w zakonie 46 lat (u Świętej Anny 28). Pozostawiła po sobie jak najlepsze wspomnienie gorliwej, pobożnej, pełnej miłości i dobroci zakonnicy. Por. ADGK, Kronika 243 [H-XVI,13]; ADSA, Album Sióstr.

[122] Siostra Janina Maria, czyli Martyna Orwat urodziła się 11 stycznia 1886 r. w Poznaniu i tam się wychowała. Ojciec jej był zegarmistrzem. Z wykształcenia była guwernantką i pracowała w tym zawodzie w prywatnych domach województwa poznańskiego. Pragnąc poświęcić się Panu Bogu wybrała ss. Dominikanki III Zakonu podejmując próbę w ich domu macierzystym w Wielowsi. Stwierdzając, że życie czynne nie jest jej drogą, wstąpiła do klasztoru *Na Gródku* w Krakowie 3 maja 1909 r. mając lat 23.

Obłóczyny miała przyspieszone, tj. dnia 8 września 1909 r. z powodu planowanego wyjazdu do Petersburga o. Piotra Żaczka (aby, jeżeli się uda otrzymać na to pozwolenie cara Mikołaja II, wybudować tam klasztor dominikanów – misję tą zlecił mu generał zakonu, bł. Jacek Cormier), który chciał przewodniczyć uroczystości obłóczyn swej córki duchowej. Mistrzynią wówczas była m. Benedykta Ćwik. Pierwszą profesję złożyła 8 września 1910 r. na ręce przeoryszy m. Hiacynty Camy. Profesję uroczystą złożyła 1 marca 1914 r. W maju 1916 r. została mianowana prokuratorką, jednak już w styczniu prosiła o zwolnienie jej z tego obowiązku, który przerastał jej siły. W roku 1919 dnia 3 października wyjechała do klasztoru Świętej Anny pod Przyrowem i przebywała tam lat 19. *Na Gródek* wróciła 10 grudnia 1938 roku.

Od początku swego wstąpienia do klasztoru była ona wzorem porządku, punktualności, dokładności, umiłowania officjum – modlitwy chórowej, samotności, milcze-

szek, w tym 5 przebywających w nowicjacie. Wówczas ich kapelanem (9 sierpnia 1920-1929) był ks. Alojzy Jatowtt, mieszczanin kowieński, wyświęcony przez biskupa Jana Cieplaka w Petersburgu w 1917 r., człowiek niezwykłej dobroci i głębokiego patriotyzmu. W roku 1920 siostry przystąpiły do remontów i inwestycji w kościele i klasztorze, mimo, że bieda we wspólnocie była straszliwa (brakowało nawet mleka i sera, a cukier był na wielkie święta). Kościół otrzymał nowe okna i dach, a w klasztorze odnowiono korytarze i refektarz. W kolejnych latach zostały przeprowadzone następne udogadniające życie prace: kanalizacja klasztoru w 1925 r., elektryfikacja zespołu klasztornego w 1936 r., rozbudowa chóru zakonnego w 1937 roku, czy też wcześniejsze remonty, podczas których wstawiono kraty w chórze muzycznym[123].

Obok tych codziennych spraw w klasztorze zdarzały się chwile uroczystsze, jak choćby pierwsza w historii wspólnoty wizytacja generała dominikanów Ludwika Theisslinga w 1920 r., czy wizyta generała Józefa Hallera w 1922 r., który modlił się w kaplicy św. Anny i siostrom polecał sprawy Polski oraz wojska. Także prymas Polski, Sługa Boży August kardynał Hlond w 1936 r. gościł wśród wspólnoty[124].

Za przeoratu Akwiny Janukajtis, głównie zaś za Stanisławy Falkenstein, siostry przyswajały sobie i wdrażały w życie prawidła właściwe mniszkom dominikańskim. W 1932 roku zakonnice wprowadziły odnowiony brewiarz dominikański. Także w tym czasie postęp duchowy i intelektualny w klasztorze był znaczący. Przejawem tego było, że siostry (Stanisława Falkenstein i Imelda Garztecka) pisywały artykuły do prasy katolickiej. Warto podkreślić, że w okresie międzywojennym wspólnota dominikanek przezwyciężyła ostatecznie przeciwności będące spuścizną po czasach kasaty. Stopniowo wzrastała liczba mniszek, pokonywano także kłopoty natury materialnej i w latach trzydziestych klasztor był ośrodkiem mocno ustabilizowanego życia zakonnego. Zaliczał się do wspólnot średniej wielkości, gdyż wówczas stan osobowy konwentu nie przekraczał 30 zakonnic. Wśród nich znajdowały się siostry o ciekawych życiorysach. Na uwagę zasługuje choćby córka rabina z Warszawy, Rozariana Margulies, która w po malowniczych perypetiach (na chrześcijaństwo uwrażliwiła ją jej mamka, potem jako piętnastolatka uciekła z domu, została ochrzczona, znalazła się w Krakowie pod opieką ks. Ludwika Torbusa pijara, który ją adoptował, a potem jako wiejska nauczycielka zetknęła się z dominikankami) czy s. Assumpta Wróblewska, córka emigrantów, mieszkanka Pensylwanii, która do Polski (a była niezwykle urodziwa) przypłynęła w poszukiwaniu męża... Należy także wspomnieć, że we wspólnocie wówczas żyła siostra Angelika Renke (1905-1942), wybitna przedstawicielka polskiej współczesnej mistyki monastycznej nurtu chrystocentrycznego[125]. Obecność wymienionych mniszek oraz

nia. Była ona typową nauczycielką – lubiła bardzo pouczać innych. Z uległością i uśmiechem na miłej twarzy przyjmowała uwagi i upomnienia. Przez całe życie zakonne pomagała w westiarni. Szyła i cerowała bardzo ładnie. Zawsze dobrze mówiła o innych, broniła sławy bliźnich, szanowała kapłanów i przełożonych. Lubiła oddawać drobne usługi, wyręczając siostry w ich obowiązkach. Niechętnie opowiadała o sobie, o swoich cierpieniach i przeżyciach. Była jak cicha mrówka, która uwielbiała Boga w skrytości swego serca. Zawsze przedłużała swoje adoracje w chórze, pierwsza przychodziła i ostatnia wychodziła. Mając mocny głos, do ostatniej chwili głośno śpiewała i recytowała, będąc przy tym poważną i skupioną. Była umartwiona w jedzeniu i piciu, nigdy nie prosiła o coś wyjątkowego, chociaż wiek i choroby nieraz ją do tego upoważniały. Cierpiała przy tym od zimna. Odeszła do Pana w piątek 9 września 1955 r., przeżywszy 69 lat, w tym 46 lat w Zakonie. Por. ADGK, Kronika Klasztoru Sióstr Dominikanek Na Gródku w Krakowie, Księga IV, Inw. 375.

[123] AKMCz, Dominikanki. Mniszki Św. Zakonu Kaznodziejskiego, teczka 2, luźne listy i sprawozdania z działalności przeoryszy Stanisławy Falkenstein.

[124] ADSA, R. M a r g u l i e s, *Dzieje*, dz. cyt., s. 6.

[125] Siostra Angelika Maria, czyli Zofia Irena Renke urodziła się 27 października 1905 roku w Piotrkowie Trybunalskim, w mającej patriotyczne tradycje rodzinie urzędnika pocztowego Ignacego Renke i jego małżonki Marii z Podmunickich. Była absolwentką kierunku historycznego i pedagogicznego na Uniwersytecie Warszawskim. Zaangażowana w sprawy społeczne, charytatywne i polityczne ojczyzny, Zofia Irena Renke, ponaglana głosem wewnętrznym, w trzydziestym roku życia wstąpiła do klasztoru Świętej Anny. Obleczona dnia 13 września 1936 r. otrzymała imię zakonne s. Angelika Maria. Już w nowicjacie doznawała pierwszych przeżyć mistycznych. Profesję złożyła 24 września 1937 roku, a śluby wieczyste równo w trzy lata później.

Życie duchowe siostry Angeliki obdarowane zostało charyzmatem rozważania Bożego Miłosierdzia. Ofiarując Bogu swą wolę pragnęła pokochać Go najmocniej i jako *oddana Bożej łasce* – szukać tylko Jego. Dostępując licznych wewnętrznych objawień rozważała miłość Jezusa, do którego zwracała się poufale: *Moim jesteś*. Czując potrzebę pocieszenia Bożego Serca i wynagrodzenia Mu krzywd dawała dowody miłości, przyjmując z głębokim poddaniem się Bożej woli ciężką chorobę płucną i oddając swe życie. Do intencji mistycznej ofiary miłości dodała ojczyznę i rodzinę, tak bardzo doświadczone przez wojnę. Dar życia s. Angeliki został przez Boga przyjęty: *Możesz czerpać z wszystkich skarbów Mojego życia, męki i śmierci*. Radując się oraz cierpiąc z Chrystusem niebawem podupadła na zdrowiu. Nie leczona

wielu innych, gwarantowało w klasztorze atmosferę zreformowanego życia zakonnego, gdzie ideał dominikański był bardzo wysoko ceniony i realizowany wedle możliwości, jakie niosły ze sobą miejscowe warunki.

Klasztor podczas II wojny światowej

Codzienny rytm życia wspólnoty zrujnował wybuch wojny w 1939 roku. Już z początkiem września samoloty niemieckie nisko latały nad klasztorem jednak nie ostrzeliwały go. Mimo to mniszki w obawie bombardowania przebywały na parterze nie decydując się wracać do cel na piętrze. Od początku klasztor znajdujący się przy drodze wiodącej z Częstochowy w kierunku Jędrzejowa i Kielc zapełniali kolejno przybywający uciekinierzy. Zostali oni (wśród nich także uciekające z Częstochowy zmartwychwstanki, które 3 września nocowały w klasztorze[126]) wpuszczeni przez dominikanki za klauzurę[127]. Wypełniali także każde nieklauzurowe klasztorne pomieszczenie. Siostry spieszyły im z pomocą, zwłaszcza gdy idzie o wydawanie posiłków. Kronika klasztorna oraz tradycja domowa mówią o tym jak dominikanki ze swych skromnych zapasów ratowały posiłkami zgłodniałe rzesze uciekinierów. Tak licznie wydawały żywność, że same się dziwiły jak to się dzieje, iż jeszcze coś do jedzenia w klasztorze się znajduje. To jakby rozmnożenie żywności przypisywane było wstawiennictwu św. Anny. Wojska niemieckie zajęły Świętą Annę już 4 września 1939 roku. Od razu rozpoczął się terror. Żołnierze frontowi dopuszczali się zbrodni. Jeszcze tego samego dnia dokonali spośród uciekinierów selekcji i rozstrzelali pod klasztornym murem 28 mężczyzn, u których znaleźli brzytwy, nożyki, żyletki oraz scyzoryki uznane przez hitlerowców za broń. Z ustnego przekazu, który nie jest w pełni weryfikowalny, wiemy, że siostry słyszały strzały, gdy został zabity między innymi żołnierz polski, który został potem pochowany na dziedzińcu zewnętrznym klasztoru obok kaplicy św. Anny.

Wkrótce zakonnice zostały powiadomione, że mają opuścić w przeciągu jednego dnia klasztor, gdyż ma zostać on zajęty na potrzeby Wehrmachtu. Wówczas z dowódcą wojskowym rozpoczął pertraktacje kapelan klasztoru, o. Piotr Rudolf Żaczek. Znał on biegle język niemiecki gdyż był Morawianinem. Jemu oraz przeoryszy Stanisławie Herminie Falkenstein, która także bardzo dobrze władała językiem niemieckim, udało się wynegocjować pozostawienie dominikanek na miejscu. Jednym z argumentów było to, że siostry są mniszkami kontemplacyjnymi i nie mają styczności ze światem zewnętrznym.

Uniknęły zatem wysiedlenia w 1939 roku, jednak wszystkie nieobjęte klauzurą pomieszczenia klasztorne, przybudówki oraz kapelania zostały zajęte przez wojskowych niemieckich. Dominikanki zostały przez Niemców niejako uwięzione w swym klasztorze, gdyż mało kto miał odwagę przybywać do nich, gdyż nawet rozmównice były pozajmowane przez hitlerowców. To przykre sąsiedztwo na swój sposób okazało się dla dominikanek opatrznościowe, gdyż okupanci nie nękali zakonnic. Jednak w momencie, kiedy mniszkom polecono wykonać

---

choroba płuc rozwinęła się tak dalece, że siostra znalazła się w sanatorium-szpitalu na Białym Prądniku w Krakowie. Tam znosząc ogromne cierpienia i udręki *pożerana pragnieniem Bóstwa* zmarła 22 maja 1942 roku z dala od klasztoru, który tak bardzo kochała, a w którym tak krótko przyszło jej żyć. Pozostała po niej opinia świętości i pamięć nadzwyczajnych łask życia mistycznego, a także bogata spuścizna pisarska tej uzdolnionej literacko mniszki: *Dziennik duchowy*, *Rozmyślania nad tekstami Pisma Świętego*, *Droga krzyżowa dla dusz zakonnych*, *Rozważania o Duchu Świętym*, refleksje o Matce Bożej, szkice o różańcu oraz korespondencja. Do dziś trwa wśród dominikanek przekonanie o jej świętości i nadprzyrodzonych darach. Od kilku lat trwają prace nad przygotowaniem opracowania krytycznego dziejów s. Angeliki i jej spuścizny duchowo-literackiej. Por. ADSA, Album Sióstr; P. Stefaniak, *Biała mniszka Siostra Angelika Maria Renke OP (1905-1942)*, „Salwator", 6: 2005, Kraków, s. 10-11; tenże, *Siostra Angelika Renke OP (1905-1942)*, „Via Consecrata", 88: 2006, s. 43-47; tenże, *Siostra Angelika Renke OP (1905-1942)*, „Posłaniec Serca Jezusowego", 10: 2002, Kraków, s. 26-27; tenże, *Splním svoje poslanie. Sestra Angelika Mária Renke (1905-1942)*, „MRosa", Bratislava, 9: 2005, s. 26-27; tenże, *Oddana łasce Bożej*, „Źródło", 28: 2002, Kraków, s. 16; M. Urbaniak, *Bieg do świętości 100-lecie urodzin s. Angeliki Zofii Renke*, „Niedziela", 48: 2005.

[126] List adresowany do autora od archiwistki Prowincji Warszawskiej Zgromadzenia SS. Zmartwychwstanek, s. Tarsylli Krymowskiej datowany w Kętach 22 maja 1997 r.

[127] Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. mówił o zawieszeniu praw klauzury papieskiej obowiązujących mniszki w okresie wojny. Na tej podstawie bez porozumiewania się z władzą duchowną zakonnice kontemplacyjne mogły w razie konieczności same opuszczać klauzurę a także w jej obręb wpuszczać osoby, by w niej przebywały na pewien czas, kiedy to okazało się konieczne. Stąd też w 1939 r. mogli w klauzurze klasztoru Świętej Anny przebywać uchodźcy i to zarówno kobiety, jak i mężczyźni oraz dzieci. Także po zajęciu przez Niemców kapelanii w obrębie klauzury mieszkał kapelan klasztoru. Historia z wpuszczaniem osób do klauzury powtórzyła się po powstaniu warszawskim. Pozostaje jednak faktem, że w Świętej Annie nie zaszła potrzeba, aby same mniszki zmuszone były złamać klauzurę, gdyż uniknęły wysiedlenia oraz wywózki na roboty do Niemiec.

fotografie do kenkart powstała obawa, że wspólnota może zostać wywieziona do Niemiec na roboty, tym bardziej, iż w klasztorze przebywało wiele młodych sióstr[128].

Choć mniszki stale przebywały w murach klasztoru, to niektóre z nich (na pewno matka Antonina Gacka oraz prawdopodobnie przeorysza Stanisława Falkenstein, która stała na czele klasztoru do 1941 r.) zaangażowały się w ruch oporu i wspierały partyzantów. Zachowała się informacja o ich pobycie na terenie ogrodu klauzurowego. Jednak z uwagi na konspirację nie dochowały się żadne dane o udziale mniszek w podziemiu.

Poprzez cały okres wojny zgromadzenie cierpiało biedę z powodu ograniczonej ilości żywności i opału, jednak mimo to siostry ochotnie spieszyły potrzebującym z pomocą. Zilustrowaniem życzliwości dominikanek niech będzie wspomnienie piszącego te słowa, który z opowieści swej matki wie, że w 1943 r., kiedy było niebezpiecznie i młodzieży groziła wywózka, to mniszki ją przyjęły na kilka dni do swego domu gościnnego, nim ona wraz z jednym z dominikanów (Romualdem Kosteckim), wyjechała zaopatrzona w ówczesny rarytas – chleb ze smalcem – z klasztoru do Krakowa, a stamtąd udała się przez Lwów do znajomych zakonnic ze zgromadzenia św. Józefa na Kresy południowo-wschodnie; przebywała też w olbrzymim klasztorze dominikanów w Podkamieniu, gdzie mieszkał jej spowiednik, Rozarian Brunak.

Także mocno dały się mniszkom we znaki trudności aprowizacyjne w 1944 roku, kiedy przyjęły do klasztoru rodziny wysiedlone z Warszawy oraz 11 warszawskich zmartwychwstanek. Bowiem po kapitulacji powstania warszawskiego siostry z tego apostolskiego zgromadzenia nauczającego z domu przy ulicy Krasińskiego 31 na Żoliborzu zmuszone przez Niemców opuścić musiały stolicę i wraz z innymi wygnańcami udały się przez obóz przejściowy Pruszków do Częstochowy. W domu zmartwychwstanek w Częstochowie, które same były wysiedlone w 1942 r. ze swego klasztoru do budynku zastępczego, dokąd je skierowano nie było warunków na zamieszkanie zbyt dużej

[128] AKMCz, Dominikanki. Mniszki Św. Zakonu Kaznodziejskiego, teczka 2, list z 1942 r. przeoryszy Akwiny Janukajtis do biskupa Teodora Kubiny, w którym wyraża ona niepokój w związku z przygotowywaniem przez Niemców nowych dokumentów dla zakonnic oraz wyraża zapytanie, co ma uczynić z danymi dwóch zakonnic, których nie można z powodów ich pochodzenia ujawnić.

liczby sióstr, w tym wysiedlonych z różnych domów zakonnych jak choćby z Poznania (z samej Warszawy przybyło ponad sto sióstr z trzech domów), gdyż samo miejscowe zgromadzenie zostało przeniesione ze swego klasztoru i otrzymało obiekt zastępczy. Z pomocą zatem, dzięki staraniom biskupa częstochowskiego Teodora Kubiny warszawskim siostrom Zmartwychwstania Pańskiego przyszły dominikanki, które przyjęły, ugościły i zaopiekowały się grupą jedenastu sióstr. Osiem z nich zamieszkało wedle tradycji klasztoru świętoanieńskiego na terenie nowicjatu bowiem to miejsce uchodziło za bardziej bezpieczne albowiem część klasztoru (poza klauzurą) zajmowali żołnierze rosyjscy lub ukraińscy w służbie Wehrmachtu. Były to siostry: Bogusława Zofia Chmielowska (1913-1989), Celsa Maria Car (1909-1977), Maria Concetta Wanda Sikorska (1902-1988), Izabela Stanisława Trzaska-Durska (1894-1977), Maksyma Wiśniewska (1912-1961), Olga Stefania Zwęgrodzka (1911-1996), Maria Paula Józefa Dąbrowska (1901-1990) i Wawrzyna Marianna Motyczyńska (1902)[129]. Zmartwychwstanki mieszkały za klauzurą od początku października 1944 r. do końca marca 1945 r., a następnie wróciły do swoich domów zakonnych. Ponadto trzy siostry zamieszkały na kapelanii u ojca Piotra Żaczka, mianowicie: Blanka Skorupińska (1907-1998), Eleonora Ratajszczak (1905-1993) i Eustachia Lapińska (1903-1987). Mieszkające poza klauzurą zmartwychwstanki pomagały w pracach przy kościele i do 3 maja 1945 powróciły do swego zgromadzenia[130].

[129] Lista podana przez s. Tarsyllę Krymowską w liście z Kęt z 21 grudnia 2009. Różni się ona od listy podanej 27 kwietnia 1997 r. przez s. Marię Euzebię Wójcik która wymienia siostry: Buczkiewicz Stanisławę, s. Bożennę, ur. 28.03.1880; Car Marię, s. Celsę, ur. 16.08.1909; Chmielowską Zofię, s. Bogusławę, ur. 01.03.1913; Dąbrowską Józefę, s. Marię Paulę, ur. 14.03.1901; Trzaskę-Durską Stanisławę, s. Izabelę, ur. 31.08.1893; Motyczyńską Mariannę, s. Wawrzynę, ur. 14.09.1902; Sikorską Wandę, s. Concettę, ur. 15.02.1902; Skorską Kornelię, s. Laurentę, ur. 13.11.1884; Winiewską Maksymę, s. Maksymę, ur. 10.04.1912 i Zwęgrodzką Stefanię, s. Olgę, ur. 12.03.1911. Siostra Wójcik i s. Krymowska w 1997 r. pisały zgodnie, że do Świętej Anny przyjechało 10 zmartwychwstanek, a w 2009 r. s. Krymowska podała spis jedenastu zakonnic swego zgromadzenia, które przebywały u dominikanek.

[130] Archiwum Prowincjalne Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstanek w Kętach, mps sygn., J II 1a/S, S. M. Concetta Sikorska CR, Relecja z okresu okupacji niemieckiej w latach 1939-1955; tamże, Teczki personalne zakonnic, rps sygn., Pr W I II 5a; J/II 5c; XII; Pr W I II5b; L. Mistecka CR, *Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego w czasie powstania warszawskiego*, Lublin 1980, passim. Wiadomości uzupeł-

Druga wojna światowa skończyła się w Świętej Annie 16 stycznia 1945. Siostry i klasztor szczęśliwie ocalały. Wyzwolenia doczekały na czele z przeoryszą Akwiną Janukajtis 22 profeski, 3 nowicjuszki i 1 kandydatka.

Jednak ostatnie dni wojny i tygodnie po wyzwoleniu były bardzo niespokojne. Wedle świadków mniszki w połowie stycznia 1945 r. przygotowały się na śmierć[131]. Żołnierze sowieccy weszli za klauzurę w poszukiwaniu Niemców i słoniny. Przy okazji dokonali wielu zniszczeń oraz kradzieży. Odgrażali się, że jeszcze powrócą, jednak tego nie uczynili, gdyż poginęli w strzelaninie między nimi a rosyjskimi żołnierzami w służbie Hitlera.

Przez cały czas wojny, mimo trudnej sytuacji do klasztoru zgłaszały się kandydatki, odbywały się obłóczyny i profesje. Podczas wojny (w latach 1942-1945) wstąpiło do klasztoru 6 kandydatek, z których nie wytrwała postulantka Maria Wolnicka. Natomiast nowicjuszka Anna Jodłowska z woli biskupa, który zabronił dopuszczać ją do profesji musiała opuścić klasztor już po wyzwoleniu.

W czasie wojny uroczyste śluby zakonne złożyły mniszki: Angelika Renke (24 września 1940 r.), Joanna Lalik i Henryka Piekarska (obie 24 maja 1942 r.), obleczone zostały: Katarzyna Malec, Anna Jodłowska i Wirginia Krawczyk (8 grudnia 1943 r.) oraz Alberta Pietruszka (2 lutego 1944)[132].

nione relacjami pisemnymi s. Marii Euzebii Wójcik z klasztoru w Warszawie, ul. Bałuckiego 6 z dnia 27 kwietnia 1997 r. oraz s. Tarsylli Krymowskiej z klasztoru w Kętach z 20 kwietnia 2010.

[131] Informacja od s. Pauli Grajewskiej, przekazana autorowi artykułu o momencie wstąpienia do klasztoru Świętej Anny M. Reginaldy Biernat, która w styczniu 1945 r. stawiła się w klasztorze. Przybyła pieszo z Częstochowy na sankach wioząc swoją wyprawę, a z drugiej strony do Świętej Anny wkraczała Armia Czerwona. Kandydatka została powitana przez siostry ze zdziwieniem i lękiem. Mniszki oznajmiły jej, że szykują się na śmierć i sugerowały przybyłej, aby ratowała się ucieczką. Ta zaś odparła, że chce razem z siostrami dzielić ich los i wraz z nimi umrzeć.

[132] ADSA, Księga obłóczyn i profesyi SS. Dominikanek kontemplacyjnych u Św. Anny Roku P. 1905; AKMCz, Dominikanki. Mniszki Św. Zakonu Kaznodziejskiego, teczka 2, korespondencja biskupa częstochowskiego Teodora Kubiny z roku 1945 w sprawie wydalenia nowicjuszki Anny Jodłowskiej i reprymenda dla przeoryszy Akwiny Janukajtis za opóźnianie profesji pozostałych trzech nowicjuszek z uwagi na problemy z Jodłowską, która wcześniej przebywała u dominikanek czynnych w Białej Niżnej a potem u dominikanek *Na Gródku* w Krakowie.

Czasy reżimu komunistycznego

W trudnych powojennych latach władza w klasztorze spoczywała w rękach wieloletniej (za papieskim pozwoleniem) przeoryszy, Agnieszki Kikówny (1899-1984)[133]. Jej to wspólnie z prowincjałem Bernardem Przybylskim, udało się zmienić prawną przynależność klasztoru, który w 1949 roku przeszedł pod jurysdykcję polskiej prowincji dominikanów; wcześniej był zależny – najpierw od biskupa kujawskiego, następnie od 1925 roku częstochowskiego[134].

W roku 1950, w ramach przemian społecznych zachodzących w Polsce utworzono, po zlikwidowaniu instytucji służących, kategorię sióstr zewnętrznych (kołowych), oddających się zewnętrznej posłudze klasztoru. W 1954 roku w klasztorze doszło do niepewności, czy nie zostanie on wysiedlony: otóż siostry dostały poufną informację, że likwidowane będą klasztory na terenie województwa stalinogrodzkiego, co też się stało w ramach akcji *X2* wysiedlania do obozów pracy zakonnic śląskich[135] i, że klasztor w Świętej Annie też ma być zamknięty. Wówczas przeorysza zdecydowała się zniszczyć wiele z akt

[133] Matka Agnieszka, czyli Teresa Kikówna, córka Ludwika i Heleny z domu Siwikówna, urodziła się 22 listopada 1899 r. w Walichnowach koło Wielunia. Jako dziecko dotknięta była chorobą kostną. Edukację podjęła na pensji Pani Steinbock we Włocławku, gdzie zdała maturę. W 1919 r. idąc w ślady starszej siostry Leokadii wstąpiła do klasztoru dominikanek w Świętej Annie. Tam została obleczona w 1920 r. a pierwszą profesję złożyła 6 czerwca 1921 roku. W roku 1924 w dniu 7 sierpnia na ręce przeoryszy Stanisławy Falkenstein złożyła śluby wieczyste. Ta zdolna młoda mniszka szybko została mistrzynią nowicjatu (1933-1942), kantorką, drugą organistką oraz mistrzynią sióstr konwersek. Od 1939 była konsyliarką a 29 kwietnia 1946 roku została wybrana przeoryszą, by za zezwoleniem Stolicy Apostolskiej pełnić ten urząd w trudnych czasach stalinowskich przez pięć kadencji. Umiłowała matka Agnieszka liturgię dominikańską, ale jako kobieta światła umiała pogodzić się z reformą posoborową w liturgii. Szeroko, bowiem patrzyła na świat i jego problemy. Otwarta na wyzwania epoki brała udział w zjazdach przełożonych klasztorów klauzurowych. W latach 1964-1967 była przeoryszą klasztoru dominikanek *Na Gródku* w Krakowie. Po powrocie i przezwyciężeniu choroby zajęła się rekonstrukcją klasztornej kroniki i uporządkowaniem archiwum klasztornego. Ta skupiona i miłująca ukryte życie mniszka, kobieta o ogromnej intuicji, wielkiej kulturze, takcie i błyskotliwej inteligencji zmarła po trzytygodniowej chorobie 9 grudnia 1985 roku pozostawiając po sobie przez długie lata pamięć niezwykłej zakonnicy i wybitnej przełożonej.

[134] ADSA, Dekret generała zakonu dominikanów Emanuela Suareza z 29 czerwca 1949 roku, nr dziennika podawczego kurii generalnej zakonu 172.

[135] Zob. A. M i r e k, *Represje wobec sióstr zakonnych w PRL. Obozy pracy dla zakonnic (1954-1956)*, Lublin 2005.

klasztornych a mniszki żyły w stałej gotowości wywiezienia. Także nowicjuszki, którym latem oznajmiono, że mogą wrócić do domów tego nie uczyniły, chcąc dzielić swój los z całym zgromadzeniem[136]. Alarm jednak okazał się przedwczesny: nikt nie zamierzał likwidować klasztoru. W tym czasie stał się on miejscem pobytu dla dawnej przeoryszy (jeszcze z czasów wojny) z *Gródka*, matki Konstancji Dolleżil. Według bardzo skąpych zapisów w Kronice klasztornej przebywała ona w klasztorze świętoanieńskim w latach 1954-1960. Kronikarka z klasztoru krakowskiego tak odnotowała informacje o tym pobycie: *1 czerwca 1954 r. wyjechała M. Konstancja (Michalina) Dolleżil do klasztoru Św. Anny pod Przyrowem, na półroczny zdrowotny odpoczynek. Udała się tam za pozwoleniem udzielonym jej przez Przewodniczącego Episkopatu Ks. Bpa Michała Klepacza. Klasztor Św. Anny okazał nam wiele pomocy i serca, ofiarując bezinteresowną gościnę dla wyczerpanej pod niejednym względem Matki Konstancji. Ponieważ pobyt w klasztorze Św. Anny sprzyjał regeneracji jej sił, pozostała tam dłużej*[137].

Tymczasem mimo programowej ateizacji wojującego socjalizmu w Polsce nie został zahamowany dopływ nowych powołań ani w latach stalinowskich, ani później i konwent rozwijał się pomyślnie. Do klasztoru zaczęły wstępować kandydatki z terenów całej Polski, częstokroć posiadające wyższe wykształcenie i doświadczenie zawodowe. Z grupy kolejnych wstępujących w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. należy wymienić choćby siostry: Paulę Grajewską, Amatę Seip, Beatę Chodkowską czy Magdalenę Cwudzińską. Pierwsza z nich była osobą niezwykłą. Urodziła się w Kownie 21 grudnia 1930 roku w żmudzkiej rodzinie szlacheckiej. Po repatriacji do Polski studiowała w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim filozofię i uchodziła za niezwykle zdolną oraz zapowiadającą się studentkę. Zrezygnowała jednak z kariery naukowej i wstąpiła do klasztoru, gdzie 19 kwietnia 1953 roku otrzymała habit, a profesję złożyła 25 kwietnia 1954 roku. Śluby wieczyste natomiast składała równo w trzy lata później. Jako ktoś bardzo zdolny, o szerokich horyzontach myślowych

[136] Informacje na temat tamtych dni pochodzą ze wspomnień sióstr: Ludwiki Sobczak, Pauli Grajewskiej i Ancilli Tadeusiak, które wówczas znajdowały się na etapie formacji w nowicjacie.

[137] ADGK, Kronika klasztorna, r. 1954.

i artystycznej duszy, a także wysokiej kulturze osobistej zapisała niezwykłą kartę w dziejach zakonu. Najpierw na zlecenie prowincji przełożyła z łaciny i francuskiego odnowione, posoborowe konstytucje mniszek dominikańskich (w tym celu wyjechała do francuskich klasztorów w Prouilhe i Lourdes) a następnie używany do dziś wśród dominikanów podręcznik filozofii. Wzięła także czynny udział w fundacji klasztoru dominikanek w Radoniach, gdzie była wikarią przeoryszy. W 1999 roku powróciła do Świętej Anny i zmarła nagle 4 marca 2005 roku zachowując po sobie pamięć zakonnicy wielkiego formatu[138].

Natomiast przeorysza Agnieszka Kikówna znana była z szerokiego spojrzenia na życie klauzurowe i w momencie, gdy w Polsce zapoczątkowano konferencje wyższych przełożonych zakonnych zaczęła w nich uczestniczyć. Tym sposobem doprowadziła do większego otwarcia na ogólnozakonne problemy. Ją to 23 czerwca 1964 r. dominikanki z krakowskiego klasztoru *Na Gródku* wybrały na trzy lata swą przeoryszą, aby zażegnała nabrzmiały tam kryzys.

W Świętej Annie posoborową reformę liturgiczną, a także sposobu życia zakonnego, nową liturgię kościelną, wprowadzano za przeoratu (1962-1968) Reginaldy Biernat i jej następczyni Alberty Pietruszki. Za tej pierwszej zrównano mniszki w prawach poprzez likwidację chóru konwersek a w 1972 roku za przeoratu drugiej wprowadzano za aprobatą prymasa Kardynała Stefana Wyszyńskiego, który był z wizytą w klasztorze 21 września 1969 roku, po raz pierwszy w Polsce odnowiony brewiarz w polskiej wersji językowej, przygotowany w głównej mierze dzięki trudowi translatorskiemu jednej z mniszek, Pauli Grajewskiej. Klasztor Świętej Anny należał do grupy pierwszych klasztorów klauzurowych w Polsce, gdzie została zainicjowana reforma soborowa. Wiele wkładu w dzieło włożyli polscy dominikanie pomagający siostrom, których spora grupa entuzjastycznie odniosła się do zmian, wcielać w życie nowe rozwiązania, niejednokrotnie dopiero eksperymentowane. Reformy, które niosły decyzje soborowe, w klasztorze przyjęły się stosunkowo szybko, mimo głębokiego przywiązania mniszek, głównie do tradycyjnej wykonywanej po łacinie liturgii gregoriańskiej. W wyniku zmian uległy modyfikacji omal wszystkie sfery życia w klasztorze. Przykładowo: zniknęły płócienne

[138] P. Stefaniak, *Dzieje*, dz. cyt., s. 355-356.

zasłony z krat, nocna jutrznia odprawiana jest już nie każdej nocy, złagodzono posty i ćwiczenia duchowne. Przebudowie uległo jeszcze wiele innych aspektów życia, jednak nie prowadziło to do rozluźnienia sposobu funkcjonowania wspólnoty[139].

W tym czasie mniszki podjęły pierwszą z prób, tym razem nieudaną, powołania nowej wspólnoty klauzurowych dominikanek. W 1971 roku trzy siostry (Anna Kowalczyk, Bogumiła Gębala i Hiacynta Janik) wyjechały do Józefosławia pod Warszawą. Ten klasztor miał wpisywać się w plan Prymasa Tysiąclecia Stefana kardynała Wyszyńskiego, aby opleść stolicę łańcuchem duchowego wsparcia w postaci sieci domów modlitwy i pracy intelektualnej. Jednak dominikanki natrafiły na niespotykane trudności i przeorysza Alberta Pietruszkówna[140] wycofała siostry z tej placówki w 1973 r.[141]

Ta sama wybitna przełożona w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych włożyła ogromny wysiłek w intelektualny i duchowy rozwój wspólnoty. Ona też troszczyła się o budynki klasztorne, prowadząc liczne niezbędne remonty, dokonując udogodnień i przeróbek.

W latach siedemdziesiątych, gdy społeczeństwo próbowało zrzucić jarzmo komunistycznej niewoli, klasztor w Świętej Annie pod rządami dwóch kolejnych przeorysz, Alberty Pietruszki i Ludwiki Sobczak, współpracował z Komitetem Obrony Robotników i pomagał wyrzuconym w 1976 roku z pracy robotnikom z Radomia. W klasztorze między innymi odbyło się pięć spotkań osób z laikatu chrześcijańskiego pozostającego w opozycji wobec władzy państwowej[142].

[139] Tamże, s. 297-298.

[140] Matka Alberta, czyli Jadwiga Pietruszka urodziła 5 czerwca 1923 w Jarosławiu. Po zdaniu matury na tajnych kompletach u nazaretanek częstochowskich wstąpiła w lipcu 1943 roku do klasztoru w Świętej Annie. Habit przyjęła 2 lutego 1944, śluby wieczyste złożyła 10 maja 1950. Mimo słabego zdrowia ogromnie gorliwa w życiu zakonnym. Dzięki zaletom ducha i rozumu już wkrótce po profesji pomagała w formacji sióstr, a od roku 1961 powierzono jej obowiązek mistrzyni nowicjatu sióstr chórowych, konwersek i sióstr zewnętrznych.

W latach 1968-1977 oraz 1983-1989 była przeoryszą klasztoru. Potem aż do swej śmierci pełniła funkcję wikarii w powstającej fundacji w Radoniach, do której powstania i rozwoju ogromnie się przyczyniła. Zmarła wyczerpana długotrwałą chorobą dnia 20 października 1991 r. w szpitalu w Krakowie-Nowej Hucie. Została pochowana w klasztorze Świętej Anny.

[141] P. Stefaniak, *Dzieje*, dz. cyt., s. 341-343.

[142] Informacja udzielona autorowi przez s. Dominikę Sokołowską, profeskę klasztoru Świętej Anny.

Przez lata istnienia w Polsce socjalizmu klasztor utrzymywał kontakty z żyjącymi w konspiracji dominikankami na Węgrzech i w Czechosłowacji. Tamtejsze siostry, zwłaszcza Czeszki, przyjeżdżały do Świętej Anny, otrzymywały habity i mogły przez jakiś czas „wtopić się" we wspólnotę, pobyć oficjalnie dominikańską mniszką. Dla nich miało to ogromne znaczenie, ważne też było to i dla podtrzymania życia zakonnego w ich krajach. W 1992 roku natomiast, gdy pojawiła się realna możliwość odrodzenia życia zakonnego w Czechach siostry wyraziły zgodę, aby jedna z nich, s. Zdzisława Szymczyńska, wniosła wymierny wkład do powstającej w Pradze wspólnocie mniszek. Także siostry z klasztoru Św. Józefa w Wilnie, przebywały w klasztorze Świętej Anny, bądź to z krótką wizytą, by zobaczyć jak funkcjonuje ustabilizowany konwent, bądź w celu odbycia części swego nowicjatu kanonicznego. Należy tutaj wspomnieć o tym, że w Świętej Annie przebywała najpierw nowicjuszka, s. Faustyna Anna Ilewicz, następnie, po kilku latach, nowicjuszka, s. Katarzyna Tatjana Łazarenko. Ponadto świętoanieńska profeska, s. Józefa Wolińska spędziła pewien czas w Mińsku na Białorusi, gdzie pomagała w zorganizowaniu życia zakonnego w istniejącej tam przez kilka lat filii klasztoru wileńskiego. Natomiast białoruska siostra, Dominika Irena Sobolewskaja przez pół roku przebywała w klasztorze Świętej Anny.

W Kronice klasztornej z lat 1994-1996 zapisano, że 18 stycznia 1996 roku przybyły do Świętej Anny siostry z Węgier, z klasztoru Matki Bożej Różańcowej w Tápiószentmárton. Było ich sześć, w tym dwie profeski czasowe, Agnes Viz (prof. 30 kwietnia 1994) i Martina Petho (prof. 14 września 1995), jedna nowicjuszka, Anna Kunos (obleczona w marcu 1995 roku) i trzy postulantki (Ildiko Dobos, Orsolya Tamas i Eva Mellau)[143]. Ich przełożona, s. Margit Molnar prosiła o możność ich pobytu w Świętej Annie przez rok. Jednak klasztor nie wyraził zgody na tak długi okres ze względu na wielkie trudności językowe praktycznie uniemożliwiające formację. W dniu 21 marca 1996 wróciła na Węgry s. Agnes z zamiarem wystąpienia z zakonu. Pozostałe siostry wyjechały

[143] Informacja o danych personalnych dominikanek, które przyjechały z Węgier do Polski pochodzi od sióstr: Marii Dominici Nagybélteki oraz Ilony Szegedy i została uzyskana podczas rozmowy przeprowadzonej 24 lipca 20008 r. w ich klasztorze *Rosarium* w Göd na Węgrzech. Z tej grupy w klasztorze mniszek dominikańskich w Riesteblage w Niemczech przebywają dwie siostry, mianowicie Anna Kunos i Veronika Dobos. Reszta sióstr zrezygnowała w różnych okresach z życia zakonnego.

z Świętej Anny 27 kwietnia 1996. Znalezieniem odpowiedniego dla nich klasztoru miała się zająć Komisja Mniszek oraz Promotor Generalny. Ostatecznie zdecydowano, że Węgierki odbędą formację w niemieckim klasztorze dominikanek w Klausen, którego wspólnota zadeklarowała podjęcie dotąd niezrealizowanej fundacji na Węgrzech.

Tymczasem jedna z postulantek z Tápiószentmárton, Orsolya Tamas, po opuszczeniu tamtejszej wspólnoty, 14 września 1996 roku wstąpiła do klasztoru Świętej Anny i po kilku dniach rozpoczęła postulat. Przedtem miesiąc przebywała w krakowskim klasztorze *Na Gródku*, ucząc się języka polskiego. W dniu 9 grudnia 1997 Orsolya rozpoczęła nowicjat, przyjmując habit i zakonne imię s. Margit Maria. Wobec bardzo dużych trudności w swej formacji opuściła klasztor 29 czerwca1998[144]. Później była mniszką w dominikańskim klasztorze we francuskim Dax.

Wraz z otwarciem na ogólnozakonne sprawy zgromadzenie w Świętej Annie pomyślnie się rozwijało: pod koniec kadencji przełożeńskiej Alberty Pietruszki w 1989 roku konwent osiągnął największą w dziejach świętoanieńskiego klasztoru liczbę 45 mniszek, więc rozpoczął on realizację nowej fundacji dominikanek klauzurowych w podwarszawskich Radoniach. Ta fundacja była oczekiwana już od lat przez kolejne pokolenia powojennych mniszek z tego klasztoru.

Czasy najnowsze

Zakonnice w latach dziewięćdziesiątych XX wieku zaczęły wnosić wymierny wkład we współpracę z innymi klasztorami dominikanek z Europy Środkowej. Było to możliwe po przemianach politycznych zarówno w Polsce, jak Czechosłowacji, Węgrzech czy Litwie. Kolejne przeorysze brały udział w corocznych zjazdach przełożonych klasztorów mniszek dominikańskich krajów Europy Środkowej i Wschodniej, organizowanych od roku 1995 w kolejnych klasztorach tego regionu. Dwa takie międzynarodowe spotkania odbyły się w klasztorze Świętej Anny: we wrześniu 1996 oraz w czerwcu 2002.

Ponadto w ramach więzi międzyklasztornych jedna z sióstr, Gabriela Budzyńska, przez trzy lata ubogacała swą osobą wspólnotę mniszek dominikańskich od Wieczystego Różańca w Fatimie w Portugalii. Nawiązały się także bliższe kontakty z innymi klasztorami, które siostry odwiedzały na dłuższy czy krótszy czas. Także w Świętej Annie przyjmowano chętnie siostry z innych domów. I tak np. przez pewien czas przebywała tu w związku z planami przejęcia przez klasztor fundacji na Słowacji, którą zapoczątkowały siostry krakowskie, tamtejsza profeska, Hyacinta Martoňaková.

[144] ADSA, Kronika klasztoru SS. Dominikanek w Świętej Annie z lat 1997-2000.

Okres transformacji ustrojowej – po 1989 roku – zaznaczył się w Świętej Annie licznymi remontami generalnymi, tak kościoła – odwodniono i wzmocniono fundamenty, pospinano klamrami popękane mury, odrestaurowano bezcenne barokowo-rokokowe wnętrza – jak i klasztoru. Prace te w większości wykonano za przeoryszy Dominiki Sokołowskiej, pełniącej urząd w latach 1989-1998, lecz i następna przełożona, Ludwika Sobczak prowadziła prace remontowe wewnątrz świątyni (kaplica św. Anny i ołtarze boczne w nawie) i klasztoru (np. wymiana okien). Prace przy konserwacji wyposażenia kościoła, zwłaszcza ołtarzy, prowadziła przeorysza Joanna Karaśkiewicz. To za jej kadencji fundacja radońska uzyskała niezależność (6 marca 2005 r.) i została erygowana przez prymasa Józefa kardynała Glempa. Po wygaśnięciu kadencji przełożeńskiej w roku 2008 s. Joanna wyjechała do Radoń, by w tamtejszej wspólnocie mniszek objąć funkcję przeoryszy po ustępującej s. Dominice Sokołowskiej, profesce świętoanieńskiej, która otrzymała nominację generała zakonu na urząd przeoryszy klasztoru dominikanek w Wilnie (którą to funkcję w latach 2001-2007 także pełniła mniszka z Świętej Anny, Zdzisława Szymczyńska).

W roku 2009 klasztor obchodził dwie znaczące rocznice: 400 lat fundacji klasztoru Ojców Bernardynów, a więc początku budowy kościoła – sanktuarium i klasztoru oraz 140 lat obecności w tym miejscu wspólnoty dominikanek. Dla uczczenia tych jubileuszy dnia 25 października 2009 roku odprawiona została w kościele klasztornym uroczysta Msza święta dziękczynna pod przewodnictwem prowincjała Bernardynów z Krakowa o. Czesława Gnieckiego OFM. Koncelebrowali o. Kajetan Kowalski OFM z bernardyńskiego klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej oraz kapelan klasztoru Świętej Anny o. Andrzej Konopka OP.

Obecnie, w 2010 roku w klasztorze przebywają na czele z przeoryszą, s. Agnieszką Olszak 30 mniszki (w tym 2 profeski czasowe). Oprócz nich do wspólnoty prawnie zaliczają się jeszcze dwie siostry, które aktualnie są przeoryszami klasztorów dominikanek w Radoniach i w Wilnie.

Zakończenie

Należy stwierdzić, że piętno na klasztorze wycisnęły obie wspólnoty zakonne: mendykanccy bernardyni, którzy tutaj żyli 255 lat oraz klauzurowe mniszki dominikańskie, odkąd zostały zainstalowane w Świętej Annie 30 sierpnia 1869 roku. Dwa różne typy duchowości oraz specyfiki swego powołania znalazły pod przemożną opieką Babki Chrystusowej znakomite miejsce rozwoju, które warte jest choć pobieżnego poznania, tym bardziej, że mamy do czynienia z należącym do najstarszych w Polsce (źródłowo wzmiankowane po raz pierwszy w 1499 roku), miejscem pielgrzymkowym, gdzie ogniskuje się wokół uznanej za łaskami słynącą gotyckiej figury w typie ikonograficznym św. Anny Samotrzeć silny kult tej Świętej. Przez cały rok jest ono nawiedzane przez pielgrzymów. Liczne są też grupy autokarowe, które tu przybywają, głównie w przejeździe z lub na Jasną Górę. Szczyt pielgrzymkowy przypada na miesiące letnie, lecz już w maju zauważalny jest ruch pątniczy trwający aż do października. Kulminacyjnym momentem oddawania czci św. Annie jest obchodzony niezmiernie uroczyście 26 lipca odpust, którego celebrom przewodniczy zazwyczaj metropolita częstochowski abp Stanisław Nowak. W ten dzień kaplica Świętej, kościół, i krużganki odpustowe są licznie wypełnione ludem Bożym, nie tylko z pobliskich wsi i osiedli, ale także przybyłym z różnych stron kraju. Religijna doniosłość i atmosfera tych chwil robią na każdym niezapomniane wrażenie kierując na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Ponadto uczestnicy odpustu corocznie unoszą ze sobą do domów wspomnienie gościnności mniszek, które choć klauzurowe, to pamiętają o dawnej tradycji i przy furcie oraz w rozmównicy częstują przybyłych znakomitym domowym staropolskim bigosem. Należy także wspomnieć, że 2 sierpnia jest obchodzony w klasztorze drugi odpust o franciszkańskiej proweniencji, mianowicie Matki Bożej Anielskiej, tzw. *Porcjunkula*, którego świętowanie obecnie niestety stopniowo zanika.

Obok tego, wciąż trwającego fenomenu kultowego i pielgrzymkowego, należy podnieść specyfikę tego miejsca, gdzie św. Anna obiera od wiernych należny sobie kult od końca XIV w. Dzieje bowiem w tym miejscu dzielą się na etapy, wyraźnie od siebie oddzielone. Pierwszym był okres trwający od momentu objawień w latach osiemdziesiątych XIV w. do wzniesienia kościoła odpustowego w XVI w. Ten dziejowy period jest otulony mocno legendą oraz pobożnymi przekazami i z punktu widzenia warsztatu historycznego najmniej jest uchwytny. Drugi przedział trwał do 1609 roku, kiedy kościół objęli bracia mniejsi obserwanci. Czas, kiedy miejsce kultowe wraz z kościołem było administrowane przez kler diecezjalny diecezji krakowskiej jest mało rozpoznany z uwagi na niewielki materiał źródłowy. Trzeci okres w dziejach sanktuarium zamykają daty 1609-1864. Był to czas tworzenia się sanktuarium, wznoszenia kościoła i krzepnięcia oraz rozwoju kultu św. Anny. Także wtedy lokalne miejsce kultowe stało się ważnym klasztorem odgrywającym niebagatelną rolę w Kościele polskim oraz w obrębie zakonu bernardyńskiego. Z punktu widzenia historiografii owe 255 lat jest dość dobrze udokumentowane zachowanymi, choć rozproszonymi archiwaliami oraz wciąż istniejącymi zabytkami. Także ten period znalazł się w centrum zainteresowań badawczych. Następny okres (1864-1869) należał do bardzo niepomyślnych dla klasztoru, który zajmowali niemiłosiernie go dewastując żołnierze carscy, a kościół stał się filią parafii w Przyrowie. Do tych lat omal nam brakuje akt. Natomiast mamy szczęśliwie zachowany i powiększający się zespół archiwaliów dotyczący ostatniego z okresów funkcjonowania sanktuarium świętoanieńskiego będącego w posiadaniu dominikanek kontemplacyjnych, który jednak jest mało rozpoznany i jak dotąd zbadany jedynie wycinkowo.

W 1869 roku nastąpiło ważne przeorientowanie sanktuarium, które po dwuipółwiecznym okresie bycia ważnym centrum nie tylko pielgrzymkowym, ale także mocnym ośrodkiem duszpasterskim stało się klasztorem mniszek żyjących w ścisłej klauzurze. Dominikanki znakomicie wypracowały mechanizmy balansu pomiędzy ich oddzieleniem od świata, kontemplacją i milczeniem z jednej strony a licznymi kontaktami z pielgrzymami, gwarem pątniczym i otwarciem na wszelkie ludzkie potrzeby z drugiej. Poprzez więc 142 lata Mniszki Zakonu Kaznodziejskiego w tym miejscu realizują właściwy sobie rodzaj powołania klauzurowego w świecie, aby w odosobnieniu mieć staranie o dzieło zbawienia dusz grzeszników a z racji specyfiki miejsca są jeszcze czytelniejszym znakiem, swoistą misją kaznodziejską.

Ta periodyzacja dziejów sanktuarium św. Anny jest jego wyróżnikiem i stanowi obraz dziejów klasztorów, które znalazły się w wyniku rozbiorów na terenie zaboru rosyjskiego. Z uwagi, więc na jubileusz czterechsetlecia istnienia klasztoru zdecydowano się przywołać jego dzieje i wskazać, że są w Polsce klasztory o podobnych mechanizmach historycznych, jak choćby pobernardyński klasztor w Złoczewie, gdzie dziś żyją mniszki kamedułki, czy klasztor w Przasnyszu wzniesiony dla bernardynek a zamieszkały przez klaryski-kapucynki albo chęciński klasztor bernardynek, gdzie wcześniej (do carskiej kasaty) żyły klaryski.

ANEKSY

Przeorysze klasztoru Świętej Anny

Józefa Działłowicz	1863-1870
Marianna Żylczyńska	1870-1872
Jadwiga Łopatto	1872-1893
Magdalena Świerczyńska	1893-1905
Józefa z Baranowskich Cieszkiewicz	1905-1908
Ludwika Wysłouch	1908-1923
Stanisława Falkenstein	1923-1926
Akwina Janukajtis	1926-1935
Stanisława Falkenstein	1935-1941
Akwina Janukajtis	1941-1946
Agnieszka Kikówna	1946-1961
Reginalda Biernat	1962-1968
Alberta Pietruszka	1968-1977
Ludwika Sobczak	1977-1983
Alberta Pietruszka	1983-1989
Dominika Sokołowska	1989-1998
Ludwika Sobczak	1998-2004
Joanna Karaśkiewicz	2005-2008
Agnieszka Olszak	2008

Nekrolog klasztoru ss. Dominikanek w Świętej Annie

m. Aniela Borowska	† 15 listopada 1869
s. Róża Ziemkowska	† 25 lutego 1870
m. Franciszka Lipińska	† 29 października 1876
s. Emilia Łopińska, konwerska	† 31 marca 1879
s. Nepomucena Węglińska	† 9 maja 1879
s. Kolumba Orzechowska, konwerska	† 23 września 1884
m. Marianna Żylczyńska	† 25 listopada 1887
s. Anna Kaniewska, konwerska	† 16 czerwca 1892
m. Jadwiga Łopatto	† 26 czerwca 1893
m. Hiacynta Michałowska	† 4 marca 1898
s. Małgorzata Millaty	† 11 marca 1898
m. Leonilla Żurakowska	† 11 kwietnia 1898

m. Filomena Kmitt	† 16 lutego 1899
m. Rafaelina Janiszewska	† 1 sierpnia 1903
s. Dominika Uklańska, konwerska	† 9 marca 1904
m. Magdalena Świerczyńska	† 20 stycznia 1913
m. Józefa Cieszkiewicz	† 26 lutego 1913
m. Hiacynta Lenartowicz	† 27 stycznia 1914
m. Ludwika Wysłouch	† 26 marca 1925
m. Katarzyna Cieślińska	† 27 października 1930
s. Augustyna Grudzińska	† 1 maja 1935
s. Anna Suwała, konwerska	† 8 lutego 1936
s. Angelika Renke	† 22 maja 1942
m. Piusa Kelasz	† 5 stycznia 1946
m. Stanisława Falkenstein	† 9 października 1947
s. Cecylia Laurman	† 30 grudnia 1952
s. Bronisława Sikorska	† 30 maja 1954
s. Marianna Suchos, konwerska	† 10 czerwca 1954
s. Łucja Osak, konwerska	† 18 grudnia 1956
m. Akwina Janukajtis	† 11 stycznia 1957
s. Hiacynta Postolska	† 16 maja 1958
m. Antonina Gacka	† 22 grudnia 1958
m. Kolumba Kossowska	† 15 października 1963
s. Imelda Garztecka	† 25 listopada 1964
s. Bolesława Durazińska	† 24 sierpnia 1966
s. Dominika Kik	† 14 grudnia 1967
s. Hosanna Liana	† 12 lutego 1974
s. Emanuela Wojtarowicz	† 28 lutego 1975
s. Józefa Kot	† 28 października 1976
s. Róża Białkowska	† 1 września 1977
s. Joanna Lalik	† 1 sierpnia 1979
s. Bernadetta Grzelak	† 25 lutego 1980
m. Assumpta Wróblewska	† 3 maja 1980
s. Katarzyna Malec	† 21 września 1984
m. Agnieszka Kik	† 9 grudnia 1985
s. Klara Koza	† 14 sierpnia 1990
m. Rozariana Margulies	† 30 września 1990
s. Henryka Piekarska	† 13 września 1991
m. Alberta Pietruszka	† 20 października 1991
s. Beata Chodkowska	† 17 lipca 1996

s. Teresa Józefowska	† 24 kwietnia 1997
s. Czesława Pruchnicka	† 23 lutego 1999
s. Barbara Gągała, zewnętrzna	† 18 lipca 2000
s. Paula Grajewska	† 4 marca 2005
s. Goreta Kubińska	† 3 lutego 2006
s. Magdalena Cwudzińska	† 23 października 2006
s. Urszula Żurawska, zewnętrzna	† 29 sierpnia 2009
s. Małgorzata Josiek	† 26 września 2009

PIOTR STEFANIAK

Précis de l'histoire du couvent à Sainte-Anne près de Przyrów 1609-2009

Résumé

Depuis quatre cent ans, le couvent à Sainte –Anne près de Przyrów, existe dans le paysage de l'Eglise polonais, actuellement dans le diocèse de Częstochowa. Le couvent sis au village Sainte-Anna, est situé tout près d'un croisement. Sur un terrain clôturé par un mur, appartenant aux soeurs dominicaines, se trouvent l'église, le couvent, une cour de fêtes du pardon, quelques bâtiments utilitaires, une aumônerie, une maison des pèlerins, deux jardins (dont une cloîtrée) et un verger. Ce couvent rustique connût plusieurs étapes pendant son existence. Tout d'abord, ce fut un endroit de révélation de Sainte-Anne, ensuite une petite église de pèlerin, et ensuite un couvent des bernardins. Après la sécularisation des couvents menée par les autorités tsaristes en octobre 1864 et le transfert des moines de Sainte-Anne, le complexe fut utilisé par des soldats russes. Après leur départ, le couvent accueillit des religieuses de différents ordres. En 1905, les dominicaines reçurent un droit limité au recrutement à la vie monastique de trois ordres et elles ouvrirent le noviciat. A partir de ce moment, ces religieuses firent l'histoire du couvent de Sainte-Anne.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Piotr STEFANIAK – krakowski badacz specjalizujący się w dziejach monastycyzmu żeńskiego, m.in. klasztorów mniszek dominikańskich w: Poznaniu, Wrocławiu, Raciborzu, Przemyślu, Lwowie, Krakowie, Świętej Annie, Przyrowie.

MACIEJ MACIEJOWSKI

ZAGRANICZNE PEREGRYNACJE BISKUPÓW METROPOLII GNIEŹNIEŃSKIEJ NA PRZEŁOMIE XIII I XIV W.

Na wstępie artykułu, który odnosi się do konkretnej epoki, wypada określić jakie obszary na przełomie XIII i XIV w. możemy uznać za centrum Europy. Niewątpliwie takim obszarem, dla człowieka związanego z kulturą łacińską, było miejsce aktualnego pobytu zwierzchnika Stolicy Apostolskiej i kurii papieskiej, zgodnie z zasadą *Ubi est papa, ibi est Roma.* Jak wiemy siedziba papiestwa w tym czasie była dość ruchoma[1], a w 1309 r. została nawet przeniesiona przez Klemensa V z Rzymu do Awinionu[2]. Fakt ten wiąże się z wyraźnym wzrostem politycznego znaczenia Francji, czego przykładem jest wchłonięcie przez Kapetyngów Prowansji (1245 r.), Szampanii (1284 r.) oraz części Burgundii (1312 r.). Kultura francuska poczęła dominować w niemieckojęzycznym Luksemburgu, docierając również do Nadrenii i Szwabii. Za centrum życia politycznego i kulturalnego uznać wypada także rezydencje wybitnych władców, np. ważny dla Europy Środkowej dwór ostatnich Przemyślidów w Pradze. Doniosłym miejscem na ówczesnej mapie Europy były również uniwersytety, stające się kuźnią elit dla poszczególnych państw. Szczególne znaczenie posiadały w tym czasie dwa uniwersytety: Bolonia specjalizująca się

---

[1] Pomiędzy 1198 (początek pontyfikatu Innocentego III) a 1304 r. (śmierć Benedykta XI) kuria rzymska spędziła łącznie ponad 40 lat w różnych miastach należących do Państwa kościelnego, przede wszystkim w: Viterbo, Anagni, Orvieto, Perugii, Tivoli i Ferentino: *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego (1054-1274)*, pod red. A. V a u c h e z, Warszawa 2001, s. 460-461.

[2] Przełomowy pontyfikat tegoż papieża doczekał się ostatnio gruntownego omówienia: S. M e n a c h e, *Clement V*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, Cambridge 1998.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 65-92.

w kształceniu prawa rzymskiego i kanonicznego oraz Paryż słynący z fakultetu teologii. Tak więc za dominujące centrum Europy na przełomie XIII i XIV w. musimy uznać w pierwszym rzędzie Królestwo Francji, której potęgę i aspiracje uosabiał Filip IV Piękny (1285-1314) oraz Italię. Widoczne jest natomiast osłabienie potężnego do niedawna Cesarstwa, a także skromny jeszcze udział w ogólno-kontynentalnej rywalizacji Anglii, zajętej w tym czasie na pograniczu walijskim i szkockim oraz małą aktywność chrześcijańskich państw na Półwyspie Iberyjskim zaabsorbowanych z kolei zmaganiami z Maurami[3]. Wymienione ośrodki stanowiły trwałe centra kulturalne, polityczne czy też kościelne, istotne dla ówczesnych mieszkańców Europy przez okres przynajmniej kilku pokoleń. Pomijam w tym momencie centra gospodarcze, gdyż nie posiadają one znaczenia dla poruszanej przez nas problematyki. Podejmując się przedstawienia powyższego tematu, w kontekście pytania o udział ówczesnych Polaków w wydarzeniach rozgrywających się poza ziemiami Królestwa Polskiego, chciałbym skoncentrować się przede wszystkim na dwóch zagadnieniach. Pierwszym z nich jest omówienie motywów skłaniających polskich biskupów do podejmowania zagranicznych podróży, drugim zaś próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego decyzje o opuszczeniu granic metropolii gnieźnieńskiej podejmowali oni stosunkowo rzadko? Zakres chronologiczny pracy wyznacza półwiecze pomiędzy Soborem Powszechnym w Lyonie w 1274 r. a misją biskupa włocławskiego Gerwarda w Awinionie w 1323 r.

Wśród powodów narzucających biskupom zagraniczne wyjazdy, na pierwszym miejscu wypada wymienić udział polskich ordynariuszy w Soborach Powszechnych. W interesującym nas okresie zwierzchnicy diecezji metropolii gnieźnieńskiej mieli okazję uczestniczyć w dwóch takich spotkaniach: w Lyonie (7 V – 1 XI 1274 r.) oraz w leżącej tuż obok miejscowości Vienne (16 X 1311 – 6 V 1312 r.). Wśród obradujących na Soborze zwołanym przez papieża Grzegorza X (1271-1276) do Lyonu, jedynym znanym nam przedstawicielem Kościoła polskiego był biskup wrocławski Tomasz II (1270-1292), mimo iż papież dwa lata wcześniej zaprosił na 1 V 1274 r. wszystkich członków episkopatu, a także niższych prałatów z obszaru gnieźnieńskiej prowincji kościelnej[4]. Obecność Tomasza II w Lyonie potwierdza pieczęć biskupa wrocławskiego przywieszona do konstytucji papieskiej ustalającej normy wyboru papieża z 13 VII 1274 r.[5] O swej peregrynacji do Lyonu biskup Tomasz wspomina także w późniejszej korespondencji[6]. Pobyt na Soborze i podróż tegoż dostojnika kościelnego trwały około półtora roku, bowiem między 1 I 1274 a 29 IV 1275 r. brak w dokumentach jego obecności na Śląsku[7]. O tym, że biskup wrocławski był odosobnionym polskim biskupem obecnym na Soborze, świadczy pośrednio fakt, iż jego sigillum umocowane przy dokumencie z 13 VII 1274 r. znalazło się wśród pieczęci biskupów Cesarstwa[8]. Warto jednak zwrócić uwagę, że Tomasz II i jego otoczenie nie byli jedynymi Polakami obecnymi na powyższym spotkaniu chrześcijaństwa zachodniego. Wiemy, że w tym czasie w Lyonie przebywali również wysłannicy księcia wrocławskiego Henryka Probusa. Być może za ich pośrednictwem śląski Piast zgłosił akces do przygotowywanej wówczas krucjaty do Ziemi Świętej[9].

Na Soborze zwołanym do Vienne zaznaczył swoją obecność kolejny zwierzchnik Kościoła wrocławskiego – biskup Henryk z Wierzbnej (1302-1319). Źródła motywów tego pobytu we Francji były jednakże

[3] Na temat Francji: E.M. Hallam, J. Everard, *Francja w czasach Kapetyngów 987-1328*, Warszawa 2006, s. 352-420. Zob. ponadto: J.H. Mundy, *Europa średniowieczna 1150-1309*, Warszawa 2001, s. 36-48; R. Bartlett, *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950-1350*, Poznań 2003, s. 433-434; Problematykę średniowiecznych podróży omawia: N. Ohler, *The Medieval Traveller*, Woodbridge 1998.

[4] Grzegorz X w zaproszeniu wymienia: ... *venerabilibus fratribus archiepiscopo Gneznensi et ...episcopis ac dilectis filiis ... abbatibus, prioribus, decanis, archidiaconis, prepositis et aliis ecclesiarum prelatis per Gneznensem provinciam constitutis*: Schlesisches Urkundenbuch (dalej: SUB), Bd. 4, bearb. v. W. Irgang, Köln-Wien 1988, nr 172 (31 III 1272 r.).

[5] SUB, t. 4, nr 244; treść konstytucji *Die electione et electi potestate*: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2(869-1312), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 414-423.

[6] SUB, t. 4, nr 286 (10 VI 1276 r.); t. 5(wyd. 1993), nr 308 (16 I 1287 r.).

[7] SUB, t. 4, nr 224 i 265.

[8] J. Kłoczowski, *Solus de Polonia ... Polacy na Soborach Powszechnych XII-XIII w.*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 264.

[9] Codex diplomaticus Silesiae (Regesten zur Schlesischen Geschichte) (dalej: CDS), Bd. 7, th.2, hrsg. v. C. Grünhagen, Breslau 1875, nr 1465-1466; J. Długosz, *Catalogus episcoporum Wratislaviensium*, wyd. I. Polkowski, Ż. Pauli, [w:] *Ioannis Dlugosii senioris canonici Cracoviensis Opera omnia*, t. 1, wyd. A. Przezdziecki, Kraków 1887, s. 463; M. Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy. Polska wobec ruchu krucjatowego w XII-XIII w.*, Warszawa 2002, s. 338-339; zob. też ogólnie: A. Kowalska, *Papieskie apele do Polski w sprawie pomocy dla Ziemi Świętej (XII-XIV w.)*, „Acta Universitatis Lodziensis – Folia Historica", 67(2000), s. 137-139.

bardzo przyziemne, przyjazd ordynariusza wrocławskiego został, bowiem wymuszony sankcjami kościelnymi przez papieża Klemensa V. Kością niezgody było zamordowanie na Śląsku na przełomie 1302 i 1303 r. wysłannika legata papieskiego kardynała Mikołaja Boccasini (późniejszego papieża Benedykta XI), rzekomo zainspirowane przez Henryka z Wierzbnej. Gdy krótko później kleryk wrocławski Günter von Biberstein usiłował ogłosić w kościele franciszkańskim we Wrocławiu orzeczenie legata w tej sprawie, sam został napadnięty, a następnie wygnany *de terris Polonie, Boemie et Moraviae,* a więc z ziem podległych Przemyślidom, skłóconym ówcześnie z papiestwem na tle sprawy następstwa tronu węgierskiego po wygaśnięciu dynastii Arpadów (1301 r.). Ponieważ biskup wrocławski zlekceważył napomnienia papieży Bonifacego VIII (1294-1303) i Benedykta XI (1303-1304) o zadośćuczynienie dla nadwyrężonego autorytetu papieskiego, kolejny zwierzchnik Stolicy Apostolskiej Klemens V zażądał 16 IV 1309 r. od Henryka z Wierzbnej stawienia się osobiście w ciągu sześciu miesięcy w Awinionie, pod karą złożenia z urzędu biskupiego[10]. Tej groźby ordynariusz wrocławski nie mógł już zignorować, jednak nie od razu swoje kroki skierował do Stolicy Apostolskiej, lecz udał się najpierw na Węgry gdzie w Pożoniu (Preszburg) rezydował legat papieski kardynał Gentilis, który zwołał uprzednio synod biskupów Europy Środkowej[11]. W tej podróży towarzyszyli Henrykowi z Wierzbnej: kanonik wrocławski Meynard, proboszcz w Niemczy i kanonik głogowski Ulmann, notariusz biskupi Jan z Brna i kapelan Jan ze Strzelina[12]. Próba załagodzenia sporu za pośrednictwem legata papieskiego

[10] *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae* (dalej: VMPL), ed. A. Theiner, t. 1, Rzym 1860, nr 203.

[11] Zob. J. Długosz, *Catalogus episcoporum Wladislaviensium*, wyd. I. Polkowski, Ż. Pauli, [w:] *Ioannis Dlugosii senioris canonici Cracoviensis Opera omnia*, t. 1, wyd. A. Przezdziecki, Kraków 1887, s. 529.

[12] CDS, t. 16(wyd. 1892), nr 3080 (2 XI 1309 r.); Henryk z Wierzbnej i kanonicy wrocławscy złożyli ponadto w listopadzie 1309 r. zeznania na procesie, który toczył się pomiędzy arcybiskupem gnieźnieńskim Jakubem Świnką (reprezentowanym przez swych prokuratorów) a biskupem krakowskim Janem Muskatą przed legatem papieskim Gentilisem: „Monumenta Poloniae Vaticana" (dalej: MPV), wyd. F. Ptaśnik, t. 3, Kraków 1914, nr 129, s. 112-115. Po krótkim pobycie na Śląsku (CDS, t. 16, nr 3100, 3102, 3124-3125) Henryk z Wierzbnej powrócił do Pożonia – otwiera bowiem testację ostatecznego wyroku legata Gentilisa w sprawie Jana Muskaty: MPV, t. 3, nr 131, s. 135 (12 VI 1310 r.).

spełzła na niczym, mimo iż biskup wrocławski miał okazję natknąć się w Pożoniu na swego antagonistę Güntera von Biberstein, występującego w roli protonotariusza księcia wrocławskiego Bolesława III Rozrzutnego[13]. Relacje Henryka z Wierzbnej z legatem papieskim utrudniał m.in. fakt, iż krewny Gentilisa – Walter Raynaldi de Montefloris konkurował w tym czasie z bratem biskupa wrocławskiego Janem o dziekanię wrocławską[14]. Ponieważ akcja podjęta na Węgrzech okazała się nieskuteczna, Henryk z Wierzbnej musiał udać się bezpośrednio przez ziemie Cesarstwa do Awinionu. 20 VIII 1310 r. widzimy go w Gotha, gdzie udzielił 40-dniowego odpustu odwiedzającym kaplicę wzniesioną przy dworze zamieszkałego w Halle rycerza Busso; krótko później dostrzegamy biskupa wrocławskiego w Wormacji udzielającego odpustu lokalnemu kościołowi pod wezwaniem NMP[15]. Mimo udziału Henryka z Wierzbnej w obradach Soboru w Vienne, zakończonego 6 V 1312 r., biskup wrocławski jeszcze przez ponad dwa lata przebywał w otoczeniu papieża Klemensa V we Francji. 7 V 1312 r. biskup Henryk wraz z czterema innymi biskupami, za zgodą ordynariusza z Minden Gotfryda, udzielił odpustu wspierającym odbudowę klasztoru benedyktynów w Mariensee[16]. Dopiero 3 XI 1313 r. papież rozstrzygnął antagonizm Henryka z Wierzbnej z Günterem von Biberstein, nakazując biskupowi wrocławskiemu zwrócić pokrzywdzonemu duchownemu zagarnięte dobra, wypłacić rekompensatę pieniężną oraz nadać klucz biskupi Wiązów. Günter von Biberstein ze swojej strony wyrzekł się dalszych roszczeń w stosunku do biskupa[17]. Miesiąc wcześniej Klemens V zdjął kary kościelne nałożone na Henryka z Wierzbnej i jego diecezję oraz przywrócił administrację nad podległym mu Kościołem[18]. Do końca 1313 r. biskup wrocławski przebywał we Francji. 26 XI 1313 r. w Carpentras Henryk z Wierzbnej udzielił wraz z jedenastoma innymi biskupami odpustu odwiedzającym klasztor św. Idziego na zamku praskim[19]. 21 XII 1313 r. widzimy natomiast biskupa Wrocławia w Monteux, starającego się u papieża

[13] MPV, t. 3, nr 131, s. 135.

[14] MPV, t. 3, nr 127, s. 101-105; CDS, t. 16, nr 3094.

[15] CDS, t. 16, nr 3154, 3155.

[16] CDS, t. 16, nr 3280.

[17] VMPL, t. 1, nr 210 (*Apud Castrum novum Avinion*).

[18] VMPL, t. 1, nr 209.

[19] CDS, t. 16, nr 3380.

o roztoczenie opieki nad własną diecezją[20]. 25 VIII 1314 r. dostrzegamy już Henryka z Wierzbnej, w drodze powrotnej na Śląsk, udzielającego odpustu wiernym adorującym lokalne relikwie w Hildesheim, co zatwierdził miejscowy zwierzchnik diecezji[21]. Jesienią tegoż roku biskup Henryk dotarł wreszcie do Wrocławia[22].

Ostatnio pojawiła się sugestia, iż skład delegacji polskiego episkopatu do Vienne można poszerzyć o metropolitę gnieźnieńskiego Jakuba Świnkę (1283-1314) oraz biskupa lubuskiego Fryderyka (1308-1314), których papież Klemens V zaprosił na sobór już w 1308 r.[23] O prawdopodobnej obecności w Vienne arcybiskupa gnieźnieńskiego i biskupa poznańskiego Andrzeja Zaremby (1297-1318) świadczyć ma z kolei bulla Klemensa V dotycząca templariuszy, skierowana do tychże hierarchów kościelnych 5 V 1312 r.[24] Wydaje się, że hipotezę tę należy poddać w wątpliwość, z uwagi na ówczesne zaangażowanie Jakuba Świnki i Andrzeja Zaremby w zmagania wymierzone przeciwko rządom Głogowczyków w Wielkopolsce[25]. Również biskupa lubuskiego Fryderyka spotykamy w tym czasie na obszarze własnej diecezji, co wyklucza jego pobyt we Francji[26]. Już u schyłku XIX w. Władysław Abraham wysunął domysł, że w Awinionie szukał pomocy biskup krakowski Jan Muskata (1294-1320), wygnany ze swej diecezji przez Władysława Łokietka i wspierającego kujawskiego Piasta arcybiskupa Jakuba Świnkę[27]. Tezę tę również winniśmy raczej odrzucić, ponieważ 25 VII 1312 r., a więc krótko po zakończeniu Soboru

[20] CDS, t. 16, nr 3385.
[21] CDS, t. 16, nr 3414.
[22] CDS, t. 16, nr 3422 (4 X 1314 r.).
[23] J. Maciejewski, *Episkopat polski doby dzielnicowej 1180-1320*, Kraków-Bydgoszcz 2003, s. 166-167; „Bullarium Poloniae" (dalej: BP), t. 1, ed. J. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Rzym 1982, nr 1006.
[24] J. Maciejewski, *Episkopat...*, s. 167; *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 2, wyd. I. Zakrzewski, Poznań 1881, nr 954, s. 297-300.
[25] Zob. dokument książąt głogowskich z 29 II 1312 r.: ... *dampnum eciam et expensam, si quas propter excommunicationes archiepiscopi Gneznensis et episcopi Poznaniensis sustinere nos continget, omnes pariter pati debemus et portare*: KDW, t. 2, nr 952, s. 294; na temat walk o Wielkopolskę ostatnio: T. Jurek, *Dziedzic Królestwa Polskiego. Książę głogowski Henryk (1274-1309)*, Poznań 1993, s. 120-131.
[26] Regesten der Bischöfe von Lebus bis zum Jahre 1418 (dalej: Regesten), hrsg. v. F. Funcke, Brandenburgia, Bd. 24 (1915-1916), nr 138 (Frankfurt: 1 V 1312 r.).
[27] W. Abraham, *Sprawa Muskaty*, „Rozprawy Akademii Umiejętności", Wydział Historyczno-filozoficzny (dalej: RAU h-f), t. 30, Kraków 1894, s. 167.

w Vienne, ordynariusz krakowski znajdował się na zamku w Lipowcu na pograniczu śląsko-małopolskim[28], oczekując zapewne od jakiegoś czasu na wynik konfrontacji mieszczan krakowskich z Władysławem Łokietkiem[29]. Dodajmy, że Jana Muskatę nie stać było wówczas na odbycie kosztownej podróży do Francji, gdyż pozbawiony został możliwości czerpania dochodów z podległej mu diecezji, którą aż do 1318 r. zarządzali wyznaczeni przez jego politycznych wrogów administratorzy[30]. Nie wyklucza to jednocześnie podejmowania przez biskupa krakowskiego zabiegów w swojej sprawie w Awinionie. Jan Muskata mógł to czynić m.in. za pośrednictwem przyjaznego mu biskupa wrocławskiego Henryka z Wierzbnej. W przekonaniu tym umacnia nas fakt, iż w otoczeniu ordynariusza wrocławskiego przebywał w Awinionie kanonik krakowski Jan von Muleyn (Mühlheim)[31], w którym możemy upatrywać prokuratora biskupa krakowskiego przy Stolicy Apostolskiej.

Biskupi metropolii gnieźnieńskiej poza wyjazdami na Sobory Powszechne spotykali się także z legatami papieskimi, którzy w tym czasie rzadko odwiedzali ziemie polskie (ostatnim wysłannikiem papieża był Filip biskup Fermo, który przebywał na Śląsku około pół roku na przełomie 1281 i 1282 r.)[32], stąd konieczność udania się na ziemie Cesarstwa bądź na Węgry, o czym mieliśmy okazję wspomnieć powyżej. Wysłannikiem reprezentującym polski episkopat

[28] *Diplomata monasterii Clarae Tumbae prope Cracoviam*, wyd. E. Janota, F. Piekosiński, Kraków 1865, nr 47, s. 37. Do tezy sformułowanej przez W. Abrahama nie przychyla się również: T. Pietras, *Krwawy wilk z pastorałem. Biskup krakowski Jan zwany Muskatą*, Warszawa 2001, s. 109.
[29] Zob. E. Długopolski, *Bunt wójta Alberta*, „Rocznik Krakowski", 7(1905), s. 135-186.
[30] M. Maciejowski, *Ostatnie lata biskupa krakowskiego Jana Muskaty (1317-1320)*, [w:] *Biskupi, lennicy, żeglarze*, „Gdańskie studia z dziejów średniowiecza", nr 9, pod red. B. Śliwińskiego, Gdańsk 2003, s. 105-106.
[31] VMPL, t. 1, nr 210; CDS, t. 16, nr 3378 (3 XI 1313 r.). Również pismo papieskie z 13 XII 1312 r. wspomina o reprezentowaniu biskupa krakowskiego w Stolicy Apostolskiej przez dziekana opolskiego i archidiakona wrocławskiego: „Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej" (dalej: ZDKDK), wyd. S. Kuraś, t. 1, cz. 1, Lublin 1965, nr 17.
[32] „Rocznik cystersów henrykowskich", wyd. A. Bielowski, *Monumenta Poloniae Historica* (dalej: MPH), t. 3, Lwów 1878, s. 702; „Rocznik krzeszowski większy", tamże, s. 696; ostatni swój dokument na ziemiach polskich legat Filip wydał na pograniczu Śląska i Moraw 10 VIII 1282 r.: SUB, t. 5, nr 28.

wobec legata Jana Boccamazza był na przykład biskup lubuski Konrad (1284-1299), który wziął udział w synodzie biskupów niemieckich w Würzburgu, obradującym nad kwestią cesarskiej koronacji Rudolfa Habsburga w marcu 1287 r.[33] 3 IV 1287 r. Konrad był już w Polsce przywożąc wiadomość o obciążeniach finansowych nałożonych przez legata papieskiego na Kościół polski, co umożliwiło apelację[34]. Z legatem papieskim Gentilisem stykali się również w latach 1309-1310 w węgierskim Pożoniu biskupi: krakowski Jana Muskata, wrocławski Henryk z Wierzbnej i włocławski Gerward (1300-1323)[35]. Do Stolicy Apostolskiej kierowali ponadto swoje pierwsze kroki po zatwierdzenie papieskie arcybiskupi elekci: Jakub Świnka (1283 r.)[36] i Borzysław (1314 r.). W Awinionie konsekrowany został także metropolita Janisław (1317 r.), towarzyszący Borzysławowi w jego misji. Nie uczestniczyli natomiast zupełnie polscy biskupi w ruchu pielgrzymkowym. Nie widać ich też na zwołanych przez Bonifacego VIII do Rzymu w 1300 r. uroczystościach związanych z rokiem jubileuszowym.

Obok peregrynacji uwarunkowanych względami kościelnymi, na przełomie XIII i XIV w. zwierzchnicy polskich diecezji mieli okazję niejednokrotnie odwiedzać Królestwo Czech, co było związane z ekspansją Przemyślidów na ziemie polskie, a następnie rządami władców tej dynastii w Polsce. Podróże te miały zarówno podłoże kościelne jak

[33] Regesten, nr 115 (18 III 1287 r.). Nie zauważa przedstawiciela Kościoła polskiego w Würzburgu: W. A b r a h a m, *Studia krytyczne do dziejów średniowiecznych synodów prowincjonalnych Kościoła Polskiego*, „Studia i Materiały do Historii Ustawodawstwa Synodalnego w Polsce", 5(1917), s. 29. Na temat tegoż zwierzchnika diecezji, zob. M. M a c i e j o w s k i, *Podróże biskupa lubuskiego Konrada (1284-1299)*, [w:] *Krzyżacy, szpitalnicy, kondotierzy*, „Studia z dziejów średniowiecza", nr 12, pod red. B. Ś l i w i ń s k i e g o, Malbork 2006, s. 99-113.

[34] SUB, t. 5, nr 326 (3 IV-9 IV 1287 r.). W pismach wystawionych w Metzu 8 V 1287 r. legat papieski obniżył Jakubowi Śwince i jego sufraganom żądaną sumę prokuracji z 1100 grzywien kolońskich do 700, zrzekł się także prawa do obsadzania wakujących prebend: SUB, t. 5, nr 340-341. Swym zdzierstwem legat papieski wzbudził też wielką niepopularność w episkopacie niemieckim: W. A b r a h a m, *Studia krytyczne...*, s. 26-27.

[35] Jan Muskata: MPV, t. 3, nr 129-131; Henryk z Wierzbnej: zob. przypis 13; Gerward: MPV, t. 3, nr 130, s. 128-129; J. D ł u g o s z, *Catalogus episcoporum Wladislaviensium...*, s. 529.

[36] VMPL, t. 1, nr 164 (30 VII 1283 r.); nr 165-167 (13 VIII 1283 r.).

i polityczne[37]. Wysunięcie czeskich aspiracji w stosunku do Małopolski, a następnie rezygnacja księcia wielkopolskiego Przemysła II z roszczeń do wawelskiego tronu, postawiły Kościół krakowski, jak też lokalnych możnowładców, w niełatwym położeniu. Wobec powyższych wydarzeń biskup krakowski Paweł z Przemankowa (1266-1292) wziął na siebie trud pertraktacji z rosnącym w siłę Wacławem II[38], udając się w wędrówkę do Czech. Przez cały sierpień 1291 r. widzimy ordynariusza krakowskiego w Pradze, gdzie uczestniczył w czynnościach kościelnych. Długi pobyt w stolicy Czech służył zapewne konsultacjom z biskupem praskim Tobiaszem[39]. W czeskim Lutomyślu Paweł z Przemankowa wystąpił przed Wacławem II nie tylko jako reprezentant interesów podległego mu Kościoła, ale również w imieniu małopolskich elit, zainteresowanych utrzymaniem dawnej pozycji w nowej sytuacji. 1 IX 1291 r. biskup krakowski uzyskał od Przemyślidy potwierdzenie wszystkich dotychczasowych, „uzasadnianych" przywilejów i praw przyznanych uprzednio Kościołowi krakowskiemu[40]. Podobne zapewnienie król czeski złożył ... *nec non clericos tam Religiosos quam etiam seculares, Barones, Milites, Cives et alios Universos Ducatuum nostrorum Cracovie et Sandomerie* oraz dodał, że nie będzie pobierał nowych nienależnych danin. Paweł z Przemankowa pojawił się więc w roli przywódcy adherentów króla czeskiego w Małopolsce, zapewniając sobie współudział w nadawaniu przez Wacława II godności i urzędów[41]. Również biskup wrocławski Tomasz II nie był obojętny wobec wzrastającego oddziaływania monar-

[37] Różnorodne aspekty działalności politycznej polskich biskupów w tym czasie omawia: M. M a c i e j o w s k i, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283-1320*, Kraków 2007.

[38] Na temat ekonomicznych podstaw potęgi Wacława II zob. ostatnio: L. J a n, *Václav II. a struktury panovnické moci*, Brno 2006.

[39] *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae* (dalej: RBM), wyd. J. E m l e r, t. 2, Praha 1882, nr 1549 (4 VIII 1291 r.): Przywilej biskupa Tobiasza dla augustianów praskich (*Paulus, Cracov. Episcopus, dat monasterio eidem litteras eiusdem tenoris*); nr 2805 (24 VIII 1291 r.): Przywilej Pawła z Przemankowa dla joannitów praskich.

[40] *Kodeks dyplomatyczny Katedry Krakowskiej św. Wacława* (dalej: KDKK), wyd. F. P i e k o s i ń s k i, t. 1, Kraków 1874, nr 94. W osobnym akcie Wacław II konfirmował na prośbę Półkozica nadanie 200 grzywien srebra z dochodów z żup krakowskich, którymi obdarowali Kościół krakowski poprzedni władcy Małopolski: KDKK, t. 1, nr 95.

[41] KDKK, t. 1, nr 94: *Honores et officia in Ducatibus seu terris ipsis, habito dicti Episcopi, et Seniorum Baronum ipsorum Ducatuum consilio, sicut antiquitus observatum esse dicitur, conferemus.*

chii czeskiej na ziemie południowej Polski. W marcu 1292 r. wyprawił się na zjazd z królem czeskim do morawskiego Brna, tam jednak zaniemógł i niebawem zmarł (15 III), sporządziwszy uprzednio testament (13 III)[42]. Nie wiemy czy do spotkania ordynariusza wrocławskiego z Przemyślidą w ogóle doszło[43]. Możemy założyć, iż Tomasz II zamierzał włączyć się wówczas do szerokiej koalicji przeciw Władysławowi Łokietkowi[44]. Kontakty z dworem w Pradze utrzymywał także następca Pawła z Przemankowa – biskup Prokop (1292-1294), który w czerwcu 1294 r. przybył do grodu nad Wełtawą[45]. Nowy biskup krakowski złożył wówczas uroczystą deklarację lojalności, w której obiecał uznawać za prawowitych władców wyłącznie Przemyślidę i jego następców jako książąt krakowskich oraz wspierać czeską dynastię na wypadek zamieszek bądź wojen w Małopolsce, informując króla o knowaniach, a w razie zagrożenia przeciwdziałać za pomocą dostępnych kar kościelnych (20 VI 1294 r.)[46].

Bliskie relacje z Wacławem II podtrzymywał również biskup lubuski Konrad, którego wiosną 1295 r. spotykamy w Pradze wraz z wiernym adherentem rządów czeskich biskupem Krakowa Janem Muskatą[47]. Ordynariusz krakowski, który zawdzięczał swoje wyniesienie na biskupstwo Przemyślidzie[48], został wówczas obdarowany znaczącym przywilejem, co miało polityczną wymowę w przededniu koronacji Przemysła II[49]. Manifestacją czeskiej orientacji obu zwierzchników diecezji, był także ich udział w zorganizowanej z ogromnym przepychem koronacji Wacława II w Pradze (2 VI 1297 r.)[50]. Uroczystości koronacyjne stały się też okazją do spotkania biskupów metropolii gnieźnieńskiej z ordynariuszami z obszaru Cesarstwa[51]. Również biskup wrocławski Henryk z Wierzbnej tuż po swojej konsekracji (18 III 1302 r.)[52] udał się do Pragi, gdzie widzimy go 9 VI 1302 r.[53] Henryk z Wierzbnej niewątpliwie pragnął dokonać prezentacji swojej osoby Wacławowi II, od jesieni 1300 r. także królowi Polski. Podróż do Czech odbyła się niewątpliwie za aprobatą arcybiskupa gnieźnieńskiego Jakuba Świnki, który oczekiwał we Wrocławiu na powrót ordynariusza wrocławskiego[54]. W praskiej wizycie biskupa Henryka upatrywałbym przede wszystkim jednak reakcji polskiego episkopatu na bullę Bonifacego VIII, w której papież ostro wystąpił przeciw przyjęciu przez Wacława II tytułu króla Polski (10 VI 1302 r.). W powyższym piśmie papież zabronił Przemyślidzie, pod groźbą sankcji kościelnych, używania tytułu króla Polski oraz pieczęci tegoż królestwa,

[42] SUB, t. 6, nr 47; W. Semkowicz, *Nieznany testament Tomasza II biskupa wrocławskiego (1270-1292)*, „Collectanea Theologica", 17(1936), s. 265-267.

[43] Jest to wielce prawdopodobne, bowiem Wacław II od początku 1292 r. przebywał w Brnie: RBM, t. 2, nr 1565 (29 I 1292 r.); nr 1567 (27 II 1292 r.); nr 1569 (13 III 1292 r.). 21 IV jest już w Pradze: tamże, nr 1573.

[44] Biskup wrocławski nie miał powodów, aby darzyć sympatią kujawskiego Piasta, którego ruscy sprzymierzeńcy spustoszyli dotkliwie domeny Kościoła wrocławskiego w 1289 r.: *Rocznik cystersów henrykowskich*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, s. 702: *Ruteni terram Slezie intraverunt et circa Nizam et Grotkowe predam hominum tulerunt et quam plures occiderunt.* Najazd na księstwo wrocławskie potwierdzony przez: *Latopis hipacki*, [w:] *Połnoje sobranje Russkich Lietopisjej*, t. 2, Petresburg 1908, s. 936.

[45] KDKK, t. 1, nr 97 (13 VI 1294 r.): Wacław II uznał roszczenia finansowe ordynariusza krakowskiego i przyznał mu dziesięciny ze swoich dochodów z żup krakowskich, motywując to chęcią wynagrodzenia strat, jakie poniosło biskupstwo ze strony wojsk czeskich stacjonujących w dobrach diecezji krakowskiej; RBM, t. 2, nr 1651 (16 VI 1294 r.): przywilej odpustowy Prokopa dla augustianów praskich; J. Šebánek, *Češti notáři na cestě Václava za polskou korunou*, SŹ, 4(1959), s. 82, p. 70 (22 VI 1294 r.): dokument Prokopa dla kapituły wyszehradzkiej.

[46] RBM, t. 2, nr 1653.

[47] 12 VI 1295 r. obaj ordynariusze przyznali wówczas przywilej Kościołowi wyszehradzkiemu: RBM, t. 2, nr 1690; 18 VI 1295 r. Jan Muskata wystawił ponadto dokument dla klasztoru brzewnowskiego: tamże, nr 1691.

[48] Zob. J. Maciejewski, *Czas i okoliczności objęcia rządów przez biskupa krakowskiego Jana Muskatę*, „Studia Historyczne", 43(2000), s. 315-326; t. Pietras, *„Krwawy wilk z pastorałem". Biskup krakowski Jan zwany Muskatą*, Warszawa 2001, s. 39-48; M. Maciejowski, *Czy Jan Muskata był denuncjatorem biskupa krakowskiego Prokopa przed królem Wacławem II?*, [w:] *Kopijnicy, szyprowie, tenutariusze*, „Gdańskie studia z dziejów średniowiecza", nr 8, pod red. B. Śliwińskiego, Gdańsk 2002, s. 75-85.

[49] Wacław II w dokumencie wystawionym w Pradze zezwolił Janowi Muskacie na obwarowanie murami i otoczenie fosą biskupich miejscowości targowych: Sławkowa, Iłży, Tarczka i Kielc. W dokumencie tym król czeski określa biskupa krakowskiego: *... dilecti principis et fidelis nostri*: KDKK, t. 1, nr 101.

[50] *Petra Žitavského Kronika Zbraslavská*, wyd. J. Emler, [w:] *Fontes Rerum Bohemicarum*, t. 4, Praha 1884, s. 74.

[51] Zob. RBM, t. 2, nr 1754 (3 VI 1297 r.): gdzie u boku biskupów krakowskiego i lubuskiego widzimy: arcybiskupów – moguncki Gerharda i magdeburskiego Burcharda oraz biskupów – ołomunieckiego Teodoryka, miśnieńskiego Alberta, merserburskiego Henryka i bazylejskiego Piotra.

[52] Potwierdza to dokument z 19 III 1302 r.: CDS, t. 16, nr 2704.

[53] CDS, t. 16, nr 2712; RBM, t. 2, nr 1923: przywilej dla kapituły wyszehradzkiej.

[54] CDS, t. 16, nr 2715 (27 VI 1302 r.), Jakub Świnka przebywał na Śląsku przynajmniej od 19 III 1302 r.: tamże, nr 2704.

a także nadawania przywilejów, darowizn i jakichkolwiek praw na ziemiach polskich. Bonifacy VIII nie był jednak do końca pewny swych racji, gdyż na końcu zastrzegł, iż jest gotowy poręczyć i zachować godność króla polskiego przy Przemyślidzie, jeżeli ten udowodni, że przysługują mu sprawiedliwie jakieś prawa w Polsce[55]. Wystąpienie papieża przeciw królowi czeskiemu spowodowane było przede wszystkim rozbieżnością interesów między Stolicą Apostolską a monarchią Przemyślidów w sprawach węgierskich, ukazało jednak polskim hierarchom duchownym słabe strony w podstawie prawnej rządów czeskich w Polsce, umocnić też mogło tych, którzy pozostawali w opozycji do nowej władzy. Niebawem kryzys w stosunkach Przemyślidów z papiestwem uległ pogłębieniu. 31 V 1303 r. Bonifacy VIII obwieścił, że Wacław II nie wykazał swych praw do korony św. Stefana, wobec tego jedynym prawowitym władcą Węgier jest Karol Robert Andegaweński (kandydat papieski). Papież pozostawił królowi Czech cztery miesiące na uzasadnienie swych roszczeń do tronu węgierskiego[56]. Termin ultimatum upływał, więc pod koniec września 1303 r. widzimy w Pradze arcybiskupa Jakuba Świnkę oraz biskupów włocławskiego Gerwarda i lubuskiego Jana, a także sufragana Jana Muskaty – Marcina biskupa belgradzkiego, udzielających odpustu dla kościoła franciszkańskiego w Brnie[57]. W spotkaniu tym domyślałbym się, poza kościelnymi naradami, konsultacji polskich biskupów z Wacławem II dotyczących zajęcia stanowiska wobec sankcji papieskich. Nie wiadomo jakie konkluzje zostały wówczas sformułowane, wydaje się natomiast, że rozmowy zostały przerwane na wieść o uwięzieniu Bonifacego VIII przez zwolenników króla Francji Filipa Pięknego w Anagni (7 IX 1303 r.)[58].

Następne lata potwierdziły bliskie związki Henryka z Wierzbnej z monarchią Przemyślidów. 26 V 1303 r. biskup wrocławski koronował w Pradze córkę Przemysła II Elżbietę na królową Czech i Polski. Uczynił to po wyrażeniu zgody arcybiskupów moguncki i gnieźnieńskiego[59]. Możliwe, że w uroczystościach tych wziął udział także Jan Muskata, który wiosną 1303 r. przebywał w Pradze[60]. Dowodem zaufania jakim darzył biskupów wrocławskiego i krakowskiego Wacław II było ponadto powierzenie im urzędów starosty, czyli własnych namiestników w poszczególnych dzielnicach[61]. Aktywność Jana Muskaty na obszarze rozrastającej się monarchii Przemyślidów doprowadziła nawet biskupa krakowskiego na urząd wicekanclerza Królestwa Węgier, gdzie pomagał w osadzeniu jedenastoletniego syna Wacława II na osieroconym po wygaśnięciu Arpadów tronie. W uznaniu zasług zwierzchnik diecezji krakowskiej otrzymał w Budzie od młodego Wacława (na Węgrzech przyjął on imię Władysława V) nadanie zamku Pławiec (Palocsa) na Spiszu (26 IX 1301 r.)[62]. Kariera Jana Muskaty na ziemiach Korony św. Stefana została jednak skutecznie utrącona przez papieża Bonifacego VIII, który niechętnym okiem, jak pisaliśmy wyżej, spoglądał na usadowienie się Przemyślidów na Węgrzech. 8 XI 1301 r. papież polecił swemu legatowi na Węgrzech kardynałowi Mikołajowi Boccasini wezwać biskupa krakowskiego w ciągu trzech miesięcy do Rzymu, nawet pod sankcją pozbawienia go godności biskupa, aby wytłumaczył się ze swej działalności na Węgrzech[63]. Jan Muskata ugiął się pod presją papieża i wrócił do swej diecezji[64].

Jak widać, rządy Przemyślidów w Małopolsce (1291-1306), a następnie niemal w całej Polsce (1300-1306) przyczyniły się do wzmożenia aktywności poszczególnych biskupów poza granicami metropolii gnieźnieńskiej. U źródeł tego procesu leżała polityka Wacława II, chętnie powierzającego ważne urzędy wysokim hierarchom kościelnym, w swym złożonym z kilku członów państwie. Również główni

[55] KDW, t. 2, nr 853.
[56] RBM, t. 2, nr 1964-1970.
[57] R. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 1 (1237-1517), Kraków 1937, reg. nr 2, s. 377.
[58] Biskup włocławski Gerward był już 21 IX 1303 r. na Pomorzu. Szybkie tempo powrotu do Polski spowodowane było prawdopodobnie chęcią podzielenia się ważnymi informacjami płynącymi z Italii: dokument opublikowany przez J. Maciejewskiego, *Działalność kościelna Gerwarda...*, aneks 2, s. 157.

[59] CDS, t. 16, s. 42.
[60] KDKK, t. 1, nr 111 (24 III 1303 r.).
[61] Henryk z Wierzbnej jako starosta wrocławski wystąpił 26 V 1305 r.: CDS, t. 16, nr 2844; o Janie Muskata pełniącym urząd starosty w Małopolsce wspominają świadkowie na procesach wymierzonych przeciw biskupowi krakowskiemu: MPV, t. 3, nr 121, s. 78, 85, 88, 90-92 (1306-1308).
[62] KDKK, t. 1, nr 105; S. Sroka, *Węgierskie epizody działalności biskupa Jana Muskaty*, [w:] *Z dziejów stosunków polsko-węgierskich w późnym średniowieczu. Szkice*, Kraków 1995, s. 20-28.
[63] VMPL, t. 1, nr 199. Nieco łagodniejszy w treści list papież przesłał samemu Muskacie: MPV, t. 3, nr 108.
[64] Już 1 III 1302 r. widzimy go w Krakowie: KDKK, t. 1, nr 106.

doradcy króla Czech i Polski wywodzili się z kręgu zwierzchników diecezji Europy Środkowej, czego przykładem są kariery biskupów: praskiego Tobiasza, bamberskiego Arnolda, bazylejskiego Piotra von Aspelt (późniejszego arcybiskupa moguncki ego) oraz miśnieńskiego Bernarda von Kamenz[65]. Najwcześniej w orbitę wpływów czeskich weszli biskupi krakowscy, co sprawiło, iż kontakty tychże ordynariuszy z dworem w Pradze były szczególnie bliskie, co nie znaczy, że wszystkich zwierzchników tejże diecezji możemy zaliczyć do ścisłej elity wielonarodowej monarchii Przemyślidów na przełomie XIII i XIV w. W tej kategorii umieścić możemy jedynie Jana Muskatę, energicznie działającego w interesie Wacława II i jego syna w Małopolsce, na Śląsku, w Czechach i na Węgrzech. Wyraźnym zaufaniem Przemyślidów cieszyli się także ordynariusz wrocławski Henryk z Wierzbnej, a także biskupi lubuscy Konrad i Jan. Nawet arcybiskup gnieźnieński Jakub Świnka, dużo bardziej zdystansowany wobec rządów czeskich w Polsce, odwiedził przynajmniej raz Pragę (1303 r.). Dodajmy, iż jest to jedyny znany przypadek opuszczenia przez tego metropolitę granic Polski, nie licząc wspomnianej wyprawy do Rzymu po paliusz w 1283 r. Ożywione kontakty poszczególnych biskupów metropolii gnieźnieńskiej z dworem w Pradze pozwoliły niewątpliwie wyjść wspomnianym duchownym poza wąski krąg Polski dzielnicowej. Były też szkołą politycznego myślenia w kategoriach scentralizowanej monarchii, co już niebawem miało okazać się przydatne w rodzimej wersji.

Po śmierci arcybiskupa Jakuba Świnki w 1314 r., jego następcy metropolici: Borzysław (1314-1317) i Janisław (1317-1341) a także ordynariusz włocławski Gerward podjęli trud pertraktacji w Awinionie nad dwoma kluczowymi kwestiami odradzającego się pod rządami Władysława Łokietka (1306-1333) Królestwa Polskiego – sprawą

[65] Na temat powyższych duchownych, zob. odpowiednie biogramy: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon*, hrsg. v. E. Gatz unter Mitwirkung v. C. Brodkorb, Berlin 2001; zob. też: A. Barciak, *Polityka czeska wobec ziem polskich za panowania ostatnich Przemyślidów i Jana Luksemburskiego*, [w:] *Polska około 1300. Państwo-społeczeństwo-kultura*, pod red. W. Fałkowskiego, Warszawa 2003, s. 230-232; T. Jurek, *Polska pod władzą obcego króla. Rządy czeskie w latach 1291-1306*, [w:] *Król w Polsce XIV i XV w.*, pod red. A. Marca i M. Wilamowskiego, Kraków 2006, s. 209; K. Charvátová, *Václav II. Král český a polský*, Vyšehrad 2007, s. 143, 150-152.

zagarniętego przez Krzyżaków Pomorza Wschodniego oraz zabiegami o papieską zgodę na koronację kujawskiego Piasta. Powyższa misja mogła liczyć na powodzenie po umocnieniu rządów księcia Władysława, który skorzystał na niespodziewanej śmierci ostatniego z Przemyślidów (1306 r.), a następnie stłumił po wielu latach opozycję w Małopolsce (1312 r.) i Wielkopolsce (1314 r.). Arcybiskup Borzysław wyruszył do Awinionu po uzyskanie konfirmacji papieskiej już w czerwcu 1314 r., wkrótce po swojej elekcji (1 V)[66]. Ponieważ wakat na Stolicy Apostolskiej przedłużał się na skutek sporów miedzy kardynałami włoskimi i francuskimi, Borzysław nie mógł wrócić do Polski. Kilkuletni pobyt na dworze papieskim wykorzystał jednak zapewne dla nawiązania rozlicznych kontaktów z wpływowymi dostojnikami kościelnymi. Jedną z ważniejszych spraw poruszonych wówczas przez arcybiskupa gnieźnieńskiego był sporny problem przynależności Kościołów kamieńskiego i chełmińskiego do polskiej prowincji kościelnej. Kontekst polityczny miała zwłaszcza kwestia diecezji chełmińskiej, leżącej w granicach państwa krzyżackiego. Fakt ten dobitnie podkreślają *Katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich*: *Borislaus ... super separatione Culmensis episcopatus a metropoli Avinione animose contra cruciferos egit*[67]. Świadectwem starań arcybiskupa Borzysława w tej sprawie jest też bulla Jana XXII z 3 II 1317 r., w której papież stwierdził, iż obie wspomniane diecezje winny nadal opłacać świętopietrze wspólnie z całą metropolią gnieźnieńską. W piśmie tym Jan XXII stwierdził, niewątpliwie pod wpływem polskiej delegacji, że obecna przynależność diecezji chełmińskiej do prowincji ryskiej dokonała się w sposób podstępny (*fraudulenter*)[68]. W tym wypadku interes Stolicy Apostolskiej oraz Kościoła gnieźnieńskiego okazał się zbieżny, gdyż diecezje kamieńska i chełmińska usiłowały wówczas uchylić się od opłacania świętopietrza. Niemniej jednak arcybiskup Borzysław nie uzyskał w Kurii papieskiej oficjalnej decyzji sankcjonującej powrót obu diecezji w granice metropolii gnieźnieńskiej. Być może kroki takie zostały podjęte przez polskie poselstwo

[66] *Spominki gnieźnieńskie*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, s. 44: *Qui eodem anno facta eleccione, ut iuris est, pro confirmacione obtinenda ad Romanum* (sic!) *curiam iter arripuit infra mensem.*

[67] MPH, t. 3, s. 407; W podobnym duchu: J. Długosz, *Catalogus archiepiscoporum Gnesnensium...*, s. 357.

[68] KDW, t. 2, nr 991.

w Awinionie, jednak działania te zakłóciła śmierć Borzysława pod koniec czerwca 1317 r.[69]

Sprawy polskie w Awinionie po zmarłym arcybiskupie, przejął nowy zwierzchnik polskiej prowincji kościelnej Janisław, do czasu powołania go przez papieża na ten urząd, członek polskiego poselstwa. Prowizję na najwyższą godność w Kościele gnieźnieńskim otrzymał Janisław 7 XI 1317 r.[70], zaś jego konsekracja odbyła się 19 XII tegoż roku[71]. Chcąc pozyskać sobie Jana XXII arcybiskup elekt uregulował wszelkie należności finansowe wobec kamery apostolskiej z uwzględnieniem powinności zmarłego Borzysława[72]. Wiosną 1318 r. metropolita Janisław wrócił do Polski[73], gdzie zdał relację ze swojej misji. Wymierzone przeciw Zakonowi Krzyżackiemu zabiegi kontynuował w Awinionie biskup włocławski Gerward (1319 r.). Poselstwo tegoż ordynariusza odnośnie spraw pomorskich, przyniosło wymierny sukces, mianowicie papież mianował sędziów w przygotowywanym przez stronę polską procesie przeciw Krzyżakom. Osiągnięcie biskupa włocławskiego polegało na tym, iż przyszli arbitrzy reprezentowali interesy Królestwa Polskiego (arcybiskup gnieźnieński, biskup poznański, opat benedyktynów w Mogilnie)[74], choć w przyszłości Krzyżacy mieli prawo poddać w wątpliwość bezstronność tak sformowanego składu sędziowskiego. Z antykrzyżacką akcją Gerwarda łączyć należy też chyba mianowanie przez Jana XXII sześciu notariuszy dla

[69] Zob. J. Maciejewski, *Episkopat...*, s. 229, przyp. 46. Borzysław został pochowany w Awinionie, w należącym do dominikanów klasztorze św. Jana Ewangelisty: J. Długosz, *Catalogus archiepiscoporum Gnesnensium...*, s. 357.

[70] VMPL, t. 1, nr 213; *Katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich*, s. 407; *Spominki gnieźnieńskie*, s. 44; M. Komaniecka, *Działalność polityczna arcybiskupa Janisława*, NP, 103(2005), s. 96-98.

[71] VMPL, t. 1, nr 216.

[72] MPV, t. 1, nr 51 (23 XII 1317 r.); po powrocie Janisława do Polski, reprezentował jego sprawy w Kurii kanonik wrocławski Szymon Gallici z Marszowic: MPV, t. 1, nr 57 (19 X 1318 r.); nr 58 (21 X 1318 r.); nr 59 (21-25 X 1318 r.); nr 61 (17 IV 1319 r.).

[73] W piśmie skierowanym do papieża 14 III 1318 r. biskup wrocławski Henryk z Wierzbnej pisał, iż arcybiskupa nie ma jeszcze w Polsce: MPV, t. 1, nr 52. 26 V 1318 r. widzimy Janisława w Gąbinie na Mazowszu: NKDM, t. 2, nr 151.

[74] VMPL, t. 1, nr 231 (11 IX 1319 r.). Dyplomatyczny wysiłek Gerwarda w sporach z Krzyżakami doczekał się pozytywnych ocen w Królestwie Polskim: J. Długosz, *Catalogus episcoporum Vladislaviensium...*, s. 528; *II Catalogus episcoporum Vladislaviensium (Volboriensis)*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, s. 27: *...crucifericas iniurias iure ultus fuit.*

diecezji włocławskiej[75]. W perspektywie nieodległych już procesów w Inowrocławiu i Brześciu Kujawskim (1320-1321) było to niewątpliwie uzasadnione posunięcie.

Tradycja o szkodliwej dla Zakonu działalności biskupa Gerwarda przetrwała także w źródłach krzyżackich. W pochodzącej z połowy lat trzydziestych XIV w. zapisce, znajdujemy fragment, w którym mowa o wysłaniu przez Władysława Łokietka do Stolicy Apostolskiej, po konsultacji z przedstawicielami episkopatu[76], biskupa włocławskiego. Z przekazu tego dowiadujemy się, że Gerward wytoczył w Awinionie bardzo poważne zarzuty, nadwyrężając dobre imię Zakonu i dążąc do jego zniszczenia. Miało wówczas dojść do zażartej dyskusji z prokuratorami krzyżackimi, którzy oczywiście zanegowali argumenty ordynariusza włocławskiego. Z dalszej części relacji krzyżackiego pochodzenia, wynika, iż napastliwość Gerwarda została źle odebrana przez przysłuchujących się debacie, dlatego mieli oni wziąć stronę Zakonu, a biskupowi wytknęli, że swoją postawą krzywdzi tę instytucję[77]. Źródło powyższe należy traktować z dużą ostrożnością, nie tylko ze względu na emocjonalny ton przekazu, lecz również z uwagi na zawarte w nim pomyłki (wymieniony Rzym zamiast Awinion jako miejsce dyplomatycznego dyskursu). Nie można jednak wykluczyć, wyraźnie zasugerowanych, dążeń strony polskiej do kasaty Zakonu Krzyżackiego, zwłaszcza w kontekście niedawnej ostatecznej likwidacji korporacji Templariuszy (1312 r.). Ponieważ pobyt Gerwarda w powyższym przekazie nie jest datowany, nie możemy też z całkowitą pewnością stwierdzić, czy nie dotyczy on wydarzeń związanych z powtórną misją Gerwarda do Awinionu w 1323 r., z której biskup włocławski już nie powrócił[78]. Celem tej ostatniej podróży, było przeciwdziałanie krzyżackim staraniom o unieważnienie wyroku, który

[75] MPV, t. 3, nr 152 (11 IX 1319 r.).

[76] Chodzi prawdopodobnie o ogólnopolski zjazd w Sulejowie datowany pomiędzy 18 a 23 VI 1318 r.

[77] *Pamiętnik Zakonu krzyżackiego o wojnie z królem Łokietkiem i Kazimierzem Wielkim z 1335 r.*, [w:] *Z Archiwum Zakonu Niemieckiego. Analekta z wieku XIV i XV*, wyd. A. Prochaska, Archiwum Komisji Historycznej, t. 11, Kraków 1909-1913, s. 245.

[78] Gerward zmarł 1 XI 1323 r. w Awinionie, tam też został pochowany w kościele dominikanów pod wezwaniem św. Jana Ewangelisty: *Annales mansionariorum Cracoviensium*, MPH, t. 5, s. 759; J.N. Fijałek, *Ustalenie chronologii biskupów włocławskich*, „Przewodnik Naukowy i Literacki", 22(1894), s. 18, przyp. 1.

zapadł na procesie inowrocławskim (1321 r.), nakazując zwrot Pomorza Wschodniego Królestwu Polskiemu. Nie można także odrzucić hipotezy, że oba pobyty zwierzchnika diecezji włocławskiej w Stolicy Apostolskiej zostały zespolone w krzyżackim źródle w jedno wydarzenie[79]. Warto dodać, że antykrzyżackie wysiłki biskupa Gerwarda zostały stępione przez dobrze znającego francuskie realia wielkiego mistrza Karola z Trewiru (poprzednio komtur krajowy Lotaryngii w latach 1295-1311), który na przełomie 1318 i 1319 r. przebywał w Awinionie[80]. Wyraźnie podkreśla ten fakt krzyżacki kronikarz Piotr z Dusburga, który pisze iż Karol z Trewiru ... *pozostawał w Kurii Rzymskiej przez rok wraz z wieloma braćmi i załatwił wiele trudnych spraw zakonu. Język francuski znał tak jak swój ojczysty. Bez tłumacza osobiście rozmawiał z papieżem i kardynałami; tak bardzo był miły i ujmujący, że również jego nieprzyjaciele lubili go słuchać*[81]. Również *Kronika Oliwska* wspomina, że dzięki osobistym zabiegom wielkiego mistrza, stojący u progu zagłady Zakon, został przywrócony do łaski papieskiej oraz odzyskał dobrą opinię[82].

Biskupowi włocławskiemu przyszło też odegrać główną rolę w staraniach o koronę królewską dla Władysława Łokietka w Awinionie. Momentem krytycznym dla Gerwarda, było pojawienie się na dworze papieskim wysłanników króla czeskiego Jana Luksemburczyka, którzy zwrócili się z prośbą do papieża Jana XXII, aby wstrzymał się od popierania księcia polskiego. Posłowie Luksemburczyka argumentowali, że to ich władcy przysługują prawa do rządów w Królestwie Polskim, co obiecywali wykazać w odpowiednim miejscu i czasie. Gerward, według

[79] Zob. uwagi: H. Chłopocka, *Losy wyroku wydanego w 1321 r. na procesie polsko-krzyżackim w Inowrocławiu*, RH, 31(1965), s. 170.

[80] Karol z Trewiru mimo rezygnacji z urzędu w 1317 r. aż do swojej śmierci w 1324 r. faktycznie sprawował obowiązki wielkiego mistrza: U. Niess, *Hochmeister Karl von Trier (1311-1324). Stationen einer karriere im Deutschen Orden*, [w:] *Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens*, Bd. 47, Marburg 1992, s. 151; zob. też: K. Polejowski, *Beauvoir czy Beaufort? O pochodzeniu przydomka wielkiego mistrza Zakonu Krzyżackiego Karola z Trewiru*, [w:] *Książęta, urzędnicy, złoczyńcy*, „Gdańskie studia z dziejów średniowiecza", t. 6, pod red. B. Śliwińskiego, Gdańsk 1999, s. 147-155; Tenże: *Geneza i rozwój posiadłości Zakonu Krzyżackiego na terenie Królestwa Francji do połowy XIV w.*, Gdańsk 2003, s. 203-206.

[81] Piotr z Dusburga, *Kronika Ziemi Pruskiej*, wyd. J. Wenta, Toruń 2004, s. 215.

[82] *Chronica Oliviensis auctore Stanislao, abbate olivensi*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 6, s. 324.

słów papieża, stanowczo przeciwstawił się dyplomatom czeskim, twierdząc, że *prawa własności czy posiadania w rzeczonym królestwie polskim ... przysługują ... wspomnianemu księciu jako naturalnemu panu tego królestwa i prawowitemu dziedzicowi, któremu prawem natury należało się następstwo po jego przodkach ...*[83]. Jan Luksemburski swoje prawa do tronu w Polsce wywodził głównie z sukcesji po Przemyślidach, jednak jego ówczesną aktywność w relacjach z północnym sąsiadem, uznać wypada za skromną. Postawa króla czeskiego spowodowana była przede wszystkim poważnymi trudnościami tego władcy na ziemiach korony św. Wacława (silna opozycja możnowładztwa, roszczenia Habsburgów do Moraw, spory rodzinne, kłopoty finansowe)[84]. Ocena nieuregulowanej sytuacji w Czechach, skłoniła nawet jednego z historyków do stwierdzenia, iż do połowy lat dwudziestych XIV w. Jan Luksemburski jedynie przeciwstawiał się polskiej ekspansji[85]. Nie wykluczone, iż w zbijaniu dowodzenia posłów Jana Luksemburskiego pomogły biskupowi włocławskiemu również brzęczące argumenty, o co oskarża Władysława Łokietka nieprzychylny mu rocznikarz lubecki[86]. Z trudnej sytuacji Jan XXII wybrnął nader dyplomatycznie, wyrażając zgodę na koronację kujawskiego Piasta pod warunkiem nie naruszania *prawa kogokolwiek drugiego*[87]. Stronie polskiej w zupełności wystarczyła ta nieco enigmatycznie sformułowana decyzja papieska.

Świadectwem przychylności papieża Jana XXII dla Władysława Łokietka były również liczne łaski uzyskane w Awinionie przez Ger-

[83] VMPL, t. 1, nr 226 (20 VIII 1319 r.). Wysiłki Gerwarda, krzyżujące zamiary Jana Luksemburczyka podkreśla także J. Długosz, *Catalogus episcoporum Wladislaviensium ...*, s. 528.

[84] B. Nowacki, *Czeskie roszczenia do korony w Polsce w latach 1290-1335*, Poznań 1987, s. 95; A. Barciak, *Polityka czeska wobec ziem polskich za panowania ostatnich Przemyślidów i Jana Luksemburskiego*, [w:] *Polska około roku 1300. Państwo – społeczeństwo – kultura*, pod red. W. Fałkowskiego, Warszawa 2003, s. 243-246; A. Paner, *Luksemburgowie w Czechach. Historia polityczna ziem czeskich w latach 1310-1437*, Gdańsk 2004, s. 20-30.

[85] J. Spevaček, *Jan Lucemburský a jeho doba 1296-1346*, Praha 1994, s. 419.

[86] *Annales Lubicenses*, „Monumenta Germaniae Historica" (dalej: MGH), Bd. 16, s. 425: ... *rex Krakoviae ... dicto papae infinitam dedit pecuniam necnon omnes homines sui regni fecit eternaliter censuales isto modo videlicet, quod quiris homo quolibet anno unum denarium dare teneatur sedi apostolice, quem denarium appelant denarium S. Petri.*

[87] VMPL, t. 1, nr 226.

warda dla księcia i jego małżonki Jadwigi[88]. Szczególne znaczenie dla podkreślenia prestiżu polskiego władcy miał przywilej przyznający 20 dni odpustu modlącym się za zbawienie przyszłej pary królewskiej, jak też za pokój w Królestwie Polskim oraz o zwycięstwo nad poganami i schizmatykami[89]. Biskup włocławski wykorzystał ponadto swą misję dla wprowadzenia do kapituły krakowskiej swych krewnych: Bodzęty z Wrześni i Bogufała z Kowala[90] oraz na kanonię włocławską Macieja Pałukę[91]. Dzięki staraniom zwierzchnika diecezji włocławskiej Jan XXII zwolnił uprzednio ekskomunikowanych dziesięciu stronników księcia Władysława, ukaranych za targniecie się na osoby duchowne, co prawdopodobnie należy łączyć ze sprawą Muskaty[92]. Działania te ukazują mechanizm umiejętnego budowania zaplecza dla własnego stronnictwa politycznego.

Na przełomie XIII i XIV w. sporą aktywność w relacjach z Kościołem na obszarze Cesarstwa oraz z margrabiami brandenburskimi z dynastii askańskiej wykazywali biskupi lubuscy. Było to spowodowane specyficznym położeniem diecezji lubuskiej, jak też sytuacją polityczną i prawną, jaka wytworzyła się po 1250 r. na tym obszarze. Zwierzchnictwo świeckie nad diecezją przypadło arcybiskupom magdeburskim, którzy jednak niebawem musieli się podzielić nim z margrabiami brandenburskimi. Przedstawiciele tego kondominium weszli w posiadanie ziem leżących po obu stronach Odry[93]. Kościół lubuski znalazł się też w obrębie władztwa terytorialnego Askańczyków, którym przysługiwały większe niż w Polsce uprawnienia wobec instytucji kościelnych, jak patronat, pobór dziesięcin czy zwierzchnictwo lenne[94]. Nie uległa zmianie natomiast przynależność diecezji lubuskiej do polskiej prowincji kościelnej, biskup lubuski nadal pozostawał sufraganem metropolity gnieźnieńskiego. Powyższa sytuacja przyczyniła

[88] Tamże, nr 239-243 (11 XI 1319 r.).
[89] Tamże, nr 240.
[90] Nominacje papieskie: MPV, t. 3, nr 150-151 (11 IX 1319 r.).
[91] VMPL, t. 1, nr 228 (11 IX 1319 r.).
[92] Tamże, nr 233.
[93] P. v. Niessen, *Geschichte der Neumark im Zeitalter ihrer Entstehung und Besiedlung*, Landsberg 1905, s. 146; G. Labuda, *Zajęcie Ziemi Lubuskiej przez margrabiów brandenburskich w połowie XIII w.*, Sobótka (1974), nr 4, s. 311-312.
[94] Zob. E. Rymar, *Margrabiowie brandenburscy z dynastii askańskiej wobec biskupstwa lubuskiego (1250-1320)*, [w:] *Studia i materiały z dziejów Nowej Marchii i Gorzowa. Szkice historyczne*, Gorzów Wielkopolski 1999, s. 40.

się do częstej obecności ordynariuszy lubuskich w Magdeburgu[95]. Kontakty hierarchów lubuskich z Kościołem niemieckim nie ograniczały się do relacji z arcybiskupstwem magdeburskim, wiemy np., iż biskup Wilhelm II był dobroczyńcą klasztoru pod wezwaniem św. Idziego w Norymberdze, tam też został pochowany (po 28 X 1284 r.)[96]. Ze znanych nam dokumentów wynika, że zwierzchnicy diecezji lubuskiej zachowywali również lojalność wobec margrabiów brandenburskich. 22 VII 1299 r. widzimy biskupa lubuskiego Konrada w siedzibie Askańczyków w Salzwedel[97]. Podobną orientację zachował także biskup lubuski Stefan II (1314-1345), przynajmniej aż do wygaśnięcia dynastii askańskiej (1319 r.). 31 X 1316 r. Stefan II uczestniczył w zjeździe sufraganów arcybiskupa magdeburskiego w Kamieniu[98], być może omawiających trudną sytuację w jakiej znalazła się Brandenburgia, otoczona przez licznych wrogów. 3 II 1317 r. w Berlinie margrabiowie Waldemar i Jan wzięli pod specjalną opiekę biskupstwo lubuskie[99], zaś 5 IV tegoż roku Stefan II wraz z biskupem brandenburskim Janem brał udział w Spandau w uroczystościach pogrzebowych margrabiego Jana V[100]. 3 VIII 1318 r. biskupa lubuskiego widzimy z kolei na pograniczu dóbr należących do arcybiskupa magdeburskiego i Brandenburgii w Tangermünde[101]. Zacieśniają się w tym czasie ponadto związki pomiędzy kapitułą lubuską a dworem askańskim[102]. Sam Stefan II musiał posiadać też koneksje w Prusach, o czym świadczy fakt iż konsekrowany został w 1318 r. na obszarze państwa krzy-

[95] Biskup Wilhelm II (1274-1284): Regesten, nr 98 (21 III 1276 r.), nr 99 (15 III 1278 r.); biskup Konrad: tamże, nr 119 (26 II 1290 r.).
[96] Regesten, nr 109: ... *sepultus est ante aram S. Crucis. Qui nobis dedit aureum baldaquinum.*
[97] Regesten, nr 127. Ponieważ pobyt biskupa w Salzwedel dzieli od jego śmierci zaledwie dwa miesiące (27 IX 1299 r.), nasuwa się pytanie czy wizyta ta nie miała związku z kwestią następstwa po Konradzie, czym margrabiowie byli z pewnością żywotnie zainteresowani: Regesten, nr 128; „Rocznik krzeszowski większy", wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, s. 689.
[98] Regesten, nr 41: Stefan II wraz z biskupem szwerińskim Hermanem, biskupem Ratzeburga Marquardem za zgodą biskupa kamieńskiego Henryka von Wacholtz udzielił 40-dniowego odpustu przyczyniającym się do budowy kościoła mariackiego w Kołobrzegu.
[99] Regesten, nr 142.
[100] Regesten, nr 143.
[101] Regesten, nr 144.
[102] E. Rymar, *Margrabiowie brandenburscy...*, s. 68-69.

żackiego[103], co wskazuje na wątpliwości jakie wzbudzała legalność jego elekcji wśród biskupów polskich. Około roku 1320 biskup Stefan II udał się także na Ruś halicko-włodzimierską, do której ordynariusze lubuscy rościli prawo jurysdykcji kościelnej przynajmniej od połowy XIII w.[104] Relacja, jaką przedstawił z tej podróży nie wzbudziła jednak pełnego zaufania papiestwa (... *nobis non constitit de praemissis*). Istotnie trudno uwierzyć, aby we Włodzimierzu od dawna znajdowała się siedziba biskupów lubuskich, o czym miały świadczyć groby zwierzchników tej diecezji, a miejscowe duchowieństwo uznało Stefana II za swego pasterza[105]. Nie można za to wykluczyć, iż misja biskupa lubuskiego na Ruś miała wzmocnić wpływy polskie. Na obszarze tym bowiem dostrzec można wyraźne zwiększenie aktywności politycznej Władysława Łokietka (po 1320 r.)[106].

Mimo przytoczonych powyżej przykładów zagranicznych peregrynacji biskupów metropolii gnieźnieńskiej, należy zwrócić uwagę na wyjątkowość tego rodzaju podróży. Ten stan rzeczy posiadał różnorodne przyczyny. Biskupów w średniowieczu obowiązywała, zgodnie z literą prawa kanonicznego, zasada rezydencji we własnej diecezji, od której zwalniał jedynie udział w kościelnych przedsięwzięciach wysokiej rangi (sobory powszechne, synody prowincjonalne, konieczność udania się do Stolicy Apostolskiej)[107]. Odstępstwo od tego obowiązku mogło zostać wykorzystane przez politycznych antagonistów, czego doświadczył zwłaszcza biskup krakowski Jan Muskata, zaangażowany w sprawy Przemyślidów w Czechach i na Węgrzech[108]. Barierą odstraszającą biskupów metropolii gnieźnieńskiej od podejmowania dalekich wojaży, były też niewątpliwie wysokie koszty podobnych przedsięwzięć. Niewątpliwie najdroższe były wyprawy do odległej Francji (Lyon, Awinion), gdzie pobyt przedłużał się często do kilkunastu miesięcy, a nawet kilku lat. W takim wypadku niezbędne było uzupełnianie środków przez przesyłki z Polski, co obciążało poważnie lokalne Kościoły. Nic dziwnego, że na podróż do Francji stać było tylko biskupów zamożnej diecezji wrocławskiej. Wiemy, że biskup wrocławski Tomasz II, kosztami związanymi z wyjazdem do Lyonu, pragnął obciążyć podległe mu duchowieństwo. Doprowadziło to nawet do scysji z księciem Henrykiem Probusem, który domagał się od biskupa rezygnacji z dodatkowego brzemienia, nałożonego na duchownych z kościołów znajdujących się pod patronatem władcy[109]. Postawa biskupa wrocławskiego nie była odosobniona. Wymuszanie nadmiernych ofiar od podwładnych pod pretekstem wezwania na sobór było tak częste, że papież Grzegorz X poświęcił mu oddzielny paragraf w jednej ze swych konstytucji, domagając się zadośćuczynienia dla pokrzywdzonych[110]. Kosztów związanych z podróżą na Węgry, dokąd wezwał polskich ordynariuszy legat papieski Gentilis w 1309 r., chciał uniknąć również prawdopodobnie biskup włocławski Gerward. Ponieważ infułat ten nie wysłał też swoich prokuratorów, legat wymusił na Gerwardzie osobiste stawienie się przed swoim obliczem, zawieszając go uprzednio w obowiązkach administratora diecezji włocławskiej oraz nałożył na niego kary kościelne[111]. Inaczej odbywało się na pewno finansowanie obecności w Awinionie arcybiskupów Borzysława i Janisława (1314-1318) oraz biskupa Gerwarda (1319, 1323). W tym wypadku w kosztach partycypowały niewątpliwie wszystkie dzielnice wchodzące w skład łokietkowego państwa, cele misji powyższych ordynariuszy wykraczały wszakże daleko poza interesy jednej diecezji.

Kolejnym elementem niesprzyjającym dalekim wyprawom, były bez wątpienia liczne niebezpieczeństwa czyhające na podróżujących, wśród których, jak zwykle, najgroźniejsze były zasadzki inspirowane

[103] *Das Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan*, bearb. W. Wattenbach, hrsg. C. Grünhagen, CDS, Bd. 5, Breslau 1862, nr 9.

[104] Zob. J. Dobosz, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII w.*, Poznań 2002, s. 212-215.

[105] VMPL, t. 1, nr 376; M. Skibniewski, *Stefan II biskup lubuski 1316-1345. Szkic historyczny*, „Przegląd Powszechny", 122(1914), s. 376.

[106] H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, Kraków 2002 (wyd. 1: 1925), s. 12-33.

[107] Zob. J. Maciejewski, *Episkopat...*, s. 181-184; M. Koczerska, *Biskup w Polsce późnego średniowiecza na tle porównawczym*, [w:] *Kolory i struktury średniowiecza*, pod red. W. Fałkowskiego, Warszawa 2004, s. 111.

[108] MPV, t. 3, nr 121 (1306 r.), s. 81: *...quod pluries absentavit se idem episcopus a dyocesi propria, currendo ad regem Bohemie, contra constitucionem domini Nycolai Hostiensis et Velletrensis episcopi cardinalis quondam apostolice Sedis in partibus Poloniae legati* (zeznanie dziekana sandomierskiego Herborda).

[109] SUB, t. 4, nr 205 (24 VIII 1272 lub 1273 r.).

[110] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2: (869-1312), oprac. A. Baroni H. Pietras, Kraków 2002, [1 d, 4], s. 412.

[111] J. Długosz, *Catalogus episcoporum Wladislaviensium ...*, s. 529.

przez innych ludzi. Ziemie polskie w interesującym nas okresie były targane przez liczne walki dzielnicowe, sprzyjające stanowi anarchii, a także zwykłemu bandytyzmowi. Nie lepiej było u naszych południowych sąsiadów: na Węgrzech (po 1301 r.) i w Czechach (po 1306 r.), w których to królestwach po wygaśnięciu rodzimych dynastii rozpoczęła się wieloletnia, zaciekła rywalizacja o władzę, co nie pozostawało bez znaczenia dla bezpieczeństwa wędrowców. Nie wolni od tych zagrożeń byli również podróżujący biskupi. 22 XI 1294 r. w trakcie synodu we Wrocławiu biskup Jan Romka (1292-1301 r.) polecił ogłosić klątwę na tych, którzy napadli na niego w drodze z Nysy do Trzebnicy oraz spustoszyli okręg nyski i otmuchowski. Orszak biskupi ograbiono z koni i odzieży, a sam Jan Romka został ranny: ... *manus iniicere violentas vulnus corpori nostro usque ad effusionem sanguinis infligendo*[112]. Podobna przygoda stała się też udziałem, zdążającego na spotkanie z legatem Gentilisem do węgierskiego Pożonia, biskupa Krakowa Jana Muskaty. Orszak[113] tego dostojnika kościelnego został napadnięty 21 X 1309 r. (*feria tercia hora vesperarum*)[114] na drodze publicznej niedaleko Ołomuńca, w pobliżu góry Lubin na Morawach[115]. Rozboju dokonała grupa miejscowych raubritterów[116], ich łupem padły wszystkie konie podróżujących[117], sto grzywien srebra, odzież, materace, poduszki i inne rzeczy potrzebne w trakcie długiej

[112] SUB, t. 6, nr 170. Napad był prawdopodobnie dokonany z polecenia księcia jaworsko-świdnickiego Bolka I, pozostającego w konflikcie z biskupem wrocławskim.

[113] MPV, t. 3, nr 129 – w skład świty biskupa weszli: kanonik krakowski Krzystan i kanonik poznański Henryk z Miechowa (s. 119); kleryk Grzegorz syn Jana z Lelowa (s. 121); Piotr syn Bratumiła z Krakowa, który określił siebie jako sługę prepozyta skalbmierskiego, a więc oddanego Muskacie oficjała i kanonika krakowskiego Engelberta, który zapewne również brał udział w tej podróży (s. 121-122), kapelani biskupa wrocławskiego: Stanisław i Mikołaj (s. 122) i inni duchowni śląscy (s. 119).

[114] Czas napadu dokładnie określił inny uczestnik wyprawy na Węgry, niejaki *Albertus, plebanus de Crincz*: tamże, s. 119, data dzienna podana w kilku miejscach: s. 117-119, 121.

[115] Tamże, s. 118-119.

[116] Listę łupieżców podaje proboszcz Albert: ... *Thomas, filius domini Gerllaty de Ozemploz, Herlius, famulus Stephani de castro Wssen in Moravia, Grifindorf, famulus eiusdem domini, Kerner, Bendorf, Michesco, Hullmanus Bost, Vidarer, supradicti domini Stephani familiares, et multi alii de familia dicti domini* (tamże, s. 119).

[117] Liczba ich różni się co prawda w poszczególnych zeznaniach między 14 a 18 (tamże, s. 121), co pozwala nam jednak określić w przybliżeniu liczebność orszaku Jana Muskaty na kilkanaście osób.

peregrynacji[118]. Jan Muskata, jedynie z wielkim trudem uniknął śmierci, uciekając samotnie przez dwie mile przed grupą kuszników i oszczepników. Trafiony dwoma strzałami przenocował w gospodzie i o świcie schronił się za murami Nowego Miasta na Morawach[119], gdzie zamieszkał w domu miejscowego plebana[120]. Podjęta po dziesięciu dniach próba opuszczenia miasta mimo pomocy plebana Michała z Boran nie powiodła się, gdyż biskup i zebrana uprzednio świta zostali zmuszeni przez napastników do zawrócenia[121]. Wobec powyższego, zwierzchnik diecezji krakowskiej postanowił powiadomić legata Gentilisa o trudnościach, jakie napotkał w drodze i wysłał do Pożonia posłańców, którzy jednak, jak wskazują zeznania świadków, nie dotarli do celu[122]. W Nowym Mieście Jan Muskata przebywał w sumie około dwóch tygodni[123], następnie pod osłoną stroju kobiecego w orszaku pewnej dostojnej matrony przedostał się do Ołomuńca, gdzie schronienia udzielili mu franciszkanie. Przebywał tam jeszcze 27 XI 1309 r., kiedy to gwardian miejscowego konwentu franciszkańskiego Lupold wysłał list do legata, informujący o powyższych wypadkach[124]. Podobnie zachował się przeor dominikanów w Ołomuńcu Wikto, prosząc Gentilisa, aby nie policzył Muskacie zwłoki gdyż wielkie niebezpieczeństwa zaprzątnęły biskupa Krakowa[125]. Wydaje się, że opisane przykłady dobrze ilustrują realne zagrożenia, nie skłaniające do odbywania dalekich podróży.

Biskupi metropolii gnieźnieńskiej niechętnie opuszczali na dłużej własną diecezję z jeszcze jednego, istotnego powodu. Pozbawione swego zwierzchnika lokalne Kościoły narażone były, bowiem na szereg nieprzyjemności. W czerwcu 1276 r. biskup wrocławski Tomasz II oskarżył Henryka Probusa o przywłaszczenie dochodów z dóbr biskupa i kanoników. Miało się to dokonać podczas nieobecności ordynariusza wrocławskiego, przebywającego w Lyonie[126]. Także długotrwała nie-

[118] Tamże, s. 119-122.

[119] Tamże: zeznanie gwardiana franciszkanów z Nowego Miasta Blasiusa (s. 117); proboszcza Alberta (s. 120); Grzegorza syna Jana z Lelowa (s. 121); ogólnie o napaści: wójt Gotfryd i rada miejska z Nowego Miasta (s. 118).

[120] Tamże, s. 122.

[121] Tamże, s. 120.

[122] Tamże, s. 121-122.

[123] Tamże, s. 121.

[124] Tamże, s. 118.

[125] Tamże.

[126] SUB, t. 4, nr 286 (10 VI 1276 r.); zob. też: tamże, t. 5, nr 308 (16 I 1287 r.).

obecność Henryka z Wierzbnej na Śląsku (1310-1314), doprowadziła miejscowy Kościół do stanu rozprężenia[127]. Doszło także do naruszenia jurysdykcji biskupa wrocławskiego w diecezji przez wrogiego mu z przyczyn politycznych arcybiskupa Jakuba Świnki, czego przykładem może być wprowadzenie siłą na scholasterię kościoła św. Krzyża kleryka Szymona z Marszowic przez oficjała gnieźnieńskiego Janisława[128]. Wobec naruszania praw we własnej diecezji, Henryk z Wierzbnej przebywając jeszcze we Francji wystarał się u papieża Klemensa V o wyznaczenie opiekunów (*conservatores*) Kościoła wrocławskiego w osobach arcybiskupa magdeburskiego oraz biskupów praskiego i ołomunieckiego (21 XII 1313 r.)[129]. Długą nieobecnością biskupa wrocławskiego poczuli się zaniepokojeni także mieszkańcy Śląska. 17 X 1312 r. rada miejska we Wrocławiu zwróciła się z prośbą do papieża, aby ten zechciał umożliwić rychły powrót Henrykowi z Wierzbnej, ponieważ podczas jego absencji diecezja doznała licznych spustoszeń. Patrycjat użył w swym piśmie interesujących argumentów o propagandowej wymowie, wskazując, iż Wrocław leży w Królestwie Polskim otoczony tatarskimi i schizmatyckimi ludami[130].

Do czynników warunkujących odbywanie odległych peregrynacji przez ówczesnych biskupów zaliczyć musimy także dobrą kondycję fizyczną przedstawicieli tejże grupy społecznej[131]. Wydaje się, że niebagatelną rolę odgrywała w tej sprawie również intelektualna formacja ordynariuszy metropolii gnieźnieńskiej. Biskupi wykształceni na poziomie uniwersyteckim byli chyba bardziej skłonni opuszczać ziemie polskie. Ukazują to przykłady Henryka z Wierzbnej oraz Jana Muskaty czy też arcybiskupa Janisława[132]. Znamienna w tym kontekście, jest słaba mobilność poza granicami metropolii, arcybiskupa Jakuba Świnki, o którego wykształceniu brak informacji[133]. Być może wpływ na taki stan rzeczy miała też ogólna niechęć metropolity wobec obcych, a szczególnie Niemców[134].

Zmierzając ku ostatecznej konkluzji, czyli próby określenia, czy aktywność biskupów poza obszarem metropolii gnieźnieńskiej przybliżała ziemie polskie do ówczesnych centrów cywilizacji łacińskiej Europy, wypada odpowiedzieć pozytywnie. Udział przedstawicieli polskiego episkopatu w Soborach Powszechnych był okazją do zetknięcia się ze sprawami wykraczającymi daleko poza obszar granic metropolii gnieźnieńskiej. W przypadku Soboru w Lyonie były to np.: problem organizacji kolejnej krucjaty na Bliski Wschód, zagrożenie tatarskie, sprawa zacieśniania sojuszu z Bizancjum, a więc także z Kościołem greckim. Na Soborze w Vienne podjęto z kolei decyzje o kasacie Zakonu Templariuszy oraz skrytykowano nadużycia inkwizycji[135]. Biskupi polscy oraz ich otoczenie, obecni na Soborach Powszechnych, przenosili następnie uzyskaną wiedzę w rodzime realia. Zachodził też proces odwrotny, dzięki bliskim kontaktom z poszczególnymi hierarchami z Polski, poszerzały się informacje Stolicy Apo-

[127] Zob. liczne przykłady rozbojów i sporów wewnątrz kapituły: CDS, t. 16, nr 2680-2681 (1310-1314); nr 3184 (ok. 1311 r.).

[128] CDS, t. 16, nr 3440.

[129] Tamże, nr 3385.

[130] Tamże, nr 3317.

[131] Zob. uwagi: J. K u r t y k a, *„Senex ambulans" arcybiskup lwowski Jan Rzeszowski (1345/46-1436)*, NP, 4(1992), s. 99.

[132] Wykształcenie biskupa wrocławskiego Henryka sugeruje Jan Długosz w swoich *Katalogach biskupów wrocławskich*, gdy pisze: *Vir competentis literaturae* (s. 465). Pewne tropy mogą wskazywać na Bolonię jako miejsce edukacji przyszłego ordynariusza wrocławskiego. Wiemy, iż krótko po swej konsekracji w 1302 r. rekomendował biskupowi bolońskiemu Janowi kleryka Radwana z Raciborza: CDS, t. 16, nr 2691. Intelektualnego rozbudzenia Henryka z Wierzbnej dowodzi też dokument z 31 XII 1308 r., w którym biskup zgadza się, aby w szkole przy kościele św. Piotra i Pawła w Legnicy obok ksiąg z zakresu logiki i gramatyki sięgano po *libri naturales*, w których to księgach domyśla się podstawowego kursu z zakresu filozofii arystotelesowskiej, obejmującego traktaty przyrodnicze i metafizyczne: CDS, t. 16, nr 3022; K. S t o p k a, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu. Studia nad kształceniem kleru polskiego w wiekach średnich*, Kraków 1994, s. 133. O Janie Muskata wiemy, że studiował w Bolonii: *Chartularium Studii Bononiensis*, t. 8, Bologna 1927, nr 2791 (5 IX 1268 r.); t. 10 (Bologna 1936), nr 4001 (24 I 1269 r.); CDS, t. 7, cz. 2, s. 236 (1278 r.). Z tytułem magistra występuje w dokumentach: SUB, t. 5, nr 104 (1 VI 1284 r.); KDKK, t. 1, nr 97 (13 VI 1294 r.); *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. S z y m a ń s k i, MPH SN, t. 10, cz. 2, Warszawa 1974, s. 298: *Ioannes Muscata artium magister*. Janisław znany z dokumentów przed objęciem sakry arcybiskupiej jako – rektor szkoły katedralnej gnieźnieńskiej i tamtejszy kanonik, oficjał gnieźnieński oraz archidiakon gnieźnieński, co jest równoznaczne z posiadaniem wykształcenia na poziomie uniwersyteckim: J. M a c i e j e w s k i, *Episkopat...*, s. 229-230.

[133] Papież Marcin IV, w bulli nominacyjnej Jakuba Świnki w 1283 r., określa elekta jako osobę wykształconą, chwaląc jego *litterarum scientia*: VMPL, t. 1, nr 164. Prawdopodobnie jednak mamy w tym wypadku do czynienia ze zwrotem grzecznościowym.

[134] Zob. *Petra Žitavskèho Kronika zbraslavskà*, wyd. J. E m l e r, [w:] *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 4, Praha 1882, s. 82.

[135] Zob. odpowiednie fragmenty: *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, t. 2.

stolskiej na temat Kościoła gnieźnieńskiego. Niemniej należy zaznaczyć, iż był to powolny proces. Ziemie polskie jeszcze długo postrzegane były w Awinionie jako peryferie cywilizacji łacińskiej, za którymi rozciągały się ziemie pogan i schizmatyków – uważane za tereny misyjne bądź krucjatowe. Równie nieśpiesznie zmieniała się opinia o Kościele polskim, traktowanym jako ubogi i odległy partner. Zasługą polskich biskupów, szczególnie ordynariusza włocławskiego Gerwarda, było natomiast zwrócenie uwagi papiestwa na żywotne problemy odradzającego się Królestwa Polskiego, przede wszystkim w kwestiach krzyżackiej i koronacyjnej. Starcia z dyplomatami krzyżackimi i czeskimi w Awinionie umiędzynarodowiły też w jakimś sensie lokalne dotąd sprawy. Warto zwrócić uwagę, iż rozwojowi horyzontów politycznych u polskich biskupów sprzyjały także uprzednie rządy Przemyślidów na ziemiach polskich, o czym zapomina się w polskiej historiografii.

MACIEJ MACIEJOWSKI

Pérégrinations étrangères des évêques de la Métropole de Gniezno au tournant des XIIIe et XIVe s.

Résumé

L'article est une tentative de définition pour voir si l'activité des évêques en dehors de la métropole de Gniezno, allait jusqu'aux terres polonaises comprenant les centres de la civilisation latine européenne de l'époque. La participation des représentants de l'episcopat polonais aux Conciles Généraux, fut une occasion pour toucher les sujets dépassant les limites de la métropole de Gniezno. En ce qui concerne le Concile de Lyon, ce furent par exemple: le problème lié à l'organisation de la suivante croisade au Proche-Orient, la menace des Tatares, le resserrement de l'union avec l'Emire-Bizantin, donc aussi avec l'Eglise grecque. Les évêques polonais et leur entourage, présents aux Conciles Généraux, transféraient ensuite le savoir acquis sur leur propre réalité. Il y eut aussi un processus contraire, grâce aux contacts proches avec des hiérarchies définies polonaises, la Capitale Apostolique obtenait des informations plus amples sur l'Eglise de Gniezno.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Maciej MACIEJOWSKI – historyk, dr nauk humanistycznych. Autor książek: *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283-1320* (Kraków 2007); *Wojna jugurtyńska 111-105 p.n.e.* (Zabrze 2008). Pracuje w szczecińskim oddziale IPN.

RADOSŁAW KOTECKI

W SPRAWIE KLĄTWY RZUCONEJ NA ZIEMIE POLSKIE PRZEZ ARCYBISKUPA GNIEŹNIEŃSKIEGO RADZIMA-GAUDENTEGO – PRÓBA NOWEGO SPOJRZENIA

Dzieje Polski, jak również Kościoła polskiego w okresie wczesnopiastowskim, pomimo wielkiego nakładu pracy wkładanego przez historyków w ich precyzyjne odtworzenie, nadal usiane są niemałą ilością białych plam i zagadek wynikających z niedostatków podstawy źródłowej.

Do takich kłopotliwych kalamburów historiograficznych należy niewątpliwie wiadomość wciągnięta na karty najstarszej polskiej kroniki spisanej w drugiej dekadzie XII wieku przez obcokrajowca – Anonima tradycyjnie zwanego Gallem[1], mówiąca o plagach, jakie dotknęły ziemie polskie w wyniku rzuconej nań klątwy, której auto-

---

[1] Omówienie nowszych badań w kwestii *gestów* i ich autora przedstawił E. M ü h l e, *Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum. Neue Forschungen zum so genannten Gallus Anonymus*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 65(2009), nr 2, s. 459-496. Obecnie dzięki badaniom Tomasza Jasińskiego najlepiej umotywowana wydaje się hipoteza wywodząca kronikarza z rejonu adriatyckiego wybrzeża Italii (Wenecja). Por. zwłaszcza T. J a s i ń s k i, *O pochodzeniu Galla Anonima*, Kraków 2008; idem, *Dalsze rozważania o włoskim pochodzeniu Galla Anonima*, [w:] *Miasta, ludzie, instytucje, znaki. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesor Bożenie Wyrozumskiej w 75. rocznicę urodzin*, Kraków 2008, s. 447-460. Zastrzeżenia wobec hipotezy zgłosili: D. B a g i, *Królowie węgierscy w Kronice Galla Anonima*, Kraków 2008, (Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU; 108), s. 176-201; P. W i s z e w s k i, *Domus Bolezlai. W poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, (Złota Seria Uniwersytetu Wrocławskiego; 1), s. 151-152; idem [rec:], T. J a s i ń s k i, *O pochodzeniu...*, „Studia Źródłoznawcze", 47(2010), s. 220-222. Odmienną koncepcję w tej sprawie przedstawił ostatnio J. F r i e d, *Kam der Gallus Anonymus aus Bamberg?*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 65(2009), nr 2, s. 497-545.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 93-134.

rem wg dziejopisa miał być sam arcybiskup gnieźnieński Radzim-Gaudenty, brat św. Wojciecha[2].

W kwestii tej wypowiadało się wielokrotnie wielu znakomitych badaczy. Niestety do tej pory głoszone przezeń sądy nie wyszły poza stadium kilku słabo umotywowanych hipotez. Poniekąd jest to rzecz zrozumiała, wszak Anonim, któremu zawdzięczamy wiadomość o klątwie sam nie znał, a przynajmniej tak twierdził, rzeczywistych jej przyczyn. Co gorsza jednak w literaturze daje się zauważyć pewne zjawisko niesprzyjające wyjaśnieniu tego tajemniczego przekazu. Nieustanne powtarzanie utartych twierdzeń o rzekomych przyczynach klątwy, lub też braku możliwości wyjaśnienia Gallowego ustępu, sprawia, iż wiadomość Galla ulegać zaczęła swoistej mityzacji, przesuwać się niejako w sferę bajki, co naocznie dało się już zaobserwować[3]. Działanie takie prowadzi także do szufladkowania komunikatu przez samych historyków i utrudnia wydawanie sądów odmiennych od tych z dawna zasiedziałych w historiografii i umysłach badaczy. Owe zjawisko można było dobrze zaobserwować chociażby w ostatniej próbie zmierzenia się z problemem w wykonaniu Macieja Maciejowskiego[4]. Badacz ten w tekście, po tytule którego należałoby się raczej spodziewać wyjaśnienia podejmowanego zagadnienia, zadowolił się wyłącznie przedstawieniem zestawu hipotez historiograficznych formułowanych w interesującej go kwestii i opowiedzeniem się za jedną z nich – hipotezą, dodajmy, od lat dominującą, upatrującą przyczyn klątwy w konflikcie, który rzekomo wywiązał się między arcybiskupem Radzimem-Gaudentym a Bolesławem Chrobrym po roku 1018, lub też trwał od momentu ustanowienia metropolii w roku 1000[5].

[2] *Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principium Polonorum*, wyd. K. Maleczyński, [w:] MPH n. s., t. 2, Kraków 1952, I, 19, s. 43: *Que plaga creditur eo toti terre communiter evenisse, quia Gaudentius, Sancti Adalberti frater et successor, occasio quo nescio, dicitur eam anathemate percussisse.*; Gall Anonim, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, oprac. M. Plezia, Wrocław 2003, s. 42-43.

[3] Por. na poły fantastyczną wizję klątwy i jej skutków zaprezentowaną przez A. Zielińskiego, *Przekleństwo tronu Piastów. Tajemnica klątwy Gaudentego*, Warszawa 2007.

[4] M. Maciejowski, *Przyczyny nałożenia interdyktu na ziemie polskie przez abpa gnieźnieńskiego Gaudentego*, „Nasza Przeszłość", 113(2010), s. 237-246.

[5] Ibidem, s. 245-246.

Konstatacja ta nie przeszkodziła jednak badaczowi w wyrażeniu powątpiewania w wiarygodność całego przekazu[6]. Ostatnia ta kwestia należy faktycznie do tych z gatunku problematycznych, nie zapominajmy jednak, że przyjęcie teorii zakładającej, iż klątwa jest w rzeczywistości wymysłem samego Galla, a wzmianka o nieznajomości jej przyczyn jedynie czymś w rodzaju zasłony dymnej, stoi wbrew wymowie źródła. Trzeba mieć naprawdę mocne argumenty by starać się owy przekaz zanegować, tym bardziej, że jak pokazał ostatnio Jacek Banaszkiewicz, Gallowi leżał na sercu problem wiarygodności jego dzieła. Dziejopis chciał się jawić w oczach swych odbiorców jako *historiographus* poważny i wiarygodny[7]. W pierwszej kolejności należałoby więc założyć, że niewiedza Anonima była rzeczywistą. Po bez mała wieku od wydarzenia tak przecież mogło być w istocie. Choć słabe wspomnienie klątwy trwało, prawdopodobnie z powodu związania z nią tragicznych następstw, na co wskazywałby tekst źródła, jej przyczyny wymykały się już pamięci współpracowników dziejopisa[8].

Powiedzieć trzeba jednak, że hipoteza, ku której skłania się większość badaczy w tym i przywołany M. Maciejowski, zasadza się na wyjątkowo słabym fundamencie, w dodatku pobudowanym dopiero współcześnie[9]. Jego twórcą w znacznej mierze jest znany dobrze rodzimym historykom niemiecki mediewista Johannes Fried[10], uczony

[6] Ibidem, s. 237.

[7] J. Banaszkiewicz, *Gall jako historyk poważny, czyli dlaczego dzieje i Bolesława Chrobrego, i Bolesława Krzywoustego są prawdziwe i niegroteskowe*, „Przegląd Historyczny", 99(2008), nr 3, s. 399-410.

[8] Por. P. Guzowski, *Konflikt biskupa Stanisława z królem Bolesławem Śmiałym. Stanowisko Kościoła wobec zamachów stanu we wczesnośredniowiecznej Polsce*, [w:] *Zamach stanu w dawnych społecznościach*, red. A. Sołtysiak, J. Olko, Warszawa 2004, s. 267. W sprawie informatorów Galla ostatnio P. Wiszewski, *Domus Bolezlai...*, s. 135n.

[9] Żaden średniowieczny zabytek historiograficzny nie łączy sprawy klątwy z czynem władcy polskiego (najczęściej ową kwestię zupełnie pomijano). Jan Długosz stwierdził, że Gaudenty rzucił klątwę na Gniezno z powodu wielu okropności popełnianych przez jego mieszkańców. Zob. *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber 1-2*, wyd. J. Dąbrowski *et al.*, Warszawa 1963, II, s. 256; *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Ks. 1-2*, red. kom. J. Dąbrowski, Warszawa 2009, s. 329.

[10] J. Fried, *Otton III i Bolesław Chrobry. Miniatura dedykacyjna z Ewangeliarza z Akwizgranu, zjazd gnieźnieński a królestwa polskie i węgierskie. Analiza ikonogra-*

w swych sądach częstokroć bardzo kontrowersyjny[11]. Po części zdawał sobie z tego sprawę przywoływany badacz, który słusznie wytknął Friedowi brak logiki w upatrywaniu przyczyn sporu na linii Gaudenty – Chrobry w wyprawie tego ostatniego na Czechy i zajęcie Pragi w 1003 roku. Ta akcja mogła być nie tylko poczytywana przez Gaudentego jako zasłużona kara boska spadająca na Przemyślidów za brutalne rozprawienie się ze Sławnikowicami, ale także jako uprawniona zemsta na zabójcach jego braci, pozostających zresztą prawdopodobnie pod klątwą rzuconą nań przez św. Wojciecha, czego świadectwo dał Kosmas[12]. W tym sensie wyprawa jawiłaby się jako sankcjonowana przez Kościół, „typowa" rzec by można, „krucjata przeciwko złym chrześcijanom"[13]. Poza tym jak pokazał ostatnio Andrzej Pleszczyński Chrobrym w organizacji tego przedsięwzięcia kierować mogła także chęć kontynuacji uniwersalistycznych planów wyrosłych

ficzna i wnioski historyczne, tłum. E. Kaźmierczak, W. Leder, Warszawa 2000, (Klio w Niemczech; 6), s. 88 i nn.

[11] Sprzeciw badaczy wywołała przede wszystkim jego interpretacja początków arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. Koncepcję J. Frieda ostatecznie do lamusa odesłała M. Matla-Kozłowska, *Czy państwo Przemyślidów u schyłku X wieku „zasługiwało" na arcybiskupstwo? Na marginesie dyskusji o planach ufundowania arcybiskupstwa św. Wojciecha w Pradze*, [w:] *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D.A. Sikorski, A.M. Wyrwa, Poznań-Warszawa 2006, s. 131-147. Por. też G. Labuda, *O badaniach nad zjazdem gnieźnieńskim w roku 1000. Spostrzeżenia i zastrzeżenia*, „Roczniki Historyczne", 68(2002), s. 107-156, gdzie liczne odwołania do polemiki z tezami J. Frieda.

[12] Kosmas twierdzi, że klątwa dotknęła ród Wrszowców. Por. *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, [w:] MGH SRG n. s., bd. 2, bearb. B. Berholz, Berlin 1923, I, 42, s. 79; *Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. M. Wojciechowska, Warszawa 1968, s. 197. Interpretację ustępu dał P. Kopal, *Kosmovi ďáblové. Vršovsko-přemyslovský antagonismus ve světle biblických a legendárních citátů, motivů a symbolů*, „Mediaevalia Historica Bohemica", 8(2001), s. 7-41. Przypomnijmy instruktywny w tej kwestii przekaz żywota pierwszego św. Wojciecha, z którego wynika, że Czesi mieli nie wyrazić zgody na powrót przyszłego męczennika do Pragi z powodu obaw, iż ten będzie się mścił za krzywdy wyrządzone jego rodzinie. Por. *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, ed. J. Karwasińska, [w:] MPH n. s., t. 4, Warszawa 1962, cap. 26, s. 39; *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1966, s. 74-75.

[13] Por. N.J. Housley, *Crusades against Christians: Their Origins and Early Development, c. 1000-1216*, [w:] *Crusade and Settlement. Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R. C. Smail*, ed. P.W. Edbury, Cardiff 1985, s. 17-36, [przedr. w:] *The Crusades: The Essential Readings*, ed. T.F. Madden, London 2002, s. 71-97.

na gruncie aliansu tegoż władcy z cesarzem, przyjacielem i uczniem św. Wojciecha oraz promotorem samego Radzima-Gaudentego, Ottonem III[14]. W przedsięwzięciu tym należałoby się więc spodziewać aktywnego uczestnictwa polskiego arcybiskupa i jego współpracy z Bolesławem.

M. Maciejowski słusznie zauważył również, iż wadliwym jest kolejny argument Frieda, mianowicie upatrywanie konfliktu między Chrobrym a Gaudentym w tym, że ten ostatni był kandydatem Ottona na gnieźnieński stolec arcybiskupi, niekoniecznie natomiast księcia polskiego[15]. Bolesław, któremu przypadła istotna rola w realizacji planów Ottona oraz niezwykły urząd współpracownika i przyjaciela Cesarstwa, o czym dowiadujemy się z wiarygodnej w tym aspekcie informacji Galla[16], musiał być wtajemniczony w arkana cesarskich poczynań, zwłaszcza w te dotyczące bezpośrednio jego władztwa[17]. Polski książę, który przecież już wcześniej poznał Gaudentego, poznać mógł się również na jego talentach i znajomościach w „wielkim świecie", mogących stanowić dla niego cenny potencjał. Chrobry żywić więc mógł uzasadnione nadzieje na korzyści wynikające ze współpracy taką postacią jak rodzony brat św. Wojciecha[18]. Dodać trzeba, że jeśli nawet Chrobry upatrzył sobie innego kandydata, o czym *nota bene* nic nie wiemy, nie mógł być chyba specjalnie zawiedzionym z powodu odmiennego obrotu sprawy, tym bardziej, że cesarz przekazał władcy polskiemu daleko idące uprawnienia względem tworzonego Kościoła polskiego, o czym wspomniał Gall w sposób miarodajny[19] oraz wyjątkową funkcję w ramach swej dalekosięż-

[14] A. Pleszczyński, *Bolesław Chrobry w Czechach. Realizacja idei Sklawinii czy zwykła ekspansja?*, [w:] *Polacy w Czechach. Czesi w Polsce. X-XVIII wiek*, red. H. Gmitrek, W. Iwańczak, Lublin 2004, s. 133-146.

[15] M. Maciejowski, op. cit., s. 242.

[16] R. Michałowski, *Relacja Galla Anonima o Zjeździe Gnieźnieńskim*, [w:] *Tekst źródła. Krytyka, interpretacja*, red. B. Trelińska, Warszawa 2005, s. 57-64; idem, *Polen und Europa um das Jahr 1000. Mit einem Anhang: Zur Glaubwürdigkeit des Berichts von Gallus Anonymus über das Treffen in Gnesen*, [w:] *Der Hoftag in Quedlinburg 973: Von den historischen Wurzeln zum Neuen Europa*, hrsg. A. Ranft, Berlin 2006, s. 51-72.

[17] Idem, *Zjazd Gnieźnieński...*, s. 219-241.

[18] Ibidem.

[19] *Galli Anonymi Cronicae...*, I, 6, s. 19-20: *in ecclesiasticis honoribus, quicquid ad imperium pertinebat, in regno Polonorum [...], potestati concessit*. W kwestii tej wy-

nej polityki. Na nowo zinterpretowany przekaz *Annales Hildesheimenses minores*, nie pozostawia zresztą wątpliwości, że Gaudenty został arcybiskupem *causa peticionis Bolizlavonis ducis*, przy czym, nie może w przekazie chodzić o Bolesława III Przemyślidę, jak sądził J. Fried, lecz właśnie o Piastowicza. Wobec tego i ten argument ostatecznie upada[20].

Mimo zauważalnego sceptycyzmu względem tez Frieda, M. Maciejowski nie uwolnił się od wizji niemieckiego uczonego, dorzucając jeszcze dwa własne argumenty mające przemawiać za niechęcią panującą miedzy polskim władcą a bratem św. Wojciecha. Jednym z nich miałby być całkowity brak wzmianek w źródłach na temat panujących relacji między tymi postaciami[21]. Argument wywodzony *ex silentio* siłą rzeczy obdarzony jest zwykle znaczną dozą hipotetyczności. Tak jest i tym razem[22]. Milczenie źródeł w tym przypadku równie dobrze

wiązała się polemika między Gerardem Labudą a Dariuszem Sikorskim, którą zakończyła wypowiedź ostatniego z wymienionych badaczy: *Dyskusji o uprawnieniach kościelnych przekazanych przez cesarza Ottona III ciąg dalszy. Odpowiedź na replikę Gerarda Labudy*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", 58(2006), nr 1, s. 255-271 (tam odniesienia do wcześniejszych stadiów polemiki i literatury przedmiotu).

[20] *Annales Hildesheimenses minores*, hrsg. G. Waitz, [w:] MGH SRG, Hannover 1868, s. 28 (a. 1000). Por. G. Labuda, *O badaniach nad zjazdem gnieźnieńskim...*, passim; idem, *Zjazd i synod gnieźnieński roku 1000 w nowym oświetleniu historiograficznym*, [w:] *Cognitioni Gestorum...*, s. 168 i nn.; M. Matla-Kozłowska, op. cit., passim. O tym, że Gaudentego jeszcze w Rzymie zaordynowano arcybiskupem gnieźnieńskim może świadczyć przekaz Kosmasa umieszczony *sub anno* 999. Por. *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, I. 34, s. 60: *Gaudentius, qui et Radim, frater sancti Adalberti, ordinatus est episcopus ad titulum Gnezdensis ecclesie.*

[21] M. Maciejowski, op. cit., s. 244. Dla porównania badacz przywołuje znane informacje o współpracy Chrobrego z biskupem Ungerem oraz Reinbernem. Nie uwypukla jednak dostatecznie faktu, iż dowiadujemy się o niej z przekazu opisującego niezwyczajne losy owych hierarchów – w pierwszym wypadku internowanie w Magdeburgu, w drugim internowanie na Rusi. Gdyby nie te niezwykłe okoliczności, zapewne o obu misjach wykonywanych z ramienia Bolesława nigdy byśmy się nie dowiedzieli. Przywołany argument przemawia, co najwyżej za tym, że Chrobry zlecał swym biskupom misje dyplomatyczne, co jest rzeczą zupełnie oczywistą. Wcześniej podobny argument podniósł P. Urbańczyk. Por. prace cytowane niżej w przyp. 31. Zauważyć należy w tym miejscu, iż o posłudze następców Gaudentego wiemy jeszcze mniej. Czy to także przemawiać ma za trudnymi relacjami panującymi między nimi a aktualnie panującym?

[22] Por. G. Labuda, *Droga życiowa Radzima-Gaudentego do arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*, [w:] *O rzeczach minionych. Scripta rerum historicarum Annae Rutkowska-Płachcińska oblata*, red. M. Młynarska-Kaletynowa, J. Kruppé, Warszawa 2006, (Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej; 71), s. 187.

wziąć bowiem można za przesłankę umacniającą stanowisko odwrotne, bo zakładające, iż współpraca między Chrobrym a Radzimem-Gaudentym układała się przez szereg lat bez większych zgrzytów, lub też wręcz wzorowo. Wiadomo przecież nie od dziś, iż wszelkie niesnaski, zwłaszcza między wysoko postawionymi osobistościami rodziły i rodzą nadal nadzwyczajne zainteresowanie, są teraz i były wówczas źródłotwórczymi. Należałoby więc założyć w pierwszej kolejności, że konflikt jeśli rzeczywiście miał miejsce (a musiałby on przyjąć bardzo ostry ton, skoro arcybiskup sięgnął po tak ciężki oręż) powinien znaleźć szeroki rezonans, którego echa próżno dziś szukać.

W końcu także niewiele mówiącym w tej analizowanej tu sprawie jest przekaz biskupa merseburskiego Thietmara traktujący o surowych karach, jakie dotykać miały nieprzestrzegających nakazanych postów oraz cudzołożników ze strony władcy polskiego[23]. Ani Thietmar, ani też żadne inne źródło, nie mówi nic o tym, jak zapatrywał się na nie Gaudenty. Wniosek M. Maciejowskiego zakładający, iż owo zapatrywanie było niewątpliwie krytyczne nie musi wcale mieć pokrycia w rzeczywistości. Jak uczą bowiem świadectwa z różnych rejonów Europy wydatne wsparcie *brachium saeculare* było w okresie ewangelizacji niekiedy jedyną gwarancją wprowadzenia *lex Divinum* na chrystianizowanym terytorium. Nic więc dziwnego, że duchowni o nią często i usilnie zabiegali[24]. Tak zapewne było i w tym przypadku. Gaudenty znał przecież najlepiej kulisy pasterskich niepowodzeń swego brata z diecezjanami praskimi, spowodowanych brakiem należytej współpracy między Wojciechem a Bolesławem II[25]. Nie chcąc

[23] M. Maciejowski, op. cit., s. 245.

[24] Por. zwłaszcza R.E. Housley, *The Carolingian Missionary and the Pagan*, „Speculum", 28(1953), s. 705-740; [przedr. w:] idem, *Christian Missionary Activity in the Early Middle Ages*, Adlershot 1994, (Variorum Collected Studies Series; 431), s. 705-740; A. Sanmark, *Power and Conversion. A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, Uppsala 2004, (Occasional papers in archaeology; 34), s. 34-39; 75-83.

[25] Kronika Kosmasa zawiera nawet, trudno powiedzieć czy prawdziwą, informację o tym jakoby Wojciech chciał przekazać swój urząd bratu księcia czeskiego Strachkwasowi, tłumacząc to tym, iż jemu z powodu urodzenia i dobrych relacji z księciem lud będzie bardziej posłuszny: *„Et bene est", inquit, quod tu frater nosceris esse ducis et huius terre ex dominis originem ducis; te plebis ista mavult dominari et tibi magis*

ich powtórzyć mógł odnosić się ze zrozumieniem i pełną akceptacją dla postępowania Chrobrego, zważywszy na świadectwo źródłowe, z którego jednoznacznie wynika, iż wydawane przez polskich biskupów dyspozycje były przez lud zwyczajnie ignorowane. Teza zakładająca pełną akceptację dla tych brutalnych z dzisiejszej perspektywy poczynań jest zresztą tym bardziej prawdopodobna, iż takim właśnie doń stosunkiem wykazał się opisujący owe praktyki wyjątkowo przecież Bolesławowi nieprzychylny biskup Thietmar[26].

W tym miejscu należy się również ustosunkować do teorii wypracowanej wcześniej przez Gerarda Labudę. Uczony ten, podobnie jak wyżej wymienieni badacze, opowiedział się za tezą zakładającą, iż adresatem klątwy mógł być tylko Bolesław Chrobry. Wyszedł przy tym z założenia, iż jedynie władca był tą osobą w państwie, *której występek mógł pociągnąć za sobą rzucenie klątwy na cały kraj*[27]. W przeciwnym bowiem razie, wg badacza, Gaudentego do działania sprowokować musiałby cały „naród", co poniekąd słusznie, wydało mu się zupełnie nieprawdopodobnym[28]. Aprioryczne wnioskowanie uczonego, choć logiczne, jest jednak już u podstawy błędne. Czyn władcy wcale nie musiał być tym jedynym, który pociągnął za sobą klątwę o opisanej przez kronikarza skali. Jak postaram niżej się pokazać, wystarczyło bowiem, aby jakaś część danej wspólnoty dopuściła się wykroczenia, by wywołana tym anatema objęła swym działaniem

obedire quam mihi. Tu consilio et auxilio tui fratris superbos comprimere, negligentes augere, inobedienbtes corrigere, infideles increpare poteris (*Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, I, 29, s. 52, *Kosmasa Kronika Czechów*, s. 154).

[26] *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, hrsg. R. Holtzmann, [w:] MGH SRG n. s., Berlin 1935, VIII, 2, s. 495; *Kronika Thietmara*, tłum. M.Z. Jedlicki, Kraków 2002, s. 217-218; P. Wiszewski, *Domus Bolezlai...*, s. 81. O nastawieniu kronikarza do Bolesława Chrobrego: S. Rosik, *O tym, jak kronikarz Thietmar w relacji o Bolesławie Chrobrym wspiął się na wyżyny obiektywizmu, czyli na tropie intencji autora w „świetle tekstu"*, [w:] *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, red. S. Rosik, et al., Wrocław 2004 (Acta Universitatis Wratislaviensis; 2675, Historia; 170), s. 59-62; A. Pleszczyński, *The Unbridled Emotions of Thietmar of Merseburg or: Why for a Noble Bishop and One of the Best Medieval Chroniclers a Polish Ruler Could Be a „venomous snake" and „roaring lion"?*, [w:] *Meetings with Emotions: Human Past between Anthropology and History. (Historiography and Society from the 10th to the 20th Centuries)*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2007, s. 51-75.

[27] G. Labuda, *Zagadka klątwy arcybiskupa Gaudentego*, [w:] idem, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, s. 419.

[28] Ibidem, s. 418.

całą *communitatis* i zamieszkały przezeń obszar. Na tym właśnie polegało działanie tego rodzaju sankcji. Dotykając wynikającymi z koncepcji samej anatemy niedogodnościami całą wspólnotę dążono do skuteczniejszego oddziaływania na sprawców przestępstwa. To błędne założenie badacza poskutkowało dalszymi nieumocowanymi domysłami, jak choćby domniemaniem, iż informatorzy Galla zataili przed dziejopisem informację o rzeczywistych przyczynach klątwy, gdyż jej ujawnienie doprowadzić mogłoby do defamacji samego Bolesława i zbezczeszczenia pielęgnowanej o nim memorii[29]. Konkluzją zupełnie już dowolną było autorytatywne wytypowanie na przyczynę klątwy aktu bigamii władcy z uprowadzoną księżniczką ruską Przedsławą, jako jedynego znanego czynu zasługującego na potępienie karą kościelną[30]. W swych twierdzeniach jeszcze dalej poszedł Przemysław Urbańczyk zbliżając się do wizji J. Frieda. Badacz ten korzystający z próżni źródłowej dostrzegł w klątwie poważny dowód potwierdzający fakt konfliktu pomiędzy Bolesławem a „dysfunkcyjnym" Gaudentym, jak uczony nazywał arcybiskupa kierując się domniemaniem o nieuzyskaniu przezeń paliusza[31]. Pogląd ten jednak nie może budzić zaufania z tych samych powodów[32].

Z powyższego wynika, iż hipoteza upatrująca przyczyn klątwy w napiętych relacjach arcybiskupa z księciem, bądź też jakimś otwartym między nimi konflikcie, nie ma zwyczajnie odzwierciedlenia

[29] Ibidem.

[30] Ibidem, s. 420 i nn. Za hipotezą opowiedział się ostatnio T. Jurek, *Losy arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w XI wieku*, [w:] *1000 lat Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, red. J. Strzelczyk, J. Górny, Gniezno 2000, s. 51, przyp. nr 6.

[31] P. Urbańczyk, *Paliusz Gaudentego*, [w:] *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2001 (Acta Universitatis Wratislaviensis; 2306, Historia; 152), s. 261-273; idem, *Trudne początki Polski*, Wrocław 2008, (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej), s. 305. W innym miejscu (ibidem, s. 294, przyp. 67) uczony stwierdził: *Czy konflikt ten faktycznie znalazł kumulację w postaci obłożenia Polski anatemą, to już kwestia zaufania do Galla.* Mimo, że badacz wielokrotnie zarzucał kronikarzowi bałamutność (zwłaszcza ibidem, s. 237-236), w kwestii klątwy wykazał się jednak stuprocentową ufnością, wiążąc ją apriorycznie z rzekomym konfliktem na linii władca – metropolita.

[32] Jak w przypadku twierdzenia, iż podejmowane przez Bolesława Chrobrego i biskupa Ungera działania zmierzające do uregulowania niepewnej sytuacji Kościoła gnieźnieńskiego były przez arcybiskupa Radzima-Gaudentego torpedowane, *który właśnie z tego powodu mógł obłożyć Polskę klątwą* (*Trudne początki...*, s. 311).

w źródłach. Wszystkie wypowiadane w ramach niej sądy pozbawione są w zasadzie racji bytu, dlatego, że materiał, którym dysponujemy jest zbyt w tej kwestii lakoniczny. Nie dysponujemy obecnie żadnym przekazem, który uprawniałby do urabiania twierdzeń zakładających czy zarówno to „szorstką" między nimi „przyjaźń", czy też bardzo złe, bądź dobre relacje. W oparciu o źródła możemy co najwyżej powiedzieć, iż stosunki między władcą a arcybiskupem układały się w nieznany bliżej sposób oraz że jednej i drugiej stronie z wielu względów zależeć powinno by układały się one jak najlepiej[33]. Dobre relacje przynieść mogły obojgu wymierne korzyści, złe zaś dla obu byłyby szkodliwe. Zapewne obaj doskonale zdawali sobie z tego sprawę w obliczu stojących przed nimi wyzwań. Nie daje to natomiast żadnych podstaw by w owych relacjach móc szukać powodów posłużenia się klątwą przez metropolitę, tym bardziej, że jeśli faktycznie jakiś konflikt wyniknął przy okazji Zjazdu Gnieźnieńskiego, naiwnością byłoby sądzić, iż trwał on bez mała dwie dekady, lub nawet dłużej. Jak bowiem słusznie się zakłada do uskutecznienia cenzury doszło najprawdopodobniej po 1018 roku, jako że nie zanotował o niej informacji skrupulatny na ogół w sprawach polskich biskup Merseburga, który właśnie w tym roku dokonał żywota[34]. Jeśliby wrogość przepełniała owe stosunki, przez tak długi okres czasu, należałoby się raczej spodziewać, iż odbiłoby się to w dostępnych dziś źródłach, czego jednak nie znajdujemy.

Co więcej przyjęcie hipotezy upatrującej źródła klątwy w rozdźwięku między Radzimem-Gaudentym a Bolesławem stoi w wyraźnej sprzeczności z tym co mówią nam źródła o relacjach Chrobrego z episkopatem i w ogóle duchowieństwem. Gall, którego wiadomości

[33] Gaudenty podobnie jak jego brat znać musiał doskonale zależność między dobrą współpracą biskupa z władcą a pomyślnością ludu Bożego. Tylko w warunkach panującej *amicitii* można było budować królestwo Boże na ziemi, co z takim zaangażowaniem głosił Gerbert z Aurillac, zaufany współpracownik Ottona III i obok niego jeden ze sprawców wyniesienia Radzima do godności arcybiskupa. Poglądy Gerberta na tę kwestię omówił B.P. McGuire, *The Church and the Control of Violence in the Early Middle Ages. Friendship and Peace in the Letters of Gerbert, 982-97*, [w:] *War and Peace in the Middle Ages*, ed. idem, Copenhagen 1987, s. 29-55.

[34] W.D. Koroluk, *O posledniem periodie pravlenija Boleslava Chrabrogo*, „Istoričeskije Zapiski", 19(1946), s. 145; G. Labuda, *Zagadka klątwy...*, s. 419; M. Maciejowski, op. cit., s. 240.

o Chrobrym są co prawda na poły legendarne[35], stanowią jednak odbicie wiedzy jego informatorów, rekrutujących się w przeważającej mierze właśnie z duchowieństwa, nie wspomina niczego co rzucałoby cień na relacje Bolesława z klerem. Wprost przeciwnie kronikarz podkreślał wyjątkowo przychylny dla Kościoła i jego reprezentantów stosunek władcy, pisząc chociażby: *Biskupów mianowicie i swoich kapelanów w tak wielkim zachowywał poszanowaniu, że nie pozwolił sobie usiąść, gdy oni stali, i nie nazywał ich inaczej jak tylko „panami"*, lub też: *W stosunku do nich* [tj. duchownych – R. K.] *we wszystkim i w każdej sprawie tyle okazywał życzliwości i posłuszeństwa, że jeśli przypadkiem ktoś z dostojników wszczynał spór sądowy z którymkolwiek z duchownych lub biskupów, albo jeżeli coś z własności kościelnej sobie przywłaszczał, wtedy [król] sam wszystkim nakazywał ręką milczenie i jak opiekun i obrońca brał w obronę sprawę biskupów i Kościoła*[36]. Obraz ten potwierdzają zresztą, co ma szczególną wartość, także źródła temu władcy współczesne[37]. Bruno z Kwerfurtu

[35] P. Wiszewski, *Domus Bolezlai...*, s. 202 i nn.

[36] *Galli Anonymi Cronicae...*, I, 9 oraz 11, s. 30-31; Gall Anonim, *Kronika polska*, s. 26, 29. Nie można się tu zgodzić z Dánielem Bagim, który uważa, iż owy fragment powstał w oparciu o idee wypracowane na dworze węgierskim (op. cit., s. 154 i nn.). Otaczanie opieką i obrona duchowieństwa była uniwersalnym składnikiem ideologii monarszej (karolińskiej, ottońskiej), której hołdowali zarówno Bolesław Chrobry, jak i Stefan I, ale też współcześni im władcy Czech. W ostatniej kwestii por. P. Sommer, *Církev a český stát od 10. do 13. století*, [w:] *Przemyślidzi i Piastowie – twórcy i gospodarze średniowiecznych monarchii*, red. J. Dobosz, Poznań 2006, s. 50 i nn. O statusie biskupów na Węgrzech najlepiej E. Nemerkényi, *The Representation of the Bishops in the Institutio of King Stephen of Hungary*, „Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis", 37(2001), s. 79-86.

[37] A. Pleszczyński, *Niemcy wobec pierwszej monarchii piastowskiej (963-1034): narodziny stereotypu. Postrzeganie i cywilizacyjna klasyfikacja władców Polski i ich kraju*, Lublin 2008, s. 150-163; P. Wiszewski, *Domus Bolezlai...*, s. 49-62. Warto w tym miejscu odnotować, iż Gall pisząc o tym, że Bolesław okazywał duchownym szacunek przez to, że nie siadał, gdy oni stali może mieć oparcie w rzeczywistości. Podobną anegdotę opisał Thietmar odnośnie ojca Bolesława, który w ten właśnie sposób wyrażał swój szacunek względem margrabiego Hodona. Por. *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, V, 10, s. 232; *Kronika Thietmara*, s. 99. Co ciekawe wg kronikarza analogiczna zasada obowiązywała w trakcie zebrań w świątyni radogoskiej, kiedy to jedynie kapłani mieli prawo siedzieć, reszta zaś uczestników musiała zachowywać pozycję stojącą. Por. *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, VI, 24, s. 303; *Kronika Thietmara*, s. 131. Czyżby więc Bolesław okazy-

nazwał nawet księcia matką duchownych (*Dei servorum mater*)[38]. Powtórzmy więc jeszcze raz, wyznawana najczęściej hipoteza ostać się nie może, tym bardziej, że jej powstaniu towarzyszyło chyba błędna przesłanka zakładająca opozycyjne wobec siebie nastawienie władzy świeckiej i duchowej, właściwe raczej, choć również nie ma tu reguły, dla okresu kształtowania się założeń reformy gregoriańskiej i wcielania ich w życie[39]. Okres przedgregoriański zwłaszcza w państwach świeżo schrystianizowanych cechowało zaś odmienne nastawienie do siebie tych czynników, które Józef Dobosz słusznie scharakteryzował nazywając „symbiozą tronu i ołtarza"[40]. Ułomnymi w swych założeniach okazuje się też większość innych hipotez, jak choćby dopatrywanie się przyczyn klątwy w próbie utworzenia drugiej metropolii kościelnej przez Bolesława Chrobrego lub promowaniu przez tego władcę Brunona z Kwerfurtu kosztem Sławnikowica[41]. Ich wadliwość zasadza się przede wszystkim na tym, iż badacze zajmujący się kwestią przyczyn klątwy ich wyjaśnienia doszukiwali się w pierwszej kolejności wychodząc poza przekaz Galla, nie wczytując się dostatecznie w to, co kronikarz, ograniczony co prawda swym warsztatem i niedoskonałą pamięcią swych informatorów, chciał potomnym przekazać i co tak właściwie przekazał.

wał cześć biskupom wedle zwyczaju słowiańskiego? Kwestia ta niewątpliwie wymaga pogłębionych badań.

[38] *S. Adalberti pragensis episcopi et martyris vita altera*, wyd. J. Karwasińska, [w:] MPH n. s., t. 4, cz. 2, cap. 22, s. 60.

[39] Przed tym przestrzegał już A. Gieysztor, *Ideowe wartości kultury polskiej w w. X-XI. Przyjęcie chrześcijaństwa*, „Kwartalnik Historyczny", 67(1960), nr 4, s. 927. Szerzej por. R. Kaiser, *„Mord im Dom". Von der Vertreibung zur Ermordung des Bischofs im frühen und hohen Mittelalter*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung", 79(1993), s. 95-134; K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wrocław 2005, s. 211 i nn.; M. Soria, *Les évêques assassinés dans le royaume de France (XIe-XIIe siècles)*, [w:] *Bischofsmord im Mittelalter/Murders of Bishops*, ed. N.M. Fryde, D. Reitz, Göttingen 2003, s. 97-120.

[40] J. Dobosz, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 332-333. Przykład czeski nie może służyć jako reguła. Złe relacje między św. Wojciechem a Bolesławem II wynikały z rywalizacji między konkurującymi rodami książęcymi Przemyślidów i Sławnikowiców.

[41] Błędność owej hipotezy wykazał ostatnio D. Baronas, *The Year 1009: St Bruno of Querfurt between Poland and Rus'*, „Journal of Medieval History", 34(2008), nr 1, s. 15-17 (cały artykuł na s. 1-22).

Chcąc się tego dowiedzieć należy więc odejść od dotychczas wypracowanych schematów jako nie wnoszących nic, albo też bardzo niewiele, do podejmowanego problemu i postawić przed źródłem nowe pytania, tak by mogło ono przemówić samo. Przede wszystkim należy skończyć z traktowaniem zdania Galla, w którym pojawia się informacja o klątwie jako bytu samodzielnego. Jak pokazało już kilku mediewistów wiadomość o klątwie pełni w narracji kronikarskiej wyłącznie rolę drobnego w sumie, choć istotnego, elementu pewnej większej całości[42]. Kronikarz umieścił bowiem wspomniane zdanie we fragmencie opisującym drogę Kazimierza Odnowiciela do kraju z wygnania oraz klęski jakie dotknęły Polskę w okresie ten powrót poprzedzającym, choć bliżej niesprecyzowanym. Według Galla w momencie pisania kroniki w kraju mówiło się (*dicitur*) i wierzono (*creditur*), iż przyczyną owych klęsk (*plaga*) miała być właśnie klątwa rzucona przez Gaudentego. Jest to informacja bardzo istotna, której dotąd, jak się zdaje, należycie nie wyeksponowano. Dowiadujemy się wszak, iż sądzono, że sankcja rzeczywiście odniosła swój złowrogi skutek, co jednoznacznie wskazuje na fakt, iż wiadomość nie pochodzi od kronikarza a jest raczej odbiciem ogólnej wiedzy o tym zdarzeniu. Poza tym kronikarz kończąc opis tragicznej zawieruchy wyraził uwagę mówiącą, iż to co powiedział o zniszczeniu Polski, *niech posłuży ku poprawie tym, którzy przyrodzonym panom nie dochowali wiary*[43]. Zdanie to następuje dokładnie po tym, które mówi o klątwie. Sprawia to nieodparte wrażenie jakby te dwie kwestie wzajemnie się łączyły. Tak jest też w istocie wszak niedochowanie wiary, podobnie jak i klątwa, jawi się w rzeczy samej jako jedna z przyczyn owych katastrof. Gall najwidoczniej sądził, a przynajmniej to chciał wpoić swym czytelnikom, iż fakt niedochowania wiary leżał u podstaw tego,

[42] P. Wiszewski, *Domus Bolezlai...*, s. 236-238; E. Skibiński, *Przemiany władzy. Narracyjna koncepcja Anonima tzw. Galla i jej podstawy*, Poznań 2009, s. 85-96; M. Matla-Kozłowska, W. Baran-Kozłowski, *Gall i Kosmas o wydarzeniach końca lat 30. XI wieku w Polsce: wyprawa Brzetysława w wersji „polskiej" i „czeskiej"*, [w:] *Czechy – Polska – Wielkopolska. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane profesorowi Bronisławowi Nowackiemu*, red. Z. Górczak, J. Jaskulski, Poznań 2009, s. 33-46.

[43] *Galli Anonymi Chronicae...*, s. 43-44: *Hec autem dixisse de Polonia destructione sufficiat et eis, qui dominis naturalibus fidem non servaverunt, ad correctionem proficiat.*; Gall Anonim, *Kronika polska*, s. 43.

co sam chwilę wcześniej opisał, a więc niszczących najazdów zewnętrznych, w szczególności czeskiego, które pozbawiło kraj cennych relikwii św. Wojciecha i doprowadziło do upadku katedr poznańskiej i gnieźnieńskiej, a także powstania ludowego wymierzonego głównie w Kościół, duchowieństwo oraz możnych. Jakiż inny sens mogłoby mieć umieszczenie w tym akurat momencie tego rodzaju ostrzeżenia/groźby? Wplecenie wiadomości o klątwie do opisu upadku państwa należy też, jak sądzę, traktować jako odległe echo powstałego na bieżąco związku między oboma wydarzeniami, którego sens przez lata mógł naturalnie ulec zniekształceniu. Odrzucenie takiego związku byłoby działaniem wbrew literze źródła.

Rzecz jasna wynurzenia te nie mogą mieć waloru silnych argumentów. Próba odczytania przekazu w oparciu kontekst źródłowy musi być jednak zawsze pierwszym krokiem w dążeniu wyjaśnienia problemu. Dopiero w oparciu o uzyskany w ten sposób kontekst formułować można dalsze konkluzje. Wnioski, jakie zaś wypływają z powyższej analizy są następujące: Gall wiązał klątwę z przykrymi wydarzeniami jakie dotknęły Polskę w okresie między (*interea*) wygnaniem a powrotem do kraju Bolesławowego wnuka, taką też zapewne dostał informację (częściowo błędną rzecz jasna), nie wiązał jej natomiast z czynami jakiegokolwiek Piasta, które zasługiwałyby na potępienie wymienioną sankcją. W kraju wiedziano nie tylko o tym, że Gaudenty rzucił klątwę, ale także, że owa klątwa objęła znaczny obszar terenu (metropolii?) i odniosła przykry dla państwa i Kościoła skutek, co implikuje jakieś szersze podłoże przyczynowe niż pojedynczy akt władcy. W świetle przekazu kronikarskiego u podstaw klątwy leżało raczej jakieś wydarzenie godzące we władzę piastowską skoro plagi spadające na Polskę spowodowane klątwą miały być ostrzeżeniem dla tych, *którzy przyrodzonym panom nie dochowali wiary*, jako sprawców owej klęski. Tyle dowiadujemy się od Galla. Prawda, że jest tego niewiele, a to co otrzymujemy dodatkowo skażone zostało niedoskonałością ludzkiej pamięci i pedagogicznym podejściem Anonima do przedmiotu swych badań. Prawdą jest jednak również, że żadne inne znane dziś źródło nie powie nam więcej i co zabrzmi może nieco przewrotnie, nie oświetli owego zdarzenia w sposób równie precyzyjny i wiarygodny.

Kolejnym problemem usilnie dopominającym się rozważenia jest kwestia o prawno-religijnej specyfikacji kary, o której napomknął

Gall. Przeglądając dotychczasowe w tej sprawie wypowiedzi nie bez pewnego zdziwienia zaobserwować można unikanie owego problemu nawet wśród badaczy zajmujących się problematyką sankcji kościelnych w Polsce wcześniejszego średniowiecza[44]. Tymczasem odpowiedź na pytanie, czym tak naprawdę owa sankcja była, jawi się jako zagadnienie fundamentalne, również z perspektywy jej przyczyn. Co więc Gall ma nam do powiedzenia w tej sprawie? Otóż kronikarz postrzega klątwę głównie przez pryzmat wywołanych przez nią konsekwencji. Mierzy ją bowiem przede wszystkim ciężarem gatunkowym klęsk, które wg niego, dotknęły *toti terre communiter*. Bezpośrednio o klątwie pisze zaś jedynie: *dicitur eam anathemate percussisse*. Zastosowany tu zaimek wskazujący *eam* odnosi się niewątpliwie do owej „całej ziemi" z poprzedniego cytatu[45]. Wg Anonima również i klątwa dotknęła więc *toti terre*, całą ziemię, a więc obszar, który należałoby chyba zidentyfikować z terenem objętym granicami metropolii gnieźnieńskiej. Samo to nasuwa już domysł, iż musiała to być jakaś bardzo poważna sankcja, skoro obłożono nią całą prowincję kościelną oraz że późniejsze, jakże dramatyczne, wydarzenia w ogóle z klątwą powiązano, jako jej bezpośredni rezultat[46]. Problem ten wymykał się jednak dotąd uwadze badaczy. Co więcej fakt, iż w kronice jest mowa o obłożeniu klątwą bezpośrednio „ziemi" dał podstawę niektórym, m.in. Stanisławowi Zakrzewskiemu, Tadeuszowi Grudzińskiemu, ostatnio także M. Maciejowskiemu, do nazywania wzmiankowanej sankcji interdyktem, zapewne miejscowym (*localis*), jak wolno się domyślać[47]. Takie ujmowanie sankcji jest jednak nieporozumieniem, gdyż interdykt, choć jego pierwociny dają się obserwo-

---

[44] B. Wojciechowska, *Kary kościelne w Polsce wczesnośredniowiecznej (X-XIII w.)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", 57(2005), nr 2, s. 270, gdzie jedynie lakoniczna wzmianka o klątwie, bez głębszej interpretacji (cały artykuł na s. 267-282). Jeszcze mniej w tym temacie w ostatniej monografii: eadem, *Ekskomunika w Polsce średniowiecznej. Normy i funkcjonowanie*, Kielce 2010, s. 136.

[45] Tak też G. Labuda, *Zagadka klątwy...*, s. 418.

[46] Autor uważa, że nie ma specjalnej potrzeby podkreślać, jak robi to B. Wojciechowska, sakralnego charakteru tej klątwy. W istocie każda kara kościelna odznacza się tym walorem (*Kary kościelne...*, s. 270).

[47] S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki: próba charakterystyki*, Lwów-Warszawa-Kraków 1925, s. 142; T. Grudziński, *Ze studiów nad Kroniką Galla. Rozbiór krytyczny pierwszej księgi*, cz. 2, „Zapiski Historyczne", 20(1955), s. 67; M. Maciejowski, op. cit., passim.

wać już w najwcześniejszym średniowieczu, ukształtował się jako oddzielna sankcja dopiero w połowie XI wieku, a nazwę dla niej urobiono jeszcze później. Pełne natomiast uregulowanie i wykształcenie typologii interdyktu nastąpiło nie wcześniej jak w przeciągu stulecia XIII, za sprawą profesjonalnych kanonistów[48]. Na przełomie pierwszego i drugiego milenium interdykt jako taki nie istniał, choć znano kościelne sankcje obejmujące bądź to większą grupę ludzi, bądź większy obszar terenu – były to ciężkie anatemy nazywane niekiedy ekskomunikami generalnymi (*excommunicatio generalis*)[49]. Jeśli kronikarz w przywołanej tu kwestii się nie myli, to do nich zaliczyć należy również klątwę rzuconą przez Radzima-Gaudentego.

Dokładne rozpoznanie anatem generalnych, zwłaszcza mechanizmów ich stosowania, powinno w przyszłości rzucić nieco nowego światła na analizowany tu problem. Niniejszym pragnę zwrócić uwagę jedynie na kilka najważniejszych aspektów w tym kontekście, kładąc szczególny nacisk na pytania, czy owy rodzaj ekskomuniki mógł być Gaudentemu znany, a jeśli tak, to jakie pobudki mogły, a raczej powinny, metropolitę skłonić do przeprowadzenia operacji anatemizacyjnej.

Jak wykazał już dawno Arthur C. Howland stosowanie cenzur generalnych zdarzało się w zasadzie rzadko. Pewien przełom nastąpił dopiero w momencie postępującej defragmentacji dawnego imperium karolińskiego. Anatema generalna stała się, rzecz znacząco uproszczając, elementem życia codziennego dopiero około roku 1000[50], zaś

[48] Zob. zwłaszcza wartościowe prace P.D. Clarke'a, *Peter the Chanter, Innocent III and Theological Views of Collective Guilt and Punishment*, „The Journal of Ecclesiastical History", 52(2001), s. 1-20; idem, *Innocent III, the Interdict and Medieval Theories of Popular Resistance*, [w:] *Pope, Church and City: Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, ed. F. Andrews, Leiden 2004 (The medieval Mediterranean; 56), s. 77-97; idem, *The Interdict in the Thirteenth Century: A Question of Collective Guilt*, Oxford 2007.

[49] Podstawowym nadal znaczeniem dla tej kwestii cieszy się wiekowa rozprawa A.C. Howlanda, *The Origin of the Local Interdict*, „Annual Report of the American Historical Association" (1899), nr 1, s. 429-48. Wg badacza interdykt wykształcił się właśnie z ekskomuniki generalnej, którą w konsekwencji zastąpił, tracąc jednak wydatnie na swej sile.

[50] Ibidem, s. 444nn. Por. też H. Fichtenau, *Living in the Tenth Century: Mentalities and Social Orders*, Chicago 1993, s. 391-397; D. Iogna-Prat, *Order and Exclusion: Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam*, New York 2002, s. 129-130.

miejscem jej narodzin była dzisiejsza Francja. Z tego też terenu posiadamy najwięcej świadectw stosowania owej sankcji. Ustalenia Howlanda pokazały jednocześnie, iż klątwa generalna nie wszędzie była wśród duchownych mile widziana. Obawiano się jej stosowania ze względu na szczególne niebezpieczeństwo, jakie się z nią wiązało. Klątwa wszak bezpośrednio godziła nie tylko w sprawców wykroczenia, ale też osoby niewinne, które pozbawione kontaktu z Kościołem, docelowo wywierać miały presję na tych, którzy swym postępowaniem ową klątwę wywołali. Ujmując rzecz skrótowo sankcja owa polegała na zawieszeniu na pewnym obszarze i na pewien okres czasu wszelkich posług kościelnych, w tym sprawowania *oficium divinum*, udzielania sakramentów, także chrztu, a niekiedy i wiatyku. Zamykano kościoły i cmentarze, na których od momentu rzucenia klątwy nie wolno było chować zmarłych. Milkły dzwony, duchowni zaś nie opuszczali swych domostw. Niektóre klątwy były szczególnie drastyczne. Tak np. synod odprawiony w Limoges w 1031 roku zakazywał w czasie trwania cenzury generalnej nie tylko wypełniania wyżej wymienionych praktyk, ale również zmuszał cały kler i świeckich do zaprzestania strzyżenia włosów i brody, dawania pocałunków, a nawet spożywania mięsa i innych produktów, z wyjątkiem tych dozwolonych w czasie ścisłego postu, zaś tych, którzy sankcję spowodowali zmuszano dodatkowo do zerwania jakichkolwiek kontaktów z „prawymi chrześcijanami", zakazywano spożywania pokarmów mięsnych, picia wina, przywdziewania lnianej odzieży, a nawet swobodnego przemieszczania się na terenie obłożonym klątwą (*in cetere parte terres, [...] in supradicto relinquantur anathemate*)[51].

Przyczyny stosowania tego rodzaju cenzur mogły być różne, choć raczej nie „regulowano" nimi jeszcze spraw „politycznych", co można zaobserwować dopiero ok. 1100 roku. W okresie przełomu tysiącleci klątwy tego typu ferowano najczęściej w odpowiedzi na coraz liczniejsze spory duchowieństwa z laikatem, w których dawna historiografia widziała element tzw. „anarchii feudalnej". U podstaw coraz częstszego posługiwania się tą bronią leżało także osłabienie władzy centralnej na korzyść możnowładztwa i rycerstwa, jak również upo-

[51] *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 19, ed. J.D. Mansi, Vnetiis 1774, s. 541-542. Por. A.C. Howland, op. cit., s. 444n.; P.D. Clarke, *The Interdict...*, s. 119-120.

wszechnienie się nowych standardów reformatorskich wśród lokalnych episkopatów wywołane w głównej mierze odnową monastyczną. Biskupi coraz większą rolę przywiązywać zaczęli do swych obowiązków pastoralnych, w tym i do korygowania niepożądanych postaw panujących wśród diecezjan (przemoc, świętokradztwa, herezje)[52]. Zmuszeni sytuacją hierarchowie sięgać zaczęli po coraz to cięższą amunicję. Sytuację taką dobrze ilustruje znany przykład biskupa Limoges Alduina, który wg Ademara z Chabannes, *pro rapina militium et devastatione pauperum novam observantiam constituit, scilicet ecclesias et monasteria cessare a divino cultu et sancto sacrificio, et populum quasi paganum a divinis laudibus cessare, et hanc observantiam excommunicationem censebat*[53]. Wehikułem, dzięki któremu nowe normy szybko zaczęły się rozpowszechniać, były coraz częstsze od siódmej dekady X wieku wielkie zjazdy biskupów i możnych francuskich – słynne synody pokojowe, w trakcie których wydawano rozporządzenia mające na celu ukrócenie panujących w wielu miejscach tzw. „złych zwyczajów" (*male cosuetudines*[54]) polegających głównie na profanacji miejsc świętych, kościołów i cmentarzy, częstych napaściach na przedstawicieli duchowieństwa i ogólnie panującej w wielu rejonach przemocy[55]. Narzędziem, które miało zahamować obserwowany rozwój wypadków były właśnie zadekretowane w postanowieniach synodalnych ekskomuniki generalne[56]. Z tego też powodu w owym czasie cenzury te stały się przedmiotem bacznej uwagi wielu biskupów, w tym również i tych zainteresowanych prawem kościelnym poza rejonem Francji. Słynny biskup Wormacji Burchad, rówieśnik Gaudentego, ekskomunice poświęcił nawet całą księgę swego wielce popularnego zbioru kanonicznego zwanego *Dekretem* (ok. 1012 r.)[57].

Pytanie, jakie trzeba sobie w tym miejscu postawić, brzmieć musi następująco: czy Radzim-Gaudenty mógł się zaznajomić z kształtem

[52] C.S. Fanning, *A Bishop and His World before the Gregorian Reform: Hubert of Angers, 1006-1047*, Philadelphia 1988 (Transactions of the American Philosophical Society, NS; 78/1); M. Parisse, *The Bishop: Prince and Prelate*, [w:] *The Bishop: Power and Piety at the First Millennium*, ed. S. Gilsdorf, Münster 2004, (Neue Aspekte der europäischen Mittelalterforschung; 4), s. 1-22; J.S. Ott, A.T. Jones, *Introduction: The Bishop Reformed*, [w:] *The Bishop Reformed. Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, ed. idem, Aldershot 2007, (Church, Faith, and Culture in the Medieval West), s. 1-20; A.T. Jones, *Noble Lord, Good Shepherd. Episcopal Power and Piety in Aquitaine, 877-1050*, Leiden-Boston 2009, (Brill's Series on the Middle Ages; 17).

[53] Cyt. za H. Hoffmann, *Gottesfriede und Tregua Dei*, Stuttgart 1964 (MGH Schriften; 20), s. 28, tam przyp. nr 22. Kwestię tą na nowo podjął F. Keygnaert w wystąpieniu *The Origins of the Local Interdict According to Ademar of Chabannes* wygłoszonym na International Medieval Congress, University of Leeds 2010 (Paper 825-a). Por. abstrakt referatu: https://www.leeds.ac.uk/ims/imc/imc2010.html (10 VII 2010).

[54] Por. S. Reynolds, *Rationality and Collective Judgement in the Law of Western Europe before the Twelfth Century*, „Quaestiones medii aevi novae", 5 (2000), s. 3-19.

[55] W kwestii tzw. „ruchu" na rzecz pokojów Bożych narosła ogromna literatura, której tu nie sposób wymienić. Zob. zwłaszcza najnowsze opracowania, weryfikujące w niejednym aspekcie starsze ustalenia: H. Hoffmann, op. cit., passim; H.W. Goetz, *Protection of the Church, Defense of the Law, and Reform: On the Purposes and Character of the Peace of God, 989-1038*, [w:] *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, ed. T.F. Head, R.A. Landes, Ithaca-New York 1992, s. 259-279; I.R. Moore, *Postscript. The Peace of God and the Social Revolution*, [w:] ibidem, s. 308-326; A.H. Bredero, *The Bishops' Peace of God: A Turning Point in Medieval Society?*, [w:] idem, *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, Grand Rapids 1994, s. 105-129; M. Frassetto, *Violence, Knightly Piety and the Peace of God Movement in Aquitaine*, [w:] *The Final Argument. The Imprint of Violence on Society in Medieval and Early Modern Europe*, ed. D.J. Kagay, L.J.A. Villalon, Woodbridge 1998, s. 13-26; T.F. Head, *The Development of the Peace of God in Aquitaine (970-1005)*, „Speculum", 74(1999), s. 656-686; T. Gergen, *The Peace of God its Legal Practice in the Eleventh Century*, „Cuadernos de historia del derecho", 8(2002), s. 11-27; idem, *Pratique juridique de la paix et trêve de Dieu à partir du concile de Charroux (989-1250)*, Frankfurt 2004; K.G. Cushing, *Reform and Papacy in the Eleventh Century: Spirituality and Social Change*, Manchester 2005, s. 39-54.

[56] A.C. Howland, op. cit., s. 446n.

[57] G. Austin, *Shaping Church Law Around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms*, Farnham-Surrey 2009 (Church, Faith, and Culture in the Medieval West), s. 181 i passim. Wartym odnotowania jest fakt, iż Burchard był przez wiele lat zaufanym współpracownikiem Willigisa arcybiskupa Moguncji, którego sufraganem był św. Wojciech w okresie pełnienia posługi w Pradze. Por. P. Aufgebauer, *Der Mainzer Erzbischof Willigis (975-1011) und sein Wirken auf dem Eichsfeld*, [w:] *Bischof Burchard I. in seiner Zeit*, hrsg. T.T. Müller, M. Pinkert, A. Seeboth, Heiligenstadt 2001 (Beiträge aus den Archiven im Landkreis Eichsfeld, 1), s. 42-57; E.D. Hehl, *Willigis von Mainz. Päpstlicher Vikar, Metropolit und Reichspolitiker*, [w:] *Bischof Burchard von Worms 1000-1025*, hrsg. W. Hartmann, Mainz 2000 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte; 100), s. 51-77. Drogą podobnych kontaktów Gaudenty mógł się zaznajomić z aktualnymi prądami prawnymi. Znajomości *Dekretu* Burcharda w Polsce Chrobrego domyślał się W. Sawicki, *Wpływ niektórych praw obcych na prawo i ustrój Polski w średniowieczu*, [w:] idem, *Studia nad wpływem praw obcych w dawnej Polsce*, Warszawa 1971, s. 38n. Hipotezy tej nie da się jednak udowodnić.

owych sankcji, procedurą ich stosowania, w końcu powodami, dla których jego zachodnioeuropejscy koledzy zwykli się nimi posługiwać? Jest to pytanie trudne, na które znów można udzielić jedynie hipotetycznej odpowiedzi. Pomocniczo warto jednak zapytać również o to, jaki model posługi biskupiej był Gaudentemu bliski. W tym przypadku jesteśmy jednak w o tyle lepszej sytuacji, iż znamy dość dobrze postać jego brata, biskupa praskiego Wojciecha, który w okresie swej pracy pasterskiej był, jak informują źródła, dla Gaudentego prawdziwym wzorem. Bez większych zastrzeżeń wolno więc przyjąć, iż obaj mieli bardzo zbliżony pogląd na sylwetkę idealnego biskupa. W skrócie powiedzieć zaś można, że przekazy Wojciechowi współczesne przedstawiają go jako ordynariusza aktywnego, bardzo mocno poświęcającego się swej pracy duszpasterskiej, wymagającego od swych diecezjan znajomości nie tylko rudymentów wiary chrześcijańskiej, ale też prawdziwie chrześcijańskiego sposobu życia[58], także jako promotora monastycyzmu[59]. Pomimo pewnej tendencyjności tego ujęcia sądzę, że Wojciecha i tak śmiało można uznać za biskupa, na którym swe piętno odcisnęły benedyktyńskie prądy reformatorskie bardzo silne w okresie jego posługi[60], a już na pewno, że temu Sławnikowicowi nie odpowiadał właściwy dla obszaru Cesarstwa model biskupa dworskiego, zazwyczaj słabo angażującego się w realizację episkopalnego powołania pastoralnego[61]. O proreformatorskim nasta-

[58] P. Spunar, *Św. Wojciech a Praga*, „Studia Warmińskie", 30(1993), s. 37-43; M. Bláhová, *Biskup Vojtěch a česká společnost*, [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo świętego Wojciecha*, red. A. Barciak, Katowice 1998, s. 71-87; P. Sommer, *Duchovní svět raně středověké české laické společnosti*, [w:] *Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa. Mezinárodní sympozium uspořádané Českou křesťanskou akademií a Historickým ústavem AV ČR 19.–20. listopadu 1997 v Praze*, ed. D. Třeštík, J. Žemlička, Praha 1998, s. 133-166.

[59] Wojciech założył co najmniej dwa konwenty: pierwszy w Břevnovie k. Pragi w 993 r. (por. zbiór studiów: *Břevnov v českých dějinách*, red. M. Bláhová, Praha 1997), a drugi w wielkopolskim Międzyrzeczu w 997 r. (zob. ostatnio T. Jurek, *Ad Mestris locum. Gdzie znajdował się klasztor założony przez św. Wojciecha?*, „Roczniki Historyczne", 75(2009), s. 7-23).

[60] Tak też J. Fried, *Otton III i Bolesław Chrobry....*, s. 17.

[61] Ch.S. Jaeger, *The Courtier Bishop in „Vitae" from the Tenth to the Twelfth Century*, „Speculum", 58(1983), s. 291-325; O. Engels, *Der Reichsbischof (10. und 11. Jahrhundert)*, [w:] *Der Bischof in seiner Zeit: Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln*, hrsg. P. Berglar, O. Engels, Köln 1986; idem, *Der Reichsbischof in ottonischer*

wieniu Wojciecha najlepiej świadczy wymóg bezżeństwa, który bezskutecznie usiłował wprowadzić wśród podległego mu kleru diecezjalnego, o czym mówią aż trzy przekazy źródłowe[62]. Jak zaś wiadomo, przed pontyfikatem Grzegorza VII, nie było to bynajmniej praktyką powszechną[63]. Świadczy o tym także niezwykła jak na jego czasy chęć udania się z pielgrzymką do Palestyny[64], jak również, co pokazał niedawno Jacek Maciejewski, znajomość u Wojciecha będącego wówczas prawdziwą „nowinką" rytu biskupiego adwentu[65]. Wydaje się, że taki model biskupa można uznać za właściwy, również dla samego Gaudentego[66]. Mógł on się z „nim" zapoznać w trakcie pobytów wraz z Wojciechem we Włoszech, wstępując do klasztoru bene-

und frühsalischer Zeit, [w:] *Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra*, hrsg. I. Crusius, Göttingen 1989 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 93, Studien zur Germania Sacra; 17), s. 135-175; D.A. Warner, *Thietmar of Merseburg: The Image of the Ottonian Bishop*, [w:] *The Year 1000: Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*, ed. M. Frassetto, New York 2002, s. 85-110.

[62] O tym wymogu wspominają zarówno żywot I (*S. Adalberti vita prior*, cap. 12, s. 18; *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, s. 44), jaki i żywot II (*S. Adalberti vita altera*, cap. 11, s. 12-13; *Świętego Wojciecha żywot drugi*, [w:] *Piśmiennictwo...*, s. 106). Poza tym nakaz przestrzegania celibatu przez księży zawiera przypisywana Wojciechowi adhortacja skierowana do duchownych: J.J. Zachová, D. Třeštík, *Adhortace De ammonicione ad presbiteros a biskup Vojtěch*, „Český časopis historický", 99(2001), s. 279-293. O charakterze posługi biskupiej Wojciecha wiele mówią również tzw. Dekrety Brzetysława, które jak słusznie się sądzi, są odpowiedzią na żądania stawiane wcześniej przez Świętego: *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, II, 4, s. 85-88; *Kosmasa kronika Czechów*, s. 208-214. Por. w tej kwestii M. Matla-Kozłowska, op. cit., s. 145.

[63] W kwestii celibatu zob. zbiór studiów *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, ed. M. Frassetto, New York 1998, (Garland medieval casebooks, 19).

[64] S. Kobielus, *Zaniechana pielgrzymka św. Wojciecha do Jerozolimy*, „Saeculum Christianum" (1998), nr 1, s. 93-102.

[65] J. Maciejewski, *Nudo pede intrat urbem: Research on the adventus of Medieval Bishop trough the First Half of the Eleventh Century*, „Viator", 41(2010), nr 1, s. 96-100 (cały artykuł na s. 89-100). Autor dziękuje profesorowi za udostępnienie tekstu.

[66] Sposób sprawowania posługi biskupiej w XI wieku był raczej warunkowany kwestią wyboru poszczególnych ordynariuszy niż odgórnym wymogiem. Por. J. Maciejewski, *Książę i żebrak, czyli jak biskup żyć powinien*, [w:] *Persona, gestus habitusque, insignium. Zachowania i atrybuty jako wyznaczniki tożsamości społecznej jednostki w średniowieczu*, red. J. Banaszkiewicz, J. Maciejewski, J. Sobiesiak, Lublin 2009, s. 57-66.

dyktyńskiego na Awentynie, prężnego centrum życia umysłowego[67]. Warto wspomnieć, że Radzim prawdopodobnie towarzyszył bratu w jego podróży po ziemi francuskiej[68]. Wojciech zawędrował wówczas do takich znaczących ośrodków jak Tours, Paryż i Fleury, a więc dokładnie w rejony, w których wyjątkowo głośna była wówczas idea odnowy monastycznej i „ruchu" pokojowego[69]. Rozpatrując swą klęskę jako biskupa Wojciech, mógł wówczas zwracać uwagę na nowe, skuteczniejsze metody radzenia sobie z niepokornymi diecezjanami. W trakcie podróży bracia spotykali poza tym różne, czasem też wybitne osobistości, z którymi wdawali się w dyskusję[70]. Jedno ze źródeł mówi, że będąc w Pawii Wojciech zapoznał się ze słynnym opatem Cluny Maiolem, będącym jednym z promotorów „ruchu" oraz biskupem Toulu Gerardem[71]. Sądzę więc, że zarówno Wojciech, jak i Radzim mieli w życiu wiele okazji by doskonale zapoznać się z obowiązującym wówczas kościelnym systemem penitencjarnym w tym i z najcięższym orężem jakim Kościół wówczas dysponował. Sprzyjały temu niewątpliwie zagraniczne kontakty, jak i przebywanie w otoczeniu Ottona III. Dwór cesarski przyciągał przecież najznamienitsze osobistości. Dość powiedzieć, że w orszaku niepodążającym do Gniezna w roku 1000 cesarzowi towarzyszył następca Maiola, jeszcze sławniejszy od swego poprzednika, potężny opat Odilo[72]. Za jego sprawą już w pierwszym roku kierowania konwentem (994) z powodu groźnych wystąpień skierowanych w klasztor ze strony rycerstwa zamieszkującego okolice Cluny zorganizowano w miejscowości Sens wielki synod pokojowy, na którym opat obiecał skazać na wieczne potępienie każdego, kto dopuści się czynu godzącego w dobra klasztoru, bądź w samych benedyktynów[73]. Z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, że Gaudenty poruszając się w otoczeniu Ottona od 998/999 roku miał wiele okazji by zetknąć się z tą postacią, a przez kilka lat przebywania w „wielkim świecie" dowiedzenia się, czym jest anatema generalna, jak i za jakie przewinienia się ją stosuje.

Wypada się teraz zastanowić, jak mógł wyglądać pontyfikat Gaudentego i jakie czynniki mogły pchnąć arcybiskupa do podjęcia tak trudnej decyzji, jak użycie klątwy generalnej. Jeśli Radzim-Gaudenty znał rzeczywiście uwarunkowania stosowania tej sankcji, a jak powiedziano wyżej, jest to całkiem prawdopodobne, to czy należałoby się spodziewać, iż wymierzyłby ją w pierwszej kolejności we władcę? Sądzę, że taki scenariusz jest mało realny. Poskramianiu jednostek służyła z powodzeniem ekskomunika personalna[74]. Zauważmy też, że

[67] Por. B. Hamilton, *The Monastery of St. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance of Tenth-Century Rome*, „Studies in Medieval and Renaissance History", 2(1965), s. 265-310.

[68] Co prawda żywoty nic nie wspominają o tym aby Wojciechowi, ktoś w tej pielgrzymce towarzyszył, jednak wątpić należy by w taką podróż wybrał się sam. Poza tym w przekazach często podkreśla się, że Radzim był nieodłącznym druhem Wojciecha. Zob. np. *S. Adalberti vita prior*, cap. 17, 79; *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, s. 55, 79.

[69] Historycy ową pielgrzymkę datują na późną jesień 996 roku. Był to akurat szczytowy okres tzw. pierwszej fazy „ruchu". W roku 989 odbył się głośny synod w Charroux (I), w 990 w Narbonne, w 994 w Limoges (I), Anse (I) i Le Puy (I) oraz zapewne jeszcze kilka innych, o których nie dochowały się wiadomości. O Wojciechowych pielgrzymkach: Cz. Deptuła, *Wojciech Sławnikowic – święty w drodze*, [w:] *Dziedzictwo kultu świętego Wojciecha: ogólnopolska sesja z okazji jubileuszu 1000-lecia męczeństwa św. Wojciecha: KUL – 22 IX 1997*, Lublin 1998, s. 41-87.

[70] Por. N. Mika, *Postać św. Wojciecha w europejskiej historiografii wieków średnich – prezentacja wybranych wzmianek źródłowych*, [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo...*, s. 51 i nn.

[71] *Widrici Vita S. Gerardi episcopi Tullensis*, bearb. D.G. Waitz, [w:] MGH SS, t. 4, hrsg. G.H. Pertz, Hannover 1841, s. 495: *Huic glorioso instans operi, Papiam ingreditur* [mowa o Gerardzie – R. K.], *ubi viros magnificos sanctum videlicet abbatem Maiolum, necnon beatum Adalbertum post martyrem, se repperisse ineffabiliter colletatur. O quanta fuit inter eos spiritualis exulatio, quae superni regi exoptabilis collocutio, quam diutina divini verbi sermocinatio!*

[72] Por. W. Huschner, *Abt Odilo von Cluny und Kaiser Otto III. in Italien und in Gnesen (998-1001)*, [w:] *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen"*, hrsg. M. Borgolte, Berlin 2002, (Europa im Mittelalter; 5), s. 111-161, zwłaszcza 150 i nn.; E. Dąbrowska, *Cluny a św. Wojciech. Relacja „Historiae libri quinquae" Rudolfa Glabera o męczeństwie św. Wojciecha*, „Kwartalnik Historyczny", 110(2003), nr 3, s. 8 i n.; M. Matla-Kozłowska, op. cit., s. 136.

[73] G. Bois, *The Transformation of The Year One Thousand: The Village of Lournand from Antiquity to Feudalism*, Manchester 1992, s. 148n.; B.H. Rosnwein, *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Middle Ages*, Manchester 1999, s. 169-174; D. Iogna-Prat, op. cit., s. 176-178; V. Fortunier, J. Péricard, *Odilon et la paix de Dieu*, [w:] *Odilon de Mercœur. L'Auvergne et Cluny. La „Paix de Dieu" et l'Europe de l'an mil. Actes du colloque de Lavoûte-Chilhac des 10-12 Mai 2000*, Nanette 2002, s. 117-134.

[74] E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 1986, passim; Wyklinanie władców tym bardziej tak potężnych jak Chrobry było zazwyczaj bardzo ryzykowne. Kościół częściej do takich środków zaczął się

stosowanie klątwy i innych kar kościelnych mogło leżeć w interesie władzy świeckiej. Przekonują o tym dostatecznie badania nad „ruchem" pokojów bożych. Już w trakcie wczesnej jego fazy książęta francuscy przejawiali w nim znaczną aktywność. Od lat 20-tych i 30-tych XI stulecia sami zaś organizowali synody, na których podporządkowani im biskupi grozili klątwami przeciwnikom władzy monarszej i stanowionego porządku[75]. Najlepiej znany jest przykład króla Francji Roberta II Pobożnego, który sponsorując synody pokojowe w latach 20-tych XI w. dążył do wzmocnienia swej słabej pozycji w państwie opierając się na sile Kościoła i jego broni duchowej[76]. Przypomina to nieco dążenia władców, którzy z chrystianizacji tworzyli narzędzie konsolidacji swej władzy nad zajmowanym terytorium i ludnością[77]. Tak właśnie czynił Chrobry i jemu współcześni władcy środkowoeuropejscy[78]. Poza tym system penitencjarny panujący w Europie ok. roku 1000 nie dzielił się

posuwać dopiero w okresie walki o inwestyturę. Taką tendencją możnaby próbować tłumaczyć wiadomość Mistrza Wincentego o ekskomunice rzuconej przez biskupa Stanisława na Bolesława Szczodrego, co próbował czynić K. Skwierczyński, op. cit., s. 191n. Szczegółowe zasady ekskomunikowania władców wypracowano dopiero w XII w. Por. S. Demangel, *L'excommunication du roi et l'élaboration d'une théocratie séculière en France*, „Revue de droit canonique", 49(1999), s. 323-349.

[75] H.E.J. Cowdrey, *The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century*, „Past & Present", 46(1970), s. 58n.; T.N. Bisson, *The Organized Peace in Southern France and Catalonia, ca. 1140-1233*, „American Historical Review", 82(1977), nr 2, s. 290-311.

[76] K.G. Cushing, op. cit., s. 43; T. Riches, *The Peace of God, the 'Weakness' of Robert the Pious and the Struggle for the German Throne, 1023–5*, „Early Mdieval Europe", 18(2010), nr 2, s. 202-222. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że jego biografowie stawiali króla za wzór, podobnie jak Gall Chrobrego, jako wytrwałego obrońcy słabszych, Kościoła i duchowieństwa. Por. K. Szejgiec, *Robert II Pobożny – święty król w konwencji benedyktyńskiej*, „Teka Historyka", 36-37(2009), s. 165-172.

[77] W kwestii typologii źródeł władzy monarszej we wcześniejszym średniowieczu zwłaszcza D. Harrison, *Structures and Resources of Power in Early Medieval Europe*, [w:] *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, ed. R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden 2003 (The Transformation of the Roman World; 12), s. 17-37.

[78] P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion in North Central Europe*, [w:] *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, ed. M.O.H. Carver, Woodbridge 2003, s. 15-27; J. Shephard, *Conversions and Regimes Compared: The Rus' and the Poles, ca. 1000*, [w:] *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*, ed. F. Curta, Ann Arbor 2005, s. 254-282; M.F. Font, *Missions, Conversions, and Power Legitimization in East Central Europe at the Turn of the First Millennium*, [w:] ibidem, s. 283-296.

jeszcze zupełnie na świecki i kościelny[79], co było spadkiem po religijnej polityce Karola Wielkiego[80]. Rzeczą najzupełniej normalną było wówczas tworzenie wspólnych książęco-biskupich przepisów prawnych, których ludność powinna przestrzegać. W obliczu poważnych problemów z diecezjanami prawnicy kościelni dopuszczali stosowanie kar fizycznych, które wymierzać miał władca świecki[81]. Ta forma stanowienia prawa dotarła również na tereny „młodszej Europy" w okresie konwersji i trwała jeszcze przez dłuższy okres czasu[82]. Władca swą powagą i systemem represji umacniał wymogi stawiane przez biskupów, zaś biskupi karami kościelnymi wspomagali zarządzenia władcy. Tak rzecz się miała i w Cesarstwie[83], i w Skandynawii[84], na Wyspach Brytyjskich[85], Rusi[86], Węgrzech[87] i w Czechach,

[79] Por. T.P. Oakley, *Mediaeval Penance and Secular Law*, „Speculum", 7(1932), p. 515-524. Praktyka mogła się jednak różnić w zależności od regionu. Aktualny stan wiedzy w tej kwestii prezentuje G. Austin, *Bishops and Religious Law, 900-1050*, [w:] *Bishop Reformed...*, s. 40-57.

[80] W. Fałkowski, *Admonitio generalis Karola Wielkiego. Zapowiedź tworzenia państwa idealnego*, [w:] *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (Średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 419-428.

[81] G. Austin, *Vengeance and Law in Eleventh Century Worms. Burchard and the Canon Law of Feuds?*, [w:] *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition: A Tribute to Kenneth Pennington*, ed. W.P. Müller, M. Sommar, Washington 2006, s. 104-121.

[82] Por. J.M. Bak, *Signs of Conversion in Central European Laws*, [w:] *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, ed. A. Armstrong, J.N. Wood, Turnhout 2000, (International medieval research; 7), s. 115-124.

[83] E-.D. Hehl, *Herrscher, Kirche und Kirchenrecht im spätottonischen Reich*, [w:] *Otto III. – Heinrich II. Eine Wende?*, hrsg. B. Schneidmüller, Stuttgart 2000, (Mittelalter-Forschungen; 1), s. 169-203; D. Suchánek, *Církevní politika říšského císaře Jindřicha II*, [w:] *Pierwsze polsko-czeskie forum młodych mediewistów*, red. J. Dobosz, J. Kujawiński, M. Matla-Kozlowska, Poznań 2007, s. 67-80.

[84] L.M. Larson, *The Earliest Norwegian Laws: Being the Gulathing Law and the Frostathing Law*, New York 2008, passim.

[85] A.G. Kennedy, *Cnut's Law Code of 1018*, „Anglo-Saxon England", 11(1983), p. 57-81; B.R. O'Brien, *God's Peace and King's Peace: The Laws of Edward the Confessor*, Philadelphia 1999; passim, P. Wormland, *The Making of English Law: King Alfred to the Twelfth Century*, Oxford 1999, passim.

[86] D.H. Kaiser, *The Growth of the Law in Medieval Russia*, Princeton-New York 1980, s. 165-174.

[87] *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary*, vol. 1: *1000-1301*, trans. ed. J.M. Bak, G. Bónis, J.R. Sweeney, Idyllwild 1999; V. Múcska, *Uhorsko*

skąd pochodzi bardzo wymowny przykład tego rodzaju relacji. Mowa tu oczywiście o tzw. Dekretach Brzetysława wydanych wspólnie przez tego księcia i biskupa praskiego Sewera, w których zarządzenia opatrzone zostały takimi oto komentarzami ordynariusza: *Ktokolwiek by inaczej uczynił niech będzie wyklęty; [...] To sprawiedliwe postanowienie księcia niech będzie umocnione klątwą. Albowiem po to wam książętom miecz wisi u boku, abyście ręce wasze częściej umywali w krwi grzesznika* oraz *Co książę rozsądza, nasza powaga umacnia*[88]. I choć nie ma przekonywujących dowodów na to by biskup Sewer[89] rzeczywiście wygłaszał podobne słowa, przykład ten pokazuje jednoznacznie, jak mogła być postrzegana i wykorzystywana sankcja ekskomuniki w rejonie Europy Środkowo-Wschodniej w pierwszej połowie XI w. Nie mam też najmniejszych wątpliwości, że taka relacja istniała także w państwie wczesnopiastowskim[90]. Najlepiej świadczy

a cirkevné reformy 10. a 11. storočia, Bratislava-Stimul 2004 (Acta Historica Posoniensia; 4, Historiographiae; 1), s. 73-76 i passim.

[88] *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, II, 4, s. 86-88: *Quicumque aliter fecerit, anathema sit [...] Ista ducis deliberatio iusta sit anathemate firma. Nam ad hoc vobis ducibus mucro pendet in femore, ut manus vestras sepius lavetis peccatoris in sanguine [...] Que dux iudicat, nostra auctoritas firmat*; *Kosmasa kronika Czechów*, s. 208-214. Por. V. Vaněček, *Nový text (varianta) dekretů Břetislavových z r. 1039*, „Slavia Antiqua", 3(1951-1952), s. 131-135; B. Krzemieńska, *Břetislav I. Čechy a střední Evropa v prvé polovině XI. století*, Praha 2002 (Edice Historica; 2), s. 221-225; M. Boháček, *O jednom případu sbližování trestních norem ve starém českém právu*, „Právněhistorické studie", 37(2005), s. 5-15.

[89] Na temat osoby biskupa S. Šimordová, *Biskup Šebíř*, Brno 2009, is.muni.cz/th/110131/ff_m/SEBIR.pdf (11 VII 2010).

[90] Por. A. Pleszczyński, *Gorliwość neofitów. Religijność osobista Przemyślidów i Piastów w X i na początku XI wieku*, [w:] *Przemyślidzi i Piastowie – twórcy i gospodarze średniowiecznych monarchii*, red. J. Dobosz, Poznań 2006, s. 93-99; R. Michałowski, *Chrystianizacja monarchii piastowskiej w X-XI wieku*, [w:] *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-polityczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 11-49; idem, *Christianization of the Piast Monarchy in the 10th and 11th Centuries*, „Acta Poloniae Historica", 101(2010), nr 1, s. 5-35; Z. Dalewski, *Publiczny wymiar kultu w chrystianizowanej monarchii piastowskiej*, [w:] *Animarum cultura...*, s. 51-61; idem, *The Public Dimension of Religion in the Piast Monarchy during the Christianisation Period*, „Acta Poloniae Historica", 101(2010), nr 1, s. 37-49. W Polsce praktyka umacniania zarządzeń książęcych klauzulami ekskomunikacyjnymi była powszechna do końca XII w. Por. W. Abraham, *Zjazd łęczycki z r. 1180*, „Kwartalnik Historyczny", 3(1889), s. 402 i nn. Spotykamy się

o tym sam Thietmar piszący o Bolesławie Chrobrym stosującym surowe sankcje za wykroczenia przeciw wprowadzanym przez episkopat zasadom religijnym. Dzięki badaniom Romana Michałowskiego wiemy także, że polityka religijna Bolesława Chrobrego była wyrafinowana i wykraczała poza standardy panujące nie tylko w krajach sąsiednich, ale także w Cesarstwie[91]. Władca sam interesował się zarządzeniami kościelnymi żądając, aby mu przedkładano penitencjały, tak by wg nich mógł czynić pokutę. Wiedzę tę pozyskiwał niezawodnie od członków episkopatu i swych kapelanów. Jak świadczyć może los zabójców Pięciu Braci Męczenników, król pod wpływem kościelnych zasad prawnych, zmieniać mógł nawet uprzednio powzięte decyzje. Mimo początkowej chęci zgładzenia przestępców, za zgodą Bolesława wysłano ich na dożywotnią pokutę w klasztorze, co było wówczas typową, zatwierdzoną na wielu synodach i w potwierdzoną w księgach pokutnych, karą za pozbawienie życia osoby duchownej[92]. Wszystkie te przesłanki pozwalają na dopuszczenie tezy zakładającej, iż do obłożenia kraju klątwą dojść mogło za wiedzą i zgodą władcy w odpowiedzi na zdarzenie wymierzone nie tylko w Kościół, ale również we władzę panującego.

Jakie jednak przyczyny stać mogły za klątwą, która została rzucona jednocześnie w interesie władcy i arcybiskupa? Rzecz jasna, podobnie jak inni badacze stawiający analogiczne pytania, skazani jesteśmy w tej kwestii na domysły. Radzim-Gaudenty nie doczekał się niestety

z nią jeszcze w wieku XIII. Zob. np. *Codex diplomaticus et commemorationum Masoviae generalis*, wyd. J.C. Kochanowski, Warszawa 1919, nr 267, s. 291-292.

[91] R. Michałowski, *Post dziewięciotygodniowy w Polsce Chrobrego. Studium z dziejów polityki religijnej pierwszych Piastów*, „Kwartalnik Historyczny", 109(2002), nr 1, s. 5-40; idem, *The Nine-Week Lent in Boleslaus the Brave's Poland. A Study of the First Piast's Religious Policy*, „Acta Poloniae Historica", 89(2004), s. 5-50.

[92] K. Leyser, *Early Medieval Canon Law and the Beginnings of Knighthood*, [w:] *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, hrsg. L. Fenske, W. Rösener, T. Zotz, Sigmaringen 1984, s. 549-566 [przedr. w:] idem, *Communications and Power in the Middle Ages*, vol. 2: *The Gregorian Revolution and Beyond*, ed. T. Reuter, London 1994, s. 51-71; M. de Yong, *Transformation od Penance*, [w:] *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, ed. F.C. Theuws, J.L. Nelson, Leiden 2000, s. 190; idem, *Monastic Prisoners of Opting Out? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms*, [w:] *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, ed. M. de Jong, F.C. W.J. Theuws, Leiden 2001, (Transformation of the Roman world; 6), s. 291-328; S. Hamilton, *The Practice of Penance, 900-1050*; London 2001, passim.

choćby jednego biografa, który by tę kwestię dostatecznie oświetlił. Nie wiemy więc jak przebiegał jego pontyfikat. Wydaje się jednak, że możliwe jest rozpoznanie podstawowych problemów, jakie znaczyły jego gnieźnieńską posługę. Znając typowe realia wprowadzania i umacniania chrześcijaństwa w państwach rejonu[93], sądzę, że najważniejszym jego zmartwieniem było nieposłuszeństwo konwertytów. Niezawodnie były to te same problemy, które trapiły wcześniej niezmordowanego biskupa Jordana zachęcającego Polaków *słowem i czynem do uprawiania winnicy pańskiej*[94], biskupa Reiberna na Pomorzu[95], także św. Wojciecha w jego diecezji praskiej[96], węgierskiego biskupa Csanád – św. Gerharda[97], czy też ordynariuszy norweskich[98],

[93] Na ten temat syntetycznie G. Klaniczay, *The Birth of a New Europe About 1000 CE.: Conversion, Transfer of Institutional Models, New Dynamics*, „Medieval Encounters", 10(2004), nr 1-3, s. 99-129.

[94] *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg*, VI, 57(36), s. 196; *Kronika Thietmara*, s. 83.

[95] S. Rosik, *Reinbern – Salsae Cholbergiensis ecclesiae episcopus*, [w:] *Salsa Cholbergiensis. Kołobrzeg w średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, Kołobrzeg 2000, s. 85-93.

[96] Por. wyżej. przyp. nr 58.

[97] *Legenda sancti Gerhardi episcopi*, ed. E. Madzsar, [w:] *Scriptores Rerum Hungarorum*, vol. 2, ed. I. Szentpetery, Budapest 1938, cap. 15, s. 490: *Qui instinctu dyabolico inflammati* [tj. Węgrzy – R. K.], *supplicaverunt, ut permitterent universum populum ritu paganorum vivere, episcopos et clericos occidere, ecclesias devastare, fidem Christianam abicere et ydola colere. Qui permiserunt eos, secundum desideria cordis eorum, ut irent et perirent in adinventionibus antiquorum patrum suorum. [...] Primus enim inter renatos nomine Bacha dedicavit demoniis rasitque caput suum ritu paganorum. Sicque omnes fecerunt et demonibus libaverunt et ceperunt comedere equinas carnes et omnia pessima et enormia opera facere et exercere, clericos et omnes Christianos interficere, ecclesias destruere et precones proclamare edictum Endre et Leventhe, ut episcopi cum clericis et monachis et Christianis interficiantur et memoria eorum pereat in eternum et ritus patrum nostrorum reassumatur.* Por. N. Berend, J. Laszlovszky, B.Z. Szakács, *The Kingdom of Hungary*, [w:] *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, ed. N. Berend, Cambridge 2007, s. 319-368.

[98] L.M. Larson, *Problems of the Norwegian Church in the Eleventh Century*, „Church History", 4(1935), s. 159-172; S. Bagge, *A Hero between Paganism and Christianity. Håkon the Good in Memory and History*, [w:] *Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Ücker zum 65. Geburtstag*, hrsg. K. Hoff, Karin Bonn 2004, s. 185-210; S. Bagge, S.W. Nordeide, *The Kingdom of Norway*, [w:] *Christianization...*, s. 121-166.

bądź niemieckich szerzących wiarę najpierw w Saksonii[99] a później na Połabiu daleko w głąb wieku XII. We wszystkich tych rejonach duchowni, będący nie tylko przedstawicielami Kościoła, ale także władzy świeckiej, spotykali się z wrogością ludów, które nawracać mieli na chrześcijaństwo. Od czasu do czasu dochodziło do otwartych wystąpień skierowanych nie tylko przeciw władcy i najbliższej mu elicie świeckiej, ale także w duchownych i organizację kościelną. Źródła częstokroć wspominają o zabijaniu duchownych, nawet biskupów oraz paleniu kościołów i klasztorów[100]. Takie wypadki rozegrały się również Polsce w latach 30-tych XI wieku, a więc w niedługim okresie po śmierci arcybiskupa. Informujący o nich Gall w tym samym rozdziale, w którym wspomniał o klątwie, zapisał, iż ludzie porzucając chrześcijaństwo podnieśli *bunt przeciw biskupom i kapłanom Bożym i niektórych z nich, jakoby w zaszczytniejszy sposób, mieczem zgładzili, a innych, jakoby rzekomo godnych lichszej śmierci, ukamienowali*[101]. Wątpliwy byłby w tej kwestii sąd, że był to jednorazowy taki akt, choć może w tej skali rzeczywiście się nie powtórzył, ani nie poprzedził zdarzeń z lat 30-tych. Nie może być natomiast wątpliwości, że wrogie duchowieństwu nastroje musiały poprzedzać to wystąpienie zapewne dłuższy okres czasu[102]. Tak jak w innych rejonach Europy u przyczyn tego zjawiska leżała chęć odwetu za wprowadzane nowej religii przy użyciu brutalnych często metod i pognębienie starej, która wyjątkowo silnie wiązała się z tożsamością jej wyznawców, obowiązującym prawem zwyczajowym i zachowaniami[103]. Procesowi

[99] Ch. Carroll, *The Bishoprics of Saxony in the First Century after Christianization*, „Early Medieval Europe", 8(1999), nr 1, s. 219-246.

[100] Ch. Lübke, *Das „junge Europa" in der Krise: Gentilreligiöse Herausforderungen um 1000*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung", 50(2001), s. 475-496.

[101] *Galli Anonymi Cronicae...*, I, 19, s. 42: *Insuper etiam a fide katholica deviantes, quod sine voce lacrimabili dicere non valemus, adversus episcopos et sacerdotes Dei seditionem inceperunt, eorumque quosdam gladio quasi dignus peremerunt, quosdam vero quasi morte dignos viliori lapidibus obruerunt.* O tzw. „reakcji pogańskiej" zob. zwłaszcza J. Strzelczyk, *Der Volksaufstand in Polen in den 30er Jahren des 11. Jahrhunderts und seine Rolle während der Krise des frühpiastischen Staates*, „Zeitschrift für Archäologie", 18(1984), s. 129-140.

[102] Najlepszą analogią dla sytuacji w Polsce jest ta znana z Węgier pod rządami Stefana I. Por. Z.J. Kosztolnyik, *The Negative Results of the Enforced Missionary Policy of King Saint Stephen of Hungary: The Uprising of 1046*, „The Catholic Historical Review", 59(1974), nr 4, s. 569-586.

[103] Por. R. Zaoff, *Perception of Christianity by the Pagan Polabian Slavs*, „Studia Mythologica Slavica", 4(2001), s. 81-96; M.F. Strmiska, *The Evils of Christiani-*

odgórnej konwersji towarzyszyły nadzorowane wspólnie przez kler i władzę państwową przymusowe chrzty, nakłanianie do praktykowania chrześcijańskiego pochówku[104] i innych wymogów chrześcijańskich, jak choćby przestrzeganie okresów postnych, w końcu niszczenie świątyń i gwałtowne usuwanie tradycyjnych bóstw przez ich złajanie i wyszydzenie[105]. Jak wskazali Stanisław Rosik oraz Sławomir Moździoch tego rodzaju ekscesy skierowane bezpośrednio w ludzi Kościoła były przez władców państw świeżo schrystianizowanych postrzegane jako tożsame z wypowiedzeniem im posłuszeństwa, buntem przeciwko ich władzy, czy też niedochowaniem wiary, posługując się terminologią Galla[106]. Dlatego też sądzę, iż poważne odstępstwo od zasad religii chrześcijańskiej kwalifikowało się w najwyższym stopniu do tego, by jego sprawców obłożyć analizowanym rodzajem klątwy generalnej. Byłoby to działanie odpowiadające praktyce stosowania tej kary w miejscu jej narodzin, gdzie przypomnijmy, stosowano ją głównie za napaści na duchowieństwo, włamywanie się do kościołów, ich podpalania i profanację oraz zabór własności kościelnej. Dodajmy, że opisywane przez Galla wydarzenia badaczowi „ruchu" pokojów Bożych ze Stanów Zjednoczonych przypomniały krytykowane na synodach praktyki znane właśnie najlepiej z obszaru XI-wiecznej Francji, ale też innych rejonów Europy Zachodniej[107].

---

zation: A Pagan Perspective on European History, [w:] *Cultural Expressions of Evil and Wickedness: Wrath, Sex, Crime*, ed. T. Waddell, New York 2003, s. 59-72; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, passim.

[104] Por. B. Effros, *De partibus Saxoniae and Regulation of Mortuary Custom: A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppresion of Saxon Identity?*, „Revue Belge de Philologie et d'Historie", 75(1997), s. 269-287.

[105] J. Banaszkiewicz, *Zabić boga! Saxo Gramatyk o niszczeniu przez Duńczyków w 1168 roku rugijskich świątyń Arkony i Gardźca. „Povest' vremennych let" i historia zagłady Peruna za panowania Włodzimierza Wielkiego*, [w:] *Dawne elity. Słowo i gest*, red. J. Axer, J. Olko, Warszawa 2005, s. 63-84.

[106] S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław 2000, (Acta Universitatis Wratislaviensis; 2234, Historia; 144), s. 172; S. Moździoch, *Gens perfida et nondum bene christiana. Konfrontacja chrześcijaństwa i wierzeń tradycyjnych w państwie pierwszych Piastów w świetle najnowszych odkryć archeologii*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, (Aquila Volans; 1), s. 67-68.

[107] T.N. Bisson, *On Not Eating Polish Bread in Vain: Resonance and Conjuncture in the Deeds of the Princes of Poland (109-1113)*, „Viator", 29(1988), s. 275-289; idem, *The Crisis of the Twelfth Century: Power, Lordship, and the Origins of European Government*, Princeton-New York 2009, s. 52. Por. G. Myśliwski, *Feudalizm – „rewolucja feudalna" – kryzysy władzy w Polsce XI – początku XII wieku. Punkt widzenia mediewistyki anglojęzycznej*, „Przegląd Historyczny", 93(2002), nr 1, s. 73-102.

Przypisywanie Gaudentemu motywacji odmiennej byłoby w zasadzie sprzeczne z tym, co wiemy o przyczynach wypracowania tego rodzaju ekskomuniki, służącej właśnie poskramianiu negatywnych z punktu widzenia Kościoła i władzy państwowej zjawisk społecznych.

Nie potrafimy niestety wskazać precyzyjnie wydarzenia, którego bezpośrednią odpowiedzią było rzucenie cenzury. Dawniejsza historiografia brała poważnie pod uwagę możliwość zaordynowania anatemy w odpowiedzi na antychrześcijańskie rozruchy mające miejsce w końcowym okresie panowania Bolesława Chrobrego. Zwłaszcza Danuta Borawska idąc za odnotowaną w kronice Kosmasa pod rokiem 1022 wiadomością o prześladowaniu w Polsce chrześcijan, forsowała tego rodzaju tezę, widząc w zapisie echo pierwszej w Polsce „reakcji pogańskiej"[108]. Data ta byłaby w zasięgu okresu pontyfikatu Radzima-Gaudentego. Większość badaczy raczej słusznie powątpiewa jednak w to stanowisko, dopatrując się przekazie pomyłki pisarza[109]. I bez tego możemy jednak założyć, że opór stawiany względem chrześcijaństwa przez na poły pogańską ludność dowodnie za tego władcy miał miejsce. Mógł się on zaostrzyć po założeniu metropolii, kiedy to, jak należy przypuszczać, nastąpiła wyraźna intensyfikacja pracy ewangelizacyjnej. Jak przekonuje przykład morderstwa Pięciu Braci, napaści na duchownych w tym okresie niewątpliwie się zdarzały. Mnisi zginęli przecież z ręki ludzi ochrzczonych – poddanych władcy

---

[108] *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, I, 40, s. 75: *Anno dominice incarnationis MXXII. In Polonia facta est persecutio christianorum*; „Kronika Kosmasa", s. 191. Por. D. Borawska, *Kryzys monarchii wczesnopiastowskiej w latach trzydziestych XI w.*, Warszawa 1964, s. 192-193. Także W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964, s. 69-74.

[109] G. Labuda, *Zagadka klątwy...*, s. 47; idem, *Mieszko II król Polski (1025-1034). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków 1992, s. 78-119; Z. Górczak, *Bunt Bezpryma jako początek tzw. reakcji pogańskiej w Polsce. Na marginesie koncepcji Gerarda Labudy*, [w:] *Nihil superfluum esse. Prace z dziejów średniowiecza ofiarowane Profesor Jadwidze Krzyżaniakowej*, red. J. Strzelczyk, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 115-116.

polskiego, nie zaś tych, wśród których głosić mieli słowo Boże[110]. Założyć też wolno, iż podobnych zajść w rzeczywistości było więcej, choć nie mamy o nich żadnych informacji. Jak poucza żywot *Tempore illo* nieporozumienia między klerem a pospolitą ludnością były w Polsce dość powszechne, na co wskazywałby opisany tam epizod ukarania niemową ludności niewymienionej z nazwy wsi polskiej przez św. Wojciecha za drwiny, jakie z ich strony go spotkały[111]. Abstrahując od jego wiarygodności, przykład ten pokazuje również, że kara duchowa była odpowiednim narzędziem w praktyce pastoralnej względem ludności niepoddającej się łatwo chrystianizacji. Sądzę więc, że przyczyn klątwy należałoby szukać w pierwszej kolejności właśnie w tego rodzaju zajściach o większej jednak skali. Tych zaś, jak wynikałoby z upadku diecezji kołobrzeskiej, o przebiegu którego zgoła nic nie wiemy, musiało w rzeczywistości nie brakować.

Na to, że powodem klątwy była jakaś bardziej powszechna przyczyna wskazuje jednoznacznie informacja Galla mówiąca o tym, że klątwa dotknęła obszar archidiecezji. Przemawiać może za tym jednak jeszcze jedna składowa Gallowej narracji. Otóż, jak przypuszczam, w ukazaniu niszczycielskiego działania klątwy nie należy odczytywać wyłącznie charakteru dydaktycznego opowieści obliczonego na realny efekt w czasach kronikarza (ostrzeżenie przed ekskomunikowaniem Krzywoustego?). Ów element można i powinno się próbować odczytać również jako echo rzeczywistego jej działania. Zdaje się zachęcać do tego sam Gall pisząc właśnie, że klątwa Gaudentego okazała się być skuteczną (w sposób negatywny) oraz że w okresie spisywania kroniki tak właśnie ową sprawę postrzegano, na co wskazywałoby użycie czasowników *dicitur* i *creditur*. Kwestia ta być może stanie się

[110] Brunon, autor żywota owych mnichów, skwitował to nawet słowami: *źli chrześcijanie [...] w swej lekkomyślności ani się nie bali, ani nie zwlekali, aby ochoczo zabić sprawiedliwych – do czego już nawet poganie z religijnych względów nie są zwykle pochopni*. Zob. *Vita Quinque Fratrum Eremitarum [seu] Vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum*, wyd. J. Karwasińska, [w:] MPH s. n., t. 4, cz. 3, Warszawa 1973, 13, s. 62. Cyt. za: *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, [w:] *Piśmiennictwo...*, s. 213. O wydarzeniu najlepiej P. Stróżyk, *Śmierć eremitów w relacji Brunona z Kwerfurtu*, „Roczniki Historyczne", 69(2003), s. 7-31.

[111] *Żywot Tempore illo*, [w:] *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Warszawa 1987, s. 60-61. O podobnych przypadkach: J. Kujawiński, *Spotkanie z „innym". Średniowieczny misjonarz i jego sacrum w oczach pogan*, „Roczniki Historyczne", 70(2004), s. 7-64.

nieco jaśniejszą, jeśli uświadomimy sobie, że zazwyczaj immanentną częścią anatemy tego typu była rozbudowana maledykcja, służąca uskutecznieniu samej klątwy. Podstawowym zadaniem maledykcji było bowiem wskazanie zarówno winnym, jak i niewinnym, tego co spotka całą ekskomunikowaną wspólnotę, jeśli ta nie podniesie się z grzechu przez czynienie pokuty i nie odsunie od siebie tych, którzy ową sankcję niecnym postępowaniem wywołali, zmuszając ich przez to do zaniechania uporu i naprawienia swych błędów. Licznie zachowane na zachodzie kontynentu formuły maledykcyjne będące elementem liturgii rzucania klątwy dokładnie wymieniają rozmaite klęski zarówno te eschatologiczne jak i doczesne, które ani chybi dokonają się w przypadku nieprzywrócenia należytego porządku (ziemskiego i boskiego) na terenie obłożonym klątwą[112]. Co ciekawe te ostatnie autorzy formuł często określali mianem plag (*plagae*), niewątpliwie w nawiązaniu do plag biblijnych, pisząc np.: *veniant super eos plage, quas dedit Deus ad Pharaonem et ad populum ejus; veniant super eos lepra generatione in generationem, fiant filii eorum orphani et uxores eorum viduae; et sint anathema, maranatha!*[113] Nieprzypadkowo dokładnie takiego samego określenia użył w swej narracji Gall: *Que plaga creditur eo toti terre communiter evenisse, quia Gaudentius, [...] eam anathemate percussisse*. Jeśli jednak przyjmuje się jego wiadomość za przynajmniej w pewnym stopniu wiarygodną, należałoby też założyć, że jakaś maledykcja weszła w skład klątwy Radzima-Gaudentego, i że jej treść oraz potencjalne skutki zapewne dość szeroko propagowano, co pozwoliło później związać tragiczne objawy kryzysu państwa z samą klątwą. Tego typu działanie było standardowym szczególnie dla kluniatów w tym okresie, z którymi, jak powiedziano, łączyły pierwszego polskiego metropolitę pewne, być może nawet zażyłe, kontakty[114]. Zresztą już najpopularniej-

[112] O wierze w niszczący wpływ klątwy na realną rzeczywistość A.L. Winkler, *The Excommunicated Castle: Clerical Power and the Natural World*, [w:] *Omnia disce. Medieval Studies in Memory of Leonard Boyle*, ed. A.J. Duggan, J.G. Greatrex, B.M. Bolton, Aldershot 2005, s. 231-243.

[113] Cyt. za J.A. Bowman, *Do Neo-Romans Curse? Law, Land, and Ritual in the Midi (900-1100)*, „Viator", 28(1997), s. 21 (cały artykuł na s. 1-32). Szerzej o terminologii maledykcji: M. Zimmerman, *Le vocabulaire latin de la malédiction du IXe au XIIe siècle: construction d'un discours eschatologique*, „Atalaya. Revue française d'études médiévales hispaniques", 5(1994), s. 37-55.

[114] L.K. Little, *Formules monastiques de malédictions aux IXe et Xe siècles*, „Revue Mabillon", 262(1975), s. 377-399; idem, *La morphologie des malédictions monasti-*

szy od początku wieku X, do momentu rozpowszechnienia się *Dekretu* Burcharda, formularz anatemizacyjny wpisany do podręcznika prawa kościelnego autorstwa Reginona z Prüm (906 r.), przejęty później przez tzw. *Pontyfikał rzymsko-germański* (zwany też *moguckim* lub *ottońskim*) (ok. 960 r.)[115], zawierał analogiczną wskazówkę. Wg jej treści biskup rzucając anatemę powinien dokładną o niej wiadomość przekazać ludności w ich języku (*episcopus plebi ipsam excommunicationem communibus verbis debet explanare*), informując ją także o niebezpiecznym dla dusz i ziemskiego położenia działaniu klątwy, obowiązujących w trakcie jej trwania zachowaniach i nade wszystko o konieczności odseparowania się od głównych winowajców, których należało traktować jak pogan[116]. Rzucając klątwę, Radzim-Gaudenty posługiwał

---

ques, „Annales: Économies, Sociétés, Civilisations", 34(1979), s. 43-60; idem, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France*, New York 1996, passim; idem, *Anger in Monastic Curses*, [w:] *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. B.H. Rosenwein, Ithaca-New York 1998, s. 1-35. Na temat znajomości maledykcji w Polsce średniowiecznej: S. Bylina, *Cum Juda, Datan et Abirion. Maledykcje w dokumentach średniowiecznych Europy Środkowo-Wschodniej*, [w:] *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane B. Geremkowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Aymard *et al.*, Warszawa 1992, s. 243-252; B. Wojciechowska, *Ekskomunika...*, s. 38-49.

[115] Jest bardzo prawdopodobnym, że Gaudenty ustanowiony arcybiskupem gnieźnieńskim przez Ottona III został przez cesarza wyposaży w niezbędne do sprawowania kultu księgi w tym aktualny pontyfikał. Jego śladem mogą być odnalezione w Gnieźnie szczątki *Pontificale romano-germanicum* pochodzące przypuszczalnie z początku XI w. Zob. B. Bolz, *Nieznane fragmenty pontyfikału z XI wieku MS Fr 10 Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie*, „Nasza Przeszłość", 25(1971), s. 47-64.

[116] *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. F.G.A. Wasserschleben, Lipsiae 1840, II, 413, s. 372: *Post haec* (tj. po dokonaniu rytuału rzucenia klątwy) *episcopus plebi ipsam excommunicationem communibus verbis debet explanare, ut omnes intelligant, quam terribiliter damnatus sit, et ut noverint, quod ab illa hora in reliquum non pro Christiano, sed pro pagano habendius sit, et qui illi quasi Christiano communicaverit, aut cum eo manducaverit aut biberit, aut eum osculatus fuerit, vel cum eo colloquium familiare habuerit, nisi forte ad satisfactionem et poenitetntiam eum provocare studuerit, procul dubio similiter sit excommunicatus. Deinde epistolae praesbyteris per parochias mittantur, continentes modum excommunicationis, in quibus, in quibus iubeatur, ut omnibus dominicis diebus post lectionem evangelii plebibus sibi commissis publice adnuncient ipsam excommunicationem, ut ne per ignorantiam communicet excommunicato.*; *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. 1, ed. R. Elze, C. Vogel, Città del Vaticano 1963, (Biblioteca Apostolica Vaticana, Studi e testi; 226), cap. 85-90, s. 308-317. Por.: L.K. Little, *Benedictine Maledictions...*, s. 38. Por. też S. Hamilton, *Remedies for 'Great Transgressions': Penance and Excommunication in Late Anglo-Saxon England*, [w:] *Pastoral Care in Late Anglo-Saxon England*, ed. F. Tinti, Woodbridge-Rochester 2005, (Anglo-Saxon studies; 6), s. 93-102 (cały artykuł na s. 83-105).

się zapewne, którymś z tych dwóch popularnych w jego czasach kodeksów. Decydując się na ów krok, mógł więc, a nawet powinien, postępować wg zapisanych w nich wskazań, a więc także wieszczyć kary, jakie za dopuszczeniem boskim i świętych spadną na niepokornych[117]. Wydaje się, że mimo niskiego stopnia chrystianizacji kraju, arcybiskup posiadający wsparcie władcy, działając w ten sposób liczyć mógł na to, że jego działanie odniesie spodziewany skutek. Samemu będąc Czechem znał słowiańską mentalność i tradycyjny świat wyobrażeń magiczno-religijnych Słowian, które przepełniał ciągły strach o jakość ziemskiego bytowania, uzależnioną wszak, w ich pojęciu, od przychylności sił nadprzyrodzonych, o którą to należało zabiegać nieustannie[118]. Anatema dająca Bogu i świętym „przyzwolenie" na stosowanie kar doczesnych względem całej społeczności nią dotkniętej, mogła wśród jej członków szczególnie wrażliwych na punkcie swego dobrobytu znaleźć pożądany posłuch. Stanowisko takie umacnia znana u Słowian skłonność, jeśli nie do otwartego synkretyzmu religijnego, to przynajmniej do nie odmawiania chrześcijańskiemu *sacrum* realnego (w tym destruktywnego) wpływu na ich los, nawet jeśli sami nie zaliczali się do wyznawców nauki Chrystusa[119].

Uwzględnienie wniosków wypływających z powyższych rozważań wskazuje jeszcze dobitniej na niewielkie prawdopodobieństwo hipotezy zakładającej, iż to Bolesław Chrobry był głównym obiektem działania Radzima-Gaudentego. Przyjęcie takiej tezy za prawdziwą stałoby nie tylko w sprzeczności ze źródłami, zwłaszcza przekazem Galla, ale także wiedzą o naturze prawno-religijnej klątwy generalnej oraz

---

[117] *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo...*, II, 416, s. 374-375: *sintque maledicti in civitate, maledicti in agro, maledictum horreum eorum, et maledicte reliquiae eorum, maledictus fructus ventris eorum, et fructus terre illorum. Maledicti sint ingredientes, et maledicti egredientes, sinque in domo maledicti, in agro profugi, veniantque super eos omnes ille maledictiones, quas Dominus per Moysem in populum divinae legis praevaricatorem se esse missorum intentavit, sintque anathema maranatha.*

[118] J. Kujawiński, op. cit, s. zwłaszcza 33 i nn.

[119] Ibidem. Dzięki badaniom A. Engelking wiemy także, że Słowianom nie obca była klątwa rozumiana jako zwerbalizowane ściągnięcie katastroficznego *fatum*. Por. eadem, *Klątwa: rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej), passim. Trudno jednak powiedzieć jak prędko „klątwa rodzima" uległa chrystianizacji.

stosunku władcy polskiego do Kościoła i chrześcijaństwa. Akceptacja odmiennego założenia prowadziłaby do konieczności zmierzenia się z kilkoma niedającymi się łatwo przezwyciężyć pytaniami i zastrzeżeniami, których jak dotąd sobie nie postawiono. W pierwszej kolejności należałoby się zastanowić, czy Radzim mógł mieć tak silną pozycję, aby dążyć do przeciwstawienia się potężnemu władcy w sposób tak stanowczy. Implikowałoby to posiadanie przez niego silnego zaplecza gotowego do wsparcia go przeciw władcy, co jest raczej nie do przyjęcia. Wątpliwym jest by takim oparciem mógł być dla Gaudentego polski Kościół, który nie był przecież na tyle silny by chcieć uczynić cokolwiek wbrew swemu obrońcy i żywicielowi. Poza tym arcybiskup musiałby się liczyć z tym, skuteczne podkopanie autorytetu księcia odbije się również bardzo negatywnie na pozycji jego samego oraz na organizacji kościelnej, która swą egzystencję zawdzięczała prawie w stu procentach wyłącznie Bolesławowi. Nie dałoby się tego pogodzić również i z tym, co wiemy o charakterze Gaudentego, preferującego, o czym świadczyłyby żywoty jego brata, pozycję drugoplanową i pewnego rodzaju uległość wobec silniejszych osobowości, wpierw osoby Wojciecha, później zaś, jak sądzę, władcy polskiego, w czym zresztą mógł poczytywać sobie zaliczkę uzyskania życia wiecznego[120]. Aby w opisanej przez Galla klątwie generalnej widzieć akt skierowany wobec władcy trzeba by ponadto wskazać konkretny czyn panującego, który mógł zasługiwać na potępienie tak ciężkim rodzajem kary. Musiałby nim być postępek wyjątkowo szkaradny w rodzaju apostazji, bądź zabójstwa, któregoś z biskupów, o czym nie tylko nie posiadamy informacji, ale także, co jest pozbawionym cech prawdopodobieństwa[121]. Czynem zdecydowanie zbyt małej wagi było dopuszczenie się przez Bolesława Chrobrego bigamii z uprowadzoną z Kijowa Przedsławą Włodzimierzówną, w czym przyczyn klątwy dopatrywał

[120] Por. M. Pauk, E. Wółkiewicz, *„Ministri enim altaris ministri curie facti sunt". Ottońsko-salicki „system" Kościoła Rzeszy i jego oddziaływanie w Europie Środkowej XI-XII wieku*, [w:] *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 105-138; S. Trawkowski, *Eschatologiczny aspekt biskupiej służby królowi w ujęciu Thietmara*, [w:] idem, *Opuscula medievistica. Studia nad historią społeczną Polski wczesnopiastowskiej*, Warszawa 2005, s. 50-56.

[121] R. Michałowski, *Chrystianizacja monarchii piastowskiej...*, s. 11n.

się Gerard Labuda[122]. W końcu także koniecznym byłaby odpowiedź na pytanie, jak wyklęty niedawno władca zdołał zdjąć z siebie odium klątwy i w tak krótkim czasie po tym fakcie uzyskać koronę królewską oraz namaszczenie z rąk arcybiskupa gnieźnieńskiego (Stefana – † 1027 r.?) w 1025 roku. Jeśli zaś doszło do szybkiego pojednania się władcy z Kościołem i jego rekoncyliacji, to jak wytłumaczyć fakt przetrwania pamięci o klątwie i związania jej z katastrofami, jakie spadły na kraj w latach 30-tych? Należałoby wówczas założyć raczej, że nigdy nie doszło do oficjalnego cofnięcia anatemy, albo też, jeśli klątwę zdjęto, iż w państwie nadal żyli ludzie, którzy należycie nie zadośćuczynili Kościołowi, działali na jego szkodę, bądź nie wypełniali nakładanych przez Kościół reguł religijnych. Tacy zaś ludzie rzeczywiście żyli, co pokazały gwałtowne wystąpienia wymierzone we władzę „panów naturalnych" oraz duchowieństwo za panowania Mieszka Bolesławowica.

Wydaje się, że znacznie bardziej realistycznym założeniem jest hipoteza dopuszczająca fakt nałożenia na Polskę klątwy przez arcybiskupa Radzima-Gaudentego za przyzwoleniem panującego. Takie działanie byłoby zgodne nie tylko z tym, co wiemy o wykraczającej poza przeciętność polityce religijnej Chrobrego, ale także z podobnymi działaniami hierarchów zachodnioeuropejskich w tym okresie. Także z samym powołaniem klątwy generalnej nakierowanym właśnie na uśmierzanie poczynań grup społecznych godzących bezpośrednio w Kościół i sankcjonowany przez władzę porządek państwowy. Tego rodzaju ekskomunika dotykałaby rzecz jasna także władcę, nie jednak jako głównego winowajcę, lecz jako członka i zwierzchnika ekskomunikowanej społeczności. Takie posunięcie umożliwiało panującemu ustawienie swego rodzaju „kordonu sanitarnego" między niewinnymi, a tymi, którzy skalali się występkiem wobec Boga,

[122] G. Labuda, *Zagadka klątwy...*, s. 421n. W tej kwestii bliższa mi jest opinia J. Widajewicza, *Ujemne opinie o Bolesławie Chrobrym*, „Slavia Occidentalis", 18(1939-1947), s. 17-18. Przywołany przez G. Labudę przykład z „IV Katalogu biskupów krakowskich", opisujący ekskomunikowanie kasztelana krakowskiego Stefana przez biskupa krakowskiego Gedkę za dopuszczenie się dwużeństwa, ma się nijak do omawianej tu cenzury. W przekazie nie ma bowiem mowy o klątwie, jak chce uczony, lecz o zwykłej ekskomunice personalnej. Dalszy fragment źródła pokazuje poza tym jak bardzo mizerny efekt miały sankcje oparte na autorytecie biskupim a skierowane w wysoko postawione osobistości świeckie.

Kościoła i sankcjonowanej władzy[123]. Tych, niczym pogan, należało wyrzucić poza nawias, by zechcieli się nawrócić i naprawić wyrządzone zło[124]. Klątwa tego rodzaju dawałaby więc władcy sposobność bardziej energicznych posunięć względem burzycieli wprowadzanego ładu, także użycia środków przymusu bezpośredniego w rodzaju opisanego przez Thietmara wybijania zębów nieprzestrzegającym nakazanych postów. Bolesław chcąc uchodzić za władcę prawdziwie chrześcijańskiego w typie *rex et sacerdos*, a wiemy, że takie dążenia mu przyświecały[125], powinien zrobić wszystko, aby wypełnić pozytywny cel anatemy, sankcji nade wszystko poprawczej. Chcąc nie dopuścić do spełnienia się najgorszego scenariusza monarcha wspierać winien arcybiskupa i cały Kościół jeszcze wydatniej niż do tej pory, samemu czyniąc pokutę, aby na powrót zjednać sobie przychylność Boga i świętych, którzy w wyniku rzucenia klątwy odwrócili się od jego władztwa i przestali roztaczać nad nim realną opiekę[126]. Szybko mszcząc krzywdę władca zapobiec mógł zemście niebios, która

[123] Analogicznych wymogów przestrzegać winna reszta społeczeństwa, jeśli chciała ustrzec się klęsk doczesnych. Por. *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo...*, II, 416, s. 375: *Nullus eis* (tj. sprawcom) *Christianus ave dicat, nullus presbyter missam celebrare praesumat, vl sanctam communionem dare. Sepultura asini speliantur et in sterquilinium sint super faciem terre, et sicut hac lucernae de manibus nostris proiectae hodie extinguuntur, sic eorum lucerna in aeternum exstinguantur, nisi forte resipuerint, et ecclesiae Dei, quam laeserunt, per emendationem et condignam poenitentiam satisfecrint.*

[124] Jeśli zaś wierzyć Gallowi tego rodzaju sankcje nie były Bolesławowi obce, co może potwierdzać akapit mówiący, że jeśli władca kogoś od siebie oddalił *za niewielkie jakieś przestępstwo*, odsunięty *uważał się nie za żyjącego, lecz zmarłego, nie za wolnego, lecz zamkniętego w więzieniu*. Por. *Galli Anonymi Cronicae*, I, 12; Gall Anonim, *Kronika polska*, s. 131.

[125] Por. zwłaszcza Z. Dalewski, *„Vivat princeps in eternum": Sacrality of Ducal Power in Poland in the Earlier Middle Ages*, [w:] *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*, ed. A. Al-Azmeh, Budapest 2004, (=CEU Medievalia; 7), s. 215-230.

[126] W tym miejscu można by się zastanowić, czy część z opisywanych przez Kosmasa kosztowności (*Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, II, 5, s. 90; *Kosmasa kronika Czechów*, s. 218) uwiezionych z katedry gnieźnieńskiej przez wojska Brzetysława nie była pierwotnie darami pokutnymi Bolesława (zwłaszcza krucyfiks, o wadze trzykrotnie przekraczającej wagę księcia). Materialne *satisfactio* lub *emendatio* należało do stałych elementów rytu pokutnego. Analogię mógłby stanowić dar Bolesława Krzywoustego dla patrona metropolii – relikwiarz ze złota z zawartością 80 grzywien tego kruszcu (16 kg). Por. *Galli Anonymi Cronicae...*, III, 25; Gall Anonim, *Kronika polska*, s. 161. Nie da się chyba jednak rozwiązać tego problemu.

dokonałaby się na nim i jego ludzie, gdyby tego nie uczynił[127]. Podobne przekonania nie były obce polskiemu władcy i wynikały z przyjęcia typowej dla ówczesnych kręgów monarszych kultury intelektualnej, kształtowanej pod wpływem prawideł benedyktyńskich, zakładających odpowiedzialność władcy za doczesny i pośmiertny los swych poddanych[128]. Przesiąknięty był nimi zwłaszcza Otton III[129], który jak wolno sądzić, wywarł przemożny wpływ na duchowość Chrobrego[130]. Bez wątpienia idea ta znana była również Gaudentemu – arcybiskupowi będącemu jednocześnie mnichem zakonu św. Benedykta[131]. Sądzę, że tylko takim działaniem Bolesława można wytłu-

[127] Trzeba tu zwrócić uwagę na fragment *Żywota św. Romualda* pióra Piotra Damianiego, w którym opisano wielką determinację i natychmiastowe działanie, jakim wykazał się Bolesław w wykryciu i osądzeniu sprawców mordu Pięciu Braci: *Adveniente autem die, quod factum furat, regem latere non potuit. Qui ilico ad heremum cum numerosa populi multitudine festinavit et ne fures evaderent, facta corona hominum, totam silvam andique circumcinxerit* (*Z Damianiego Żywota ś. Romualda*, [w:] MPH, t. 1, wyd. A. Bielowski, Lwów 1864, s. 330). Czy władcą w tym przypadku powodował strach przed karą Boską? Trudno orzec. O zemście jako środku zapobiegania katastrofie E. Skibiński, *„Vindicatio" władców Polski w zwierciadle kronik Anonima tzw. Galla i mistrza Wincentego*, [w:] *Kościół w monarchiach...*, s. 367-373, zwłaszcza s. 369.

[128] Por. M. Blattmann, *„Ein Unglück für sein Volk". Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.-12. Jahrhunderts*, „Frühmittelalterliche Studien", 30(1996), s. 80-102; R. Meens, *Politics, Mirrors and Princess and the Bible: Sins, Kings and the Well-Being of the Realm*, „Early Medieval Europe", 7(1998), s. 345-357.

[129] R. Michałowski, *Zjazd Gnieźnieński...*, s. 261 i nn.

[130] A. Pleszczyński, *Gorliwość neofitów...*, passim.

[131] Jako analogię można tu przytoczyć homilię wpisaną do kodeksu służącego arcybiskupowi Canterbury od ok. 1012 r. (ówczesna katedra była jednocześnie silnym ośrodkiem benedyktyńskim), w której postulowano pokutę i posty jako środek zaradczy dla klęsk dotykających wspólnotę spowodowanych jej grzesznym trybem życia. *Meritum* homilii Tracey-Anne Cooper zreferowała ostatnio w sposób następujący: *This expiation of the sin that has brought calamity on society is envisioned as a communal affair, and those who do not do their part eagerly must be punished. Anyone who breaks his fast is to be flogged, and if someone is too proud to fast or pay alms, he not only suffers the wrath of God but is punished in a more temporal and secular manner by being brought before the king. The homilist reminds his audience that the king has been empowered by God to guard the country. Thus, when someone does not take part in a fast designed to cure the country, it is a traitorous matter for both Church and king. The role of christus dominus, God's anointed, as the enforcer, not just of civil law, but in times of crisis of ecclesiastical law, is a role of both honour and awesome responsibility.* Por. T.A. Cooper, *The Homilies of a Pragmatic Arc-*

maczyć fakt wrycia się w pamięć wieści o klątwie. W warunkach polskich jedynym gwarantem przestrzegania zasad obowiązujących w trakcie trwania cenzury był bowiem monarcha z podległym mu aparatem państwowym. Gdyby owy nadzór miał być sprawowany wyłącznie przez nieliczny i pozbawiony wówczas jeszcze należytej siły oddziaływania kler[132], a taką supozycję musielibyśmy przyjąć gdyby rzeczywiście ostrze anatemy wycelowano we władcę, ekskomunika musiałaby minąć bez echa i szybko ulec zapomnieniu w wyniku braku możliwości szerokiego jej rozpropagowania[133].

Za takim ujmowaniem problemu przemawiać może także pewna, co prawda późna, ale za to instruktywna, analogia. Otóż Jan Długosz, przytaczając za bliskim wydarzeniom źródłem, sytuację zaistniałą po zamordowaniu biskupa płockiego Wernera przez kasztelana Bolestę (ok. 1170-1172 r.), pisał tak:

Książę zaś polski Bolesław (Kędzierzawy – R. K.) z obawy, że i jego księstwa i posiadłości spotkały i spotkają ciężkie kary z powodu zabójstwa biskupa – już bowiem arcybiskup gnieźnieński Piotr, zasięgnąwszy rady biskupów, rzucił na całą Polskę interdykt – wysławszy żołnierzy, więzi Bolestę. Sprowadziwszy go do Gniezna, zwołuje zjazd generalny w obecności wspomnianego arcybiskupa Gedeona i poznańskiego Bernarda oraz wszystkich panów polskich i wyznacza rozprawę sądową przeciw niemu, której sam przewodniczy. Za występek dokonany na Pomazańcu Bożym, Wernerze, pozywa Bolestę przed sąd, a kiedy ten nie ma odwagi zaprzeczyć swojej zbrodni, przekonany, że ogromna liczba świadków mu ją udowodni, wydaje ostateczny wyrok, iż należy go spalić. Nie poprzestał na zwykłym sposobie spalenia. Zawiniętego w świeżo tkany i nasączony woskiem materiał skazuje na śmierć na ogromnym stosie roznieconym na rynku

hibishop's Handbook in Context: Cotton Tiberius A. III, „Anglo-Norman Studies", 28(2005), s. 57 (cały artykuł na s. 41-67). Analogiczne idee przyświecały ówczesnemu arcybiskupowi Yorku Wulfstanowi. Por. R.R. Trilling, *Sovereignty and Social Order: Archibishop Wulfstan and the Institutes of Polity*, [w:] *The Bishop Reformed...*, s. 58-85.

[132] Por. M. Derwich, *Zakonnicy a rozwój religijności na ziemiach polskich*, [w:] *Animarum cultura...*, s. 136-137.

[133] Byłoby to tym bardziej prawdopodobne, gdyby jak chcą niektórzy, Gaudenty miał w państwie słabą pozycję wynikającą z nieuzyskania paliusza. Por. P. Urbańczyk, *Paliusz...*, passim.

wspomnianego miasta Gniezna na oczach jego i wszystkich jego rycerzy. Okrutną ale sprawiedliwą zemstą wywartą na winowajcy, przebłagał Gniew Boży, który za zbrodnię zabójstwa miał dotknąć jego i jego naród[134].

Przykład ten pokazuje najlepiej, iż przedstawiona powyżej rekonstrukcja odpowiadać mogła rzeczywistości. Tylko podążając obranym tu torem rozumowania możemy pogodzić znaną ze źródeł wizję Chrobrego „najbardziej chrześcijańskiego monarchy", wybranego przez Boga krzewiciela chrześcijaństwa i obrońcy Kościoła z wiadomością o klątwie Gaudentego oraz rychłym wyniesieniem władcy do godności króla – pomazańca Bożego, jak również z bardzo prawdopodobną możliwością powstania jego pośmiertnego kultu[135].

Wydaje się, że zaproponowane niniejszym nowe spojrzenie na problem klątwy powinno być wzięte pod uwagę w dalszych badaniach nie tylko nad tym konkretnym zagadnieniem, ale w ogóle nad problemem recepcji zasad religii i doktryny chrześcijańskiej w państwie pierwszych Piastów. Przy podejmowaniu się prób rozwiązania owej kwestii nie należy też zapominać o ciągłym wzbogacaniu kwestionariusza badawczego i spoglądaniu na problem w sposób nie tylko interdyscyplinarny, ale także komparatystyczny, co pozwoli na wyjście z zaistniałego pata historiograficznego.

W przyszłych badaniach nad sprawą klątwy powinno się uwzględnić w pierwszej kolejności kontekst wypowiedzi Galla, stan wiedzy o kulturze religijnej monarchii Chrobrowskiej, w tym zwłaszcza kultu świętych i relikwii, który w przemożny sposób oddziaływał na praktykę anatemizacyjną i w ogóle na „ruch" pokojów bożych, który z anatemy uczynił realną siłę w procesie formowania społeczeństwa chrześcijańskiego, jak również kształt prądów religijnych i prawnych

[134] *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber 5-6*, wyd. S. Budkowa, Warszawa 1973, V, s. 93; cyt za: *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, Ks. 5-6, kom. red. Z. Kozłowska-Budkowa *et al.*, Warszawa 2009, s. 116. W kwestii wiarygodności przekazu S. Trawkowski, *Kaźń kasztelana Bolesty (1170 r.) w tradycji płockiej*, „Studia Źródłoznawcze", 14(1969), s. 53-61; Z. Dalewski, *Władza – przestrzeń – ceremoniał. Miejsce i uroczystość inauguracji władcy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.*, Warszawa 1996, s. 81-82.

[135] T. Janiak, *Czy Bolesław Chrobry był czczony jako święty? Z badań nad przestrzenią liturgiczną przedromańskiej katedry w Poznaniu (do połowy XI w.)*, „Slavia Antiqua", 44(2003), s. 67-95.

recypowanych w Polsce w pierwszych dekadach drugiego tysiąclecia. Wydaje się, że tego rodzaju postępowanie może być jedyną metodą pozwalającą choćby nieznacznie zbliżyć się do rozwiązania zagadki klątwy Radzima-Gaudentego.

RADOSŁAW KOTECKI

De la malédiction lancée contre les terres polonaises par L'archevêque de Gniezno Radzim-Gaudenty – tentative de nouvelle approche

Résumé

Une nouvelle approche du problème de la malédiction devrait être prise en considération non seulement dans les recherches sur ce sujet, mais en général dans celles sur le problème de la réception des principes de la religion et de la doctrine chrétienne dans le pays des premiers Piastes. Tout en essayant de résoudre ce problème, il ne faut pas oublier d'enrichir constamment le questionnaire de recherche et d'aborder le problème de façon tant interdisciplinaire que comparative, ce qui permettra de sortir de l'impasse historiographique existante. Dans les futures recherches sur la malédiction, il faudra prendre en compte premièrement le contexte des paroles prononcées par Gall, la connaissance de la culture religieuse de la monarchie de Chrobry, dont notamment le culte des saints et des reliques.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Radosław KOTECKI – doktorant na Wydziale Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

KS. SŁAWOMIR ZABRANIAK

DZIEJE SEMINARIUM W ŁOWICZU (DO 1795 R.)

1. Realizacja uchwał trydenckich w archidiecezji gnieźnieńskiej

Sobór Trydencki obradujący w latach 1545-1563 podjął m.in. problem przygotowania kadr kapłańskich. Owocem prac soborowych były dekrety o reformie uchwalone 15 lipca 1563 r. na 23 sesji[1]. W archidiecezji gnieźnieńskiej reformy Soboru Trydenckiego podjęto z pewnym opóźnieniem. Przełomowym wydarzeniem było ich przyjęcie na synodzie prowincjalnym metropolii gnieźnieńskiej zwołanym do Piotrkowa w 1577 r.[2]

Pierwsze seminarium archidiecezjalne założono w Kaliszu. Za jego lokalizacją w tym mieście przemawiało m.in. prowadzenie studiów humanistycznych przez jezuitów i możliwość ćwiczenia się w ceremoniach kościelnych w ich kościele. Miało w nim przebywać 12 kandydatów do kapłaństwa[3]. Zakończyło ono swoją działalność w 1621 r. Z polecenia kapituły gnieźnieńskiej 20 czerwca tr. prowizorzy seminarium, kanonicy: Szymon Kałudzki i Adam Leśniewski, zabrali 7 kleryków z Kalisza do Gniezna[4].

Autor pragnie wyrazić podziękowanie i wdzięczność Ks. Redaktorowi Stanisławowi Rospondowi za okazaną pomoc i udostępnienie elektronicznych wersji *Słownika misjonarzy polskiej prowincji (1651-1864)* i *Catalogue du personnel XVIIe et XVIIIe siècles.*

[1] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4: *(1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 704-707: Sobór Trydencki, Sesja 23, II: Dekrety o reformie, kan. 18.

[2] S. Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 60.

[3] J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 5: *Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty*, Warszawa 1950, s. 173-182.

[4] L. Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu 1593-1620*, „Nasza Przeszłość" (dalej NP), 20(1964), s. 145; tenże, *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001, s. 146.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 135-157.

Na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej prymas Stanisław Karnkowski (1581-1603) założył także seminarium duchowne w Gnieźnie. Dokument fundacyjny wystawił on 12 sierpnia 1598 r. Dekret został powtórzony w Łowiczu jako erekcyjny i nosił datę 26 listopada 1602 r. Seminarium zostało ulokowane przy katedrze, by zapewnić odpowiednią liczbę kleryków do posług liturgicznych. Budynek mieszkalny dla seminarzystów wybudowano między 1598 a 1602 r.[5]

Dekret erekcyjny prymasa określał strukturę i funkcjonowanie nowego zakładu wychowawczego. Miało w nim przebywać 12 seminarzystów[6]. Seminarium przetrwało różne zawirowania dziejowe i funkcjonowało przez cały okres przedrozbiorowy. W 1718 r. prymas Stanisław Szembek oddał jego kierownictwo w ręce misjonarzy św. Wincentego a Paulo[7].

2. Geneza i fundacja seminarium łowickiego

Trudna sytuacja seminarium gnieźnieńskiego w drugiej połowie XVII w. i brak możliwości kształcenia w nim większej liczby kleryków skłoniły prymasa Michała Radziejowskiego (1688-1705) do założenia kolejnego seminarium. Nowy zakład erygował on 2 sierpnia 1700 r. w Łowiczu przy domu księży misjonarzy[8]. W tym okresie misjonarze prowadzili już seminaria w kilku diecezjach. Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa należało do ich charyzmatu obok prowadzenia misji ludowych i rekolekcji dla kandydatów do święceń i dla księży[9]. Ponownej erekcji seminarium łowickiego dokonał 1 kwietnia 1715 r. jego następca, arcybiskup Stanisław Szembek (1706-1721). Potwierdził on dokument swego poprzednika i własny wydany

[5] M. Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium duchownego w Gnieźnie (1602-1718)*, NP, 24(1966), s. 168-169, 183-185; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, t. 3, Poznań 1889, s. 511-512.

[6] M. Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 184-185.

[7] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, s. 404.

[8] Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Kapituła Łowicka (dalej AAW. KŁ.), sygn. 480, k. 42; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, s. 366; *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651-2001)*, t. *Dzieje*, pod red. S. Rospondа, Kraków 2001, s. 79.

[9] *Misjonarze św. Wincentego*, s. 16-17.

w Skierniewicach 1 kwietnia 1714 r. Misjonarze mieli prowadzić seminarium w Łowiczu i delegować dwóch profesorów do nauczania filozofii i teologii moralnej. Ich powinności sprecyzowano w dalszej części dokumentu[10].

Prymas Michał Radziejowski nie był oryginalny w zamiarze utworzenia seminarium w Łowiczu. Już prymas Andrzej Olszowski (1674-1677) planował erygować taki zakład w tym mieście. Pod datą 12 lipca 1677 r. zapisano informację o wcieleniu i przyłączeniu opuszczonego kościoła bernardynek i parafii Pszczonów do planowanego seminarium duchownego. Prymas zmarł jednak miesiąc później, 29 sierpnia 1677 r. i nie zrealizował swoich planów[11].

Fundację seminarium w Łowiczu umożliwiło prymasowi Radziejowskiemu sprowadzenie do miasta w 1689 r. misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Pragnął on, by prowadzili oni misje ludowe na terenie archidiecezji i rekolekcje dla przyjmujących święcenia i dla księży[12].

3. Podstawy materialne seminarium

Prymas Michał Radziejowski przeznaczył na utrzymanie misjonarzy dochody z dóbr Dmosin, Wola Cyrusowa i Gózd w archidiakonacie łowickim. Potwierdził ten akt jego następca prymas Stanisław Szembek w Skierniewicach 1 kwietnia 1714 r.[13] Na utrzymanie alumnów fundator seminarium, prymas Michał Radziejowski, przeznaczył kwotę kapitałową 60 tys. florenów polskich. Zapisał ją na dobrach Żurawica w ziemi przemyskiej, należących wówczas do Antoniego Karola Korniakta. Z czynszu od tej sumy w wysokości 4200 florenów polskich i z własnych dochodów prymasa w seminarium miało prze-

[10] *Regestry wybranych zapisek z akt działalności arcybiskupów gnieźnieńskich*, wyd. H. Rybus, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 3(1961), s. 316; AAW. KŁ., sygn. 480, k. 1-3v.

[11] *Regestry wybranych zapisek*, s. 289; Z. Skiełczyński, *Kształcenie duchowieństwa w Łowiczu w okresie od XV-XVIII wieku*, [w:] *Wyższe seminarium duchowne w Łowiczu*, pod red. J. Zawitkowskiego, Łowicz 1997, s. 15.

[12] Archiwum Księży Misjonarzy w Krakowie (dalej AKMKr.), Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 8; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, s. 366; *Misjonarze św. Wincentego a Paulo*, s. 79; S. Poniatowski, *Seminarium duchowne w Łowiczu 1700-1820*, [w:] *Wyższe seminarium duchowne w Łowiczu*, pod red. J. Zawitkowskiego, Łowicz 1997, s. 18-19.

[13] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 1.

bywać tylu alumnów, na ile pozwolą fundusze, nawet do 45 osób[14]. Po reerekcji domu zakonnego w 1715 r. arcybiskup Stanisław Szembek nakazał misjonarzom utrzymywać w seminarium 20 alumnów z czynszu od sumy kapitałowej z możliwością zmniejszenia lub zwiększenia ich liczby o 2-3 osoby, zależnie od funduszy. Koszty utrzymania jednego alumna obliczono na 200 florenów rocznie. Do seminarium mogli być także przyjmowani konwiktorzy. Utrzymywali się oni na własny koszt, płacąc należności co kwartał[15]. Pewną liczbę kleryków utrzymywał początkowo z własnych funduszy prymas Szembek. Kierował ich po święceniach do pracy w katedrze gnieźnieńskiej[16]. W następnych latach koszty utrzymania obliczano na ok. 80 florenów kwartalnie na osobę[17]. Rosły one jednak wraz ze spadkiem wartości pieniądza.

W 1721 r. uposażenie seminarium zostało powiększone. Mikołaj Olszewski, chorąży rawski, ofiarował sumę 20 tys. florenów polskich. Zapisał ją na dobrach Wilkowice w ziemi rawskiej. Czynsz od tej kwoty w wysokości 1000 florenów ofiarodawca przeznaczył na utrzymania 5 ubogich kleryków a później tylu, ilu będzie można[18].

Wielkie problemy finansowe seminarium zaczęły się w 1732 r. Ówczesny właściciel Żurawicy, Franciszek Maksymilian Ossoliński (1676-1756), starosta sandomierski a potem Franciszek Salezy Potocki (1700-1772), wojewoda kijowski, rozpoczęli procesy sądowe z misjonarzami łowickimi w sprawie pobieranego czynszu. Spory trwały do ok. 1758 r. w różnych instancjach, m.in. w Trybunale Koronnym w Lublinie. Ostatecznie sumę 60 tys. florenów przeniesiono z posiadłości Żurowica na dobra wsi Leżnica w województwie łęczyckim. Jednak pobierano wtedy czynsz tylko w kwocie 2100 florenów. Zmniejszeniu uległ także czynsz od sumy ofiarowanej przez

[14] *Misjonarze św. Wincentego*, s. 79; S. Poniatowski, *Seminarium duchowne*, s. 19; W. Kwiatkowski, *Prymasowska Kapituła i Kolegiata w Łowiczu*, Warszawa 1939, s. 247-248; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, s. 366; AAW. KŁ., sygn. 480, k. 11, 14v, 27v, 42.

[15] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 1v.

[16] J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, s. 397.

[17] AAW. KŁ, sygn. 480, k. 14v-15.

[18] S. Poniatowski, *Seminarium duchowne*, s. 19; W. Kwiatkowski, *Prymasowska Kapituła*, s. 247; AAW. KŁ, k. 11, 28, 42v; *Misjonarze św. Wincentego*, 79: tam podano, że był nim Mateusz Olszewski.

Mikołaja Olszewskiego. Jego spadkobiercy po długich procesach sądowych uzyskali obniżenie czynszu z 1000 do 700 florenów[19].

Pod koniec lat 50-tych XVIII w. na utrzymanie alumnów uzyskiwano z czynszów tylko 2800 florenów, z których opłacano także należne podatki i *subsidium charitatitum* w kwocie 400 florenów. Z pozostałych 2400 florenów można było zapewnić utrzymanie tylko 7 alumnom i pokryć wydatki na wynagrodzenie dla kucharza, zakup drewna do kuchni, czyszczenie kominów, świece dla kleryków, obrusy, obrusiki, szkła, naprawę i wybielanie naczyń, naprawę okien, piecy itp.[20].

Trudna sytuacja finansowa seminarium zmuszała zarządzających nim misjonarzy do poszukiwania różnych dodatkowych źródeł jego finansowania. Dużą pomocą służyli poszczególni prymasi. Prymas Stanisław Szembek od 1712 r. dał 12448 florenów polskich. Prymas Teodor Potocki (1723-1738) od 1734 r. ofiarował 8574 floreny polskie. Prymas Krzysztof Szembek (1739-1748) od 1740 r. dał 1648 florenów. Prymas Adam Komorowski (1749-1759) ofiarował seminarium 1266 floreny i 20 groszy[21]. Sami misjonarze wspierali doraźnie seminarium funduszami z własnego majątku i produktami żywnościowymi. W swoim gospodarstwie w Łowiczu mogli utrzymywać po sześć koni, wołów i krów, które wypasano także na gruntach miejskich[22].

Siedzibą seminarium został budynek, którego projektantem był Tylman van Gameren, słynny architekt holenderskiego pochodzenia. W jego obrębie mieściła się kaplica pw. św. Karola Boromeusza. Po jego wybudowaniu prymas Michał Radziejowski erygował oficjalnie seminarium w 1700 r.[23] Prace budowlane przy gmachu seminaryjnym zakończono za prymasa Stanisława Szembeka[24].

W latach 90-tych XVIII w. wspomniano, że klerycy korzystali z dużej sali przeznaczonej na sypialnię, w której mogło przebywać 7-8 osób.

[19] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 11, 14v, 42v-43.

[20] Tamże, k. 42v.

[21] Tamże, k. 14v.

[22] Tamże, k. 14v-15, 43; *Zbiór dokumentów miasta Łowicza ujętych około 1780 roku w punkty, ekscerpty i regestry*, oprac. S. Librowski, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 55(1987), s. 340.

[23] *Misjonarze św. Wincentego a Paulo*, s. 79; S. Poniatowski, *Seminarium duchowne*, s. 18-19.

[24] S. Poniatowski, *Seminarium duchowne*, s. 20; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, s. 397, 428.

Pierwotnie była ona przeznaczona przez fundatora na salę wykładową i nazywana muzeum. Na salę wykładową wykorzystywano wygodniejsze pomieszczenie na piętrze[25].

W relacji z końca XVIII w. wspomniano, że dom misjonarzy i seminarium znajdowały się w pobliżu kolegiaty łowickiej. Były one budynkami murowanymi na planie prostokąta. Miały 128 łokci długości od strony rynku i 94 łokcie szerokości. Dwa pawilony, czyli skrzydła miały trzy kondygnacje, tzn. parter i dwa piętra. Trzeci skrzydło było jednopiętrowe. W czwartym skrzydle była kaplica z dwiema zakrystiami i skarbcem. W obrębie budynków, poza kaplicą, były na parterze dwie duże sale, refektarz, spiżarnia, kuchnia i cztery małe pokoje. Na piętrach zaś znajdowało się 26 większych i mniejszych pokojów i sala wykładowa[26].

4. Moderatorzy i wykładowcy

Zachowały się tylko szczątkowe dane o misjonarzach pracujących w łowickim seminarium. W domu misjonarzy w Łowiczu przebywało z reguły trzech księży i dwóch braci[27]. Pełnili oni funkcje prefekta, wykładowców i braci posługujących.

Prefekci łowiccy

Seminarium zarządzał prefekt, który mieszkał z klerykami. Do jego zadań należała troska o alumnów i ich wykształcenie intelektualne i formację duchową.

Prawdopodobnie pierwszym superiorem domu w Łowiczu i prefektem został Francuz, ks. Augustyn de Monteils. Urodził się w diecezji Agen 12 lipca 1643 r. Wstąpił do Zgromadzenia Misji 12 stycznia 1664 r. a śluby złożył 13 stycznia 1666 r. Do Polski przybył w lutym 1668 r. Zmarł 14 września 1707 r. w Łowiczu[28].

[25] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 43v.
[26] AAW. KŁ., sygn. 479, k. 2v-2a, 66.
[27] *Misjonarze św. Wincentego*, s. 81.
[28] [M. Kamocki, G. Perboyre], *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, t. 1: *La Congrégation de la Mission en Pologne*, Paris 1863-1864, s. 53-57 (dalej *Mémoires*); *Catalogue du personnel XVIIe et XVIIIe siècles* (elektroniczna wersja poprawionego *Catalogue du personnel de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) depuis l'origine (1625) jusqu'à la fin du XVIII siècle*, Paris 1911; dalej *Catalogue*), s. 338.

Wśród przełożonych łowickich był także Francuz ks. Henri Monmejean. Urodził się w Port-Sainte-Marie, w diecezji Agen, 1 maja 1653 r. Został przyjęty do misjonarzy w Paryżu 26 maja 1671 r. Śluby złożył 28 maja 1673 r. Zmarł w Łowiczu 2 lutego 1719 r.[29]

Pierwszym znanym prefektem spośród Polaków w Łowiczu był ks. Szymon Zakrzewicz. Urodził się 18 października 1666 r. w Toruniu. Wstąpił do misjonarzy 28 września 1689 r. Śluby złożył 29 września 1691 r. Był prefektem w seminarium zamkowym w Krakowie, w Przemyślu (1699-1707) i w Łowiczu (ok. 1714-1725). W imieniu misjonarzy przyjął nowy akt erekcyjny domu i seminarium wystawiony przez prymasa Stanisława Szembeka. Był także świadkiem umowy dotyczącej przejęcia kierownictwa seminarium w Gnieźnie przez misjonarzy. W latach 1725-1727 był superiorem na Stradomiu w Krakowie. Zmarł w Krakowie 23 września 1727 r.[30]

Kolejnym prefektem łowickim był ks. Jakub Ignacy Cyboni (Ciboni). Urodził się 28 lipca 1660 r. w Lublinie. Był synem Krzysztofa i Marianny z Szalerów. Wstąpił do Zgromadzenia Misji w Warszawie 23 kwietnia 1682 r. wieku 22 lat. Złożył śluby 24 kwietnia 1684 r. Po studiach teologicznych i otrzymaniu święceń kapłańskich pracował w latach 1687-1688 w seminarium zamkowym w Krakowie. W latach 1688-1695 pracował w Warszawie przy kościele Krzyża Świętego i wykładał teologię spekulatywną w seminarium, pełniąc funkcję dyrektora seminarium interium. W latach 1695-1699 był prefektem w seminarium chełmińskim i proboszczem parafii chełmińskiej. Potem pracował w Krakowie w seminarium zamkowym w latach 1699-1701 i na Stradomiu, gdzie zakupił dla misjonarzy folwark zwany Bożydar i otoczył murem ogród. W tym czasie prowadził także działalność misyjną w diecezji krakowskiej, przemyskiej i poznańskiej. W 1712 r. został superiorem domu w Lublinie. W latach 1715-1725 był superiorem w Wilnie. Zajął się wtedy m.in. rozbudową kościoła na Górze Zbawiciela, rozbudową domu Zgromadzenia, przygotowując miejsce dla seminarium internum i seminarium diecezjalnego otwartych w 1725 r.

[29] *Catalogue*, s. 337-338.
[30] *Słownik misjonarzy polskiej prowincji (1651-1864)*, Kraków 2001, mps, (dalej *Słownik misjonarzy*), s. 150; *Catalogue*, s. 489; J. Rąb, *Seminarium diecezjalne w Przemyślu pod kierownictwem księży misjonarzy (1687-1783)*, NP, 11(1960), s. 309; W. Kwiatkowski, *Prymasowska Kapituła*, s. 248; AAW. KŁ., sygn. 480, k. 3; AKMKr., Domy Zgromadzenia (dalej DZ.), sygn. Gniezno IV, s. 13.

W sierpniu 1725 r. został superiorem domu i prefektem seminarium w Łowiczu. Pełnił te funkcje do śmierci. Zmarł nagle 29 listopada 1728 r. w wieku 68 lat w Warszawie podczas kilkudniowej wizyty[31].

W latach 1729-1732 prefektem był ks. Stanisław Siedlecki. Urodził się 10 maja 1676 r. w Solcu koło Opola Lubelskiego w diecezji krakowskiej. Został przyjęty do Zgromadzenia 7 czerwca 1692 r. w Warszawie. Śluby złożył 8 czerwca 1694 r. Prawdopodobnie w 1697 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Potem pracował jako rekolekcjonista i misjonarz m.in. na Litwie. W latach 1715-1720 był dyrektorem seminarium misjonarzy w Warszawie i głosił misje i rekolekcje. W 1720 r. został prefektem seminarium włocławskiego i wykładowcą teologii moralnej. W 1725 r. otrzymał nominację na prefekta seminarium w Lublinie i wykładowcę teologii moralnej. Pracował tam do 1728 r. W sierpniu 1728 r. został superiorem domu na Stradomiu. W następnym roku podjął obowiązki prefekta seminarium w Łowiczu. W latach 1732-1733 był rektorem seminarium na Stradomiu. W styczniu 1733 r. został prefektem seminarium zamkowego w Krakowie. W sierpniu tr. został zwolniony ze stanowiska i oddelegowany do Gniezna. Przybył do seminarium gnieźnieńskiego 8 września 1733 r. Wykładał tam filozofię do końca roku akademickiego. Wyjechał do Warszawy 20 sierpnia 1734 r. Później przebywał w Gdańsku. Tam był spowiednikiem i asystentem domu przy kościele św. Wojciecha. Zmarł 4 września 1736 r.[32]

Kolejnym prefektem był ks. Daniel Zygfryd Rink (Ring, Ryng). Urodził się 30 listopada 1690 r. na terenie dawnej diecezji sambijskiej. Wstąpił do misjonarzy 17 maja 1706 r. w Warszawie. Śluby złożył 8 maja 1709 r. Po święceniach kapłańskich był przez wiele lat profesorem filozofii i teologii w seminarium świętokrzyskim. Potem pracował w Łowiczu, gdzie w latach 20-tych był m.in. wicesuperiorem (ok. 1727 r.) a potem superiorem domu i prefektem seminarium ok. 1732-1767. Zmarł w 4 lub 24 listopada 1767 r. Łowiczu. Dzięki jego staraniom wybudowano kościół w Dmosinie, majątku należącym do misjonarzy łowickich. Należał do najzdolniejszych profesorów, wśród duchowieństwa cieszył sie olbrzymim poważaniem i poszanowaniem[33].

Prefektem w seminarium w Łowiczu był także ks. Jan Konstanty Kossobucki. Urodził się 6 stycznia 1699 r. w diecezji wileńskiej. Wstąpił do misjonarzy 25 lipca 1715 r. Śluby złożył 26 lipca 1717 r. Po ukończeniu seminarium i przyjęciu święceń kapłańskich pracował m.in. jako wykładowca w seminariach. Potem pracował w Chełmnie. Dnia 12 lutego 1741 r. przybył do Gniezna, gdzie został prefektem seminarium. Pracował tam do jesieni 1751 r. Potem przebywał m.in. na Stradomiu i w Warszawie. Był prefektem w seminarium w Łowiczu prawdopodobnie w latach 1767-1776. Zmarł 14 grudnia 1789 r. w Warszawie[34].

W latach 1776-1794 funkcję prefekta pełnił ks. Kajetan Narzymski. Urodził się 11 października 1719 r. w diecezji poznańskiej. Wstąpił do Zgromadzenia Misjonarzy 5 sierpnia 1740 r. w Warszawie. Śluby złożył 6 sierpnia 1742 r. Po ukończeniu seminarium przyjął święcenia kapłańskie i należał do warszawskiej grupy misyjnej. W 1759 r. prowadził działalność duszpasterską w Siemiatyczach. W latach 1761-1764 był proboszczem i superiorem w Tykocinie oraz prefektem tamtejszego seminarium. Pracował potem w Krasławiu w latach 1764-1768 jako superior i regens seminarium. W latach 1768-1776 był prefektem seminarium w Gnieźnie. Po opuszczeniu tego miasta przebywał w Łowiczu, gdzie był prefektem tamtejszego seminarium. Zmarł w Łowiczu 4 lutego 1794 r.[35]

---

[31] J. D u k a ł a, *Cyboni Jakub Ignacy (1660-1728)*, [w:] *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651-2001)*, t. 2, cz. 1: *Biografie*, pod red. J. D u k a ł y, Kraków 2001, s. 111-113; A. L i e d t k e, *Początkowe dzieje seminarium chełmińskiego*, NP, 11(1960), s. 158; *Catalogue*, s. 105; AAW. KŁ., sygn. 480, k. 6-7.

[32] J. D u k a ł a, *Siedlecki Stanisław (1676-1736)*, [w:] *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651-2001)*, t. 2, cz. 1: *Biografie*, pod red. J. D u k a ł y, Kraków 2001, s. 432-434; S. M ł y n a r c z y k, *Księża profesorowie seminarium diecezjalnego lubelskiego w latach 1714-1864*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie", 38(1964), s. 260; *Catalogue*, s. 435; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 21; sygn. I/4, s. 3; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 32-33; DZ, sygn. Gniezno V, *Cathalogus exercitandorum seu eorum qui recollectiones absolverunt in Seminario Gniesnensi ab anno 1731* (dalej sygn. Gniezno V, *Cathalogus*), s. 3.

[33] *Słownik misjonarzy*, s. 111; A. S c h l e t z, *Przyczynek do historii Zgromadzenia Misji w okresie rządów wizytatorskich ks. Michała Kownackiego*, NP, 1(1946), s. 132; *Catalogue*, s. 407; *Memoires*, t. 1, s. 202-204; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 22; sygn. I/4, s. 13; AAW. KŁ., sygn. 480, k. 7, 14v.

[34] Cz. P e s t, *Rektorzy seminarium duchownego w Gnieźnie 1602-2005*, Gniezno 2005, s. 116; *Słownik misjonarzy*, s. 60; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 27; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 35, 61; *Catalogue*, s. 226 (zmarł w Wilnie).

[35] Cz. P e s t, *Rektorzy seminarium*, s. 156-157; A. S c h l e t z, *Działalność Zgromadzenia Misji w Tykocinie na polu oświaty (1769-1864)*, NP, 11(1960), s. 368; *Działal-*

Wykładowcy

Niewiele wiadomo także o wykładowcach seminarium łowickiego. Szczątkowe wzmianki dotyczą tylko kilku z nich. Jednym z pierwszych profesorów był ks. Klaudiusz Bienaimé (Bienayme). Urodził się 2 maja 1685 r. w Bagneux w diecezji Autin, we Francji. Dnia 12 września 1704 r. wstąpił do misjonarzy w Paryżu. Śluby złożył 29 września 1706 r. Odbył studia seminaryjne w Paryżu. W 1709 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W 1711 r. przybył wraz z 7 innymi misjonarzami francuskimi do Polski, sprowadzonymi przez ks. Michała Kownackiego, wizytatora polskiej prowincji misjonarskiej. Został profesorem teologii moralnej w seminarium w Łowiczu. Potem pracował w Chełmnie, gdzie przebywał do maja 1716 r. Następnie pracował w seminarium zamkowym w Krakowie. W 1718 r. został wykładowcą w seminarium Świętego Krzyża w Warszawie. Niedługo potem został profesorem teologii moralnej w seminarium w Gnieźnie. Pracował tam do ok. 1727 r. W latach 1728-1731 był profesorem w seminarium włocławskim. Od 1741 r. aż do śmierci pracował przy kościele Świętego Krzyża w Warszawie i w seminarium. Zmarł 8 września 1767 r. w Warszawie[36].

Przed 1720 r. profesorem teologii w Łowiczu był m.in. ks. Jan Stanisław Więckowski. Urodził się 26 maja 1689 r. w Małociechowie w diecezji włocławskiej. Wstąpił do misjonarzy 10 lutego 1712 r. w Warszawie. Złożył śluby 11 maja 1714 r. Studiował teologię w seminarium świętokrzyskim w Warszawie. Pracował w różnych placówkach, m.in. w Łowiczu (do 1720 r.) i Włocławku w latach 1720-1726 jako wykładowca teologii. W Gnieźnie od 15 października 1726 r. do 30 października 1734 r. pełnił funkcję prefekta. Potem pracował na Stradomiu (1734-1744), w Samborze, Przemyślu i Zasławiu, gdzie zmarł 7 lipca 1751 r.[37]

---

ność oświatowa Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Polsce, [w:] *Księga pamiątkowa trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy (1625-17/IV-1925)*, Kraków 1925, s. 200; *Słownik misjonarzy*, s. 90; AAW. KŁ., sygn. 480, k. 45; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 33; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 112, 122.

[36] A. Schletz, *Przyczynek do historii*, s. 131-132; S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904, s. 71; *Catalogue*, s. 49; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 22; sygn. I/4, s. 13; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 13-14.

[37] Cz. Pest, *Rektorzy seminarium*, s. 183-184; S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 69-70; J. Rąb, *Seminarium diecezjalne*, s. 312; *Słownik misjonarzy*, s. 144; *Catalogue*, s. 484; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/4, s. 4; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 17, 33.

W seminarium w Łowiczu wykładowcą do 1727 r. był ks. Tomasz Lakiert (Lekiert). Urodził się on 14 grudnia 1694 r. w diecezji chełmińskiej. Wstąpił do misjonarzy 19 listopada 1719 r. Śluby złożył 20 listopada 1721 r. Był wykładowcą m.in. w seminarium w Łowiczu. We wrześniu 1727 r. przybył do Gniezna i podjął wykłady z teologii. Kontynuował je do końca roku akademickiego 1727/1728. Potem wykładał filozofię. W sierpniu 1730 r. wyjechał do Lublina, gdzie pełnił obowiązki wykładowcy. Następnie pracował do 1741 r. w seminarium w Przemyślu. Zmarł w Śmiłowie 1 października 1759 r.[38]

Jednym z następnych wykładowców był ks. Jakub Mikołaj Erenst. Urodził się 18 lutego 1706 r. w diecezji warmińskiej. Wstąpił do Zgromadzenia Misji 21 sierpnia 1726 r. w Warszawie. Śluby złożył 22 sierpnia 1728 r. Po ukończeniu seminarium został skierowany do Gniezna, dokąd przybył w sierpniu 1731 r. Tam otrzymał 2 września tr. święcenia subdiakonatu. Kilka dni później, w święto Narodzenia NMP, 8 września przyjął święcenia diakonatu. Święcenia kapłańskie otrzymał 16 września tr. Wykładał do 1733 r. W lipcu tr. wyjechał do Łowicza. Potem został wysłany do Płocka, gdzie wykładał w seminarium diecezjalnym. W 1738 r. przebywał krótko w Warszawie. Wkrótce potem opuścił Zgromadzenie Misjonarzy i wstąpił do zakonu norbertanów[39].

Kolejnym wykładowcą w Łowiczu został ks. Ignacy Józef Wincenty Brylski. Urodził się 30 lipca 1714 r. w diecezji poznańskiej. Wstąpił do Zgromadzenia 15 sierpnia 1732 r. Śluby złożył 16 sierpnia 1734 r. Studia seminaryjne odbył w seminarium świętokrzyskim w Warszawie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1738 r. Krótko przebywał w Gdańsku, skąd przybył w maju 1738 r. do Gniezna. Był tam profesorem teologii moralnej do października 1738 r. Potem wyjechał do Warszawy a stamtąd do Lublina. W seminarium lubelskim wykładał w latach 1738-1740. Następnie był profesorem w Łowiczu w latach 1740-1744. W następnych latach przebywał w Warszawie, gdzie zajmował się

---

[38] J. Rąb, *Seminarium diecezjalne*, s. 319; *Słownik misjonarzy*, s. 70; *Catalogue*, s. 285; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 25; sygn. I/4, s. 13; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 18, 29.

[39] *Catalogue*, s. 165; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 27; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 30, 32; A. Schletz, *Słownik Biograficzny Księży Misjonarzy w Polsce (1651-1951)*, t. 1, Kraków 1957, mps: podaje inne daty wstąpienia (21 września) i złożenia ślubów (22 września).

głównie pracą duszpasterską. Od 1746 r. pełnił obowiązki dyrektora Sióstr Miłosierdzia. Przeziębił się w czasie misji i zmarł 22 lutego 1748 r. w Warszawie[40].

Następnym profesorem był ks. Andrzej Prusiecki. Urodził się 5 września lub 5 listopada 1718 r. w diecezji chełmińskiej. Do misjonarzy wstąpił 9 października 1738 r. Śluby złożył 10 października 1740 r. Był wykładowcą w różnych seminariach. Do Gniezna przyjechał z Lublina 2 listopada 1748 r. Wykładał tylko do końca roku akademickiego 1748/1749. Dnia 27 sierpnia 1749 r. wyjechał do Łowicza, by tam objąć stanowisko wykładowcy. Potem pracował w seminarium przemyskim. We wrześniu 1753 r. znów przyjechał do Gniezna z Przemyśla i wykładał zapewne teologię moralną. Pod koniec września 1755 r. został przeniesiony do Gdańska. Zmarł w Lublinie podczas misji 16 października 1777 r.[41]

W latach 50-tych uczył w Łowiczu ks. Michał Neumann (Nayman). Urodził się 10 września 1730 r. w Warsznie na Pomorzu w diecezji włocławskiej. Wstąpił do Zgromadzenia 3 grudnia 1746 r. w Warszawie. Śluby złożył 5 grudnia 1748 r. Odbył studia w seminarium świętokrzyskim i w 1753 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Początkowo pracował przy kościele św. Krzyża w Warszawie. Potem był wykładowcą w Łowiczu (ok. 1753-1757). W latach 1757-1762 wykładał w seminarium w Gnieźnie. W sierpniu 1762 r. został przeniesiony do Lublina na stanowisko wykładowcy teologii. Tam wykładał w seminarium lubelskim w latach 1762-1768. Zmarł w Lublinie 19 marca 1768 r. Dał się poznać jako kapłan zamiłowany w nauce i wytrwały przepisywacz kościelnych ksiąg muzycznych[42].

[40] S. Młynarczyk, *Księża profesorowie*, s. 257; *Mémoires*, t. 1, s. 303-304; A. Schletz, *Słownik Biograficzny*, t. 1; *Catalogue*, s. 75; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 29; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 34.

[41] *Słownik misjonarzy*, s. 106-107; *Catalogue*, s. 392; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 32; sygn. I/4, s. 15; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 53, 56, 65, 72.

[42] S. Młynarczyk, *Księża profesorowie*, s. 259; K. Mrowiec, *Liturgia i muzyka u księży misjonarzy w Polsce (1651-1939)*, NP, 13(1961), s. 202; *Mémoires*, t. 1, s. 232-234; A. Schletz, *Słownik Biograficzny Zgromadzenia*, t. 2; *Catalogue*, s. 348; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 37; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 76, 83; DZ., sygn. Gniezno V, *Cathalogus*, s. 16; Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 37: Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 37 podano jako datę urodzin 10 września 1730 r. i informację o odejściu ks. Neymana ze Zgromadzenia, ks. A. Schletz podał zaś jako datę urodzin 10 września 1719 r. i informację o śmierci w Lublinie.

W Łowiczu przebywał także ks. Kazimierz Falaszkiewicz (Talaszkiewicz). Urodził się 2 marca 1714 r. w Samborze w diecezji przemyskiej. Wstąpił do misjonarzy 6 marca 1730 r. w Warszawie. Złożył śluby 7 marca 1732 r. W grudniu 1732 r. posłano go do Krakowa, gdzie uczył filozofii jako kleryk w seminarium stradomskim. Dnia 21 kwietnia 1735 r. wysłano go do Sambora. Tam pomagał w pracy duszpasterskiej. Potem otrzymał święcenia kapłańskie w Przemyślu i został posłany do Łowicza. Uczył w tamtejszym seminarium rubryk i ceremonii a także innych przedmiotów praktycznych. Był cenionym profesorem i wykładowcą zarówno przez konfratrów jak i wychowanków. Od 1745 r. był także proboszczem niedaleko Łowicza wielce szanowanym przez parafian. W styczniu 1757 r. zachorował na żółtaczkę i zmarł w Łowiczu 3 maja 1757 r.[43]

Jednym z profesorów był ks. Szymon Barcz (Barszcz). Urodził się 8 stycznia 1707 r. w diecezji warmińskiej. Wstąpił do misjonarzy 10 sierpnia 1726 r. Złożył śluby 11 sierpnia 1728 r. Był profesorem teologii w kilku seminariach, w tym dwukrotnie w Łowiczu. Od 1754 r. pracował w tamtejszym seminarium, gdzie uczył tam oprócz przedmiotów teologicznych także ceremonii. Zmarł w Łowiczu 30 listopada 1759 lub 1760 r.[44]

W gronie wykładowców był także ks. Ignacy Rytzel (Ritzel). Urodził się on 11 maja 1734 r. w diecezji włocławskiej. Wstąpił do Zgromadzenia Misji 1 września 1754 r. Po dwóch latach, 3 września 1756 r. złożył śluby. Pracował m.in. w Łowiczu prawdopodobnie na początku lat 60-tych XVIII w. Potem wykładał w Gnieźnie, dokąd przyjechał 12 maja 1762 r. Prawdopodobnie już w 1763 r. opuścił Gniezno. Duszpasterzował także w Horodence. Zmarł podczas zarazy na Wołoszczyźnie lub w Mołdawii we wrześniu lub październiku 1769 r.[45]

[43] *Słownik misjonarzy*, s. 23; *Catalogue*, s. 168; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 28; sygn. I/4, s. 14.

[44] K. Mrowiec, *Liturgia*, s. 170; *Mémoires*, t. 1, s. 197-199; *Słownik misjonarzy*, s. 4; *Catalogue*, s. 32; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 27, że opuścił (exiit) Łowicz; sygn. I/4, s. 14, że zmarł (obiit) w Łowiczu.

[45] *Słownik misjonarzy*, s. 111; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 45; sygn. I/4, s. 20; DZ., sygn. Gniezno IV, s. 82; DZ., sygn. Gniezno V, *Cathalogus*, s. 17; *Catalogue*, s. 407; *Mémoires*, t. 1, s. 346: w tych ostatnich źródłach podano, że pochodził z diecezji wrocławskiej i zmarł 30 września 1769 r. w Horodence.

Do grona wykładowców łowickich należał także ks. Mateusz Rogaczewski. Urodził się 8 lutego 1730 r. w diecezji przemyskiej. Wstąpił do Zgromadzenia Misji 25 sierpnia 1748 r. w Warszawie. Śluby złożył 3 września 1750 r. Pracował m.in. w seminarium w Łowiczu, gdzie wykładał filozofię a potem teologię. Zasłynął także jako doskonały pedagog w nauczaniu śpiewu. Zmarł w Łowiczu 21 marca 1764 r.[46]

W latach 1756-1770 wykładał teologię moralną ks. Stanisław Olszański. Urodził się 14 listopada 1728 r. w Łucku. Został przyjęty do Zgromadzenia 5 listopada 1750 r. w Warszawie. Złożył śluby 7 listopada 1752 r. Po studiach teologicznych otrzymał święcenia kapłańskie. W 1756 r. został posłany do Łowicza i był tam profesorem teologii moralnej przez 14 lat. Potem był prokuratorem domu łowickiego i wyjeżdżał na prace misyjne. Około 1775 r. został przeniesiony do Mławy, tam pracował w duszpasterstwie i na misjach. Następnie zachorował na szkorbut i nastąpiła gangrena. Chorego przewieziono do Warszawy do szpitala 10 października 1781 r. gdzie zmarł 3 listopada 1781 r. w szpitalu im. Dzieciątka Jezus. Został pogrzebany w kościele Św. Krzyża w Warszawie[47].

W latach 60-tych wykładał w seminarium ks. Antoni Haysik (Haissik). Urodził się w diecezji ołomunieckiej 2 maja 1741 r. Wstąpił do Zgromadzenia Misji w Warszawie 15 listopada 1760 r. Dwa lata później, 16 listopada 1762 r. złożył śluby. Potem studiował w seminarium świętokrzyskim i przyjął święcenia kapłańskie. Następnie pracował w seminarium łowickim, skąd odszedł ze Zgromadzenia w marcu 1769 r.[48]

Na początku lat 90-tych XVIII w. (1791 r.) profesorami w seminarium łowickim byli księża Kajetan Leszczyński i Antoni Dębski[49]. Ks. Kajetan Leszczyński urodził się 7 sierpnia 1761 r. w diecezji poznańskiej Wstąpił do misjonarzy w Wilnie 20 grudnia 1776 r. Złożył śluby 14 sierpnia 1779 r. Na początku lat 90-tych XVIII w. (1791 r.) był profesorem w Łowiczu. W 1798 r. był kaznodzieją w Chełmnie. W 1807 r.

[46] K. Mrowiec, *Liturgia*, s. 202; *Mémoires*, t. 1, s. 199-202; *Catalogue*, s. 411; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 39; sygn. I/4, s. 17.
[47] *Słownik misjonarzy*, s. 94; *Catalogue*, s. 355; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 40; sygn. I/4, s. 17.
[48] *Słownik misjonarzy*, s. 37; *Catalogue*, s. 226; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 50; sygn. I/4, s. 9.
[49] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 36.

był dyrektorem kleryków i wykładał teologię spekulatywną i rubryki w tamtejszym seminarium. Zmarł w Chełmnie 30 lipca 1818 r.[50]

Antoni Dębski (Dembski) urodził się w Gnieźnie 16 czerwca 1761 r. W tym mieście uczęszczał do szkół. Wstąpił do misjonarzy w Warszawie lub Wilnie 8 listopada 1778 r. Śluby złożył 9 listopada 1780 r. Odbył studia w Wilnie, został kapłanem i profesorem teologii, której uczył przez 16 lat. W latach 1800-1815 był prefektem w seminarium włocławskim. Zmarł we Włocławku 28 kwietnia 1815 r.[51]

W Łowiczu przed 1793 r. przebywał także ks. Ignacy Targoński, urodzony 22 października 1758 r. w diecezji inflanckiej. Wstąpił do misjonarzy 18 listopada 1774 r., śluby 19 listopada 1776 r. Porzucił Zgromadzenie Misji w 1792 r. będąc na tej placówce i wkrótce potem zmarł[52].

W 1791 r. pojawił się w gronie wykładowców ks. Kazimierz Kubeszowski. Urodził się 4 marca 1765 r. w Krakowie. Przed wstąpieniem do Zgromadzenia studiował w Akademii Krakowskiej. Został przyjęty do misjonarzy w Krakowie 10 września 1779 r., potem złożył śluby św. 21 marca 1783 r. Był bardzo utalentowanym człowiekiem. Znał dobrze język łaciński, rosyjski i władał także francuskim. Studia teologiczne ukończył dość wcześnie i z powodu młodego wieku był najpierw profesorem filozofii a dopiero po osiągnięciu wymaganego prawem kanonicznym wieku otrzymał święcenia kapłańskie. Już w 1784 r. był sekretarzem Konwentu. Pełnił liczne obowiązki, z których zawsze wywiązywał się znakomicie. Po ośmiu latach wykładów w Krakowie został przeniesiony do Łowicza 2 października 1791 r. gdzie pracował w charakterze profesora. Był także prefektem kościoła, profesorem, dyrektorem seminarium, później także egzaminatorem diecezjalnym w Białymstoku i prefektem tamtejszych szkół a także superiorem i rektorem seminarium w Białymstoku. Uczył tam także w szkołach świeckich. Był także konsultorem prowincji litewskiej.

[50] *Słownik misjonarzy*, s. 71; *Catalogue*, s. 293; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 25; AAW. KŁ., sygn. 480, k. 36.
[51] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 80-81; *Słownik misjonarzy*, s. 15; *Catalogue*, s. 139; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 64; sygn. I/4, s. 26; AAW. KŁ., sygn. 479, k. 66; sygn. 480, k. 36.
[52] AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 60, że odszedł w 1792 r. i zmarł; sygn. I/4, s. 24; *Catalogue*, s. 452: tam jako Targoriski pochodzący z diecezji łuckiej, który wstąpił do misjonarzy w Wilnie.

W 1814 r. jako superior w Białymstoku opuścił Zgromadzenie i został mianowany archidiakonem białostockim przez arcybiskupa mohylewskiego Stanisława Siestrzeńcewicza. Zmarł w marcu 1833 r.[53]

Pod koniec XVIII w. w Łowiczu przebywał także ks. Jakub (Michał?) Michalski. Urodził się 7 lipca 1729 r. w diecezji płockiej. Ukończył szkoły w Bydgoszczy. Do Zgromadzenia został przyjęty 16 września 1752 r. w Warszawie. Po seminarium internum złożył śluby 17 września 1754 r. Studiował teologię w seminarium świętokrzyskim w Warszawie. Potem otrzymał święcenia kapłańskie. Był potem profesorem w różnych seminariach diecezjalnych. Dnia 26 października 1780 r. został przeniesiony na Stradom do Krakowa i został asystentem tamtejszego domu a równocześnie dyrektorem seminarium internum. Potem został przeniesiony 11 września 1781 r. do Warszawy. W 1798 r. wysłano go do Łowicza w charakterze profesora. Pod koniec życia miewał wykłady już tylko zastępczo. Od 1799 r. prowadził natomiast rekolekcje dla przybywających względnie skierowanych na rekolekcje do domu łowickiego księży. Zmarł w Łowiczu 21 stycznia 1804 r.[54]

Bracia

W seminarium łowickim pracowali także bracia. Zakres ich obowiązków obejmował różne prace na rzecz domu misjonarzy i seminarium. W 1708 r. w Łowiczu przebywało dwóch braci[55].

Wśród braci pracujących w Łowiczu był m.in. Wojciech Kobierski. Urodził się w Samborze w diecezji przemyskiej. Wstąpił do Zgromadzenia Misji w Warszawie w grudniu 1693 r. Wkrótce potem został posłany do Łowicza i tam złożył 19 grudnia 1695 r. śluby święte wobec ks. Monmejean. Po jakimś czasie został jednak z nich zwolniony z powodu braku powołania[56].

Jednym z kolejnych braci pracujących w Łowiczu był Wojciech Kuligowski. Urodził się w 1665 r. Został przyjęty do Zgromadzenia 11 lipca 1701 r. Śluby złożył 18 lipca 1703 r. Zmarł w Łowiczu[57].

[53] *Słownik misjonarzy*, s. 65; *Catalogue*, s. 258; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 65; sygn. I/4, s. 27; AAW. KŁ., sygn. 479, k. 66v.
[54] *Słownik misjonarzy*, s. 83; AAW. KŁ., sygn. 479, k. 66; AKMKr., Katalogi Misjonarzy, sygn. I/1, s. 43; sygn. I/4, s. 18; *Catalogue*, s. 331: tam, że zmarł w lutym 1804 r.
[55] *Misjonarze św. Wincentego*, s. 81 (tabela).
[56] *Słownik misjonarzy*, s. 54; *Catalogue*, s. 253-254: tam jako Kobierzki.
[57] *Słownik misjonarzy*, s. 66; *Catalogue*, s. 258.

W latach 1741-1761 pracował w domu łowickim brat Mateusz Wójcik. Urodził się 29 lipca lub 21 września 1700 r. w diecezji poznańskiej. Został przyjęty do misjonarzy 23 stycznia 1729 r. w Warszawie. Po ślubach złożonych 24 stycznia 1731 r. został posłany do domu chełmińskiego do wszelkich prac domowych. W 1741 r. został skierowany do domu łowickiego, gdzie zajmował się folwarkiem i westiarnią. Odznaczał się szczególnym nabożeństwem do Męki Zbawiciela. Zmarł w Łowiczu 23 lutego 1761 r.[58]

Brat Franciszek Radoszyński posługiwał w Łowiczu w latach 50-tych. Urodził się w 1704 lub 1705 r. w diecezji wileńskiej. Wstąpił do Zgromadzenia 6 marca 1742 r. Po seminarium internum złożył śluby 10 marca 1744 r. Początkowo pracował w Krakowie. Dnia 1 lutego 1745 r. został przeniesiony ze Stradomia do Sambora. Potem przebywał w Łowiczu, gdzie zmarł w 1758 r.[59]

Jednym z kolejnych braci pracujących w Łowiczu był Adam Psarski. Urodził się 1 grudnia 1677 r. w diecezji włocławskiej. Pochodził z rodziny szlacheckiej. Przed wstąpieniem do misjonarzy służył w wojsku. Został przyjęty do Zgromadzenia 28 września 1731 r. Po seminarium internum złożył śluby 29 września 1733 r. i został bratem. Jako brat był dozorcą dóbr domu warszawskiego. Potem został wysłany do domu przemyskiego. Po kilku latach został przeniesiony do Żurawicy, gdzie znajdował się majątek domu łowickiego. Przez 10 lat był prokuratorem i zarządcą majątku Zgromadzenia. Z powierzonych mu obowiązków wywiązywał się bardzo dobrze. W 1759 r. odprawiał rekolekcje w domu przemyskim. Po wykupieniu tych dóbr został przeniesiony do Łowicza, gdzie zmarł 6 września 1776 r.[60]

W Łowiczu pracował także brat Rajmund Cernich, pochodzący z diecezji ołomunieckiej na Morawach. Urodził się 1 lutego 1723 r. Do Zgromadzenia został przyjęty w Warszawie 30 maja 1747 r. Po seminarium internum złożył śluby 8 maja 1749 r. Ostatnią jego placówką był Łowicz, gdzie zmarł w 1784 r.[61]

[58] *Słownik misjonarzy*, s. 147; *Catalogue*, s. 486.
[59] *Słownik misjonarzy*, s. 109; *Catalogue*, s. 396.
[60] *Słownik misjonarzy*, s. 107; *Catalogue*, s. 393.
[61] *Słownik misjonarzy*, s. 6; *Catalogue*, s. 94.

5. Seminarzyści i ich obowiązki

Początkowo nie określono ściśle warunków przyjmowania kandydatów do seminarium łowickiego. Posiłkowano się ogólnymi przepisami prawa kościelnego i rozporządzeniami synodów i arcybiskupów. W dekrecie wydanym przez kapitułę gnieźnieńską dla kandydatów do seminarium w Gnieźnie 25 października 1603 r. domagano się przedstawienia świadectwa moralności. Arcybiskupi: Bernard Maciejowski (1605-1608) i Wojciech Baranowski (1608-1615) kładli duży nacisk na ten warunek. W 1609 r. ten ostatni postulował przyjmowanie do seminarium tylko kandydatów, którzy ukończyli 18 rok życia. Proponował nawet podniesienie wieku do 22 lat. Ostatecznie w 1612 r. kapituła postanowiła przyjmować tylko młodzieńców, którzy ukończyli 18 lat[62]. W 1613 r. prymas Baranowski zalecał nie przyjmować małych chłopców, ale młodzieńców. Wymagał od nich zdolności do dobrego, pobożności, cierpliwości i innych cnót oraz nadziei nie budzącej wątpliwości, że pragną oni służyć Bogu i Kościołowi. Powinni być także synami prawych rodziców. Archidiakoni z dziekanami mieli ich polecać kapitule do przyjęcia do seminarium. Po przyjęciu mieli zachowywać dyscyplinę seminaryjną[63]. Można przypuszczać, że podobne wymagania stawiano kandydatom do seminarium w Łowiczu.

Przyjmowani do seminarium kandydaci mieli z reguły ok. 23-24 lat. Było to warunkowane wiekiem wymaganym do przyjęcia święceń kapłańskich i długością programu formacyjnego. Do subdiakonatu wymagano 22 lat, do diakonatu 23 lat, do kapłaństwa 25 lat. W praktyce wystarczyło mieć rozpoczęte lata, czyli ukończone 21 do subdiakonatu, 22 do diakonatu i 24 do kapłaństwa. Można było także uzyskać dyspensę[64].

Fundator seminarium łowickiego, prymas Michał Radziejowski określił w dokumencie erekcyjnym z 2 sierpnia 1700 r., że przyjmowanie i usuwanie alumnów należało do superiora domu łowickiego misjonarzy jako dyrektora seminarium. Kandydaci powinni cieszyć się dobrą opinią, być ugruntowanymi w doktrynie i zdatnymi do przyjęcia potrzebnej wiedzy. Zazwyczaj przybywali oni do seminarium po ukończeniu klasy retoryki w ówczesnych kolegiach jezuickich lub pijarskich. Prefekt seminarium egzaminował ich przed przyjęciem ze znajomości łaciny, dialektyki i innych przedmiotów. Nierzadko jednak poziom ich wiedzy był bardzo niski, szczególnie po kasacie zakonu jezuitów[65].

Prymas Radziejowski nie określił w dokumencie erekcyjnym długości pobytu alumnów w seminarium. Zależało to od ich zdolności i pilności. Fundator, który często odwiedzał misjonarzy i niekiedy całe tygodnie mieszkał w ich domu, bywał na zajęciach kleryków. Widząc i słysząc o ich postępach pozwalał, aby byli promowani do święceń po osiągnięciu niezbędnej wiedzy. Z reguły następowało to po prawie rocznej lub dwuletniej formacji. Niekiedy dopuszczano do święceń kapłańskich także po krótszym okresie na prośbę prałatów[66].

Prymas Stanisław Szembek zalecił w 1715 r., by pobyt w seminarium trwał nieprzerwanie dwa lata[67]. Ten wymóg potwierdzono w statutach synodu archidiecezjalnego z 1720 r. Wyjątkowo zezwalano na dopuszczenie do święceń po krótszym okresie formacji. Wymagano wtedy świadectwa prefekta seminarium o zdatności kandydata do przyjęcia święceń i dyspensy od ordynariusza[68].

---

[62] Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Acta Capituli (dalej AAG. A. Cap.), sygn. B 23, k. 159, 204.

[63] AAG. A. Cap., sygn. B 92, s. 22-23; M. Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie seminarium gnieźnieńskiego w latach 1602-1718*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 12(1965), z. 4, s. 123.

[64] *Constitutiones synodales necnon ordinationes dioecesis culmensis*, pars 1, ed. A. Mańkowski, „Fontes", 24(1929), s. 165; S. Młynarczyk, *Alumni seminarium duchownego w Krasnymstawie 1719-1809*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 4(1957), z. 4, s. 54.

[65] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 43v-44; J. Rąb, *Seminarium diecezjalne*, s. 33; J. Buba, *O założeniach organizacyjnych pierwszych szkół pijarskich w Italii i w Polsce w XVII wieku*, [w:] *Kultura i literatura dawnej Polski. Studia. Prace ofiarowane prof. Juliuszowi Nowakowi-Dłużewskiemu na siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, komitet honorowy J.Z. Jakubowski, Z. Libera, J. Kulczycka-Saloni, Warszawa 1968, s. 516: W Polsce pijarski system szkolny miał podział na klasy według następującego schematu: infima, gramatyka, syntaksa, poetyka i retoryka. Później, w XVIII w. dodano także klasę filozofii. Klasa wstępna, czyli infima, składała się z trzech lub czterech oddziałów: *infima, parva maior, parva minor, principiorum*. Była ona czymś na kształt szkoły podstawowej; Program szkolny jezuitów obejmował klasy: infima, gramatyka, syntaksa (analiza tekstów), poezja, retoryka, logika, filozofia i teologia.

[66] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 44.

[67] Tamże, k. 2.

[68] *Constitutiones Synodi Archidioecesis Gnesnensis sub [...] Stanislao in Słupow Szembek [...] Łovicii Anno Domini MDCCXX [...] celebratae*, Varsaviae brw, k. E_{3v}.

Ówczesny kleryk, określany jako *alumnus*, był utrzymywany w całości na koszt archidiecezji. Otrzymywał nie tylko bezpłatne mieszkanie, wyżywienie i wykształcenie, ale także odzież i inne niezbędne mu rzeczy[69].

W Łowiczu pierwsi klerycy pojawili się jeszcze przed oficjalną erekcją seminarium. Kilka lat po otwarciu łowickiej placówki misjonarze już w 1695 r. podjęli zadanie przygotowania kandydatów do kapłaństwa. W pierwszym roku działalności formacyjnej zakonnicy objęli swoją troską 16 kleryków. W następnym roku było ich już 26. W kolejnych latach, do 1700 r. 17-20. W ciągu XVIII w. tylko w latach 1706-1707 i 1709 i 1711 seminarium przerwało swoją działalność. Pierwsza przerwa była spowodowana szwedzką inwazją, a dwie kolejne zarazami i głodem[70]. Od 1712 r. liczba seminarzystów wahała się od 17 do 45. Najmniej było ich w 1760 r. a największą liczbę odnotowano w 1737 r. Przeciętnie do 1763 r. było w Łowiczu ok. 30 kleryków[71]. Z tej liczby początkowo większość, ok. 20-25, była utrzymywana z kwot fundacyjnych. Resztę seminarzystów stanowili zapewne konwiktorzy. Jednak z upływem lat i spadkiem realnych dochodów seminaryjnych utrzymywano tylko 7 alumnów. Resztę stanowili konwiktorzy, którzy często nie płacili regularnie za swój pobyt. Ich liczba wahała się od kilku do kilkunastu w drugiej połowie XVIII w.[72]

Alumni byli zobowiązani wraz z przełożonymi seminarium do uczestniczenia w uroczystościach pontyfikalnych celebrowanych przez prymasa w kolegiacie łowickiej. Brali także udział w uroczystych procesjach w święto Bożego Ciała, w dni kwartalne (Rogationum), w święto św. Marka i innych nadzwyczajnych uroczystych procesjach zapowiedzianych przez prymasa. W uroczystości: Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia, Zesłania Ducha Świętego, Bożego Ciała, Bożego Narodzenia i św. Mikołaja sześciu seminarzystów uczestniczyło również w głównej mszy świętej celebrowanej w kolegiacie[73].

Klerycy uczestniczyli w każdym roku w pięciodniowych rekolekcjach pod kierownictwem jednego z profesorów. Był on także obecny

[69] AAG. A. Cap., sygn. B 709, k 6-8v; M. Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne w Gnieźnie w latach 1602-1718*, [w:] *Studia Historyczne*, t. 2, pod red. M. Żywczyńskiego, Z. Zielińskiego, Lublin 1968, s. 296.
[70] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 12.
[71] Tamże, k. 12-13v.
[72] Tamże, k. 1v, 11-14, 28v, 43.
[73] Tamże, k. 2v.

podczas wszystkich ćwiczeń pobożnych i godzin liturgicznych odprawianych przez seminarzystów. Po zajęciach popołudniowych było czytanie duchowne trwające pół godziny. Uczestniczył w nim i czuwał jeden z profesorów albo jeden z wyznaczonych kleryków odznaczających się pobożnością i będący wzorem dla innych[74].

6. Porządek dnia i wykładów

Rok formacji seminaryjnej w Łowiczu rozpoczynał się 1 września a kończył 30 czerwca następnego roku. Takie zarządzenie wydał w 1715 r. prymas Stanisław Szembek[75].

Nie zachował się regulamin seminarium łowickiego z początkowego okresu jego istnienia. Można jednak przypuszczać, że wzmiankowany pod datą 1791 r. niewiele różnił się lub był tożsamy z pierwszym. Był on podobny do regulaminu obowiązującego w innych seminariach prowadzonych przez misjonarzy, m.in. w Gnieźnie i Krasnymstawie[76].

Dzień seminarzysty zaczynał się wczesnym rankiem ok. godziny piątej. Codziennie była medytacja dla wszystkich kleryków. Trwała ona pół godziny a potem wszyscy słuchali mszy świętej do 7.00. W zwykły dzień rano i wieczorem dwaj profesorowie wykładali na zmianę przez 1,5 godziny teologię dogmatyczną i moralną a także prawo kanoniczne i prawo świeckie. Były także zajęcia ze śpiewu kościelnego i kierownictwa sumienia. W tych dniach poza wykładem scholastycznym w poniedziałek w godzinach popołudniowych wykładano komput kościelny, rubryki, brewiarz i mszał, we wtorek zasady śpiewu gregoriańskiego, w środę sprawowanie sakramentów i rozwiązywanie kazusów, w czwartek przez cały dzień była rekreacja, w piątek były ćwiczenia z ceremonii kościelnych, w sobotę początkowo były ćwiczenia ze śpiewu gregoriańskiego a potem wykładano historię Kościoła z podręcznika ks. Ignacego Gravesona. W każdą niedzielę i święto była uroczysta msza święta ze śpiewem i asystą. W te dni alumni przystępowali do komunii świętej. Spowiadali się w soboty i wigilie świąt. W każdą niedzielę i święto rano był wykład o zasadach wymowy świętej, przygotowywania kazania i sposobie katechizowa-

[74] Tamże, k. 45v.
[75] Tamże, k. 2.
[76] AKMKr. DZ., sygn. Gniezno IV, s. 9; sygn. Gniezno V, Compendium regularum seminarii, s. 1-2; S. Młynarczyk, *Alumni seminarium*, s. 71-72.

nia. Po obiedzie wyjaśniano Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu i treści polemiczne albo kontrowersje. Dwa dni w tygodniu, w czwartek po medytacji i w każdą niedzielę była konferencja albo egzorta do kleryków o jakiejś cnoty wcześniej zapowiedzianej albo na temat Ewangelii. Codziennie na zmianę profesorowie uczestniczyli w rekreacjach kleryków po obiedzie i po kolacji. Mieli dbać, aby zachowywali się oni godnie i rozmawiali o pożytecznych rzeczach a szczególnie o kazusach sumienia. Raz w miesiącu było powtórzenie całego materiału z przeprowadzonych wykładów z udziałem wszystkich kleryków i księży misjonarzy[77].

Alumni, według zwyczaju innych seminariów, wygłaszali kazania w jadalni dwa razy w ciągu roku, w okresie Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Jeśli któregoś z nich wyznaczono do wygłoszenia kazania w innym kościele, to nie głosił go już w jadalni, aby miał więcej czasu na przygotowanie się do wykładów. W Łowiczu klerycy wygłaszali także egzorty w kolegiacie w oktawie wspomnienia wszystkich wiernych zmarłych w godzinach wieczornych[78].

Ćwiczenie praktyczne z katechizmu prowadzono najpierw w sali wykładowej. Klerycy uczestniczyli w nich w roli dzieci. Katechista zadawał pytania w obecności profesora. Potem ćwiczący katechizował w niedziele Adwentu i Wielkiego Postu w kaplicy wybudowanej w majątku misjonarzy[79].

W czasie posiłków, podczas obiadu i kolacji, czytano fragmenty Pisma Świętego lub książki o tematyce duchowej po polsku albo tłumaczenia z francuskiego. Wieczorem odczytywano także wybrane teksty Pisma Świętego i historii Kościoła. Czytającego poprawiał sam superior[80].

W czwartki alumni mieli rekreację, czyli dzień wolny od wykładów. W tym dniu wychodzili wspólnie w różnych sprawach, np. szli do krawca, szewca itd. Nikomu nie wolno było wychodzić w czasie zajęć. Wyjście do lasku albo najbliższej wsi było możliwe tylko z profesorami[81].

[77] AAW. KŁ., sygn. 480, k. 11v, 44r-v.
[78] Tamże, k. 46.
[79] Tamże.
[80] Tamże.
[81] Tamże.

Zakończenie

Duże zmiany w działalności Kościoła, w tym i funkcjonowaniu seminariów duchownych, przyniosły rozbiory Rzeczypospolitej i kasata jezuitów. Ich następstwem było m.in. załamanie systemu szkolnictwa średniego i podstaw materialnych wielu instytucji kościelnych. W 1792 r. ówczesny prymas Michał Poniatowski podjął próby reformy seminariów w archidiecezji gnieźnieńskiej. Chciał wydłużyć czas pobytu z dwóch do trzech lat. Przepisał także nowy rozkład zajęć dla seminarzystów, czyli ratio studiorum. Jednak upadek państwa w 1795 r. przekreślił te wysiłki. Seminarium w Łowiczu znalazło się w granicach zaboru pruskiego. Władze pruskie ingerowały bardzo głęboko w życie seminaryjne, dokonując własnej reformy. Jednym z dokuczliwych ograniczeń była sprawa przyjmowania kandydatów za zgodą władz wojskowych.

PRÊTRE SŁAWOMIR ZABRANIAK

Histoire du Séminaire de Łowicz (jusqu'à 1795)

Résumé

Ce fut le premier séminaire archidiocésain fondé à Kalisz. L'un des arguments favorisant la localisation dans cette ville fut entre autres les études des sciences humaines dirigées par les jésuites et la possibilité de s'exercer pendant les cérémonies ecclésiastiques dans leur église. Il arrêta son activité en 1621. Le Primat Stanisław Karnkowski (1581-1603) fonda aussi un séminaire à Gniezno en 1598, et ensuite à Łowiczu en 1602. Le séminaire résista à différent tourments historiques. En 1718, la direction passa entre les mains des missionnaires de Saint-Vincent de Paul.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Ks. Sławomir ZABRANIAK – dr, wykładowca historii Kościoła m.in. w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej.

ALEKSANDER GOTOWICZ

ANTYKLERYKALIZM SOCJALDEMOKRACJI KRÓLESTWA POLSKIEGO I LITWY W KOŃCU XIX I NA POCZĄTKU XX WIEKU

Problematyka antyklerykalizmu nie została do tej pory opracowana w odniesieniu do Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy (SDKPiL), a należy zaznaczyć, iż tego typu postawa stanowiła integralną część jej ideologii i działalności agitacyjnej. Na temat Kościoła oraz jego działalności duszpasterskiej wypowiadali się, bowiem zarówno przywódcy partyjni, jak i działacze terenowi, próbując agitować przeciw niemu klasę robotniczą.

Należy zaznaczyć, iż nie ma żadnego rzetelnego opracowania dotyczącego antyklerykalnych postaw w społeczeństwie Królestwa Polskiego przełomu XIX i XX wieku. Nie ma również literatury poświęconej tej materii odnośnie ówczesnych partii politycznych, toteż jedyną możliwością, w celu ustalenia niezbędnych faktów, jest analiza ich dokumentów programowych oraz materiałów propagandowo-agitacyjnych, kolportowanych przez działaczy w terenie.

Oczywiście istnieje literatura analizująca relacje na linii socjalizm – Kościół katolicki, która pozwala na pośrednie ustalanie faktów w omawianym tu przedmiocie. Sprowadza się ona jednak w zasadzie do charakterystyki ideologicznego stosunku ogółu socjalistów do tegoż Kościoła. W tej materii szczególnie cenne są wyniki badań Andrzeja Chwalby, który poświęcił tym zagadnieniom sporo uwagi w swoich badaniach[1].

[1] A. Chwalba, *Kościół katolicki a socjaliści polscy na przełomie XIX i XX w.*, „Studia Historyczne", 38(1995), z. 1, s. 55-71; Idem, *„Czy socjalista może być katolikiem?" Kwestia udziału wierzących w polskich partiach socjalistycznych doby zaborów*, „Kwartalnik Historyczny", 92(1985), nr 2, s. 235-250; por. również A. Chwalba, H. Dylągowa, A. Żarnowska, *Kościół katolicki – religia i ruch robotniczy*, „Przegląd Historyczny", 83(1992), z. 2, s. 281-297.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 159-196.

Odnoszą się one jednakże w niewielkim stopniu do SDKPiL i dotyczą nie tyle antyklerykalnych wystąpień partii socjalistycznych, ile raczej kwestii stosunku socjalistów do świąt religijnych[2], poszczególnych rodzajów obrzędowości[3], czy posługiwania się przez nich językiem religijnym w partyjnych środkach przekazu[4].

Istnieją również opracowania starsze, lecz są one w dużym stopniu obciążone ideologicznie i mają bardzo tendencyjny charakter. Jakkolwiek publikacje te odnoszą się wprost do tematyki związanej z wystąpieniami socjalistów przeciw instytucji Kościoła katolickiego i jego działalności duszpasterskiej, to w żadnym wypadku nie można ich uznać za rzetelne źródło wiedzy bez ich konfrontacji z materiałem źródłowym czy opracowaniami nowszymi. Niemniej jednak koniecznym jest ich odnotowanie pośród skromnej literatury tematu[5].

W ramach niniejszego artykułu, opierając się na materiałach programowych i agitacyjnych SDKPiL, pragnę ukazać stanowisko tej partii wobec Kościoła katolickiego oraz jego przedstawicieli. Moje rozważania obejmą zaś okres od początku istnienia partii, czyli od roku 1893, do momentu sformalizowania programowego stanowiska SDKPiL w tej materii w roku 1905. Niniejszy okres odpowiada, bowiem ewolucji struktury organizacyjnej partii od formacji „kółkowej" do masowej. O SDKPiL w tym ostatnim kontekście można mówić mniej więcej od przełomu lat 1904 i 1905, kiedy widoczny staje się szeroki rozrost terytorialny partii, jak i wydatny przyrost liczby jej

[2] A. Chwalba, *Dzień święty czy odpoczynek niedzielny? (Niedziela w perspektywie polskich socjalistów)*, „Przegląd Humanistyczny", 34(1990), nr 8/9, s. 65-78; Idem, *Polskie partie socjalistyczne wobec świąt religijnych na przełomie XIX i XX wieku*, „Analecta Cracoviensia", t. 21/22, 1989/1990, s. 353-374.

[3] Idem, *Obrzędowość i symbolika religijna w działalności partii socjalistycznych zaboru rosyjskiego (do roku 1905)*, „Przegląd Historyczny", 74(1983), z. 1, s. 29-47; Idem, *Socjaliści polscy wobec obrzędowości laickiej*, „Przegląd Historyczny", 79(1988), z. 4, s. 711-727; Idem, *Sacrum i rewolucja: socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych 1870-1918*, Kraków 2007.

[4] Idem, *Frazeologia chrześcijańska w polskiej literaturze socjalistycznej doby zaborów*, „Przegląd Historyczny", 77(1986), z. 2, s. 223-239; Idem, *Krzyż i czerwony sztandar. Treści religijne w socjalistycznych drukach ulotnych (do roku 1905)*, „Znak", 35(1983), nr 4, s. 645-667.

[5] Por. B. Krzywobłocka, *Antyklerykalne tradycje ruchu ludowego i robotniczego*, [w:] *Problemy religii i laicyzacji. Podręcznik dla Studium Zagadnień Religioznawczych*, Warszawa 1967, s. 169-198; Na ten temat także: M. Rękas, *Z przeszłości chłopskiego antyklerykalizmu w Polsce*, Warszawa 1953.

członków. Tejże ewolucji struktur odpowiadało z kolei wzmożenie natężenia działalności agitacyjno-propagandowej, w tym, jak zobaczymy niżej, także tych aspektów, odnoszących się bezpośrednio do Kościoła katolickiego i duchowieństwa. Okres zaś rewolucji 1905-1907 i lata późniejsze, w sferze antyklerykalnych wystąpień SDKPiL, wymagają odrębnych studiów i wykraczają znacznie poza ramy pojedynczego artykułu. Wystąpienia takie na tle wielości aspektów rewolucji noszą, bowiem inny ciężar gatunkowy i należy je postrzegać w konkretnym kontekście rozgrywających się wówczas wydarzeń.

Obok problemu rewolucyjnej walki o poprawę bytu społeczno-ekonomicznego robotników czy budowy społeczeństwa socjalistycznego, w materiałach partyjnych socjaldemokratycznej proweniencji zwraca uwagę kwestia stosunku do Kościoła katolickiego. Co interesujące, do momentu opublikowania programowego stanowiska SDKPiL, tj. już po wybuchu rewolucji 1905-1907, kwestia stosunku do Kościoła i religii nie była nigdy przedmiotem szerszej debaty na zjazdach i konferencjach partyjnych. Jedynie na I Zjeździe Socjaldemokracji Królestwa Polskiego (SDKP), który odbył się w Warszawie w dniach 10-11 marca 1894 roku, główny referent zagadnień programowych, Kazimierz Ratyński, pośród wolności obywatelskich, o które miano toczyć walkę, wymienił m.in. wolność sumienia[6]. Jednak zakres tej wolności nie został ani bliżej sprecyzowany, ani nawet przedyskutowany przez delegatów zjazdu.

Kwestia stanowiska wobec Kościoła niewątpliwie wymagała uregulowania, gdyż wątki tego typu, jak zobaczymy, pojawiały się w literaturze agitacyjnej praktycznie od początku istnienia SDKP/SDKPiL. Toteż na konferencji partyjnej w Berlinie w pierwszym dniu obrad, tj. 14 sierpnia 1902 roku, stanęła kwestia wydania programowej *broszury o klerykalizmie*[7]. Przedsięwzięcie to doczekało się jednak realizacji dopiero trzy lata później.

Przed dokonaniem analizy działalności agitacyjnej SDKPiL w poruszonej tu kwestii, należy jednak po pierwsze bliżej przyjrzeć się

[6] *Protokół I Zjazdu Socjaldemokracji Królestwa Polskiego, odbytego w Warszawie 10-go i 11-go marca r. 1894*, [w:] *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy. Materjały i dokumenty 1893-1904* (dalej: *SDKPiL 1893-1904*), opr. B. Szmidt, Moskwa 1934, s. 81.

[7] *Sierpniowa Konferencja Partyjna SDKPiL w Berlinie 14-17 sierpnia r. 1902*, [w:] *SDKPiL 1893-1904*, s. 299.

religijności klasy robotniczej przełomu XIX i XX wieku w Królestwie Polskim, aby w ten sposób poznać warunki, w jakich socjaldemokraci przejawiali swoją aktywność. Po drugie zaś, trzeba zwrócić uwagę na te czynniki, które decydowały o słabości Kościoła wobec postępów ruchu robotniczego w tym okresie.

Kościół katolicki zajmował wyjątkowe miejsce w życiu społeczeństwa Królestwa Polskiego (nadal w przeważającej większości złożonego z chłopów), przy czym w II połowie XIX wieku można było zaobserwować znaczne pogłębienie się polskiej religijności[8]. Powszechne stało się wypełnianie wszelkich praktyk religijnych zalecanych przez duchowieństwo. Cechą charakterystyczną polskiego katolicyzmu była jego masowość z upodobaniem do podniosłych uroczystości religijnych z rozbudowanym ceremoniałem oraz wielość form kultu: pielgrzymki (nawet do lokalnych sanktuariów), misje, rekolekcje parafialne, różnego rodzaju uroczystości kościelne (np. Boże Ciało), jubileusze, wizytacje biskupie, święta patronalne[9], czy stosunkowo nowsze obrzędy katolickie, jak nabożeństwa majowe lub żywy różaniec[10]. Ponadto religijność ludzi wyrażała się w licznych krzyżach i kapliczkach przydrożnych, które stawiano przy najróżniejszych okazjach, np. dla upamiętnienia rozmaitych wydarzeń religijnych[11].

Szczególne miejsce w tym okresie zajmowała Jasna Góra, na którą tłumnie zmierzali pątnicy nie tylko z terenu Królestwa Polskiego, ale i z pozostałych zaborów. W latach 1865-1899 nastąpił znaczny wzrost liczby pielgrzymów z ok. 50 do ponad 200 tysięcy. Natomiast w roku jubileuszu obrazu jasnogórskiego (1882 r.) do Częstochowy udało się ponad pół miliona wiernych. Rola tego narodowego sanktuarium wzrosła znacznie w okresie rewolucji 1905-1907[12].

Co charakterystyczne, obrzędy i rytuały religijne przenikały się z zabobonami, przesądami czy nawet z magią, co wynikało z głęboko

[8] J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2000, s. 267.
[9] *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 487-488.
[10] J. Kłoczowski, op. cit., s. 267.
[11] J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 271.
[12] *Chrześcijaństwo w Polsce...*, s. 489.

zakorzenionej w świadomości chłopskiej tradycji ludowej[13]. Już wówczas panowało zresztą przekonanie o niskim stopniu uświadomienia religijnego ogółu społeczeństwa[14]. Ówczesny katolicyzm był stosunkowo płytki, oparty raczej na zespoleniu rytuałów religijnych z życiem człowieka, przy czym nie była odczuwalna potrzeba ich głębszego rozumienia[15]. Można wręcz stwierdzić, iż ówczesne społeczeństwo bardziej skupione było na uzewnętrznianiu swojej religijności aniżeli na autentycznym zgłębianiu tajników kultywowanej wiary. Dodać również należy, iż owej religijności towarzyszyły żywe, czasem nawet sztuczne, aktorskie zachowania wiernych podczas nabożeństw[16].

Religijność ludu wiejskiego stanowi klucz dla określenia stopnia pobożności klasy robotniczej, która przede wszystkim z tego środowiska się wywodziła. Można, więc z całą pewnością stwierdzić, iż skala tej pobożności była niemal tak wielka jak na prowincji.

Niemniej jednak, w drugiej połowie XIX i w początkach XX wieku, czyli w okresie postępującego rozwoju przemysłu w Królestwie Polskim, ujawniał się proces dechrystianizacji, który objął kilka procent ogółu społeczności miejskiej. Oczywiście w pierwszym rzędzie wśród kategorii społecznych odchodzących od Kościoła katolickiego trzeba wymienić inteligencję, za nią zaś należy sytuować dopiero klasę robotniczą. Dotyczyło to szczególnie robotników wykwalifikowanych, tj. grupy, która wykonywała swój zawód od dłuższego już czasu, często z pokolenia na pokolenie[17]. W niewielkim stopniu odnosiło się to do tych, którzy udali się do miast w poszukiwaniu pracy stosunkowo niedawno i związani byli w większym stopniu ze środowiskiem wiejskim.

Proces ten był widoczny w większych miastach Królestwa, gdzie sieć kościołów okazała się dalece niewystarczająca. Zakłóceniu uległa struktura parafialna, w związku z migracją ludności ze wsi do dyna-

[13] D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986, s. 274; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, op. cit., s. 271.
[14] D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX w.*, Warszawa 1996, s. 136; Idem, *Szkice z dziejów...*, s. 274.
[15] M. Krisań, *Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX – początku XX wieku*, Warszawa 2008, s. 68.
[16] Ibidem, s. 73.
[17] Grupa ta w największym stopniu uchylała się od praktyk religijnych i co ważniejsze, podejmowała się także dyskusji światopoglądowych, co istotnie sprzyjało recepcji antyklerykalnych haseł. Por. A. Chwalba, H. Dylągowa, A. Żarnowska, op. cit., s. 293.

micznie rozwijających się miast, których to populacja zwiększyła się w latach 1865-1897 o ponad 130%. Oznaczało to ogromne przeludnienie dotychczasowej organizacji parafialnej. Problem ten dotyczył przede wszystkim wielkich ośrodków przemysłowych, jak Łódź, Warszawa czy Zagłębie Dąbrowskie. Wiele w tej materii mówią liczby. Otóż parafia Świętego Krzyża w Łodzi liczyła w roku 1905 około 142 tys. wiernych, zaś parafia Najświętszej Marii Panny ponad 90 tys. Podobnie przedstawiała się sytuacja w innych ośrodkach. Warszawska dzielnica Powiśle liczyła około 100 tys. katolików, którzy mogli wypełniać praktyki religijne zaledwie w trzech małych kościołach, z których największy był zdolny pomieścić tylko 2700 ludzi. Z innych parafii warszawskich należy wymienić Pragę (82 tys. parafian), Wolę (65 tys.) i Wszystkich Świętych (62 tys.). Z kolei w Częstochowie 50 tys. wiernych należało do parafii Św. Zygmunta, w Radomiu tamtejsza parafia liczyła 34 tys., a w Sosnowcu – 31 tys. katolików[18].

Zatem ramy instytucjonalne Kościoła okazywały się niewystarczające dla efektywnego pełnienia swoich funkcji. Dodatkowo polityka wyznaniowa caratu uniemożliwiała zmianę tego stanu rzeczy[19]. Ponadto, polityka kadrowa hierarchii kościelnej również nie odpowiadała wymogom sytuacji. Władze kościelne niewiele czyniły, aby zredukować różnicę pomiędzy stosunkowo dużą liczbą kleru na terenach wiejskich, a dramatycznie niską ich liczbą w miastach przemysłowych. Jednocześnie panowała wówczas tendencja do czynienia administratorami tych parafii księży starszych wiekiem, przy czym w większości przenoszeni oni byli z prowincji. Zatem taka nominacja stanowiła faktycznie swego rodzaju nagrodę za lata posługi w uboższej parafii wiejskiej. Tym samym, nie był to kler potrafiący się przystosować do nowego środowiska społecznego. Bardziej aktywni byli księża młodsi, którzy wstępowali do stanu kapłańskiego w okresie represji popowstaniowych, jednak stanowili oni około 10% ogółu

[18] R. Blobaum, *The Revolution of 1905-1907 and the Crisis of Polish Catholicism*, „Slavic Review", vol. 47, 1988, nr 4, s. 670-671; J. Kłoczowski, op. cit., s. 262.

[19] T. Stegner, *Polityka wyznaniowa władz carskich w Królestwie Polskim 1864-1915*, [w:] *Polacy i sąsiedzi – dystanse i przenikanie kultur*, cz. 2, red. R. Wapiński, Gdańsk 2001, s. 72-75; Należy nadmienić, iż do roku 1905 władze carskie nie zezwalały na tworzenie nowych parafii, co naturalnie prowadziło do utrwalenia istniejącego stanu rzeczy. Na temat por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 693-702.

kleru miejskiego[20]. Przeludniona parafia miejska wymagała aktywności duchownego, jego wyjścia do ludu, licznych inicjatyw duszpasterskich. Tymczasem wśród starszego kleru panowała tendencja, którą określały poglądy biskupa płockiego Apolinarego Wnukowskiego, scharakteryzowane przez jednego z duchownych: *Streścić by je można w haśle: „Zamknąć się w zakrystii". Ambona, ołtarz, konfesjonał – to cały świat kapłański*[21].

Powyższemu zjawisku towarzyszył ogólny spadek poziomu intelektualnego księży opuszczających seminaria, w których obniżano cenzus wieku i poziom wymagań wobec ograniczania przez władze carskie dopływu kandydatów do stanu kapłańskiego, co oczywiście odbijało się na ich predyspozycjach do wykonywania pracy duszpasterskiej[22]. Kler parafialny nie był generalnie przygotowany do działania w warunkach nasilającej się działalności ruchów społecznych i politycznych, zwłaszcza ruchu socjalistycznego.

Kwestię robotniczą podejmowało w II połowie XIX wieku papiestwo. Już w encyklice *Quanta Cura* z dnia 8 grudnia 1864 roku, papież Pius IX potępiał socjalizm i komunizm, jak również umieścił je w załączniku do tejże encykliki pn. *Syllabus errorum* pośród 80 błędów ówczesnego świata. Szerzej natomiast sprawy te omawiała encyklika Leona XIII *Rerum Novarum* z dnia 15 maja 1891 roku, która określała negatywne stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec ruchu robotniczego i ideologii socjalistycznej z uwagi na ich rewolucyjne cele. Papież widział możliwość rozwiązania kwestii socjalnej nie w wyniku zaburzeń, ale na drodze poprawy położenia proletariatu w ramach istniejących instrumentów państwa i instytucji tę klasę wspierających[23].

[20] R. Blobaum, op. cit., s. 671-672.

[21] Cyt. za K. Lewalski, *Kościół katolicki wobec społeczno-politycznej rzeczywistości lat 1905-1907*, [w:] *Rewolucja 1905-1907 w Królestwie Polskim i w Rosji*, red. M. Przeniosło, S. Wiech, Kielce 2005, s. 97; Na ten temat także por. Idem, *Między patriotyzmem a uniwersalizmem. Refleksje na temat Kościół katolicki – władza w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.*, „Studia Historyczne", 46(2003), z. 3-4, s. 300.

[22] T. Krawczak, *Rewolucja 1905-1907 a życie społeczno-religijne. Ruch mariawitów*, [w:] *Społeczeństwo i polityka – dorastanie do demokracji. Kultura polityczna w Królestwie Polskim na początku XX wieku*, red. A. Żarnowska, T. Wolsza, Warszawa 1993, s. 116, 117.

[23] A. Chwalba, H. Dylągowa, A. Żarnowska, op. cit., s. 287-288.

Poruszona przez najwyższych zwierzchników Kościoła katolickiego kwestia socjalna nie znalazła jednak zrozumienia w oczach arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak-Popiela (pełniącego tę funkcję w latach 1883-1912), przy czym znamienny jest fakt, iż w Królestwie Polskim nauki społecznej Kościoła nie włączono do programu studiów seminaryjnych, a klerycy za czytanie encyklik społecznych mogli nawet zostać z seminarium usunięci[24]. Tym sposobem, pomimo zajęcia przez Kościół oficjalnego stanowiska względem kwestii robotniczej, duchowieństwo parafialne nie było dostatecznie przygotowane do pełnienia swej posługi w ludnych ośrodkach przemysłowych, w warunkach oddziaływania ideologii marksistowskiej. To naturalnie było okolicznością sprzyjającą dla socjalistów.

Mimo wszystko jednak duchowieństwo starało się przeciwdziałać laicyzacji klasy robotniczej. Przy braku inicjatywy ze strony hierarchów, podejmowane były przedsięwzięcia oddolnie. Przede wszystkim należy wspomnieć o tzw. ruchu honorackim. Został on zapoczątkowany przez o. Honorata Koźmińskiego z Białej Podlaskiej i objął całe Królestwo Polskie. Wobec represji władz carskich w stosunku do zgromadzeń zakonnych, ruch ten działał nielegalnie i przybrał charakter zgromadzenia bezhabitowego. W latach 1855-1895 powstało ogółem 26 zgromadzeń. Do roku 1907 ich liczba wzrosła do 200, licząc sobie przy tym około 7500 członków.

Wśród uczestników ruchu dominowały zdecydowanie kobiety (tylko 10% ogółu stanowili mężczyźni). Aktywność zgromadzenia koncentrowała się na zagadnieniach oświatowych, charytatywnych i wychowawczych, w mniejszym stopniu prowadzono działalność duszpasterską. Ideą przewodnią była praca w środowisku, z którego członkowie zgromadzeń się wywodzili. Do najliczniejszych należały, tzw. „służki", które działały w setkach parafii na terenie Królestwa, szczególnie na wsi. Obok nich, liczne były „siostry fabryczne", pracujące w przemyśle i wywierające wpływ na inne robotnice. Analogiczne role pełnili mężczyźni. Pomimo swojej popularności, ruch honoracki nie znalazł uznania pośród biskupów i w roku 1907, uchwałą Konferencji Episkopatu Królestwa Polskiego, został zredukowany do poziomu życia zakonnego[25].

[24] K. Lewalski, *Kościół katolicki...*, s. 93.
[25] J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, op. cit., s. 244; *Chrześcijaństwo w Polsce...*, s. 497-498.

Obok tego podejmowano i inne formy ewangelizacji proletariatu fabrycznego. Księża organizowali konferencje religijne dla robotników, prowadzili dla nich pomoc charytatywną, jak również czytelnie i biblioteki robotnicze. Działalność taka była jednak tylko sporadyczna i nie mogła powstrzymać naporu ideologicznego ze strony działaczy socjalistycznych[26].

Zatem ujawniający się proces dechrystianizacji klasy robotniczej w połączeniu z nieprzystosowaniem kleru do warunków wielkomiejskich tworzyły sprzyjające warunki dla laickiej agitacji SDKPiL, jak i socjalistów w ogóle.

Podejmując antyklerykalne akcenty w swojej działalności agitacyjno-propagandowej socjaldemokracja przełamywała swoiste tabu. W świadomości większości chłopów, robotników czy rzemieślników, jakakolwiek krytyka osoby duchownej była nie do pomyślenia. Ksiądz jawił się w ich opinii jako osoba niemal święta (szczególnie na wsi). Nie wypadało nawet dyskutować na temat wygłoszonego przez księdza kazania. Tymczasem socjaliści polscy, a zwłaszcza działacze SDKPiL, atakując duchowieństwo jako „klasę wyzyskiwaczy" i wroga politycznego, czynili to otwarcie, na oczach opinii publicznej[27].

Jednocześnie trzeba nadmienić, iż przedmiotem ataku ze strony socjaldemokratów była nie tyle religia jako wyraz przekonań jednostki, ile raczej Kościół jako instytucja, wraz z jego duszpasterzami. Działacze partyjni doskonale zdawali sobie sprawę, iż atak na dogmaty religijne zwróciłby znaczną część klasy robotniczej przeciwko nim. Tym samym więc, działalność taka stałaby się dla partii destrukcyjna[28].

Antyklerykalne akcenty w działalności agitacyjnej socjaldemokratów pojawiały się już w pierwszym okresie istnienia partii (jeszcze jako SDKP), tj. w latach 1893-1896. Były to akcenty sporadyczne, niemniej jednak obecność ich, i to w zdecydowanym tonie, świadczyła wyraźnie o antykościelnym stanowisku ugrupowania.

Na łamach pierwszego numeru „Sprawy Robotniczej" – organu prasowego SDKP, redakcja gazety za swoje zadanie naczelne uznała przedstawianie m.in. krytyki *główniejszych objawów społecznego życia, o ile obchodzą klasę robotniczą, oraz faktów bieżących, przeważnie z Kraju,*

[26] J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, op. cit., s. 244-245.
[27] A. Chwalba, *Kościół katolicki a socjaliści...*, s. 67.
[28] Idem, *„Czy socjalista może być katolikiem?"...*, s. 242.

a także z Rossji, co dać miało *naszym agitatorom do ręki literacki oręż, niezbędny przy szerokiej działalności socjalno-demokratycznej*[29]. Założenia takie spełniały przede wszystkim korespondencje z kraju, napływające do paryskiej redakcji „Sprawy Robotniczej".

Po pierwsze, duchowieństwo stanowić miało siłę, trzymającą klasę robotniczą w „ciemnocie" w interesie jej klasowych ciemiężycieli. Argument ten miał ilustrować przykład proboszcza z parafii Gołonóg pod Dąbrową Górniczą (powiat będziński guberni piotrkowskiej). Otóż miał on wygłaszać z ambony do zebranych na nabożeństwie robotników:

Wiele bym dał za to, żebyście wy wszyscy nie umieli czytać i pisać, bo byście lepiej Boga chwalili i nie czytali różnych gazet i książek, które wam tylko w głowach zawracają[30].

Komentarz do tego stwierdzenia był w swej wymowie jednoznaczny. Ksiądz, głoszący takie poglądy miał być po prostu *sługą cara, który pragnie, aby robotnicy byli ciemni, bo jako despota boi się oświeconych robotników*[31]. Tymczasem, jak dowodzili socjaldemokraci, duchowieństwo winno przede wszystkim o oświecenie swoich wiernych dbać.

Więcej uwagi poświęcano sprawie materialnego położenia duchowieństwa, co miało stanowić dowód, iż księża są sojusznikami klas posiadających w procesie ekonomicznego wyzysku klasy robotniczej oraz dyskredytować ich w oczach ludu. W korespondencjach do organu SDKP, pojawiały się skargi robotników na fakt, iż potrąca się im część wypłaty m.in. na Kościół. Oto przykład z Zagłębia Dąbrowskiego:

A gdzie się podziewają pieniądze, zbierane na kościół – o tem wiedzą tylko księża, administracje fabryczne i kopalniane. Na kościół zbierają prawie w każdej fabryce i każdej kopalni drogą potrąceń z zarobków przy wypłacie. I robotnicy nasi słusznie twierdzą, że z tych pieniędzy możnaby już srebrny kościół wybudować. Ale księża i dyrektorzy uważają, iż panu Bogu tyle pieniędzy nie trzeba, więc sami sobie napychają pugilaresy i... tyją. Z robotników ściągają pieniądze na rozmaite cele, lecz robotnikom nie wolno zarządzać temi pieniędzmi, ani kontrolować swoich zdzierców![32]

[29] *Od redakcji*, „Sprawa Robotnicza", nr 1, lipiec 1893, s. 1.
[30] *Korespondencje*, Ibidem, nr 11-12, maj-czerwiec 1894, s. 8.
[31] *Przegląd krajowy*, Ibidem, s. 9.
[32] *Korespondencje*, Ibidem, nr 15-16, wrzesień-październik 1894, s. 5.

Widać więc wyraźnie, iż Kościół figuruje tu jako sprzymierzeniec fabrykantów-wyzyskiwaczy. Słowa oburzenia, i to wyrażone ciętym językiem, pojawiające się na łamach pisma, dotyczyły również wystawnego życia duchownych, których celem jakoby miało być, *żeby naród był ciemny, głupi, to go będzie można więcej ciemiężyć, okradać i wyzyskiwać*[33]. Na ten temat korespondent krajowy, podpisany jako *Życzliwy wam kowal*, stwierdzał, co następuje:

A teraz co do księży. Nie zważają na to te duchowne osoby, że przez to ciemięstwo, okradanie i wyzysk narodu biednego nie dostaną się do nieba, a pójdą do piekła, tylko starają się, żeby tutaj nic nie robić, dobrze jeść, dobrze pić, mieszkać, chodzić, bawić się, wszelkiej dogodności używać. A naród ciemiężony przez nich chcą, żeby po śmierci był wynagrodzony za teraźniejsze prace. Niech nie będą tacy dobrzy. Nie obchodzi ich to, że niejeden robotnik dziś z głodu umiera, oni mu o byt pośmiertny starają się. Niech oni dla siebie lepiej zostawią. Naród co ma spotkać po śmierci, to spotka, a teraz nie powinien się dać krzywdzić i księżom uwodzić. My, socjaliści, nie potępiamy religii, tylko wynurzamy prawdę, bo my prawdy taić nie możemy[34].

Taki zdecydowany osąd, dokonany przez sympatyka SDKP, pełnił niebagatelną rolę propagandową. Znajdował się tu, bowiem zarówno stosunek wobec duchowieństwa jako klasy „uciskającej" robotnika, jak i zawarte programowe stanowisko walki z Kościołem jako instytucją, przy jednoczesnym podkreśleniu, iż socjaliści nie zwalczają wiary ludzkiej. Powyższy fragment korespondencji niewątpliwie wywoływać musiał na zwykłych czytelnikach silne wrażenie, co bezsprzecznie było celem redakcji „Sprawy Robotniczej".

O ile jednak krytyka wikarego czy proboszcza parafii była dla wielu robotników rzeczą co najmniej niewłaściwą i zdumiewającą, to szczególny charakter w tej materii nosił tekst krytykujący ówczesnego zwierzchnika Kościoła katolickiego – Leona XIII.

Atak na papieża SDKP podjęło w związku z ogłoszoną przez niego encykliką skierowaną do biskupów polskich pn. *Caritatis Providentiaeque* z dnia 19 marca 1894 roku, w której zostały zawarte instrukcje

[33] *Słowa prawdy*, Ibidem, nr 21, marzec 1895; przedruk: *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy. Materiały i dokumenty*, t. 1: *1893-1901*, cz. 1: *1893-1897* (dalej: *SDKPiL*, t. 1, cz. 1), wyd. H. Buczek, F. Tych, Warszawa 1957, s. 403.
[34] Ibidem, s. 403.

dla hierarchów ziem polskich, aby pełnili swą posługę z poszanowaniem swoich władców. Według słów Leona XIII, poddani:

Winni panującym okazywać cześć i wierność, tudzież jako Bogu, przez ludzi królującemu, uległość nie tylko dla gniewu ale też dla sumienia; czynić za nich prośby, modlitwy, przyczynienia i dziękowania; (...) powinni stosować się święcie do przepisów państwa; z dala się trzymać od wszelkich knowań, intryg i rokoszu, przykładać się wszystkimi środkami do podtrzymywania porządku i pokoju (...); w wierze świętej, należnej Bogu, czerpać podnietę do wierności względem państwa i monarchów (...). Wy zaś, Wielebni Bracia (...), nie przestajcie wytężać usiłowań nad utrwaleniem wśród kleru i ogółu poszanowania dla Zwierzchności i przestrzegania karności publicznej (...)[35].

Tym sposobem socjaldemokraci otrzymali do ręki bardzo mocny argument – w ich opinii papież nakazywał katolikom posłuszeństwo prawosławnemu carowi. Tą zaś kwestię obrazuje z całą ostrością następujące stwierdzenie, kierowane do partyjnych agitatorów i sympatyków SDKP:

Znacie, bez wątpienia, „encyklikę papieską", przedrukowaną przez nasze gazety. Niech się ona stanie w rękach Waszych tem, co dobra broszura agitacyjna. Wszędzie, gdzie robotnicy wierzą jeszcze w dobre chęci kościoła i uczciwość papieża – śpieszcie z tą encykliką. Pokażcie robotnikom własne słowa papieża, który przyznaje carowi „wysokie poczucie sprawiedliwości" i rząd carski nazywa mianowanym „od Boga". Wytłumaczcie im, czego się mają spodziewać od kościoła, który nakazuje posłuszeństwo carskiemu rządowi – temu samemu rządowi, co prześladuje wolność sumienia, co niedawno wymordował w najdzikszy sposób włościan w Krożach, za to, że chcieli być katolikami[36]. *Pokażcie, jak sam papież przyznaje sprawiedliwość rządowi, który gnębi i uciska robotników, który w razie strejku staje po stronie fabrykantów i bije nas nahajkami lub strzela do nas, bezbronnych. Wytłumaczcie wszystkim, że kościół papiezki i kościół carski – to jeden i ten sam kościół ucisku i niewoli*[37].

Nakazując polskiemu duchowieństwu uległość wobec władzy zaborczej, papież miał jakoby sankcjonować „zbrodnie" samowładztwa carskiego na klasie robotniczej i brać czynny udział w konserwacji ówczesnego porządku społeczno-politycznego. Według socjaldemokratów Kościół, który nie walczył z uciskiem rosyjskiego absolutyzmu, a miast tego brał udział wraz z klasami posiadającymi w wyzysku robotników, stawał się takim samym „zbrodniarzem" co reżim carski czy też jego poplecznikiem. Przede wszystkim zaś stawać się miał dla socjaldemokracji istotnym przeciwnikiem politycznym, mającym przemożny wpływ na masy.

Socjaldemokraci dokonywali w swojej działalności agitacyjno-propagandowej tak skrajnych ocen, aby w możliwie jak największym stopniu odsunąć robotników od instytucji Kościoła, bazując na kwestiach, które dla tej klasy społecznej były najbardziej żywotne. Akcentowano więc ekonomiczny aspekt położenia duchowieństwa, które kosztem klas pracujących miało wręcz pławić się w dostatkach, a ponadto, w kontekście wspomnianych publikacji, czynić to miało w zmowie z kapitalistami i caratem.

Jeśli chodzi o działalność publicystyczną polskiej socjaldemokracji, to obok prasy należy naturalnie wymienić druki ulotne, wydawane w związku z bieżącą działalnością partii. Kwestia stosunku do Kościoła i osób duchownych nie znalazła jednak praktycznie żadnego

---

[35] *Encyklika papieża Leona XIII do biskupów polskich*, [w:] *Rzym a sprawy polskie w okresie porozbiorowym*, opr. J. Skalski, Warszawa 1968, s. 63, 64-65. Por. również *Encyklika Świętego Ojca naszego Leona XIII z boskiej opatrzności papieża do biskupów polskich*, Warszawa 1894, ss. 30. Należy nadmienić, iż Leonowi XIII szczególnie zależało na utrzymaniu poprawnych stosunków z Rosją, restaurowanych mocą konkordatu w roku 1882. Polityka ugody z caratem otworzyła jednak drogę do rusyfikacji życia kościelnego w kraju. Tym samym niekorzystnie odbijało się to na Polakach katolikach w Królestwie Polskim. Por. Z. Zieliński, *Leon XIII*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 777-778.

[36] W listopadzie 1893 roku, w miejscowości Kroże na Żmudzi doszło do masakry ludności, broniącej swojego kościoła przed zamknięciem i przebudową na cerkiew. Władze carskie wysłały kozaków w ramach siłowej interwencji, którzy dokonali brutalnej pacyfikacji włościan. Byli zabici i ranni, zaś kilkadziesiąt osób aresztowano. Padły wyroki skazujące zarówno na więzienie, jak i zesłanie. „Rzeź kroska" odbiła się szerokim echem i wywołała oburzenie w całej Europie, co doprowadziło do pewnego złagodzenia kursu caratu w kwestiach wyznaniowych. Por. J. Ochmański, *Historia Litwy*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 207; L. Bazylow, *Historia Rosji*, t. 2, Warszawa 1983, s. 391; Według danych Polskiej Partii Socjalistycznej 8 osób zostało zabitych, 42 ciężko rannych, 71 zasiadło na ławie oskarżonych (*Materyały do historyi P.P.S. i ruchu rewolucyjnego w zaborze rosyjskim od r. 1893 do r. 1904*, t. 1: *1893-1897*, wyd. A. Malinowski, Warszawa 1907, s. 72); na temat tego wydarzenia por. także zbiór źródeł: *Proces Krożan przed Izbą Sądową Wileńską na podstawie aktów sądowych i innych dokumentów*, Kraków 1896, ss. 292.

[37] *Przegląd krajowy*, „Sprawa Robotnicza", nr 11-12, maj-czerwiec 1894, s. 9.

odzwierciedlenia w tego typu wydawnictwach. Tematyka piętnastu wydanych w tym okresie odezw SDKP, poświęcona była bieżącej walce ekonomicznej proletariatu Królestwa, kwestii ustawodawstwa pracy pod caratem, godności i honoru człowieka oraz przede wszystkim obchodom Święta 1 Maja[38].

Jedyny druk, o którym posiadamy informacje, to *Alleluja robotnicze*, wydane i kolportowane w Warszawie na Wielkanoc 1893 roku, sygnowane więc jeszcze przez „Starą PPS"[39]. Z uwagi na fakt, iż pod tym szyldem działali późniejsi aktywiści SDKP, twierdzenia zawarte w ulotce należy uznać za adekwatne do stanowiska socjaldemokracji. W związku z tym warto przytoczyć w tym miejscu jej tekst:

„Wesoły nam czas nastaje,
Prawda jasne światło daje,
walka z fałszem nie ustaje!...
Alleluja, Alleluja!...
Lud niewolą ujarzmiony
Wyzuje się z pęt niewoli,
Wyzyskać się nie pozwoli!...
Alleluja, Alleluja!...
Śmiało stawmy swe żądania,
Róbmy strajki i zebrania,
Bóg nam tego nie zabrania!...
Alleluja, Alleluja!...
Księża, prałaci, biskupi
Mówią zawsze, żeśmy głupi,
Ile kto może z nas łupi!...
Alleluja, Alleluja!...
Kryją się pod Chrysta tarczą,
Wciąż czystą prawdą frymarczą,
A na nas z kazalnic warczą!...
Alleluja, Alleluja!...

[38] A. Chwalba, *Odezwy SDKPiL. Próba analizy*, „Z Pola Walki", 20(1977), nr 2, s. 230; Idem, *Tematyka i rodzaje odezw SDKPiL (1893-1903)*, „Z Pola Walki", R. 21, 1978, nr 3, s. 225.

[39] Tzw. „Stara PPS" utworzona została w Warszawie na przełomie lutego i marca 1893 roku. Kadry tego ugrupowania w większości zasiliły w lipcu tegoż roku struktury SDKP. Z uwagi na to należy „Starą PPS" uznać za prekursorkę partii socjaldemokratycznej w kraju.

Oj, wy wilcy w owczych skórach,
Spoczywacie w naszych murach,
A my w norach, w nędznych dziurach!...
Alleluja, Alleluja!..."[40]

W świetle tego wiersza duchowieństwo katolickie prowadzić miało politykę wyzysku mas robotniczych, bazując na ich ciemnocie i zasłaniając się przy tym religijnymi hasłami. Zadaniem robotników czyniono przeto zmianę tego stanu rzeczy. W walce swej o klasowe wyzwolenie mieli się natomiast kierować wskazanym tutaj „jasnym światłem prawdy", tj. ideologią socjalistyczną.

Ze względu na bardzo ograniczony zasięg terytorialny, *Alleluja robotnicze* nie mogło odegrać większej roli, niemniej jednak istotny był tu sam fakt wydania takiej publikacji.

Niestety, niewiele da się powiedzieć o agitacji ustnej terenowych aktywistów SDKP jeśli chodzi o poruszaną tutaj materię. „Sprawa Robotnicza" nie zawierała informacji na temat zebrań partyjnych poświęconych sprawom Kościoła, jednak tego rodzaju tematyka bez wątpienia była obecna, o czym świadczą choćby reakcje osób duchownych i podejmowane przez nich próby przeciwdziałania tej agitacji, o czym niżej. Trudno jest, bowiem przyjąć, aby jeden tylko organ prasowy SDKP mógł być jedynym nośnikiem antyklerykalnej problematyki.

Należy zaznaczyć, iż wynurzenia działaczy SDKP na temat Kościoła siłą rzeczy nie mogły przynieść spodziewanych przez nich rezultatów w pierwszym okresie istnienia partii (1893-1896). A to z kilku powodów.

Po pierwsze, zasięg oddziaływania partii socjaldemokratycznej był dalece niewystarczający. Oczywiście obejmował on Warszawę, Łódź, Zagłębie Dąbrowskie, Żyrardów czy Częstochowę, tj. najważniejsze skupiska proletariatu przemysłowego, lecz ani organizacja SDKP[41],

[40] A. Kiełza, *Wspomnienia z pracy w Polskiej Partii Socjalistycznej i Socjal-Demokracji Królestwa Polskiego*, „Dzieje Najnowsze", 1(1947), z. 2, s. 462.

[41] Struktura organizacyjna partii oparta była na związkach fachowych i kasach oporu, które traktowano, jako organizacje partyjne, a zarazem masowe, do których mógł należeć każdy robotnik uznający cel związku i płacący składkę. Taki stan rzeczy wybitnie sprzyjał infiltracji struktur SDKP przez agenturę policji; por. *Statut robotniczych związków fachowych*, [w:] *SDKPiL 1893-1904*, s. 111-113; na ten temat B. Radlak, *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy w latach 1893-1904*, Warszawa 1979, s. 156; Niewiele się w tej materii zmieniło i w okresie następnym, tj. po utworzeniu SDKPiL. Ustawa związkowa partii z dnia 15 VIII 1902 r. oparta

ani liczba członków[42] nie mogła zapewnić szerokiego i skutecznego oddziaływania na środowiska robotnicze.

Obok niewielkiej struktury aktywu partyjnego w kraju, również niewystarczająco szeroki był kolportaż partyjnej literatury. „Sprawa Robotnicza", wychodziła wówczas w nakładzie oscylującym wokół 1000 egzemplarzy[43], a zatem, biorąc pod uwagę ten dość ograniczony zasięg oddziaływania partii na robotników przemysłowych Królestwa, nakład ten należy uznać za wysoce niedostateczny.

Interesująca nas tutaj tematyka, zwyczajnie nie mogła być pierwszoplanową w agitacji SDKP. Działalność agitacyjno-propagandowa skupiała się na bieżących problemach klasy robotniczej, przede wszystkim na jej walce ekonomicznej. A zatem podkreślany był materialny aspekt wyzysku proletariatu przez kapitalistów i fabrykantów, ale nie było potrzeby, aby na ich czele umieszczać Kościół katolicki. Dlatego też, w latach 1893-1896 kwestia tej instytucji była jedynie sygnalizowana na łamach partyjnej prasy. Co jednak najistotniejsze, działacze SDKP skupieni byli na budowie struktur ugrupowania, który to proces był praktycznie nieustanny. Spowodowane to było aresztowaniami, które permanentnie nękały partię niemal od momentu jej utworzenia. Pierwsza fala zatrzymań miała miejsce na przestrzeni listopada i grudnia 1893 roku i pochłonęła kierownictwo organizacji łódzkiej oraz osłabiła warszawską; druga fala, mająca miejsce od marca do czerwca 1894 r., unicestwiła organizację łódzką; trzecia fala z jesieni 1894 r. pozbawiła SDKP kierownictwa, zlikwidowała organizację warszawską i żyrardowską; kolejne zaś aresztowania trwające od stycznia do czerwca 1895 r. były decydującym ciosem dla partii, po którym nie mogła już się podnieść. Przestała ona istnieć jako struktura scentralizowana. W roku 1896 działały jedynie pojedyncze kółka socjaldemokratyczne, pozbawione ze sobą łączności[44]. Jak zatem widać,

była na dokładnie takich samych założeniach odnośnie członkostwa; por. Ustawa związków fachowych, Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy, mikrofilm 23/1, sygn. 9/II/t. 5, k. 1.

[42] Nie jest możliwe precyzyjne ustalenie liczby członków SDKP w tym okresie, ale wydaje się, iż za B. Radlakiem można przyjąć liczbę około 400 osób w skali całego Królestwa Polskiego. Por. B. Radlak, op. cit., s. 144.

[43] J. Myśliński, *Polska prasa socjalistyczna w okresie zaborów*, Warszawa 1982, s. 70.

[44] J. Kancewicz, *Powstanie i początki działalności Socjaldemokracji Królestwa Polskiego (1893-1895)*, „Z Pola Walki", 6(1963), nr 4, s. 39; B. Radlak, op. cit.,

SDKP miała dość kłopotu z utrzymaniem przy życiu swoich struktur, aby na większą skalę poświęcać swoją uwagę Kościołowi.

Jako podsumowanie tego pierwszego okresu dziejów partii socjaldemokratycznej, jeśli chodzi o jej stosunek do Kościoła, można przytoczyć słowa Juliana Marchlewskiego, wyłożone na łamach „Sächsische Arbeiterzeitung" w listopadzie 1897 roku, a więc gdy SDKP była w kraju już unicestwiona. Otóż stwierdzał on, co następuje:

Kościół rzymski nie potrafi nic począć z biedą materialną proletariatu, ponieważ sam jest rzecznikiem kapitału (...). Stąd też biedni nie dostrzegają w Ewangelii, którą głosi kościół, żadnej wesołej nowiny (...); kościół pozostanie tym, czym jest, orędowniczką interesów kapitalistycznych, nie uwolni się już z więzów kapitału[45].

Reasumując, w latach 1893-1896 socjaldemokraci sformułowali podstawy swojego stanowiska odnośnie Kościoła i duchowieństwa. Była to w ich mniemaniu instytucja klasowo wroga robotnikom, pozostająca w sojuszu z kapitalistami i rządem carskim. Okres ten był punktem wyjścia dla antyklerykalnej agitacji po odbudowaniu partii jako SDKPiL (po zjednoczeniu z socjaldemokracją litewską) w 1900 roku.

Do czynników, które obiektywnie wywierały ujemny wpływ na działalność partii w interesującej nas tu materii, naturalnie dodać trzeba działalność samych duchownych, którzy dostrzegali pewne zagrożenie ze strony antyklerykalnej agitacji socjaldemokratów. Ilustracją tego zagadnienia może być przykład niejakiego księdza Dutkiewicza, zawarty na łamach „Sprawy Robotniczej" w korespondencji z Dąbrowy:

Nasze pasibrzuchy w sutannach nie na żarty przelękli się nowej ewangelii robotniczej i socjalistycznej. Z ambon kościelnych prawią o tym, że koniec świata rychło nadejść musi, bo „duchy nieczyste" nawet świętego miejsca uszanować nie mogą i wchodzą śmiało do kościoła, aby „sprośności" między owieczkami szerzyć. A robotnicy myślą, że ks. Dutkiewicz tym razem nie kłamie i że naprawdę nastąpić musi „koniec świata". Tylko że będzie to koniec świata kapitalistycznego i niewoli robotniczej.

s. 160-161; por. *Sprawozdanie na Międzynarodowy Socjalistyczny Kongres Robotniczy i Związkowy w Londynie o stanie ruchu socjaldemokratycznego w zaborze rosyjskim w latach 1893-1896*, [w:] *SDKPiL*, t. 1, cz. 2: *1899-1901*, red. F. Tych, opr. H. Buczek, Warszawa 1962, s. 257.

[45] J. Marchlewski, *Ludzie, czasy, idee*, wyb. Z. Marchlewska, E. Michnowska, N. Michta, Warszawa 1973, s. 114, 115, 119.

Tymczasem jeszcze w tym świecie ksiądz Dutkiewicz swymi piorunującymi kazaniami przeciw czartom i socjalistycznym „sprośnościom" przyczynia się stale do tego, aby robotnicy mieli wesołe chwile[46].

Trzeba nadmienić, iż Kościół w dość wolnym tempie przystąpił do przeciwdziałania wpływom socjalistycznym w środowiskach robotniczych, co wynikało ze wspomnianego wcześniej nie przygotowania kleru do posługi w wielkich skupiskach proletariatu. Niemniej od początku duchowieństwo podejmowało radykalne kroki.

Kościół całkowicie odciął się od ludzi postrzeganych jako socjaliści, czemu towarzyszyło często publiczne potępienie w parafii. Księża nie chcieli dopuszczać socjalistów do sakramentów, jak małżeństwo, pogrzeb czy chrzest ich dzieci. W ogóle duchowieństwo, a zwłaszcza szeregowy kler, często było zdania, iż socjaliści to bezbożnicy, antychryści, masoni i Żydzi (niejednokrotnie prowokowało to zajścia antysemickie)[47]. Odnosiło to często pozytywny dla Kościoła skutek. W ogóle bowiem trudno było mówić o szerszej laicyzacji klasy robotniczej w końcu XIX czy w początkach XX wieku – nadal zjawisko to ograniczało się do wykwalifikowanej kadry robotników czy robotniczych aktywistów socjalistycznych.

Wpływ Kościoła katolickiego na wiernych był wówczas ogromny. Nauki głoszone przez duchownych, a odnoszące się do socjalistów, kształtowały niewątpliwie wyobraźnię mas. Przykład takiego zjawiska znaleźć możemy w relacji działacza robotniczego, Bronisława Fijałka[48]. Otóż wspominał on pewnego chałupnika, u którego terminował na stolarza:

Chałupnik był człowiekiem religijnym; chodząc do kościoła ciągle słyszał, jak księża, nadużywając konfesjonału i ambony w interesach caratu i burżuazji, ciskali gromy na obrońców ciemiężonego i wyzyskiwanego ludu – na socjalistów, pomawiając ich o nieprawdopodobne zbrodnie. Mówili, że socjalizm jest wymysłem szatana, a socjaliści jego wysłannikami dla zguby dusz ludzkich itd. (...). Większość religijnych ludzi dawała wiarę głoszonym przez księży bredniom. Wierzył im i chałupnik, a usłyszawszy raz w rozmowie ze mną, że uważam się za socjalistę, blednąc przeżegnał się (...). Zapewne chałupnika dręczył strach przed karą kościelną (...)[49].

Trzeba równocześnie odnotować, iż do powstawania negatywnego obrazu socjalisty – heretyka zwalczającego Kościół i religię, przyczyniali się nierzadko sami działacze partyjni, co potwierdza jeden z aktywistów SDKPiL, Wacław Koral. Zetknął się on na przełomie wieków z grupą tzw. „rosołowców"[50]. Jednym z członków tego środowiska był wówczas Walenty Szymański (ps. „Diabeł"). Jak wspomina Koral, *tow. Szymański, był także uświadomionym i oczytanym robotnikiem, lecz w dyskusji – szczególnie na punkcie religii – odznaczał się ordynarnością i brutalnością wyrażeń (...). Niektórym robotnikom trafiał do gustu tymi wyrażeniami, ale mniej świadomych i religijnych odstraszał od socjalizmu*[51].

Oczywiście robotnicy wierzący i praktykujący stanowili dominującą większość klasy robotniczej, dlatego napastliwy ton agitacji, wspartej antyreligijnymi hasłami, przyprawiać tylko mogły socjaldemokracji więcej wrogów, niż zwolenników.

---

[46] *Korespondencje*, „Sprawa Robotnicza", nr 19, styczeń 1895; przedruk: *SDKPiL*, t. 1, cz. 1, s. 367.

[47] A. Chwalba, H. Dylągowa, A. Żarnowska, op. cit., s. 287, 290-291; A. Chwalba, *„Czy socjalista może być katolikiem?"...*, s. 244, 247-248.

[48] Od 1898 działał on w Warszawie w kółku socjalistycznym grawitującym ku PPS, zaś w roku 1900 wstąpił Fijałek do SDKPiL. Por. S. Kalabiński, *Fijałek Bronisław (1881-1958)*, [w:] *Słownik biograficzny działaczy polskiego ruchu robotniczego*, t. 2, red. F. Tych, Warszawa 1987, s. 94.

[49] B. Fijałek, *Lata walki. Wspomnienia SDKPiL-owca*, Warszawa 1955, s. 29.

[50] Wokół grupy „rosołowców" został odbudowany ruch socjaldemokratyczny w Warszawie. Przywódcą grupy był Jan Rosół, ps. „Ojciec" lub „Stary"; szerzej por. N. Michta, J. Sobczak, *Postacie z przełomu wieków. Z kręgu działaczy SDKPiL*, Warszawa 1983, s. 29-55; na temat działalności Korala por. W. Toporowicz, *Koral Wacław Grzegorz (1876-1949)*, [w:] *Słownik biograficzny działaczy...*, t. 3, red. F. Tych, Warszawa 1992, s. 287-288.

[51] W. Koral, *Spotkanie z SDKPiL i jej działaczami*, [w:] *W pracy i w walce. Wspomnienia robotników warszawskich z przełomu XIX i XX wieku*, opr. J. Durko, Warszawa 1970, s. 111; Jeśli chodzi o przywódców SDKPiL, to wydaje się, iż najbardziej antyreligijne nastawienie prezentował Adolf Warski. W okresie późniejszym stwierdzał: *Antiklerykalizm socjaldemokracji nie ma nic wspólnego z antiklerykalizmem burżuazyjnej wolnomyślności, która walkę klasy robotniczej pragnie zagłuszyć wojną przeciw Panu Bogu, jak klerykali pragną ją zagłuszyć bałwochwalczym kultem Boga (...). Religia jest opium dla ludu (...), a świadomość socjalistyczna, walka klasy robotniczej, przesiąknięta duchem marksizmu, jest jedynym skutecznym lekarstwem przeciw zatruwaniu duszy ludowej wyobrażeniami religijnemi* (War [A. Warski], *Kontrrewolucja i klerykalizm*, „Przegląd Socjaldemokratyczny", nr 17-18, listopad-grudzień 1909, s. 547).

Co istotne, socjaliści, w tym i socjaldemokraci, zazwyczaj znajdowali poparcie tych robotników, rzemieślników czy nawet chłopów, którzy spierali się z duchowieństwem o wysokość opłat kościelnych, lub dla których te opłaty równoznaczne były z wyzyskiem[52]. W skrajnych przypadkach dochodziło do sytuacji, które niewątpliwie wywoływały u ich świadków emocje. Oto jeden z ówczesnych działaczy PPS wspominał scenę następującą:

Ksiądz modulującym głosem opowiadał fantastyczną historię o męce Jezusa, a potem o piekle, niebie i czyśćcu; takie okropne malował obrazy, że ludzie głośno szlochali. Po kazaniu wyszliśmy na cmentarz kościelny i tutaj byliśmy świadkami ohydnej sceny. Oto po kazaniu chodził ksiądz w komży, birecie i stule z tacą w ręku i zbierał «co łaska»; właśnie w naszych oczach zwrócił jakiejś biednej kobiecie dwa grosze, które położyła na tackę, nie mając widocznie więcej, z brutalną admonicją: «jak się nie wstydzi Panu Bogu na ofiarę dać kopiejkę». Świadkami tej gorszącej sceny było sporo ludzi, a ja z całą mocą hamowałem swój gniew, by temu słudze bożemu, który służy złotemu bogucielcowi, nie dać należytej nauczki[53].

Antykościelną działalność SDKPiL w początkach wieku XX, cechował niewątpliwie większy rozmach niż w pierwszym okresie jej egzystencji. Po pierwsze, w okresie narastania fali rewolucyjnej w latach 1900-1904, zwiększył się zasięg terytorialny działania partii, obejmując Warszawę, Łódź, Częstochowę, Zagłębie Dąbrowskie, Białostocczyznę, Lubelszczyznę, posiadała też ona kontakty w Kaliszu, Zgierzu, Piotrkowie, Pabianicach, Włocławku i innych ośrodkach[54]. Co się z tym wiąże, partia liczyła także więcej zorganizowanych członków. W sprawozdaniu z V Zjazdu SDKPiL wymienia się liczbę kilkuset osób w połowie 1903 roku[55].

[52] A. Chwalba, H. Dylągowa, A. Żarnowska, op. cit., s. 286; A. Chwalba, *Kościół katolicki a socjaliści...*, s. 58.

[53] L. Śledziński, *Wspomnienia z Łodzi (1899-1901)*, „Kronika Ruchu Rewolucyjnego w Polsce", 2(1936), nr 3-4, s. 191.

[54] B. Radlak, op. cit., s. 250-254.

[55] *Sprawozdanie z V-go Zjazdu Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy*, Warszawa 1906, s. 9; Niestety, ustalenie dokładnej liczby członków nie jest możliwe. Jasne jednak jest, iż rozwojowi struktury terytorialnej towarzyszyć musiał wzrost kadr partyjnych. Toteż, należy przyjąć liczbę członków oczywiście większą aniżeli w latach 1893-1896, tj. więcej niż 400 osób, być może nawet około tysiąca.

Rozszerzono również działalność wydawniczą partii. Organami prasowymi SDKPiL były w tym okresie pisma teoretyczne partii – „Przegląd Robotniczy"[56] i „Przegląd Socjaldemokratyczny"[57] oraz pisma agitacyjne – „Kurjerek Robotniczy"[58], „Kurjer Robotniczy"[59] i przede wszystkim „Czerwony Sztandar"[60]. Ponadto, w tym okresie mamy do czynienia z pierwszymi wydawnictwami ulotnymi sygnowanymi przez SDKPiL, skierowanymi przeciw Kościołowi. Pojawiały się również pierwsze konkretne informacje, dotyczące agitacji ustnej aktywistów socjaldemokratycznych w terenie.

To znaczne rozszerzenie działalności partii oznaczało rzecz jasna wzrost natężenia agitacji terenowej, a co się z tym wiązało – znaczne zwiększenie liczby odbiorców antyklerykalnych haseł.

Zjawisko to dostrzegał oczywiście Kościół i jego pasterze. Z powodu narastającej działalności agitacyjno-propagandowej lewicy pośród proletariatu Królestwa Polskiego, w dniu 12 października 1901 r. list pasterski wydał arcybiskup warszawski Wincenty Chościak-Popiel[61]. Hierarcha wypowiedział się zdecydowanie przeciwko działalności

[56] Ukazało się sześć numerów w latach 1900-1905, przy czym nakład oscylował pomiędzy 1000 a 2500 egzemplarzy. Por. Ż. Kormanowa, *Materiały do bibliografii druków socjalistycznych na ziemiach polskich w latach 1866-1918*, Warszawa 1949, s. 58-59.

[57] Do roku 1904 wydano 22 numery pisma, po czym zostało zwieszone aż do roku 1908. Nakład „Przeglądu Socjaldemokratycznego" liczył około 2000 egzemplarzy; por. Ibidem, s. 59.

[58] „Wydawnictwo Zarządu Głównego SDKPiL", wyszły dwa numery pisma, w marcu i w maju 1901 r. Brak informacji na temat nakładu; por. Ibidem, s. 31-32.

[59] „Organ Komitetu Częstochowskiego SDKPiL", wyszedł tylko jeden numer w maju 1900 r.; pismo nieodnalezione; por. Ibidem, s. 31.

[60] „Główne pismo agitacyjne SDKPiL". Numer pierwszy ukazał się w listopadzie 1902 r. w nakładzie 2000 egz., zaś numer 22, tj. ostatni przed wybuchem rewolucji 1905-1907, w nakładzie już 5000 egz. Por. Ibidem, s. 6.

[61] Arcybiskup warszawski zajmował postawę wybitnie lojalistyczną wobec władzy zaborczej, co zaznaczali już jemu współcześni. Pełniąc jeszcze funkcję biskupa płockiego w dniu 1 I 1864 r. jako pierwszy zniósł w swej diecezji żałobę, trwającą w Królestwie od czasu wydarzeń 27 II 1861 r. Po objęciu stanowiska arcybiskupa warszawskiego w 1883 r., dbając w większym stopniu o interes Kościoła aniżeli swoich wiernych, prowadził ugodową politykę wobec zaborcy rosyjskiego. Panowało wówczas przekonanie, iż nie potrafił oprzeć się rusyfikacyjnej polityce władz. Udzielał poparcia Stronnictwu Polityki Realnej, co sprawiało, iż niektóre środowiska postrzegały go jako serwilistę. Por. R. Bender, A. Gałka, *Popiel (Chościak Popiel) Wincenty Teofil (1825-1912)*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 27, red. E. Rostworowski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983, s. 580-581.

socjalistów. Obwieszczał, iż gardzą oni wiarą chrześcijańską i rozgłaszają *próżne wymysły*, odnoszące się do organizacji społeczeństwa.

Wszystko sprowadzając do wygód życia i rozkoszy, do tego jedynie dążą, aby przygotować jak najszersze użytkowanie dóbr doczesnych, co też wszystkim, którzy, wzgardziwszy dobrodziejstwy religii, do nich przystali, obiecują (...). Zwalczają bowiem wszelką tak kościelną, jak i cywilną władzę, sami zazdroszczą oraz innych do zazdroszczenia bogatszym pobudzają, odrzucają własność, ustanawiając natomiast komunizm, głoszą wolność obyczajów, która raz uznana, sprowadziłaby siłą rzeczy barbarzyństwo (...). Otóż tego rodzaju zasady już i w naszym kraju zaczęto rozsiewać tu i ówdzie, zwłaszcza zaś wśród robotników fabrycznych mają one licznych głosicieli. Ludzie przeważnie niewykształceni i prostoduszni bardzo łatwo dają ucho wspaniałym obietnicom, gdyż taka jest natura ludzka, że zawsze do rzeczy lepszych i wyższych wzdycha – są zaś tak naiwni i umysłowo słabi, że złudnym a miłym obietnicom nic przeciwstawić nie mogą, a tak z wolna zaczynają sobie stan swój obrzydzać i ku próżnym bożyszczom większego dobrobytu i szczęśliwszego życia się zwracają. Wskutek czego położenie ich, już to samo przez się zadawalające, już to siłą ducha cierpliwie znoszone, gdy w duszach ich raz ocknęła się i rozpromieniła żądza bogactw – staje się tym twardszym i nieznośniejszym, w ślad za czym nierzadko idzie upadek nie tylko obyczajów, lecz i wiary samej[62].

Jednocześnie arcybiskup instruował duchowieństwo Królestwa Polskiego, żeby poprzez kazania, katechezy czy homilie wywierali wpływ na swoich wiernych, aby odwieść ich od zagrożenia socjalistycznego, co dotyczyć miało zwłaszcza ośrodków fabrycznych[63].

Oczywiście socjaldemokraci postrzegali takie stanowisko jako przejaw ofensywy Kościoła, który działać miał rzekomo w interesie caratu i kapitalistów, a przeciw socjalizmowi i klasie robotniczej. Zatem wspomniany list pasterski miał stanowić, w ich opinii, symptom serwilistycznej polityki duchowieństwa katolickiego, pragnącego utrzymać ówcześnie panujące stosunki społeczno-ekonomiczne.

[62] Cyt. za *Narastanie rewolucji w Królestwie Polskim w latach 1900-1904*, opr. H. Rappaport, Warszawa 1960, poz. XXII, s. 769.
[63] Ibidem, s. 770.

W tym wyraźnie duchu wypowiadał się Julian Marchlewski, który poddał enuncjację arcybiskupa drastycznej krytyce, wyrażonej w napastliwym tonie:

Nasz zaś arcypasterz jest po prostu stupajką, dla którego socjaliści są „buntowszczyki", i głupiutkim filistrem, dla którego sprawa społeczna sprowadza się do tego, że robotnicy „pałają żądzą bogactw" (...). Trudno o takich bredniach mówić poważnie. Lecz jakże charakterystyczne niesłychanie jest, kiedy ten prałat tuczny prawi o położeniu robotników, jako „samo przez się zadowalającym". Nie wie snadź ten ogierek boży, że w kraju, w którym berło kościelne trzyma, panuje bieda straszna, że tyfus głodowy po wsiach naszych należy do objawów stałych, że przymusowe bezrobocia o nędzę ostatnią przyprawiają tysiące i dziesiątki tysięcy robotników (...). Proletariusz-socjalista nie „zazdrości bogatym"; nie zamieniłby on swego psiego żywota na los złodziejaszka fabrykanta ani na los pachołka w liberii, w mundurze czy sutannie; na tuczny chleb carski on nie pójdzie! Nie zamieni swego losu na wasz, bo gardzi wami (...). Biskup poszedł na usługi caratu: otoczono go zgrają kanoników, ostatnich wisielców, poczęła się systematyczna korupcja – „ugoda" tu właśnie się poczęła (...) Jeżeli dziś kler polski jest tak zgangrenowany, jeżeli co drugi klecha to ugodowiec czystej wody, szpieg carski, łapownik – sprawa to jego eminencji, arcybiskupa Wincentego Popiela, obłudnego zdrajcy, sprzedażnego Judasza[64].

Pomijając tendencyjność powyższej wypowiedzi, należy stwierdzić, iż stanowisko takie jest w pewnym sensie zrozumiałe. List pasterski hierarchy był właśnie w socjalizm wymierzony i spełniać miał funkcję instruktażową dla duchowieństwa w Królestwie, aby postępom tej ideologii przeciwdziałać. Przeto zaciekły atak socjaldemokratów na Kościół trzeba rozpatrywać w kategorii prowadzonej przez nich walki klasowej, wymierzonej w instytucję, będącą w ich oczach sojuszniczką zaborcy i kapitalistów.

Widać to w świetle głoszonych przez SDKPiL w tym okresie haseł, pośród których zawarto m.in., że *u nas całe życie ludowe jest w rękach*

[64] J. Marchlewski, *Jego eminencja ks. Arcybiskup Popiel przeciw socjalistom*, [w:] *Pisma Wybrane*, t. 2, Warszawa 1956, s. 106-107, 110; krytykę listu pasterskiego podjęło również PPS, por. *Kler przeciwko socjalizmowi*, „Robotnik", nr 43, 30 grudnia 1901, s. 1.

księży, gdy szlachta i burżuazja stara się za pomocą klerykalizmu stłumić i zadusić budzącą się samowiedzę polityczną klasy pracującej (...). Co więcej, jak czytamy dalej, duchowni *wtrącając się do spraw robotniczych, udają przyjaciół i obrońców ludu roboczego, celem ich jest też nic innego, jak uwiecznić panowanie kapitału i niewolę klasy pracującej*[65]!

W ogóle linię polityczną SDKPiL w tej sferze dokładnie oddaje stwierdzenie, iż *wszystkie instytucje w państwie: wojsko, administracja, prawodawstwo, sądownictwo, system podatkowy, szkoła, kościół – są na usługach klasy kapitalistów, są jej narzędziami przeciw klasie proletarjatu*[66]. W świetle tej sentencji widać więc, iż wyróżniono dwa zwalczające się obozy: klasę wyzyskiwaczy i klasę wyzyskiwaną, przy zaliczeniu duchowieństwa do tej pierwszej. Zadaniem zaś robotników, pod wodzą socjaldemokratycznej awangardy, miało być obalenie dominacji ich klasowego przeciwnika. Aby dokonać tego dzieła należało, w myśl założeń SDKPiL, walczyć o ustrój socjalistyczny. Droga do tegoż wieść miała przez osiągnięcie wolności politycznej oraz swobód demokratycznych, do których m.in. wliczano wolność sumienia i wyznania[67].

Zwracano jednakowoż uwagę na sposób, w jaki kler katolicki podejmować miał działania przeciw aktywistom partyjnym. Prasa SDKPiL przedstawiała przykład z Częstochowy. Mianowicie, ksiądz przemawiający do zgromadzonych wiernych:

Zachęcał słuchaczów do wydania „parszywych owiec", aby trzoda (...) mogła pozostać wierną jedynemu pasterzowi. W innym znów wypadku ksiądz tłumaczy robotnikom, przybyłym na pogrzeb towarzysza, litografa, że: „pleni się mnóstwo fałszywych nauk na świecie, które mącą pokój i gubią dusze, że nie należy im dawać żadnego posłuchu, bo pochodzą od ludzi złych i szkodliwych". Zgubny ten wpływ duchowieństwa nie zostaje zrównoważony przez żaden inny, a owocem jego są ciemnota i nędza[68].

Generalnie socjaldemokraci śledząc działalność duchowieństwa, dochodzili do wniosku, iż Kościół działał w myśl *zasady wszystkich*

[65] *Tajemnice klasztoru*, „Czerwony Sztandar", nr 3, luty 1903, s. 7-8.
[66] *Czego chcemy?*, „Przegląd Robotniczy", nr 5, 1904, s. 10.
[67] *28 stycznia 1886 r.*, „Kurjerek Robotniczy", nr 1, marzec 1901, s. 1-2.
[68] X., *Zaburzenia antysemickie*, „Przegląd Socjaldemokratyczny", nr 4-5, grudzień 1902, s. 59.

demagogów, że dla opanowania masy trzeba korzystać z jej przesądów i ciemnoty (...)[69]. Naturalnie miało to stymulować działalność partii w kierunku odwrócenia klasy robotniczej od jej pasterzy. W tym celu poruszane były na łamach wydawnictw SDKPiL różne aspekty działalności i życia księży. Przedstawiane natomiast były w takiej formie, aby w jak najsilniejszym stopniu wpływały na odbiorców. Liczył się przede wszystkim, jak zawsze, wydźwięk propagandowy.

W pierwszym rzędzie eksponowana była ekonomiczna strona życia kleru parafialnego oraz jego działalność wymierzona w agitatorów partyjnych. Oto szczególny przykład, zamieszczony w dziale korespondencji do „Czerwonego Sztandaru", a pochodzący ze wsi Krynki (pow. białostocki guberni grodzieńskiej):

Klecha naszej parafii stara się odwieść ludzi od pracy socjalistycznej, mówiąc na kazaniach, by nie słuchali głosu szatana, namawiającego ich do złego. Fałszywi ci, jak on powiada, nauczycielowie, głoszą światową naukę, a ludzie powinni jedną tylko boską znać. Sam zaś księżulek rozjeżdża po balach, grywa w karty, utrzymuje służbę z kilku osób, trzyma 7 koni, powóz, gdy zaś przyjdzie ktoś do niego, prosząc o ostatnią posługę do umierającego, przedewszystkiem o pieniądze pyta. Nie uwzględnia niczyjej biedy, każe sobie płacić 10 rubli, inaczej iść nie chce. Gdy mu się spaliła stodoła, chodził po kweście i zbierał pieniądze. Gospodarzom kazał jechać po drzewo i cegłę, a gdy kto miał słabego konia i jechać nie mógł, wyklinał z ambony i jawnie mu wymyślał: nie słuchasz moich słów, a więc i słów Chrystusa, pamiętaj, że czeka cię kara boska, za nieposłuszeństwo słowu bożemu będziesz w piekle pokutował[70].

Ponownie poddano krytyce papieża. Tym razem jednak socjaldemokraci czynili to w szerszym kontekście. Dokonali oni podsumowania

[69] J. Tyszka, *Socjalpatriotyzm przed sądem wyborców*, Ibidem, nr 6, czerwiec 1903, s. 219.
[70] *Z kraju. Z życia społecznego*, „Czerwony Sztandar", nr 22, grudzień 1904, s. 10; por. także korespondencję z Sosnowca na temat zatargu jednego z chłopów z miejscowym proboszczem. Mianowicie jeden z mieszkańców miasta namawiał innych, aby nie oddawać księdzu zbyt dużo pieniędzy i odprawiać skromne uroczystości kościelne (tj. śluby, pogrzeby). Proboszcz zaś, jak donosił korespondent, *nic o kapłańską powagę nie dbając, pod kościołem chłopa dobrze obił i odprowadził do policji, żądając, by naczelnik straży ziemskiej ukarał chłopa za to, że jakoby przywłaszczył sobie prawa i przywileje osoby duchownej* (*Z kraju. Z życia społecznego*, Ibidem, nr 18, lipiec 1904, s. 6).

pontyfikatu Leona XIII (zm. 20 lipca 1903 roku). Skrytykowano politykę papieską, jako zmierzającą do podporządkowania klasy robotniczej jej prześladowcom. Zarzucono papieżowi, iż wykorzystując instytucję Kościoła wspierał zarówno germanizację w zaborze pruskim, jak i rusyfikację Królestwa Polskiego. Najistotniejsze dla SDKPiL było jednakże to, iż potępił on socjalizm i działaczy socjalistycznych. Oto, co stwierdzano na ten temat na łamach partyjnej prasy:

Jeżeli dawniej kler katolicki tu i ówdzie okazywał dążności reformatorskie, stawał niekiedy przynajmniej w teorji po stronie uciśnionych i wyzyskiwanych, to za rządów Leona XIII księża i biskupi poczęli zgodnie z polityką papieską gromić robotników, wyklinać z ambony socjalistów (...). Zawsze i wszędzie kościół katolicki był jednym z najważniejszych czynników reakcji i, za papieża Leona XIII wystąpił ten kościół z całą jawnością przeciw interesom ludów i klasy robotniczej (...), ów sprzymierzeniec gnębicieli ludu, rządów i wyzyskiwaczy, to wróg, którego zwalczać nie przestaniemy[71].

Takie ujęcie towarzyszyło praktycznie nieustannie działalności agitacyjnej partii, zarówno w omawianym okresie reaktywacji SDKPiL po roku 1900, jak i zwłaszcza po wybuchu rewolucji w roku 1905.

Poruszając kwestię zarzucanego duchowieństwu współdziałania z fabrykantami, hamującego ruch robotniczy, należy niewątpliwie zwrócić uwagę na sprawę księdza Rembielińskiego ze Zgierza, której to kwestii poświęcono druk ulotny z dnia 16 stycznia 1903 roku, sygnowany przez Komitet Łódzki (KŁ) SDKPiL (pierwsza antykościelna ulotka partii). Oprócz spotęgowania praktyki „wyzysku" najuboższej ludności parafii, poprzez podniesienie opłat za chrzty, ów ksiądz potępić miał strajk robotników fabryki sukna A. Borsta[72]. Na łamach odezwy stwierdzono, co następuje:

Widzimy więc, jaki to przyjaciel klasy roboczej jest nasz klecha. Patrzy się na nas, jak na stado bydląt, które trzeba bić i deptać, aby utrzymać w pokorze. Odmawia on nam prawa przynależnego każdemu, prawa do walki o lepszy byt. Składki zebrane z naszych ciężko

[71] *Leon XIII*, Ibidem, nr 8, sierpień 1903, s. 3.

[72] Korespondent partyjny donosił: *Najbliższej niedzieli pojawia się figura zacnego klechy, i w słowach, pełnych oburzenia łaje nas, że prowadzimy się źle, że on nie zniesie tego między swoimi owieczkami, że robotnik powinien być pokorny względem swoich chlebodawców* (*Z kraju*, Ibidem, nr 4, marzec 1903, s. 7).

zapracowanych groszy na kościół rozkrada i buduje zamiast kościoła jakieś kapliczki. Nie słuchajmy takich doradców, co trwonią nasze pieniądze i nam każą bez szemrania pracować i ciężko zdobywać ten grosz. Nam każą pić wodę, żeby samym móc pić wino. Im chodzi tylko o to, aby jak najdłużej tuczyć się krwią naszą i potem[73].

Niewątpliwie nowością w publicystyce partii, jeśli chodzi o interesującą nas materię, były w tym okresie doniesienia prasowe zza granicy. Tu uwypuklano aspekty ekonomiczne działalności księży, przy czym preferowano szczególnie drastyczne doniesienia o różnych nadużyciach (np. z Francji[74]), jak również ich aktywność polityczną, zwłaszcza w okresie kampanii wyborczej do parlamentu Rzeszy w roku 1903, kiedy to duchowieństwo miało nawoływać w kościołach do głosowania na swoich kandydatów z Centrum (pisano nawet, iż *wrocławski arcybiskup Kopp zagroził karami kościelnymi tym, co będą głosowali nie na klerykałów*[75]).

Oskarżenia pod adresem Kościoła katolickiego były bardzo poważne, niekiedy wręcz wstrząsające. Sytuacja uległa dodatkowo zaostrzeniu po wybuchu wojny rosyjsko-japońskiej w lutym 1904 roku, kiedy to wprost posądzano duchownych o ścisłą współpracę z reżimem carskim. Należy podkreślić, iż wybuch wojny stwarzał rozmaite nadzieje w społeczeństwie. Jedni liczyli na złagodzenie kursu politycznego władz, zaś drudzy, oczekujący klęski Rosji, mieli nadzieję na upadek caratu i uzyskanie wolności narodowej.

Niestety, postawa hierarchii katolickiej okazywała się być lojalistyczną, przez co duchowieństwo stało się przedmiotem kolejnych ataków. Dotyczyło to szczególnie arcybiskupa Wincentego Chościak-Popiela, który już w trzy dni po wybuchu wojny z Japonią odprawił nabożeństwo za powodzenie oręża rosyjskiego[76]. Ten sam dostojnik popierał inicjatywę zbiórki na pociąg sanitarny dla armii

[73] Odezwa KŁ SDKPiL z dnia 16 stycznia 1903 r., AAN, SDKPiL, mikrofilm 23/2, sygn. 9/II/t. 8, k. 81-82; przedruk: *Odezwa Komitetu Łódzkiego SDKPiL o antyrobotniczej działalności księdza Rembielińskiego*, [w:] *SDKPiL*, t. 2: *1902-1903*, red. F. T y c h, opr. B. R a d l a k, Warszawa 1962, s. 250.

[74] *Z zagranicy. Wyzysk pracy dzieci w klasztorach*, „Czerwony Sztandar", nr 4, marzec 1903, s. 8.

[75] *Z zagranicy. Walka wyborcza klerykałów*, Ibidem, nr 7, lipiec 1903, s. 7.

[76] K. L e w a l s k i, *Między patriotyzmem a uniwersalizmem...*, s. 296.

walczącej na Dalekim Wschodzie[77]. Uczestnikom tegoż przedsięwzięcia, w tym i arcybiskupowi, w geście protestu wybito szyby w okiennicach domów[78].

O ile najwyższa hierarchia kościelna była nastawiona ultralojalistycznie wobec władzy carskiej, o tyle niższy kler taki gorliwy już nie był. Trzeba pamiętać, iż to właśnie szeregowi księża mieli bezpośredni kontakt ze społeczeństwem, a więc w większym stopniu znali problemy oraz podzielali dążenia ludu. Same zresztą władze określały stosunek kleru parafialnego zaledwie jako poprawny. Toteż księża z reguły niechętnie odczytywali w kościołach proklamacje wojenne władz carskich[79].

Hierarchię kościelną Królestwa Polskiego można jednak w pewien sposób usprawiedliwić. Otóż lojalizm miał w jej mniemaniu zapewnić Kościołowi pewną niezależność oraz zapewnić minimum swobody, jeśli nie w sferze społeczno-politycznej to, chociaż w kwestiach duszpasterskich[80]. Generalnie jednak Kościół był postrzegany, jako zbyt uległy wobec carskiego zaborcy. To dawało socjaldemokratom kolejne argumenty w ich ideologicznej walce przeciw duchowieństwu i wybitnie sprzyjało agitacji w terenie.

W lutym 1904 r. wydana została odezwa KŁ SDKPiL, którą kolportowano w łódzkich fabrykach. Z uwagi na interesującą zawartość warto przytoczyć dłuższy jej fragment:

Towarzysze i Towarzyszki!

W walce z kapitalizmem proletarjat napotyka wiele przeszkód, jedną z najważniejszych jest klerykalizm, przedstawicielami którego są księża.

Ksiądz, według zasad chrześcijanizmu powinien być człowiekiem cichym i pokornym, który naucza ludzi prawdy, oświeca ich, wyjaśnia tajemnice, jakimi otoczyło ich życie, powinien starać się osładzać los słabych i biednych i bronić ich od ucisku i niesprawiedliwości silniejszych i bogatszych.

[77] Na czele ówczesnego obozu ugody, z którego ta inicjatywa wypłynęła, stali ks. Włodzimierz Czetwertyński, hr. Ksawery Branicki, hr. Maurycy Zamoyski, hr. Stanisław Łubieński, bar. Leopold Kronenberg. Por. S. Kalabiński, F. Tych, *Czwarte powstanie czy pierwsza rewolucja. Lata 1905-1907 na ziemiach polskich*, Warszawa 1976, s. 34.

[78] *Narastanie rewolucji...*, poz. 431, s. 500; R. Blobaum, op. cit., s. 673.

[79] R. Blobaum, op. cit., s. 673.

[80] A. Chwalba, *Kościół katolicki a socjaliści...*, s. 61.

Cóż jednak widzimy? Czyż księża, ci „słudzy Boga", jak się sami nazywają, spełniają swe obowiązki? Czy oświecają lud? Czy bronią uciskanych i wyzyskiwanych?

Oto pytania nad, którymi powinniśmy się zastanowić, a których ciemny lud boi się sam sobie zadać, boi się samych pytań, bo księża przez całe życie Wasze, Towarzysze starają się zagłuszyć w Was każdą myśl samodzielną. Przez wieki całe starali się oni wpoić w lud wiarę w ich nieomylność i świątobliwość. Biada temu, ktoby się ośmielił krytykować ich działalność. Przypomnijcie sobie, Towarzysze i Towarzyszki, „świętą" inkwizycję i wielkie wojny, prowadzone jedynie dla tego, że ludy chciały się wydobyć z pod władzy księży i z ciemnoty w jakiej ich trzymali.

Czy tak powinni postępować „słudzy Chrystusa"? Czy to są środki, które Chrystus im zalecał? Nie, po tysiąc razy nie powie każdy prawdziwy chrześcijanin. A jednak w rzeczy samej tak było.

A cóż się teraz dzieje? Stosunki zmieniły się, główna władza poszła z rąk księży do cara i klasy kapitalistów, którzy starają się jak najwięcej wycisnąć z ludu roboczego. Ale żeby im się to lepiej udawało, trzeba aby lud nie rozumiał swego położenia, aby nie rozumiał, że za jego pracę należy mu się inna zapłata.

Funkcja ta, utrzymania ludu w ciemnocie i posłuszeństwie, została powierzona księżom, bo im lud jeszcze wierzy, bo tym „krzewicielom prawdy" najłatwiej okłamywać go (...).

Tak, Towarzysze i Towarzyszki, ci „słudzy Chrystusa", którzy zalecają ubóstwo, sami opływający, za Waszą pracę, we wszelkie dostatki, Wam każą czekać na nagrodę w niebie, a tutaj na ziemi, macie pozwalać ograbiać się, wyzyskiwać i znieważać byle fabrykantowi lub majstrowi, macie mrzeć z głodu w Waszych suterynach i poddaszach[81].

Piętnowano tu zatem dążenia kleru do utrzymania ludności robotniczej w ciemnocie w interesie klasowych sprzymierzeńców – kapitalistów-fabrykantów i caratu, przy czym lekarstwem na ten stan rzeczy miała być walka o polepszenie bytu ekonomicznego i polityczne wyzwolenie proletariatu. Zwraca uwagę tu nowy motyw propagandowy, mianowicie wątek inkwizycji i wojen religijnych. Zabieg taki podkre-

[81] Odezwa KŁ SDKPiL z dnia 19 lutego 1904 r., AAN, SDKPiL, mikrofilm 23/3, sygn. 9/II/t. 14, k. 136.

ślał zarzut, iż Kościół od wieków jawić się miał jako instytucja zbrodnicza, mordująca niepokornych, w domyśle – tak, jak absolutyzm carski („zbrodniczość" caratu głoszono bowiem od zarania partii). Oczywiście trudno przyjąć, aby taki argument był wówczas do przyjęcia, zwłaszcza przez niewykształconych i bardziej religijnych robotników. Niemniej odezwa spotkała się z żywym zainteresowaniem robotników fabrycznych w Łodzi[82].

Co więcej, na łamach prasy SDKPiL sugerowano jakoby duchowieństwo stanęło bezpośrednio do usług caratu. Wprost głoszono hasło sojuszu księży z żandarmami i policją, podpierając tego typu zarzuty korespondencją z kraju[83].

Warto przytoczyć również charakterystyczny przykład, jakim szermowali socjaldemokraci na łamach literatury agitacyjnej:

Księża natomiast zastępują (...) czynność policji, mianowicie „ochrany". Oto przeor Paulinów na Jasnej Górze wygłasza kazania z ambony, że powinniśmy gorąco miłować „naszego" cara i nie dawać posłuchu „złym duchom", które tylko czyhają, by zaprowadzić ludzi na „manowce" i do piekła. Rozumie się, „złemi duchami" są tu socjaldemokraci. Podobne nauki głosi również ksiądz Waberski z kościoła ś-go Zygmunta. Kościół, burżuazja, duchowieństwo – oto nowa trójca święta[84]!

Tego typu „rewelacje" pojawiały się na wiecach i zebraniach agitacyjnych, organizowanych przez działaczy terenowych SDKPiL. Z omawianego okresu posiadamy informacje o dwóch zebraniach w Łodzi, odbytych w listopadzie 1904 r., liczących kilkudziesięciu słuchaczy. Agitatorzy poruszali m.in. kwestię stanowiska duchowieństwa Królestwa Polskiego wobec ruchu rewolucyjnego. Głosili, że Kościół stał się *instytucją policyjną, dążącą do utrzymania obecnego porządku i wrogą wszelkiemu postępowi*. Natomiast w wyniku wprowadzenia ustroju socjalistycznego religia miała przestać być czynnikiem społecznym, a Kościół *pozbawiony (...) swej władzy przymusowej i swego charakteru klasowego*[85].

[82] *Wiadomości partyjne*, „Czerwony Sztandar", nr 16, kwiecień 1904, s. 9.
[83] *Klerykalna filantropia*, Ibidem, nr 14, luty 1904, s. 4.
[84] *Burżuazja i duchowieństwo na usługach cara. Dwojaka Sprawiedliwość*, Ibidem, nr 20, wrzesień 1904; przedruk: *SDKPiL 1893-1904*, s. 549.
[85] *Wiadomości partyjne*, „Czerwony Sztandar", nr 22, grudzień 1904, s. 12.

W przededniu rewolucji, w grudniu 1904 r., kolportowano natomiast odezwę Zarządu Głównego (ZG) SDKPiL „demaskującą" zjednoczony front sił kontrrewolucji. Głoszono zaś rzecz następującą:

(...) po stronie krwiożerczego rządu staje do naganki na rewolucjonistów spodlona burżuazja i jej płatni służalcy. Po krwawej rozprawie żołdactwa z tłumem na placu Grzybowskim, szlachta, burżuazja i ich płatni służalcy – pismaki z Kuryerów, klechy z arcybiskupem na czele wystąpili ławą przeciw demonstracyom robotniczym. Zadrżała widać ta zgraja, tucząca się nędzą i ciemnotą ludu roboczego, że niedługo zostanie strzaskany przez walkę robotniczą knut carski, ten najlepszy opiekun wyzyskiwaczy i pasożytów. Więc miotają obelgi na socyalistów po Kuryerach i z ambon kościołów (...). Kto Was dziś śmie nawoływać do pokory i zaniechania walki, ten jest Waszym wrogiem śmiertelnym, czy nosi on habit księżowski, czy mundur żandarmski[86].

Powyższego typu sformułowania zbiegały się w czasie z postępującą radykalizacją nastrojów społeczeństwa polskiego w związku z narastającym kryzysem rewolucyjnym, który spowodowany był trudnościami ekonomicznymi Królestwa, będącymi wynikiem wojny rosyjsko-japońskiej, jak również polityką represji konsekwentnie stosowaną przez carski aparat państwowy. W takiej atmosferze socjaldemokraci, podobnie zresztą jak inne środowiska polityczne, uznawali za konieczne dostosowanie języka agitacji do wymogów chwili, adekwatnie do stopnia radykalizacji mas, a szczególnie klasy robotniczej.

Inną sprawą jest fakt, iż kwestia działalności dostojników Kościoła katolickiego bynajmniej nie była dla tej klasy sprawą szczególnie zajmującą, ponieważ taką rolę odgrywały kwestie najbardziej dla niej żywotne, a więc chociażby poprawa położenia ekonomicznego przez podwyżkę płac, regulacja czasu pracy poprzez wprowadzenie ośmiogodzinnego dnia roboczego, itd., co ujawniło się szczególnie po wybuchu rewolucji w 1905 roku i latach następnych. Niemniej jednak zdecydowane, zaciekłe ataki na Kościół i pomawianie duchowieństwa o różne haniebne czyny, były bezsprzecznie charakterystyczne dla działalności SDKPiL.

[86] *Krwią i żelazem!*, odezwa ZG SDKPiL z grudnia 1904 r., AAN, SDKPiL, mikrofilm 2127/1, sygn. 9/VII/t. 4, k. 15-15a.

Programowe założenia dotyczące stosunku partii socjaldemokratycznej do Kościoła i religii, na które składały się wszystkie wyżej przeanalizowane argumenty, zostały sformułowane w pracy autorstwa Róży Luksemburg pod tytułem *Kościół i socjalizm*. Rozprawa została opublikowana pod pseudonimem Józef Chmura[87], zaś pierwsze jej wydanie ukazało się w Krakowie w połowie roku 1905[88]. Broszura była przeznaczona dla celów agitacyjnych pośród mas robotniczych, o czym świadczy stosunkowo wysoki jak na owe czasy nakład, jak i przystępność języka, którym była pisana. Równocześnie stanowiła ona doskonały materiał instruktażowy dla działaczy terenowych partii.

Przede wszystkim duchowni zostali tu programowo uznani za sojuszników bogaczy, żyjących z wyzysku klasy robotniczej. W kontekście tegoż założenia stwierdzano, co następuje:

Biskupi i księża występują nie jako kapłani nauki Chrystusowej, tylko jako kapłani złotego cielca i knuta, smagającego ubogich i bezbronnych. Oprócz tego każdy wie z doświadczenia, jak często sami księża znęcają się nad biedą pracującego ludu, zdzierając za śluby, chrzciny, pogrzeby nieraz ostatni grosz z robotnika (...). Większość księży ma uśmiechnięte oblicze i uniżone ukłony dla bogatych i możnych, którym wszelkie bezprawie i wszelką rozpustę wybacza milcząco. Zaś dla robotników duchowieństwo ma po większej części tylko nieubłagane zdzierstwo i surowe kazania przeciw „pożądliwości" robotników, gdy ci chcą się obronić nieco przed bezczelnym wyzyskiem kapitalistów[89].

W procesie rozwoju wspólnoty chrześcijańskiej duchowieństwo miało bowiem uniezależnić się od swoich wiernych i stanąć ponad nimi. Jak dowodziła Róża Luksemburg, w miarę wzrostu liczebnego wiernych powstała konieczność powołania kogoś, kto by mógł zawiadywać gminą wyznaniową. Początkowo, ze względu na stosunkowo niewielką liczbę wyznawców chrześcijaństwa, każdy mógł pełnić taką rolę, jednak stawało się to z czasem niemożliwe[90]. Co natomiast się z tym wiązało:

Urzędnicy już musieli za swe oddanie się sprawom kościoła i gminy otrzymywać jakieś wynagrodzenie, któreby im starczyło na życie. W ten sposób w łonie gminy chrześcijańskiej powstał nowy podział: z rzeszy wiernych wyodrębnił się stan specjalnych urzędników kościoła – duchowieństwo. Obok nierówności między bogatymi i biednymi powstała różnica między duchowieństwem a ludem[91].

Gminy chrześcijańskie zaczynały się łączyć, co naturalnie prowadziło do wydatnego rozwoju terytorialnego nowej organizacji wyznaniowej. Dzieła tego mieli jednak dokonywać nie sami wyznawcy, lecz duchowieństwo, które tworzyło tym samym odrębny, zhierarchizowany stan z biskupem Rzymu na czele. Od kiedy zaś ustały represje rzymskie i chrześcijaństwo wyszło z konspiracji, zaczęły powstawać kościoły, w których dokonywano nabożeństw, i wokół których skupiać się poczęło życie wspólnotowe.

Następnie zaś autorka pracy wskazywała, iż zmienił się radykalnie stosunek ekonomiczny biskupów i wiernych, zwłaszcza wówczas, gdy ci pierwsi zaczęli dysponować funduszami gmin wyznaniowych. Rozdzielane zaś były one przez nich następująco: jedna część dla biskupa, jedna na kościoły, jedna na niższe duchowieństwo oraz jedna na pomoc ubogim. W wyniku takiego rozdzielnika biskupi mieli stać się ludźmi bogatymi, zaś lud otrzymywać miał tylko tyle, ile łaskawi byli darować mu hierarchowie. Ponadto, z czasem duchowieństwo miało się zacząć domagać specjalnych podatków kościelnych (dziesięciny), służebności (pańszczyzna), czy opłat (za msze, śluby, pogrzeby, chrzciny, dyspensy).

---

[87] Napisanie tej broszury okazało się dla autorki zadaniem niełatwym, o czym świadczą jej listy pisane do Leona Jogichesa. Wiele w tej materii mówi jej ocena względem uzyskanego efektu końcowego, co widać w korespondencji z dnia 15 czerwca 1905 r.: *Wyszło za długie, nie wiem, czy dobre, i tytułu nie mogę wymyślić (musi być ironiczny, ale nie zgryźliwy, z lekka)* (por. R. Luksemburg, *Listy do Leona Jogichesa-Tyszki*, t. 2: *1900-1905*, opr. F. Tych, Warszawa 1968, poz. 490, s. 396). Jogiches wyraził jednak pozytywną opinię, na co Róża Luksemburg odpisała mu w dniu 1 lipca tegoż roku: *Ogromnie mnie cieszy, żeś zadowolony z mojej kościelnej broszury. Że koniec jej za słaby, sama to czułam, ale wolałam prędzej odesłać!* (Ibidem, poz. 501, s. 413).

[88] Ż. Kormanowa, op. cit., s. 168. Autorka podaje informację, iż nakład broszury wynosił 15 000 egzemplarzy, jednak w świetle materiałów sprawozdawczych z V Zjazdu SDKPiL liczba ta jest wyższa. Do września 1905 r. zostało wydanych 2525 egzemplarzy (pierwsze wydanie zostało niemal w całości skonfiskowane przez prokuraturę krakowską. Por. *Wiadomości partyjne*, „Czerwony Sztandar", nr 61, 13 kwietnia 1906, s. 4), zaś wspomniane 15 000 zostało wydrukowanych po przeniesieniu ośrodka wydawniczego z Galicji do Królestwa Polskiego w grudniu tegoż roku. Tutaj też przygotowano III wydanie broszury w roku 1906 (Por. *Sprawozdanie z V-go Zjazdu...*, s. 21-22).

[89] J. Chmura [R. Luksemburg], *Kościół a socjalizm*, Warszawa 1906, s. 5-6.

[90] Ibidem, s. 8-19.

[91] Ibidem, s. 19-20.

Również jego bogactwo powiększały z kolei zapisy na Kościół za strony ludzi zamożnych. Wielkimi majątkami kościelnymi biskupi jęli rządzić jak własnymi, nie zaś już jak własnością gminy[92].

W świetle powyższej interpretacji, postępowanie duszpasterzy miało więc być sprzeczne z pierwotną ideą życia wspólnotowego, opartego na równości.

W okresie natomiast współczesnym autorce, tj. w epoce kształtującego się kapitalizmu na przełomie XIX i XX wieku, Kościół, jak dowodziła:

Stał się z pana pańszczyźnianego wieków średnich nowoczesnym kapitalistą przemysłowym i finansowym i jak przedtym należał do klasy, wyciskającej krew i pot z chłopa, tak teraz należy do klasy, bogacącej się wyzyskiem robotnika fabrycznego i rolnego, wyzyskiem proletarjatu[93].

Co więcej, Kościół jawić się miał, jako klasowy ciemiężyciel o podwójnym charakterze. *Jak kapitaliści zakuli ciało ludu w więzy nędzy i niewoli* – stwierdzała Róża Luksemburg – *tak kler na pomoc kapitalistom i dla własnego panowania zakuł ducha ludu w niewolę (...). Księża dzisiejsi z ich fałszywemi i trującemi ducha naukami trzymają się na ciemnocie i poniżeniu ludu i chcą też tę ciemnotę i poniżenie na wieki wieczne zachować*[94].

Według takiej konstatacji, Kościół występował zarówno w roli kapitalisty, biorącego udział w eksploatacji ekonomicznej mas społecznych, jak i w roli instytucji religijnej „niewolącej" ludzkie dusze, co pozwalać miało na utrwalenie uprzywilejowanej pozycji duchowieństwa. W ten sposób, pełniąc rolę autorytetu w kwestiach moralności i wiary, miało ono jakoby wyciągać istotne korzyści wynikające z braku uświadomienia swoich wiernych. Dlatego też socjaldemokracja stawiała przed sobą szczególne zadanie do wykonania, mianowicie urzeczywistnienie w społeczeństwie idei równości i braterstwa między ludźmi, która była podstawą chrześcijaństwa w jego początkach, a której teraz swoim postępowaniem zaprzeczać miał Kościół katolicki. Dzieła tego dokonać miała natomiast klasa robotnicza pod przywództwem socjaldemokracji poprzez przejęcie władzy politycznej w państwie oraz dóbr i środków pracy na wspólny użytek proletariatu, tak aby w ogóle zniesiony został podział na ludzi biednych i bogatych[95]. Zatem lekarstwem na istniejący porządek miała być budowa ustroju socjalistycznego. Naturalnie oznaczało to postawienie na porządku dziennym kwestii walki z rosyjskim absolutyzmem.

[92] Ibidem, s. 20-24, 27. Jak dowodziła autorka: *Teraz już nie tylko lud ubogi nie miał od kościoła pomocy i wsparcia, lecz przeciwnie, kościół przyłączył się do innych wyzyskiwaczy i zdzierców ludu: do książąt, szlachty ziemskiej i lichwiarzy.* (Ibidem, s. 21).

[93] Ibidem, s. 25.

[94] Ibidem, s. 31.

Programowe stanowisko SDKPiL definiowało tu duchowieństwo jako sojusznika caratu. Ów sojusz miał być zaś skierowany przeciw wspomnianej walce klasy robotniczej[96]. Tym samym Kościół katolicki został programowo potraktowany, jako przeciwnik polityczny w równym stopniu, co władza zaborcza, represjonująca naród polski od przeszło wieku.

Na koniec przedstawione zostało hasło programowe SDKPiL w sferze wiary i Kościoła, jak i zarazem naczelny motyw walki socjaldemokratów z duchowieństwem. Róża Luksemburg pisała więc, co następuje:

Socjaldemokracja nikomu wiary nie odbiera i z religją nie walczy. Przeciwnie, żąda ona zupełnej wolności sumienia dla każdego i poszanowania dla wszelkiego wyznania i przekonania. Ale jeżeli księża chcą nadużywać kazalnicy, jako środka walki politycznej przeciw klasie robotniczej, to robotnicy zwrócą się przeciw nim, jak przeciw wszystkim wrogom swoich praw i swego wyzwolenia. Bo kto broni wyzyskiwaczy i gnębicieli i pragnie uwiecznić dzisiejszy podły porządek społeczny, ten jest śmiertelnym wrogiem ludu, czy nosi on sutannę księżowską, czy mundur żandarmski[97].

Zwraca tu uwagę swego rodzaju idea rozdziału religii i Kościoła. Wiara człowieka ujęta została tu jako wyraz osobistych przekonań jednostki, zaś instytucja Kościoła funkcjonowała w tej interpretacji jako wróg klasowy prowadzący walkę polityczną w sojuszu z „wyzyskiwaczami" i reżymem carskim. I właśnie to uzasadniać miało antyklerykalną ofensywę ideologiczną SDKPiL.

[95] Ibidem, s. 29-30.

[96] Na ten zaś temat czytamy: *I wreszcie ci księża – słudzy złotego cielca, uświęcają i popierają zbrodnie carskiego rządu, błogosławią morderców ludu, stają w obronie dokoła tronu ostatniego z carów-despotów, gnębiącego lud ogniem i żelazem, jak ongi Neron w Rzymie prześladował pierwszych chrześcijan! Ale daremne te wysiłki (...)! Darmo pomagacie mordercom i oprawcom naszym, darmo osłaniacie znakiem krzyża bogaczy i wyzyskiwaczy ludu!* (Ibidem, s. 33-34).

[97] Ibidem, s. 35-36.

Założenia zawarte w broszurze *Kościół a socjalizm*, zostały z kolei włączone do oficjalnego programu SDKPiL, który ujrzał światło dzienne pod postacią czterostronicowej ulotki wydanej w końcu 1905 roku. Do poruszanych tu zagadnień odnosił się punkt 6 tegoż programu, tj. zagadnienie walki o wolność sumienia, oraz punkt 7 postulujący rozdział Kościoła od państwa[98].

Reasumując, antyklerykalizm był niewątpliwie cechą wyróżniającą SDKPiL spośród innych partii politycznych omówionego okresu. Pod tym względem była to partia skrajna, bezpośrednio atakująca stan kapłański, traktując duchowieństwo nie, jako krzewiciela słowa Bożego, lecz jako siłę polityczną, wrogo odnoszącą się do ruchu robotniczego i zwalczającą, jakoby wręcz w porozumieniu z caratem, dążenia proletariatu do poprawy jego bytu społeczno-ekonomicznego. Tym samym stawiano pasterzy Kościoła pośród „klas wyzyskiwaczy", „ciemiężycieli" czy „gnębicieli ludu". Charakterystyczny był przy tym brak jakiegokolwiek szacunku dla posługi osoby duchownej, jak i dla misji ewangelizacyjnej Kościoła katolickiego w ogóle. Świadczą o tym określenia formułowane pod adresem księży. Stosowane bardzo często napastliwe inwektywy, takie jak „klechy" czy „słudzy złotego cielca", są aż nadto wymowne, jeśli chodzi o stosunek SDKPiL do kapłanów katolickich. Należy dodatkowo zaznaczyć, iż samo słowo „Kościół" stosowane, jako określenie instytucji religijnej, zarówno przywódcy socjaldemokracji, jak i szeregowi działacze terenowi, w zdecydowanej większości pisali konsekwentnie z małej litery. Miało to oczywiście podkreślać brak poszanowania dla tej instytucji duszpasterskiej.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że w przeciwieństwie do innych partii socjalistycznych omawianego okresu, skład personalny SDKPiL, zarówno jeśli chodzi o kierownictwo partii, jak i działaczy terenowych, w sporej części składał się z przedstawicieli innych narodowości niż polska[99]. Biorąc to pod uwagę, można stwierdzić, iż socjaldemokratom swobodniej przychodziła krytyka Kościoła, ponieważ znaczna część aktywu partyjnego nie była związana z wyznaniem katolickim.

Polska socjaldemokracja, istniejąca dopiero od roku 1893 i będąca partią kółkową o stosunkowo słabych strukturach (przynajmniej w okresie przed rokiem 1905), zwyczajnie nie mogła tak nagle, i to w dodatku za pomocą skromnych środków wydawniczych, doprowadzić do porzucenia Kościoła przez masy, ponieważ był instytucją przez całe wieki obecną w ich życiu. Klasa robotnicza rekrutująca się w dominującej większości z terenów wiejskich, przesiąknięta była ludową religijnością i w efekcie, jak wspomniano wcześniej, proces dechrystianizacji obejmował tylko nieznaczny jej odsetek. Do czynników powstrzymujących postępy socjaldemokratycznej agitacji w omawianym przedmiocie należy również dodać działalność samych księży, którzy widząc jakiekolwiek symptomy laickiej agitacji SDKPiL podejmowali odpowiednie kroki w ramach swoich parafii.

Oczywiście nie można powiedzieć, że propaganda antyklerykalizmu nie przynosiła żadnych efektów. Skutecznie, bowiem mogła docierać do tych, którzy już sympatyzowali z ruchem socjaldemokratycznym i akceptowali bezdyskusyjnie jego hasła. Z drugiej zaś strony, trafiać mogła do takich osób, które popadły w jakiś zatarg z księżmi, bądź takich, które były świadkami takich sytuacji, a trzeba przyznać, że nierzadko dochodziło do różnych nadużyć ze strony osób duchownych. Do wymienionych grup można zaliczyć również osoby, mające tylko sporadyczny kontakt z duchowieństwem, tj. osoby wierzące, lecz niechętnie uczęszczające do kościoła. Takich osób nie brakowało w wielkich ośrodkach przemysłowych.

Socjaldemokracja dążyła do odsunięcia klasy robotniczej od Kościoła, zaś jedyną dla niej strawą duchową miała być wiara w urzeczywistnienie porządku socjalistycznego. Trzeba jednak stwierdzić, iż takie plany, w świetle powyższej analizy, obiektywnie musiały być z góry skazane na niepowodzenie.

---

[98] *Program Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy*, [w:] *Materjały do dziejów ruchu socjalistycznego w Polsce*, t. 2: *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy*, cz. 2: *1904-1905*, red. J. K r a s n y, Moskwa 1927, s. 166. Por. także *Główniejsze uchwały zjazdów i poszczególnych konferencyj SDKPiL*, „Z Pola Walki", nr 16, Moskwa-Leningrad 1934, s. 125.

[99] Według badań B. Radlaka, przeprowadzonych na grupie 464 działaczy z lat 1899-1903, 351 z nich było narodowości polskiej, co daje 75,6% ogółu. Kolejne 9,1%, tj. 42 osoby, stanowili Żydzi; następnie 8,6%, czyli 40 osób – Niemcy oraz pozostałe 6,7%, tj. 31 osób, stanowili działacze innych narodowości (Litwini, Rosjanie i in.). Zatem aż jedną czwartą składu partyjnego stanowili działacze pochodzenia innego niż polskie. Por. B. R a d l a k, op. cit., s. 259.

ALEKSANDER GOTOWICZ

L'anticléricalisme de la Social-Démocratie du Royaume de Pologne et de Lithuanie à la fin du XIXe et au début du XXe siècle

Résumé

La social-démocratie du Royaume de Pologne et de Lithuanie fut sans doute, l'un des partis politiques le plus radical au tournant des XIXe et XXe siècles. Ce qui le distinguait, ce fut notamment son attitude envers la cause nationale se manifestant par la négation des idées d'indépendance polonaise et ce qui est particulièrement intéressant, par un anticléricalisme fervent. Cet article présente une analyse des principaux mouvements d'agitation dans la lutte des sociaux-démocrates avec le clergé catholique ainsi que des tentatives d'actions visées menées par le milieu ecclésiastique. Les reflexions entreprises comprennent la période à partir du début de l'existence du SDRP, c'est-à-dire à partir de 1893, jusqu'à la formalisation de position du SDRP en 1905, période pendant laquelle l'activité du parti fut organisée sous forme de „cercles".

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Aleksander GOTOWICZ – doktorant w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Zainteresowania badawcze: polski i rosyjski ruch robotniczy, historia Polski XIX i XX wieku, Kościół katolicki i religijność polska okresu zaborów.

KS. ALBERT WARSO

BISKUP PAWEŁ KUBICKI JAKO KAZNODZIEJA

Sandomierski biskup pomocniczy Paweł Kubicki (1871-1944) znany jest dziś przede wszystkim ze swej działalności pisarskiej. Szczególne miejsce w polskiej historiografii zapewnia mu przede wszystkim jego obszerna, i niestety niedokończona, praca zatytułowana *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*[1]. Nie można jednak zapominać, że był on też gorliwym duszpasterzem. Zadziwia liczba dokonanych przez niego wizytacji biskupich i cała aktywność duszpasterska. Warto wspomnieć, że w ciągu dwudziestu lat bp Kubicki przeprowadził 431 wizytacji uroczystych i 42 prywatne. Była to ilość ogromna, jak na tamte lata[2]. Stąd też bardzo często nauczał i głosił kazania. Niektóre z nich zostały opublikowane, inne zaś pozostały w rękopisach. Można też przypuszczać, że wiele z nich zaginęło bezpowrotnie. Bez wątpienia ten rodzaj przepowiadania słowa Bożego zajmował w jego życiu i posłudze szczególne miejsce.

Celem niniejszego artykułu jest, więc przedstawienie działalności kaznodziejskiej sandomierskiego hierarchy. W przygotowaniu tegoż artykułu wykorzystano przed wszystkim teksty kazań bp. P. Kubickiego – zarówno te drukowane, jak i zachowane w rękopisach. Te ostatnie dokumenty, jak i inne materiały archiwalne dotyczące bp. Pawła Kubickiego znajdują się przede wszystkim w Archiwum Sióstr Bernardynek w Świętej Katarzynie i w Archiwum Sióstr Norbertanek w Imbramowicach. W mniejszym stopniu korzystano też z innych archiwów. Posłużono się także pracami magisterskimi, które dotyczyły kaznodziejstwa

[1] Sandomierz 1933-1940. Tom czwarty części trzeciej nie został ukończony i ukazał się już tylko w luźnych składkach ze względu na wydany przez Niemców jeszcze w 1939 r. zakaz druku. Zob. W. W ó j c i k, *Bp Paweł Kubicki (1871-1944)*, „Studia Theologica Varsaviensia", 8(1970), nr 2, s. 272.

[2] W. W ó j c i k, *Bp Paweł Kubicki...*, s. 258.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 197-226.

biskupa. Wykorzystano również pomocną literaturę, w tym recenzje prac bp. P. Kubickiego, jak też omówienia przez niego dzieł innych autorów.

Jednym z trzech rodzajów przepowiadania słowa Bożego – obok kerygmatu i katechezy – jest kaznodziejstwo. Przyjmuje ono podwójną formę: albo kazania, albo homilii. Celem kaznodziejstwa jest stałe budzenie i formowanie wiary chrześcijanina[3]. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. stanowił, iż biskup ma obowiązek osobiście głosić Ewangelię, a o pomoc w wypełnianiu tego zadania oprócz proboszczów, powinien prosić innych kaznodziejów[4].

Paweł Kubicki przez ponad pół wieku wypełniał zadania wynikające z przyjętych święceń kapłańskich, a w tym okresie przez 26 lat służył wiernym jako biskup[5]. Przede wszystkim począwszy od święceń kapłańskich realizował zadanie przepowiadania słowa Bożego. Nie może więc dziwić, iż jednym z częściej podejmowanych tematów odnoszących się do życia i działalności bp. P. Kubickiego jest jego twórczość homiletyczna. Zagadnieniom tym poświęcili swe prace magisterskie następujący księża: Józef Kozłowicz[6], Jacek Beksiński[7] i Janusz Kucz[8]. Praca J. Kozłowicza traktuje wyłącznie o opublikowanym zbiorze kazań bp. P. Kubickiego[9]. J. Beksiński prezentuje natomiast bardzo szeroko rozumiane przepowiadanie sandomierskiego biskupa pomocniczego, łącznie z wydawanymi dokumentami. Ostatni z autorów – J. Kucz – ukazał zagadnienia teologiczne, dla których tłem jest kaznodziejstwo bp. Kubickiego.

Bp Paweł Kubicki pozostawił po sobie wiele tekstów kazań i przemówień okolicznościowych. Za główny zbiór należy uznać wydane w formie książkowej kazania na wszystkie niedziele roku liturgicznego i uroczystości Pańskie. Został on zatytułowany *Żywe słowo na ambonie i poza amboną*[10]. Oprócz tego dzieła ukazało się drukiem kazanie bp. P. Kubickiego wygłoszone podczas Mariańskiego Kongresu Różańcowego we Lwowie w 1935 r.[11], a także kazania w „Kronice Diecezji Sandomierskiej"[12]. Pozostała też część kazań w maszynopisie czy w rękopisie, jak też rękopisy stanowiące materiały do kazań. Część konferencji i kazań przepisywały biskupowi siostry zakonne, zwłaszcza wystąpienia kierowane do nich. Na początku lat czterdziestych s. Magdalena z klasztoru w Świętej Katarzynie chciała przepisać przemówienia biskupa wygłoszone w ich klasztorze. W związku z tym bp Kubicki wyrażał życzenie: *Chciałbym, żeby one były kiedyś wydrukowane. Ale czy można być pewnym, że to się stanie*. Przyjął więc propozycję s. Magdaleny rozporządzając jednocześnie poszczególnymi kopiami tekstu. Jeden kazał oprawić i zachować na Świętej Katarzynie, drugi przesłać do klasztoru sióstr norbertanek w Imbramowicach, trzeci zaś miał trafić do jego rąk[13]. W 1941 r. sandomierski bi-

[3] R. Skrzyniarz, *Kaznodziejstwo*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. B. Miguti in., Lublin 2000, kol. 1302.

[4] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole[3] 1957, s. 510. Bp P. Kubicki w jednym ze swoich dzieł przytoczył tę normę prawa kanonicznego w opracowaniu dokonanym przez synod diecezji podlaskiej. Zob. J. Walter, *Kapłan katolicki w osobistem życiu i duszpasterskiej działalności*, tłum. i uzup. P. Kubicki, cz. 2, Sandomierz 1930, s. 260.

[5] We wstępie do zbioru swych kazań Bp Kubicki pisał: *(...) parę dziesiątków lat Bóg mi pozwolił przemawiać publicznie, choć jest to tylko cząsteczka tego, co mówiłem, jednak ta cząsteczka stanowi pewną zaokrągloną całość*. Zob. P. Kubicki, *Żywe słowo na ambonie i poza amboną*, t. 1, Sandomierz 1937, s. 25.

[6] J. Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska biskupa Pawła Kubickiego. Studium homiletyczne*, Lublin 1976, mps, Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, sygn. T.m. 1053.

[7] J. Beksiński, *Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego księdza biskupa Pawła Kubickiego*, Warszawa 1981, mps.

[8] J. Kucz, *Myśl teologiczna w kazaniach księdza biskupa Pawła Kubickiego*, Lublin 2000, mps.

[9] J. Beksiński przeprowadza analizę i ocenę pracy J. Kozłowicza zarzucając jej bazowanie tylko na jedynym źródle, jakim było dzieło bp. Kubickiego, *Żywe słowo...*; Zob. J. Beksiński, *Studium homiletyczne...*, s. 8-10. Sam J. Kozłowicz tak ukazywał cel swej pracy: *Ostatecznym celem pracy jest częściowa tylko ocena działalności kaznodziejskiej ks. biskupa Pawła Kubickiego poprzez analizę zbioru jego kazań zawartych w t. 1 Żywego słowa...* . Zob. J. Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska...*, s. 25.

[10] P. Kubicki, *Żywe słowo...*, Sandomierz 1937.

[11] Tenże, *Kazanie wygłoszone dn[ia] 16. VI. 1935 r. w czasie Marjańskiego Kongresu Róż[ańcowego] przed kośc[iołem] Matki B. Ostrobramskiej we Lwowie*, Lwów 1936. Archiwum Sióstr Bernardynek w Świętej Katarzynie (dalej cyt. ArŚK), Akta bp. Pawła Kubickiego (dalej cyt. APK), Abp B. Twardowski do bp. P. Kubickiego 10 XII 1935 r.: *(...) Przy tej sposobności zapewniam, że krótkie chwile, które Ekscelencja raczył spędzić z okazji Kongresu Marjańskiego w moim domu i kazanie wygłoszone przed kościołem MB Ostrobramskiej do tłumów tam zebranych, głęboko zachowuję w sercu i pamięci.*

[12] Np.: *Mowa wypowiedziana w Łukawie 25 stycznia b.r. przez ks. Kanonika Pawła Kubickiego na pogrzebie śp. ks. Mikołaja Moleckiego, prałata katedry sandomierskiej, proboszcza parafii Łukawa*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej" (dalej cyt. KDS), 11(1918), nr 2, s. 17-23.

[13] ArŚK, APK, Bp P. Kubicki do m. B. Karmańskiej [b.d. – początek lat czterdziestych XX w.]. Bp Kubicki polecał też: *Przepisaną konferencję s. Magdalena z kimś sprawdzi, żeby nie było żadnej omyłki i żebym ja swego egzemplarza nie potrzebował sprawdzać,*

skup pomocniczy pisał do sióstr bernardynek: *Przepisane konferencje zachowajcie, tymczasem bez oprawy. Zdaje mi się, że w swoim zbiorze mam kilka, mówionych do Was w różnych chwilach i okolicznościach. Przy sposobności radbym je dostarczyć, by s. Magdalena je wykorzystała, jak te przy obłóczynach i ślubach*[14].

Ilość zachowanych kazań – z zaznaczonymi datami i miejscami ich wygłaszania – dowodzi, że bp Kubicki bardzo często realizował zadanie przepowiadania Ewangelii. Chętnie głosił kazania, gdyż – jak sam podkreślał – na ambonie (...) najlepiej się czuje dusza moja15. Zresztą także i w opinii innych – zwłaszcza ordynariusza sandomierskiego bp. Mariana Ryxa – musiał być uważany za dobrego kaznodzieję. Świadczy o tym na przykład fakt, że w 1913 r., podczas uroczystości przed koronacją obrazu Matki Bożej w Sulisławicach, które stanowiły jedno z ważniejszych wydarzeń pierwszej połowy XX w. w diecezji sandomierskiej, pełnił obowiązki jednego z kaznodziei[16]. Warto nadmienić, że była to pierwsza koronacja wizerunku maryjnego na terenie diecezji sandomierskiej[17].

Reprezentatywnym zbiorem kazań dla homiletycznej działalności bp. Pawła Kubickiego jest wspomniane już dzieło zatytułowane *Żywe słowo na ambonie i poza amboną*. Autor dedykował je swojemu przyjacielowi i niegdyś współpracownikowi w Opatowie, ks. Rajmundowi Matuszczykowi z okazji złotego jubileuszu jego kapłaństwa[18]. Stanowi

---

lecz włożył go jako gotowy i pewny do odpowiedniej paczki. Tamże; zob. też: ArŚK, APK, Bp P. Kubicki do m. B. Karmańskiej 29 I 1942 r.; Archiwum Sióstr Norbertanek w Imbramowicach (dalej cyt. ArImb), Akta bp. Pawła Kubickiego z Sandomierza (dalej cyt. AktPK), Bp P. Kubicki do sióstr norbertanek w Imbramowicach 23 VII 1942 r.

[14] ArŚK, APK, Bp P. Kubicki do m. B. Karmańskiej 25 XII 1941 r. Dodać należy, że bp Kubicki prosił też siostry o pomoc w uporządkowaniu swych kazań. Zob. ArŚK, APK, Bp P. Kubicki do przełożonej sióstr bernardynek w Świętej Katarzynie 11 XII 1935 r.

[15] ArImb, AktPK, Bp P. Kubicki do sióstr norbertanek w Imbramowicach 20 I 1935 r.

[16] P. Kubicki pełnił obowiązki kaznodziei w Sulisławicach w dniach 17-18 VIII, 21 VIII, 31 VIII 1913 r. Zob. *Bilans uroczystości sulisławickich*, KDS, 6(1913), nr 9, s. 288-290; J. Krasiński, *Jubileusz sanktuarium maryjnego w Sulisławicach*, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej", 81(1988), nr 7-8, s. 162.

[17] W. Nater, *Sanktuaria w diecezji sandomierskiej*, KDS, 65(1972), nr 6-7, s. 143.

[18] Dzieje swej znajomości i przyjaźni z ks. Matuszczykiem bp Kubicki przedstawił w części zatytułowanej *Zamiast przedmowy. Kilka luźnych myśli o przyjaźni na tle osobistych moich przeżyć i stosunku z ks. kanonikiem Rajmundem Matuszczykiem.* Zob. P. Kubicki, *Żywe słowo...*, s. 7-25. Zob. też: s. 26-32. Bp Kubicki pisał: *Szukałem długo sposobu, jak i czym mam uzewnętrznić Przyjacielowi, blisko lat 50-ciu, swój dług wdzięczności. Każdy prezent kupiony, choćby nie wiem, za jaką sumę, nie*

ono podstawę do omawiania posługi kaznodziejskiej bp. P. Kubickiego, gdyż zostało wydane przez niego samego na kilka lat przed śmiercią. Wspomnieć należy także, iż dzieło to nie zostało skończone. Autor przewidywał wydanie jeszcze nawet dwóch tomów. W drugim miały znaleźć się kazania na uroczystości maryjne, ku czci niektórych świętych, a także przemówienia wygłoszone w innych okolicznościach, czy skierowane do konkretnych osób[19]. Tego celu nigdy już jednak nie udało mu się zrealizować. Na przeszkodzie stanęły trudności wojenne, a następnie śmierć bp. Kubickiego. Niewielką częścią kazań, które miały wejść do kolejnego tomu *Żywego słowa*, są pozostałe w Archiwum Sióstr Bernardynek w Świętej Katarzynie rękopisy. Wysuwana jest też hipoteza, że gdzieś jeszcze istnieją kazania tegoż autora, które w przyszłości stanowić będą materiał do dalszych badań[20]. Zresztą bp P. Kubicki w liście do ks. Tadeusza Szubstarskiego z 28 października 1942 r. wyliczał rękopisy stanowiące materiał do dalszych tomów *Żywego słowa*[21]. Wydaje się jednak, że poza nielicznymi tekstami wystąpień sandomierskiego biskupa rozproszonymi w archiwach zakonnych – częściej niż w parafialnych – nie zachowały się zasadnicze części jego spuścizny kaznodziejskiej[22].

---

odpowie ważności chwili ani nie zadowoliłby mnie osobiście. Gdy tak walczyłem z sobą, błysła mi jedna myśl, która trafiła do mego przekonania, bym mianowicie uczcił ten drogi dla mnie Jubileusz wydaniem swych przemówień i kazań, z których znaczną część w życiu swoim wygłosiłem w obecności Jubilata, przy Jego sercu, gdy, jako towarzysz mych podróży biskupich kanonicznych i niekanonicznych, stał obok mnie na ambonie. Zob. tamże, s. 22. Autor zaznaczał, że w związku ze zbliżającym się terminem jubileuszu ks. Mateuszczyka musiał śpieszyć się z przygotowaniem tomu, stąd pośpiech mógł być przyczyną niedoskonałości pracy. Zob. tamże, s. 1117.

[19] Tamże, s. 24, 1116. Zob. też zapowiedzi dalszych tomów w recenzjach: P. Kubicki, *Żywe słowo na ambonie i poza amboną*, „Kurenda Kurii Metropolitalnej Obrządku Łacińskiego we Lwowie", 1938 r., nr 5, s. 20, [rec.]. Po ukazaniu się pierwszego tomu, w którym znalazły się kazania wygłoszone „na ambonie" niektórzy z czytelników spodziewali się, że zgodnie z tytułem dzieła kolejny tom zawierać będzie kazania głoszone „poza amboną". Jeden z recenzentów pisał, iż *tom drugi będzie prawdopodobnie zawierał przemówienia wygłoszone poza amboną, przy obłóczynach, profesjach sióstr zakonnych, jak i przy wielu innych sposobnościach.* Zob. *Żywe słowo na ambonie i poza amboną, Ks. Biskup Paweł Kubicki*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ Kurii Diecezjalnej w Katowicach", 13(1938), nr 3, s. 161, [rec.].

[20] J. Beksiński, *Studium homiletyczne...*, s. 67.

[21] W. Wójcik, *Bp Paweł Kubicki...*, s. 270.

[22] Dopiero 20 III 1967 r. porządkowano w klasztorze w Imbramowicach dokumenty po bp. P. Kubickim. Zob. ArImb, AktPK, Notatka podpisana: s. M.

Niemniej, jak zaznaczono, *Żywe słowo* ma kluczowe znaczenie dla omawiania pracy kaznodziejskiej sandomierskiego biskupa pomocniczego. Autor zebrał w nim i przedstawił kazania z okresu od początku swego kapłaństwa aż do roku 1936. W dziele tym znalazły się 84 kazania niedzielne i 122 świąteczne. Bogaty zbiór kazań bp. Kubickiego liczy 1127 stron. Materiał jest różnie rozłożony – na niektóre okazje autor zamieścił tylko jedno kazanie, a na inne jest ich kilka, dla przykładu na Boże Narodzenie podaje ich aż 24[23]. Jak zauważa bp Walenty Wójcik, najprawdopodobniej bp Kubicki nie opracowywał swych notatek kaznodziejskich przed wydaniem ich drukiem[24]. Sam bp Kubicki przyznawał, że nie rościł sobie nigdy prawa do tytułu „kaznodziei utalentowanego i wymownego"[25]. Po kazania drukowane przez polskich autorów sięgał rzadko. Korzystał czasami z *Kazalnicy parafialnej* ks. T. Dąbrowskiego i z wydawnictwa kaznodziejskiego ks. Stablewskiego. Gdy miał więcej czasu szukał inspiracji u ks. Piotra Skargi, czy ks. Jakuba Wujka. Z kolei, jeśli pracował gruntowniej nad jakimś wystąpieniem, czerpał pomoc z autorów łacińskich[26]. Nigdy też – jak sam zaznaczał – nie znalazł kazania, które mógłby wykorzystać w całości. Korzystał z pewnych myśli, sugestii, czy kazań innych autorów[27]. Faktem jest, że wygłaszał wiele kazań[28]. Przekonuje o tym chociażby liczba zwizytowanych parafii. Paweł Kubicki, także jako biskup, prowadził rekolekcje parafialne[29], czy dla wspólnot zakonnych[30]. Wnioskować więc należy, że tylko niewielką część swoich kazań biskup przygotował w całości na piśmie, a następnie opublikował[31].

[23] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*; W omawianym zbiorze bp Kubicki umieścił najpierw kazania na niedziele, a następnie na uroczystości Pańskie. W drugiej części umieścił jednak jedno z kazań na Boże Narodzenie. Fakt ten tłumaczył następująco: *Gdy drukowano kazania na uroczystość Bożego Narodzenia, kazanie to gdzieś się zawieruszyło, dlatego drukujemy je tu, na tym miejscu.* Zob. tamże, s. 224.

[24] W. W ó j c i k, *Bp Paweł Kubicki...*, s. 262. *W kazaniach głoszonych co roku na to samo święto czy niedzielę, autor powtarza najczęściej zarówno tematy jak i treść. Szkoda, że nie ujmował tematu pod innym kątem lub nie sięgał do innej problematyki. Czasami to czynił, ale bardzo rzadko. Najczęściej powtarzał co już było powiedziane. Mógł sobie na to pozwolić, bo przemawiał do odmiennego audytorium.* Zob. J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 111.

[25] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 24.

[26] Wykaz pomocy, z których bp Kubicki korzystał przy opracowywaniu kazań umieścił na początku swej publikacji. Znajdują się tam 22 pozycje, w tym 5 starodruków z XVII i XVIII w. Zob. tamże, s. 5-6. Z kolei w rękopisie jednego z kazań wyjaśniał: *Ze względu, że w przemówieniu tym wypadło poruszyć wiele tematów, a niepodobieństwem było wyczerpująco omówić każdy, wyliczam źródła, z których korzystałem do przygotowania tego przemówienia, a z tych źródeł każdy może uzupełnić braki.* Zob. ArŚK, APK, P. K u b i c k i, *Przemówienie do sióstr bernardynek klasztoru św. Katarzyny pod Łysicą z małego gościnnego refektarza przy kracie, poza którą był obecny cały konwent*, 17 VIII 1942 r.

[27] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 1116. Przy tekście kazania na pierwszy dzień uroczystości Zesłania Ducha Świętego wygłoszonego w 1894 r. dopisał, iż na rękopisie z 11 V tegoż roku znalazł wzmiankę, iż kazanie to przerobił z mowy ks. I. Isakowicza. Wydając drukiem zbiór swych kazań bp Kubicki nie miał już możliwości sprawdzenia na ile i w jaki sposób przerobił wspomniane kazanie. Zob. tamże, s. 797-804. Otrzymywał od innych kaznodziejów pewne pomoce i materiał do nauk. Zob. ArŚK, APK, Pismo do bp. P. Kubickiego 26 IX [brak r.]. Zob. też: ArŚK, APK, Ks. E. Górski do bp. P. Kubickiego 24 IX 1928 r.

[28] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 69. Dla przykładu: tylko w pierwszym dniu wizyty związanej z jubileuszem cudownego obrazu w Wysokim Kole, 8 IX 1934 r., przemawiał kilkakrotnie. Zob. L. F [i g a r s k i], *Misje i 250-letni jubileusz cudownego obrazu M. B. w Wysokim Kole*, „Siewca Prawdy" (dalej cyt. SP), 4(1934), nr 44, s. 9. Oczywiście pozostały wzmianki tylko o nielicznych kazaniach bp. Kubickiego, kiedy to przemawiał podczas ważnych uroczystości. Niekiedy dodawano tylko, iż wygłosił „podniosłe kazanie". Zob. np.: Archiwum Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Warszawie, Kronika Domu Radomskiego 1936-1958, Zapis z: 14 XI 1938 r.; *Nekrologia*, KDS, 4(1911), nr 11, s. 373; *Nekrologia*, KDS, 5(1912), nr 2, s. 99; *Mowa żałobna wypowiedziana w kościele katedralnym na nabożeństwie pogrzebowem za duszę śp. ks. prał. T. Sokalskiego dnia 17 lutego 1912 r. przez ks. J. Gajkowskiego*, KDS, 5(1912), nr 3, s. 110; X. G., *Nekrologia*, KDS, 6(1913), nr 7, s. 239; *Kronika*, KDS, 13(1920), nr 11, s. 244; *Kronika*, KDS, 16(1923), nr 4-5, s. 83; *Jubileusz Ks. Biskupa Ryxa*, „Głos Marjacki" (dalej cyt. GM), 1(1929), nr 3, s. 5; *Zjazd Młodzieży Katolickiej w Radomiu*, GM, 3(1931), nr 2, s. 16; F. J[op], *Śp. ks. pr. Marceli Grajewski*, SP, 1(1931), nr 7, s. 6; J. C., *Zjazd delegowanych Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w Radomiu*, KDS, 24(1931), nr 5, s. 188; *Odpust w katedrze*, SP, 2(1932), nr 38, s. 6; *Ze Świąt*, SP, 5(1935), nr 2, s. 8; ArŚK, APK, *Sprawozdanie z Kongresu Kółek Różańcowych dekanatu koprzywnickiego i sandomierskiego, odbytego w Sulisławicach w dniach 4-5 czerwca 1935 r.*, k. 6; *Odpust błog. Czesława*, SP, 5(1935), nr 32, s. 8; *Święto umarłych w Sandomierzu*, SP, 5(1935), nr 47, s. 8; H. B r z e z i ń s k i, *Z życia diecezji. Przysucha*, SP, 6(1936), nr 1, s. 9.

[29] Dla przykładu, w dniach 2-5 III 1931 r. prowadził rekolekcje dla mężów w parafii św. Jana w Radomiu. Zob. *Wieści z diecezji. Radom*, SP, 1(1931), nr 18, s. 7. Z kolei w 1936 r., w dniach 24-31 marca, głosił rekolekcje w Końskich. Zob. ArŚK, APK, Bp P. Kubicki do Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet Katolickich w Pionkach 28 II 1936 r. Trzeba wspomnieć, że prowadzenie rekolekcji parafialnych przez biskupa nie było czymś nadzwyczajnym, skoro przykładowo w tymże samym roku ordynariusz diecezji, bp Włodzimierz Jasiński, głosił rekolekcje w Końskich. Zob. *Wieści z diecezji. Końskie*, SP, 1(1931), nr 17, s. 7. Zob. też: *Cmentarz radomski przyjął zwłoki biskupa*, „Dziennik Radomski", 5(1944), nr 41, s. 3.

[30] Archiwum Zgromadzenia Sióstr Najświętszego Imienia Jezus w Warszawie, sygn. I-J-2-8, [s. C. S o l e c k a], *Historia Domu św. Józefa w Klimontowie*, k. 109-110.

[31] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 30.

Poniższa tabela przedstawia miejsca i okazje, kiedy bp Kubicki przemawiał. Ukazano także zestawienie ilościowe kazań głoszonych w różnych miejscach. Skorzystano z założenia, że wydany przez sandomierskiego biskupa pomocniczego zbiór jego kazań jest reprezentatywny dla jego działalności homiletycznej.

Tab. **Częstotliwość głoszenia kazań przez P. Kubickiego na podstawie *Żywego słowa*...**

Lp.	Miejscowość	Ilość	Okoliczność
1.	Błotnica	1	II dzień Zesłania Ducha Świętego
2.	Brzeźnica	3	Niedziela po Zielonych Świątkach Boże Narodzenie Wniebowstąpienie Pańskie
3.	Chełmce	1	Uroczystość Opatrzności Bożej
4.	Czarna	2	Niedziele po Zielonych Świątkach
5.	Częstochowa – kaplica domu przy ul. św. Barbary	1	w ciągu tygodnia
6.	Ćmielów	2	Niedziele w ciągu roku
7.	Głowaczów	1	Niedziela po Zielonych Świątkach
8.	Gowarczów	7	Niedziele Wielkiego Postu Wielkanoc
9.	Góry Wysokie	1	Niedziela po Zielonych Świątkach
10.	Grodno – kościół pobernardyński	4	Niedziele po Zielonych Świątkach Uroczystość Chrystusa Króla
11.	Jankowice Kościelne	9	Niedziela po Wielkanocy Niedziele po Zielonych Świątkach Boże Narodzenie Wniebowstąpienie Pańskie I dzień Zesłania Ducha Świętego
12.	Kazanów Iłżecki	1	Uroczystość Opatrzności Bożej
13.	Kazanów koło Końskich	1	I dzień Zesłania Ducha Świętego
14.	Klimontów – kaplica Zawodowej Szkoły Żeńskiej	4	Nowy Rok Uroczystość Imienia Jezus
15.	Klimontów – kościół farny	1	Wniebowstąpienie Pańskie
16.	Klimontów – kościół podominikański	4	Boże Narodzenie Nowy Rok
17.	Klwów	4	Niedziela po Zielonych Świątkach Boże Narodzenie Nowy Rok Trzech Króli
18.	Kobylany – kaplica sióstr miłosierdzia	2	Trzech Króli
19.	Kozienice	1	Niedziela po Zielonych Świątkach
20.	Kunów	1	Niedziela w ciągu roku
21.	Łukawa	4	Niedziele po Zielonych Świątkach
22.	Malice	1	Niedziela po Wielkanocy
23.	Obrazów	3	Niedziele po Zielonych Świątkach
24.	Opatów – kolegiata	20	Niedziele Adwentu Niedziela po Bożym Narodzeniu Niedziele po Trzech Królach Niedziela po Zielonych Świątkach Boże Narodzenie Nowy Rok Trzech Króli Poniedziałek Wielkanocny Wniebowstąpienie Pańskie I dzień Zesłania Ducha Świętego II dzień Zesłania Ducha Świętego Uroczystość Trójcy Przenajświętszej Boże Ciało
25.	Opatów – kościół pobernardyński	1	Uroczystość Opatrzności Bożej
26.	Opoczno	1	Boże Ciało
27.	Osiek	15	Niedziela po Nowym Roku Niedziele po Trzech Królach Październik Niedziele po Zielonych Świątkach Trzech Króli Poniedziałek Wielkanocny Uroczystość Najśw. Serca Jezusowego
28.	Poznań – kaplica sióstr serafitek	2	Uroczystość Chrystusa Króla
29.	Przedbórz	1	Uroczystość Najświętszej Rodziny
30.	Radom – kaplica sióstr miłosierdzia	1	Uroczystość Najświętszej Rodziny

31.	Radom – kaplica sióstr Matki Bożej Miłosierdzia	5	Niedziela w ciągu roku Niedziela po Wielkanocy Wielkanoc Poniedziałek Wielkanocny
32.	Radom – kaplica szpitala św. Kazimierza	1	Uroczystość Najśw. Serca Jezusowego
33.	Radom – kościół farny	4	Przemienienie Pańskie Uroczystość Chrystusa Króla Uroczystość Opatrzności Bożej
34.	Radom – kościół NSJ	2	Uroczystość Najśw. Serca Jezusowego
35.	Radom – kościół pobernardyński	19	Niedziele po Zielonych Świątkach Boże Narodzenie Nowy Rok Trzech Króli Wielkanoc I dzień Zesłania Ducha Świętego Uroczystość Trójcy Przenajświętszej Boże Ciało Uroczystość Opatrzności Bożej
36.	Regów	1	Przemienienie Pańskie
37.	Samborzec	1	Uroczystość Trójcy Przenajświętszej
38.	Sandomierz – kaplica przy ul. Mickiewicza	3	Niedziela po Zielonych Świątkach Trzech Króli Wniebowstąpienie Pańskie
39.	Sandomierz – katedra	33	Niedziela w ciągu roku Niedziela po Wielkanocy Niedziele po Zielonych Świątkach Boże Narodzenie Trzech Króli Wielkanoc Poniedziałek Wielkanocny Wniebowstąpienie Pańskie I dzień Zesłania Ducha Świętego Uroczystość Trójcy Przenajświętszej Uroczystość Chrystusa Króla
40.	Sandomierz – kościół Świętego Ducha	1	I dzień Zesłania Ducha Świętego
41.	Sandomierz – kościół św. Michała	1	Uroczystość Najśw. Serca Jezusowego
42.	Sandomierz – kościół św. Jakuba	1	Niedziela po Zielonych Świątkach
43.	Sandomierz – szpital przy ul. Browarnej	1	Wielkanoc

44.	Skórkowice	1	II dzień Zesłania Ducha Świętego
45.	Sławno k. Opoczna	1	Boże Ciało
46.	Słupia Nowa	2	Przemówienia do ks. R. Mateuszczyka
47.	Suchedniów	2	Niedziele po Zielonych Świątkach
48.	Sulejów-Opactwo	1	Uroczystość Trójcy Przenajświętszej
49.	Sulisławice	1	II dzień Zesłania Ducha Świętego
50.	Święta Katarzyna – kościół sióstr bernardynek	6	Niedziele po Trzech Królach Niedziela po Zielonych Świątkach Uroczystość Najświętszej Rodziny
51.	Tumlin	1	Nauka o Miłosierdziu Bożym
52.	Walendów	1	Uroczystość Chrystusa Króla
53.	Warszawa – kaplica sióstr Matki Bożej Miłosierdzia	4	Niedziele po Zielonych Świątkach Uroczystość Chrystusa Króla
54.	Warszawa – kaplica szpitala św. Łazarza	1	Uroczystość Krwi Przenajświętszej
55.	Warszawa – kościół ojców kapucynów	1	Uroczystość Chrystusa Króla
56.	Wielka Wola	2	I dzień Zesłania Ducha Świętego
57.	Wierzbnik	1	Niedziela po Zielonych Świątkach
58.	Wilno – kaplica przy ul. Zarzecznej	1	Niedziela po Zielonych Świątkach
59.	Wilno – kaplica św. Józefa	1	Uroczystość Najśw. Serca Jezusowego
60.	Wilno – kościół ojców bonifratrów	1	Niedziela w ciągu roku
61.	Wilno – kościół św. Jana	1	Boże Narodzenie
62.	Włostów	1	Niedziela po Zielonych Świątkach
63.	Wysokie Koło	2	Nowy Rok I dzień Zesłania Ducha Świętego
64.	Zakrzew	1	Przemienienie Pańskie

Źródło: P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*

Sandomierski biskup pomocniczy podkreślał, że niewiele w życiu kazań pisał w całości. Nie oznaczało to jednak, że lekceważył sobie tę formę przepowiadania słowa Bożego, gdyż odczuwał *odpowiedzialność w sumieniu za każde przemówienie*[32]. Na ambonę zawsze szedł

[32] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 23.

z pewnym lękiem. Nigdy nie odważył się głosić kazań nieprzygotowany. Zawsze miał sporządzony wcześniej obszerniejszy lub bardziej wąski szkic przemówienia, przygotowany na daną okazję i okoliczność. W sytuacji, gdy nadmiar prac, czy zajęć nie pozwalał mu na przygotowanie takiego szkicu, sporządzał przynajmniej plan zawierający główne punkty wystąpienia, fragmenty Pisma Świętego, czy myśli Ojców Kościoła[33]. Czasami korzystał z zapisków przygotowanych na poczekaniu,

[33] Tamże. Być może podane w przypisach tegoż zbioru kazań fragmenty Pisma Świętego odnoszące się do danego tematu stanowią przykład takiej pomocy, z jakiej korzystał bp Kubicki na ambonie. Zob. tamże, 1091. Takie też pomoce pozostały po bp. Kubickim i znajdują się w Archiwum Sióstr Norbertanek w Imbramowicach, a w większej części w Archiwum Sióstr Bernardynek w Świętej Katarzynie. Są to całe kazania, ale częściej jeszcze różne myśli i wypisy zarówno z Pisma Świętego, dokumentów, dzieł świętych, z literatury i czasopism, z nauczania papieży i innych biskupów i księży, historii, opisy zaobserwowanych sytuacji, rzadziej wycinki z gazet. Zob. np.: ArImb, AktPK, *Zapiski śp. Ks. Biskupa Pawła Kubickiego Sufr. Sandomierskiego*; ArŚK, APK, *O świętych*; *Papiestwo*; *Myśli o Kościele katolickim i chrystianizmie. Papież – papiestwo*; *Kościół a oświata*; *Sprawy misyi katolickich*; *Miłość siebie*; *Na poświęcenie kościoła, kamienia węgielnego i dzwonów*; *Na poświęcenie przydrożnego krzyża lub figury*; *Sakrament Pokuty*; *Stosunek duchowieństwa do ludu wiejskiego*; *O używaniu pośrednictwa świętych*; *O pośrednictwie Przen. Marji Panny*; *O pokucie*; *Przy Pierwszej Komunii świętej*; *Religia w ogóle*; *Przemówienia do armii, głosy i aforyzmy o niej*; *Zakony – klasztory*; *Myśli o ślubach zakonnych*; *Zakony*; *Kto może się nazwać katolikiem świadomym?*; *Glosy o pracy i zasługach duchowieństwa*; *W kwestji robotniczej*; *Na żałobne nabożeństwa*; *Przemówienia przygodne*; *Inteligencja w stosunku do Kościoła*; *Luźne myśli podczas rozmaitych przemówień*; *Do więźniów*; *Kwestya żydowska*; *Szkic przemówienia do nauczycielstwa*; *O stanie służebnym*; *Rodzina*; *W kwestyi młodzieży żeńskiej i w ogóle w kwestyi kobiecej*; *Eucharystya*; *Myśli o Najświętszym Sakramencie*; *Kościół*; *O ciągłej i wytrwałej pracy nad sobą*; *Czystość*; *Trądem duszy jest nieczystość*; *Z dziedziny ascetyki, mistyki, teol[ogii] moralnej i dogmatycznej*; *Cierpienie*; *Cierpliwość*; *Ojczyzna – kwestya narodowa. Państwowość, obywatelstwo, patryotyzm, polityka*; *Zeszyt dla mężczyzn*; *Przedślubna albo dla małżonków*; *O miłosierdziu Boskim*; *Wielka cena duszy i jej zbawienia*. Bardzo rzadko przy tych notatkach bp Kubicki umieszczał wzmianki o dacie i miejscu głoszenia danego przemówienia. Zob. np.: ArŚK, APK, *Do żołnierzy w Radomiu 27 II 1921 w kościele garnizonowym na rozpoczęcie rekolekcyi*; *W Starachowicach do robotników w maju 1923 roku*; *Przemówienie przed poświęceniem Domu Ludowego Sandomierskiej Spółdzielni przy ulicy Panny Maryi w Sandomierzu 10 lutego 1924 r.*; *Przemówienie przy poświęceniu kamienia węgielnego pod Dom Towarzystwa Krajoznawczego w Sandomierzu 18 V 1924 r.*; *Po poświęceniu kaplicy na Glinicach 3 XII 1924 r.*; *O Kościele (mówiłem w Żeleźnicy 1-2 VI 1928 r.)*; *Po poświęceniu kościoła w Bzinie 8 XII 1928 r.*; *Myśli do przemówienia przy pierwszej Komunii św. dzieci w Grabowcu 28 V 1934 r.*; *Przy poświęceniu kamienia węgielnego pod gimnazjum w Kamiennej*;

w ostatniej chwili[34]. Pewnym wytłumaczeniem takich sytuacji był chociażby intensywny program wizytacji pasterskich. Podczas tych odwiedzin parafii biskup wiele czasu poświęcał na różne spotkania, a także wiele godzin spędzał w konfesjonale. Z drugiej jednak strony wydaje się, że jakość kazań mogła wówczas pozostawiać wiele do życzenia.

Interesujące jest, że niekiedy bp Kubicki nie nazywał swoich przemówień kazaniami, czy mowami, bo nie trzymał się przy ich wygłaszaniu powszechnie obowiązujących zasad. Jego pragnieniem było, by treść była oparta na Ewangelii, a całe wystąpienie *było ogrzane największym ciepłem, by nie wrażenia wierni otrzymywali, ale pokarm, który byłby im drogowskazem i siłą na życie*[35]. W swym kaznodziejstwie bp Kubicki skłaniał się ku modnemu wówczas „supernaturalizmowi homiletycznemu"[36]. Jego kazania zawierały przede wszystkim myśli, które kojarzyły mu się z danym obchodem. Natomiast wiernie wypełniał zalecenia władzy diecezjalnej odnoszące się do sposobu głoszenia kazań katechizmowych[37].

Krótkie przemówienie do sekcyi Eucharystycznej Koła Polek w kaplicy przy ul. Kozienickiej nr 29 w Radomiu; Przemówienie podczas poświęcenia kościoła w Tczowie.

[34] Bp Kubicki zwracał się do ks. Matuszczyka: *(...) pamiętasz te karteluszki z moimi bazgrołami, boś był łaskaw na moją prośbę zabierać je z sobą, gdyśmy szli razem na mównicę świętą. Tych karteczek większych lub mniejszych, tych skrawków, zapisanych bezładnie, często w ostatniej chwili, przed wyjściem do kościoła, nazbierało się całe stosy. Nie byłem w życiu skłonny do niszczenia tego rodzaju doraźnych pomocy. Uważałem, że zniszczyć coś, czy do pieca wrzucić, zawsze czas będzie, a wszystko może się kiedyś jeszcze przydać, zwłaszcza gdy zdarzy się wypadek przemawiania, o którym niewiele będzie czasu pomyśleć.* Zob. P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 23-24. W 1939 r. bp Kubicki udając się na Jasną Górę otrzymał na pożegnanie od sióstr w Imbramowicach bukiet kwiatów. Informował potem siostry, że kwiaty te przekazał pewnemu człowiekowi, który miał dać je dorosłej córce. Biskup zostawił sobie papier, w który kwiaty te były owinięte. Miał sporo kłopotów z wyprostowaniem go, a posłużył mu on do napisania kazania na pożegnanie pielgrzymów w Częstochowie. Zob. ArImb, AktPK, Bp P. Kubicki do ksieni M. Łukaszewskiej 16 VII 1939 r.

[35] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 24. Dodać należy, że w jednym z listów bp Kubicki przywoływał pewną uroczystość, a o swojej tam obecności pisał: *(...) a ja udawałem kaznodzieję*. Zob. ArImb, AktPK, Bp P. Kubicki do ksieni norbertanek w Imbramowicach 1 III 1943 r.

[36] J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 56. Autor tłumaczy, że kierunek ten uważał, iż o skuteczności przepowiadania decyduje tylko i wyłącznie treść kazania, zaś metoda i forma kaznodziejska nie odgrywają żadnej roli. Zob. tamże, s. 56-57.

[37] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 52. Według rozporządzeń bp. Antoniego Sotkiewicza, ordynariusza sandomierskiego, po przeczytaniu fragmentu Ewan-

Bp Paweł Kubicki najczęściej zwracał się do słuchaczy na początku kazania wezwaniem „Najmilsi moi". W zbiorze *Żywe słowo* znajdują się czterdzieści dwa kazania zaczynające się od takich słów. Czasem zaczynał od zwrotu „Ukochani moi" – 13 razy, „Najmilsi" – 12 razy, czy kilkakrotnie: „Drodzy moi", „Najdrożsi moi", „Drogie Dzieci moje". Jeden raz rozpoczął kazanie słowami „Najmilsi Bracia w Chrystusie"[38]. Do swoich parafian w Osieku zwracał się „Ukochani moi Parafianie", „Ukochani Parafianie moi", „Ukochani Parafianie", czy „Najmilsi Parafianie moi"[39]. Jeśli wygłaszał kazanie w czasie wizytacji biskupiej używał formy „Ukochani parafianie parafii ..."[40], czy „Ukochani parafianie..."[41]. Przemawiając w obecności innego biskupa zwracał się na początku do niego z tytułem „Ekscelencjo"[42]. Z kolei kazanie u sióstr w Warszawie rozpoczął zwrotem „Czcigodne Matki, Siostry i Ukochane Dzieci"[43]. Kazanie na Nowy Rok 1894 rozpoczął od chrześcijańskiego pozdrowienia „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus"[44], a na rezurekcji w Radomiu w 1934 r. zwrotem „Najmilsi Radomianie"[45]. W trakcie

gelii należało wyprowadzić z niego krótką praktyczną naukę, potem powtórzyć treść nauki z minionej niedzieli, następnie poprowadzić wykład bieżącej nauki i na koniec wprowadzić w naukę przeznaczoną na następną niedzielę, poprzez streszczenie jej. Zob. J. K [i c i ń s k i], *P. Kubicki, bp sufr[agan] sandom[ierski]: „Żywe słowo na ambonie i poza amboną"*, „Miesięcznik Kościelny. Organ Archidiecezyj Gnieźnieńskiej i Poznańskiej", 53(1938), nr 2, s. 110, [rec.]. Wyraźnym przykładem realizacji wskazań biskupich odnośnie do kazań katechizmowych jest kazanie na I niedzielę Adwentu w 1895 r. wygłoszone w Opatowie. Kubicki najpierw tłumaczył zalecenie biskupa, a po wstępie stanowiącym zachętę dla miejscowych parafian do licznego udziału w Mszach Świętych, raz jeszcze wyraźnie zaznaczył, że rozpoczyna naukę. W przypisie zaś przytacza zarządzenie bp. Sotkiewicza o kazaniach katechizmowych. Zob. P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 33-40.

[38] Tamże, s. 503.

[39] Zob. tamże, s. 359, 361, 655, 657, 727, 744.

[40] Dla przykładu w 1920 r. w Osieku w trakcie kazania użył zwrotu *Ukochani moi Parafianie Osieccy*. Zob. tamże, s. 70.

[41] Np. *Ukochani parafianie Wielkopolscy*. Zob. tamże, s. 830, 835; *Ukochani parafianie Skórkowscy*. Zob. tamże, s. 855; *Ukochani Parafianie Chełmscy*. Zob. tamże, s. 1093; *Ukochani Parafianie Kazanowscy*. Zob. tamże, s. 1097; *Ukochani Parafianie Tumlińscy*. Zob. tamże, s. 1100.

[42] Np. w Wilnie 25 XII 1933 r. w obecności abp. R. Jałbrzykowskiego. Cały zwrot wstępny brzmiał *Ekscelencjo! Ukochani Wilnianie!*. Zob. tamże, s. 485.

[43] Tamże, s. 1036.

[44] Tamże, s. 567.

[45] Tamże, s. 712.

kazania, bądź w pierwszych zdaniach, używał też zwrotu „Najdrożsi", „Najmilsi", „Najmilsi Parafianie ...", „Najmilsi moi", „Ukochani"[46], czy „Ukochani parafianie"[47]. Zwracając się w kazaniu do obecnego biskupa M. Ryxa używał zwrotu „Pasterzu"[48].

Zaledwie kilkanaście razy na początku kazania znajdowało się motto[49]. W opublikowanym zbiorze kazań tylko trzy z nich mają tytuły[50]. Treść w nich zawarta była bardzo zróżnicowana[51]. Ks. Kozłowicz podjął się opracowania tematów wszystkich kazań zawartych w *Żywym słowie*[52]. Swoją pracę argumentował następująco: *Sam autor miał zamiar zrobić tematyczny spis swoich kazań. Z przyczyn od niego niezależnych tego nie uczynił. Wypada zatem, ażeby opracowujący jego dzieło zrobił to za niego. Nieraz naprawdę trudno jest podać adekwatny temat, bo zwykle kazania są wielotematowe*[53]. Treść kazań zazwyczaj była egzegezą czytań mszalnych ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii. Drugim źródłem, z którego czerpał bp Kubicki przy wygłaszaniu swych kazań, były teksty Ojców i Doktorów Kościoła. Korzystał z pism Atanazego, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Chryzostoma, Ambrożego, Hieronima, Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Hilarego, Cyryla Aleksandryjskiego, Leona Wielkiego, Bedy Czcigodnego, Jana Damasceńskiego, Anzelma, Bernarda, Bonawentury, Tomasza z Akwinu, Katarzyny ze Sieny i Franciszka Salezego[54]. W kazaniach bp Kubicki wykorzystywał też pisma pisarzy kościelnych[55]. Kolejnym źródłem były przykłady czerpane z hagiografii[56].

[46] Np.: tamże, s. 100, 141, 624. Czasem dołączał odniesienie do konkretnych słuchaczy, np.: *Radomianie Ukochani*. Zob. tamże, s. 714; czy *Ukochani Radomianie*. Zob. tamże, s. 896.

[47] Np.: tamże, s. 209.

[48] Tamże, s. 648, 671.

[49] Tamże, s. 289, 498, 503, 510, 527, 541, 546, 573, 579, 627, 634, 670, 722, 770, 776, 797, 804, 810, 914, 1077, 1083.

[50] Tamże, s. 675, 722, 727; J. K [i c i ń s k i], *P. Kubicki...* .

[51] J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 56.

[52] Tamże, s. 46.

[53] Tamże, s. 46-56.

[54] Tamże, s. 120-121: *Wykaz cytowanych w «Żywym słowie» Ojców i Doktorów Kościoła.*

[55] Tamże, s. 122: *Pisarze kościelni okresu patrystycznego*. Dziwi, że autor w gronie tym umieścił też takie osoby jak: św. Franciszek z Asyżu, ks. Piotr Skarga, czy Suarez.

[56] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 53. Dobór źródeł i pomocy zawarty w tomie *Żywe słowo* także potwierdza tę triadę materiałów stanowiących pewnego rodzaju bazę źródłową kazań bp. Kubickiego: Pismo Święte, patrologia i hagiografia.

Sufragan sandomierski wykorzystywał Pismo Święte albo poprzez cytaty, albo komentował poszczególne fragmenty[57]. Poza Drugim i Trzecim Listem św. Jana Apostoła wszystkie pozostałe księgi Nowego Testamentu i duża część Starego znajdują odbicie w kazaniach sandomierskiego biskupa. Wyliczono, że w tomie *Żywe słowo* autor cytuje 284 razy Stary, a 596 razy Nowy Testament[58]. Jednocześnie omawiając fragmenty Ewangelii bp Kubicki starał się ukazać także ich tło historyczne i geograficzne. Uważał tenże zabieg za *pewne wzmocnienie tego, o czym się mówi*[59]. Pismem Świętym posługiwał się umiejętnie. Dzięki temu kazania sandomierskiego biskupa *posiadają bogatą treść, są plastyczne, pełne prostoty i mają posmak Biblii*[60]. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że bp Kubicki wykorzystywał Biblię na potwierdzenie głoszonej w kazaniu tezy, czy jako ilustrację danej prawdy.

Nieobce były bp. Kubickiemu odniesienia do współczesnych wydarzeń lub przypadających rocznic. W pierwszym zdaniu kazania lwowskiego w 1935 r. odwoływał się do siedemsetnej rocznicy kanonizacji św. Dominika[61]. W innych wystąpieniach przywoływał uroczystość koronacji obrazu Matki Bożej w Sulisławicach w 1913 r.[62], Międzynarodowy Kongres Chrystusa Króla w Poznaniu w 1937 r.[63], czy wydarzenia historyczne, społeczne i polityczne tamtego czasu[64]. Dzielił się

[57] Tamże, s. 54.

[58] J. Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska...*, s. 115-116. Autor sporządził *Wykaz ilości cytatów z Pisma św. w «Żywym słowie» według kolejności ksiąg*. Zob. tamże, s. 115-116. Bp Kubicki zaznaczał, że cytując Pismo Święte starał się podać w nawiasie dokładne odnośniki. Przy omawianiu jednak tekstów biblijnych przeznaczonych na dany dzień uważał to za zbędne. Zob. P. Kubicki, *Żywe słowo...*, s. 1117.

[59] P. Kubicki, *Żywe słowo...*, s. 1117. Zob. np.: tamże, s. 175.

[60] J. Beksiński, *Studium homiletyczne...*, s. 55.

[61] P. Kubicki, *Kazanie...*, s. 1.

[62] Tenże, *Żywe słowo...*, s. 70.

[63] Tamże, s. 1051-1063. *Przyrzekłem Wam (...) opowiedzieć szczegóły tego Kongresu, ale zastrzegłem sobie, że uczynię to nie w celu zaspokojenia Waszej ciekawości, tylko przez to opowiadanie będę się starał wzmocnić Waszą, a raczej naszą przynależność do królestwa Chrystusowego i dlatego z tym właśnie namaszczeniem słuchajmy proszę dzisiejszej nauki*. Zob. tamże, s. 1052-1053. Zob. też: ArŚK, APK, Kard. A. Hlond do bp. P. Kubickiego 30 III 1937 r.

[64] Np.: P. Kubicki, *Żywe słowo...*, s. 401, 483, 544, 675, 680, 1017, 1033. *Jeśli zaś zasklepimy się w sobie i to, co się dzieje poza nami, pozostanie wśród nas wierzących, a nawet praktykujących, nadal sprawą obojętną, a co najwyżej będzie przedmiotem naszych ubolewań i wytykaniem prowodyrów zła, wówczas próby i wysiłki socjalizmu*

także niejednokrotnie swoim doświadczeniem spotkanych osób, czy wydarzeń[65]. Ilustrację do kazań stanowiło też piękno polskiej ziemi, przeróżne rodzime instytucje[66], a także bogactwo życia, dokonania i wypowiedzi ludzi sławnych, czy przynajmniej znanych w lokalnych społecznościach[67].

Zazwyczaj bp Kubicki nie stosował w kazaniach podziału na wstęp, rozwiniecie i zakończenie. Brakowało w nich podania tematu i logicznego prowadzenia wątku. Częściej mówca polegał na własnych skojarzeniach, stosował dygresje, zbyt długo snuł jakiś wątek, czy niepotrzebnie przywoływał własne wspomnienia. W przemówieniach natomiast wygłaszanych z okazji większych uroczystości widoczny jest rozwój akcji i poszczególne części kazania[68]. Przykładem tak zbudo-

i idącego za nim komunizmu w kraju, a zwłaszcza w naszym Radomiu całą falą, niosącą w sobie zarazek śmierci, rozleją się szeroko. Zob. tamże, s. 589-590; *Jak przemoc ludzka nie zniszczyła dzieła Chrystusowego, tak agitacja przewrotna, szczególniej prowadzona w Radomiu, nie zniszczy w nas tego dzieła, którego sprawcą jest Kościół*. Zob. tamże, s. 715.

[65] Np.: tamże, s. 738.

[66] Np.: *Gdy przejeżdżam przez ukochane Opoczyńskie, widzę tam wśród chat wiejskich, wśród strzech małorolnych gospodarzy, wspaniałe paropiętrowe gmachy, pełne życia młodocianego i wróżby dobrej na przyszłość. Pytam: co to za budynki niezwykłe? I odpowiadają mi: to Szkoła Serca i Rozumu, czyli to gimnazjum żeńskie, powstałe i rozszerzające się w Mariówce kosztem ofiar społeczeństwa polskiego. Katolicki Uniwersytet Lubelski co by nam powiedział? (...)*. Zob. tamże, s. 466.

[67] Np.: Brat Albert Adam Chmielowski. Zob. tamże, s. 244; Achilles Ratti – Pius XI. Zob. tamże, s. 615; ks. Piotr Skarga. Zob. tamże, s. 263; Stanisław Tarnowski. Zob. tamże, s. 603-604; ks. Edward Ellert. Zob. tamże, s. 222-223; Maria Skórkowska. Zob. tamże, s. 831; św. Franciszek z Asyżu. Zob. ArŚK, APK, Kazanie *na uroczystość Matki Boskiej Anielskiej, czyli na Porcjunkulę* wygłoszone w Świętej Katarzynie 1 VIII 1937 r.; hr. Władysław Plater. Zob. ArŚK, APK, Przemówienie do kapłanów, zgromadzonych na odpuście Porcjunkuli 2 sierpnia 1937 r. w klasztorze sióstr bernardynek pod Łysicą.

[68] J. Beksiński, *Studium homiletyczne...*, s. 53; W. Wójcik, *Bp Paweł Kubicki...*, s. 262-263. Kiedyś bp Kubicki pytał jednego z profesorów seminarium, do którego miał zaufanie, o to, co sądzi o jego kazaniach. W odpowiedzi usłyszał, że brakuje w nich planu. Więcej też nie wracał do tego tematu. Zob. tamże, s. 262. Kozłowicz twierdzi, że opublikowany zbiór bp. Kubickiego *to po prostu magazyn treści dogmatyczno-moralnej, ale odnalezienie odpowiedniej tematyki nastręcza dużą trudność, bowiem przy kazaniach nie ma tematów*. Tłumaczy też, że nie ma ich także w spisie rzeczy, trzeba więc czytać wszystko po kolei, aby zorientować się, gdzie są poruszane poszczególne problemy. Ale jednocześnie wyjaśnia, że według zamierzeń bp. Kubic-

wanego wystąpienia sandomierskiego biskupa jest jego kazanie wygłoszone 16 czerwca 1935 r. we Lwowie. Zresztą uważa się, że najwierniej ukazuje ono styl nauczania bp. Kubickiego[69]. Całość można podzielić na trzy części. W pierwszej z nich bp Kubicki podkreślił obchodzony jubileusz siedemsetlecia kanonizacji św. Dominika, a także kierował uwagę słuchaczy na miejsce odbywającej się uroczystości i na osoby zebranych, ze szczególnym podkreśleniem biskupów i przedstawicieli władz świeckich. Druga część rozważań bp. Kubickiego koncentrowała się wokół modlitwy różańcowej, w której między innymi widział obronę przed herezjami. Tłumaczył zasady tej modlitwy: rozmyślanie o danej tajemnicy i modlitwę ustną. Dał też przykład jak rozważać tajemnicę różańcową. Wskazówki autora były – jak może się wydawać – aż za bardzo praktyczne, gdyż tłumaczył słuchaczom: *całą cząstkę różańca w powyżej wskazany sposób można odmówić wciągu 12 minut*[70]. Jednocześnie ucząc o wartości różańca przypomniał słuchaczom o odpustach nadanych przez papieży za odmawianie tejże modlitwy. W kolejnej części bp Kubicki zwracał się do „dwóch matek": Ojczyzny i Maryi. Prosił je o dobrobyt – o chleb i pracę[71]. W słowach skierowanych do Matki Bożej prosił Ją o odnowienie godności polskich kobiet i świętość polskich rodzin. Ostatnie słowa lwowskiego kazania bp. Kubickiego zbierają niejako całą treść przemówienia: *Różaniec tu ożywiony niech wyda ten skutek, a wtedy całe pokolenia, całe wieki błogosławić będą te różańcowe uroczystości lwowskie; spraw to Panie Jezu i Matko nasza Maryjo. Amen*[72].

W zakończeniu kazań bp Kubicki podejmował często zagadnienie praktycznego zastosowania treści przemówienia w życiu. Starał się więc

kiego tematyczny spis treści miał być umieszczony dopiero w drugim tomie dzieła. Zob. J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 44.

[69] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 31.

[70] P. K u b i c k i, *Kazanie...*, s. 9.

[71] *Podług sprawiedliwości, na nauce Chrystusa opartej, wszyscy mają prawo do pracy i chleba i o te dwie rzeczy zwracam się dla wszystkich do Ciebie, Matko Ojczyzno moja.* Zob. tamże, s. 11.

[72] Tamże. Trochę inaczej dzieli to kazanie J. Beksiński. Dostrzega w nim cztery części. Dwie pierwsze są podobne do ukazanych powyżej, natomiast jako trzecią uwypukla fragment o modlitwie, a za ostatnią uważa prośbę do Matki Bożej. Opuszcza jednak przy takim podziale istotne przecież słowa skierowane do Ojczyzny. Nadmienić należy, że w tekście zajmuje ona takie samo miejsce objętościowo i uczuciowo, jak prośba do Matki Bożej. Zob. J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 57.

ukazać możliwości konkretnej aplikacji danych prawd w życie słuchaczy, zachęcał do modlitwy, czy wysiłku woli[73]. Uważał, że każde kazanie powinno skłaniać do pytania o to, co słuchacz wniesie z niego w swoje życie[74]. Niejednokrotnie podsuwał także konkretne sposoby praktycznego zastosowania swych nauk[75]. Symptomatyczna jest wzmianka w przypisie do jednego z kazań na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. Odnosi się ona do praktycznych aplikacji wniosków płynących z przeżywanej uroczystości. Bp Kubicki zaznaczył tam, że te praktyczne wnioski i im podobne „można i należy" dodawać do wszystkich kazań wielkanocnych[76]. Zdarzało się, że w treść kazania włączał słowa modlitwy[77], nią też kończył często swe wystąpienia[78].

Nauka katolicka zawarta w kazaniach bp. Kubickiego była prowadzona według przyjętego przez niego planu. Jak uważał jeden z recenzentów – każde kazanie było bogate w treść i wyczerpująco opracowane pod względem dogmatycznym[79]. Inny zaznaczał, że wystąpienia te były wprost przeładowane pod względem dogmatycznym, to znaczy, że pewne zagadnienia są „przeładowane treściowo", a inne potraktowane wycinkowo i fragmentarycznie[80]. Bp Kubicki nie trzymając się żadnych zasad homiletycznych – jak wspomniano już wyżej –

[73] Np.: *Żyjcie, Najdrożsi moi Parafianie, wszyscy po bożemu, zasilajcie się godnie Najświętszą Eucharystią, (...).* Zob. P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 735; *Niech ta modlitwa będzie w praktyce naszej. Nauczmy się jej, zrozummy jej doniosłość, a przyniesie różaniec wszędzie i zawsze pociechę.* Zob. P. K u b i c k i, *Kazanie...*, s. 10.

[74] ArImb, AktPK, Bp P. Kubicki do sióstr norbertanek w Imbramowicach 14 I 1941 r.: *Za swoje kazania wstydzę się bardzo. Nie ma w nich praktycznego zastosowania do życia. Jak po każdej medytacji [jest] pytanie duchowne, tak i po kazaniu powinno być pytanie: co z tego wniosę w życie?.*

[75] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 53.

[76] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 711-712.

[77] Np.: tamże, s. 816; P. K u b i c k i, *Kazanie...*, s. 11-12; P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 546.

[78] J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 59; J. K [i c i ń s k i], *P. Kubicki...*.

[79] F. J [o p], *Paweł Kubicki Biskup Sufragan Sandomierski. „Żywe Słowo na ambonie i poza amboną"*, KDS, 30(1937), nr 11, s. 336, [rec.]. Bardzo łatwo dostrzec to wyczerpujące ujęcie nauki Kościoła w opublikowanym tekście kazania, łącznie z przypisami. Przykładem może być kazanie na V Niedzielę Wielkiego Postu z 1894 r. Autor podaje w przypisach wiele dokładnych danych, łącznie z dokładnym wykładem o odpustach (wraz z cytowanym dekretem). Ostatecznie kazanie zajmuje ponad 34 strony. Zob. P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 141-175. Innym przykładem jest nauka o sakramencie pokuty. Zob. tamże, s. 111-119.

[80] J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 111.

był posłuszny zaleceniom władzy diecezjalnej odnośnie do wygłaszania kazań katechizmowych. Wydaje się, że wzorowane były one na sposobie prowadzenia lekcji[81].

Według bp. Kubickiego kapłan powinien przemawiać z ojcowską dobrocią[82], chociaż – na wzór wielu odważnych pasterzy – *musi być mężnym w opowiadaniu słowa Bożego bez względu na audytorium, do którego przemawia, bez względu na następstwa, które by nań ściągnęło stanowisko apostolskie*[83].

Bp Kubicki używał polskiego języka literackiego, nie posługiwał się gwarą ludową, czy regionalizmami[84]. Wydaje się, że otaczając ogromnym szacunkiem bp. Antoniego Sotkiewicza i publikując jego rozporządzenie odnoszące się do nauczania kaznodziejskiego i katechetycznego[85], sam stosował się do tych wytycznych. Między innymi mówiły one o potrzebie dostosowania sposobu głoszenia do poziomu wykształcenia i wieku słuchaczy. W konsekwencji więc bp Kubicki używał prostego języka, chcąc, by był zrozumiały dla wszystkich. W. Wójcik określił sposób przemawiania bp. Kubickiego jako „język gawędziarski"[86], a samego przemawiającego nazywano „dobrym mówcą ludowym"[87]. Niekiedy sufragan sandomierski prowadził wprost dialog ze słuchaczami[88]. Widoczna jest też różnica w stylu i języku kazań głoszonych podczas wizytacji, czy jeszcze wcześniej w okresie przed nominacją biskupią, a tych przygotowywanych na specjalne uroczystości, na przykład we Lwowie w 1935 r. Język tego ostatniego kazania został określony jako patetyczny, choć generalnie w kazaniach bp. Kubickiego nie ma patosu kaznodziejskiego. Styl kazań jest narracyjny, a autor rzadko używał przykładów i porównań[89]. Powtórzenia wyrazów stosował w celu podkreślenia pewnych treści[90]. Swoje kazania kończył słowem „Amen". Zresztą wytykał brak takiego zakończenia innym kaznodziejom. Uważał bowiem, że opuszczenie takiego zakończenia *razi, tym więcej, że wyraz ten często jest jakby praktycznym zastosowaniem całego kazania, a zazwyczaj wyraża pragnienie kaznodziei, by misja jego na ambonie uwieńczona została zbawiennym skutkiem*[91]. W ocenie stylu kazań bp. Kubickiego nie można zapominać, że wygłaszał je człowiek, który nie był w tej dziedzinie teoretykiem. Zwracano uwagę, że styl znamionował wytrawnego mówcę. Określano go więc jako łatwy, prosty, a jednocześnie serdeczny, piękny i przyjemny w odbiorze[92]. Jeden z recenzentów tak pisał o stylu kazań bp. Kubickiego: *Uderza od razu (...) ogromna bezpośredniość Mówcy w kontakcie ze słuchaczami – do tego stopnia, że nawet w druku tej cechy kazania nie utraciły*[93].

Można powiedzieć, że sandomierski biskup pomocniczy był wnikliwym słuchaczem. Z uwagą wysłuchiwał wystąpień, a więc także kazań, innych mówców[94]. Mówił: *W czasie wizyt pasterskich, które*

---

[81] Tamże, s. 57; J. K[i c i ń s k i], *P. Kubicki...* . Zob. też: P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 34: *Rozpoczynam naukę: W myśl rozporządzenia Pasterza, najpierw rozważymy istotną treść dzisiejszej ewangelii św., a później zaczniemy się zastanawiać nad rzeczami ostatecznymi ogólnie i przejdziemy do rozważań o śmierci.*

[82] Co prawda w innym kontekście, ale pisał: *(...) Gdyby okazała się konieczność poruszyć tę sprawę na ambonie, uczynić to należy w tonie ojcowskim i pouczającym, objaśniając ludowi (...). Powtarzamy raz jeszcze, że „na gorąco" tego nie można robić.* Zob. J. W a l t e r, *Kapłan katolicki...*, cz. 2, s. 159-160.

[83] Tamże, s. 567-568. Jako wzory wielkich pasterzy wymienia św. Stanisława ze Szczepanowa, ks. Piotra Skargę, ks. Karola Antoniewicza SI, czy biskupa tarnowskiego Leona Wałęgę, który doświadczył wielu problemów ze strony władz austriackich po jednym z kazań.

[84] J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 61.

[85] J. W a l t e r, *Kapłan katolicki...*, cz. 2, s. 241-258.

[86] Za: J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 63. Parafianie ze Smardzewic pisali do bp. Kubickiego, że nauka wygłoszona w czasie wizytacji *swym prostym słowem niejedno zbłąkane serce zwróciła do Pana Zastępów*. Zob. ArŚK, APK, Parafianie ze Smardzewic do bp. P. Kubickiego 6 I 1930 r.

[87] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 68; S. K. *Zmarł w Sandomierzu ks. biskup Kubicki*, „Dziennik Radomski", 5(1944), nr 38, s. 3.

[88] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 69.

[89] J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 60; J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 63, 65. F. Jop recenzując zbiór kazań bp. Kubickiego, to jedno właściwie wytknął ich autorowi. Uważał, że większa ilość przykładów i porównań uczyniłaby nauczanie bardziej obrazowym. Zob. F. J[o p], *Paweł Kubicki Biskup Sufragan Sandomierski. Żywe Słowo...*, s. 336, [rec.].

[90] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 65.

[91] Kb. [P. K u b i c k i], *Recenzje*, KDS, 19(1926), nr 2, s. 56.

[92] J. J[a r o s z e w i c z], *Recenzje*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny", 24(1937), nr 11, s. 344; A. B o g d a n o w i c z, *Nowe książki*, „Gregoriana", 1938 r., z. 1, s. 37; M. S z k o p o w s k i, *Kubicki Paweł, biskup sufragan sandomierski: „Żywe słowo na ambonie i poza amboną"*, „Nowa Książka", 4(1938), nr 7, s. 389-390, [rec.]; *Odznaczenie drużyn junackich*, SP, 5(1935), nr 43, s. 8.

[93] J. J[a r o s z e w i c z], *Recenzje...*, s. 344.

[94] Bp Kubicki niejednokrotnie cytował czyjeś wystąpienia, np.: tenże, *Społeczna działalność Kościoła w Polsce i martyrologium rzymsko-katolickiego duchowieństwa oraz wiernych pod zaborami pruskim i rosyjskim*, Sandomierz 1930, s. 151, 153;

Bóg mi pozwolił odbywać, słyszałem i pilnie słuchałem każdego przemówienia, przy tej okazji wypowiadanego[95]. Dokładnie także zapoznawał się z wydawanymi zbiorami kazań, a także z literaturą na temat teorii kaznodziejstwa[96]. Podkreślał w nich dobór cytatów, porównań, przykładów[97], syntetyczne podsumowanie całości przy końcu przemówienia[98], a także uwypuklenie zagadnień odnoszących się do historii Polski i patriotyzmu[99]. Nie bał się wytknąć mówcom pewnych usterek. Wyczulony był na piękne słownictwo i jasność wypowiedzi, która nie pozostawiałaby słuchaczowi wątpliwości[100]. Z kolei słuchacze bp. Kubickiego – zwłaszcza dorośli – wsłuchiwali się uważnie w jego kazania i oceniali, że „ładnie tłumaczył". Wielokrotnie słuchający przemówień sandomierskiego biskupa pomocniczego – W. Wójcik – zaznacza, że „monotonna dykcja ze sztucznym dzieleniem zdań" nużyła słuchających. Zapewne jej powodem był skrócony oddech ze względu na otyłość mówcy. Podobnie uciążliwe dla słuchaczy było *przesadne akcentowanie i przeciąganie podniesionym tonem okre-*

tenże, *Wspomnienia z polskiej pielgrzymki do Rzymu. 16 V – 1 VII 1922 r.*, Sandomierz 1922, s. 6-7.

[95] ArImb, AktPK, Przemówienie do uczennic żeńskiej szkoły rolniczej w Imbramowicach 8 VIII 1936 r.

[96] Np.: Kb. [P. K u b i c k i], *W. Keppler, Ambona i jej znaczenie w naszych czasach.* KDS, 8(1915), nr 1, s. 16, [rec.].

[97] Tenże, *J. Rokoszny, Mowy podczas wielkiej wojny*, KDS, 15(1922), nr 3, s. 43, [rec.]; tenże, *J. Teodorowicz, Na przełomie. Przemówienia i kazania narodowe*, KDS, 17(1924), nr 11, s. 159, [rec.]; tenże, *F. Zbroja, Nauki do młodzieży szkolnej*, KDS, 19(1926), nr 2, s. 56, [rec.].

[98] Tenże, *J. Bilczewski, Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. 2, KDS, 16(1923), nr 2, s. 31, [rec.].

[99] Tenże, *J. Teodorowicz, Na przełomie. Przemówienia i kazania narodowe*, KDS, 17(1924), nr 11, s. 158-159, [rec.].

[100] Tenże, *J. Gliwa, Nauki w czasie nowenny do św. Stanisława Kostki*, Kraków 1924, KDS, 17(1924), nr 9, s. 128, [rec.]: *Szkoda tylko (...), że Autor nie uniknął takich wyrażeń jak wychowanie „małpie" – synów wychowuje się na „gagatków", córki na „przemądrzałe panny" (...). Takie jaskrawe zwroty niczego nie nauczą, przy nerwowości i drażliwości dzisiejszej mogą zrazić do Kościoła niektórych rodziców, nikogo nie odwrócą od złego wychowania dzieci i nie wprowadzą na drogę właściwą, a przecież o to każdemu kaznodziei chodzić powinno. W zdaniu „a już najmniej nie można być takim aniołem, jakim był święty..." (...) użyte przeczenie „nie" niejasną czyni myśl Autora (...).* Zob. też: tenże, *F. Zbroja, Nauki do młodzieży szkolnej*, KDS, 19(1926), nr 2, s. 55-56, [rec.]. W tej recenzji bp Kubicki wielokrotnie poprawia pewne sformułowania autora.

ślonych samogłosek zwłaszcza przed końcem zdania. Brzmiało to sztucznie. Słuchaczy rozpraszały także przerywające tok kazania i powtarzające się w jego trakcie nawoływania do uważnego słuchania[101]. Jednocześnie słuchacze na długo pamiętali kazania bp. Kubickiego. Być może powodem tego była też swobodna forma przepowiadania[102]. Charakterystyczne jest zdanie wtrącone w jednym z kazań, mniej więcej w połowie wystąpienia: *Odpoczniemy chwilę i zaśpiewamy jedną strofkę „Zdrowaś Maryja"*[103]. Biskup przemawiał długo, często opowiadał znane powszechnie wydarzenia[104]. W pamięci słuchaczy – oprócz wezwań do zachowania wytężonej uwagi – pozostało także stukanie pastorałem o podłogę ambony, co miało na celu przywołanie słuchaczy do porządku i jeszcze bardziej wyczulić ich na głoszone słowa[105]. W recenzjach kazań sandomierskiego biskupa pomocniczego nie brakowało pochlebstw. Pisano, że odznaczały się głęboką treścią, serdecznością formy, miłością do słowa Bożego i ambony, wielką czcią dla obowiązku przepowiadania i miłością do wiernych. Wierni mieli ich słuchać „z rozkoszą duchową"[106]. Sama osoba biskupa, jego „świątobliwa postać" miała być wystarczającą gwarancją jakości kazań[107].

W kaznodziejstwie bp. Kubickiego można wyszczególnić pewne idee przewodnie. Najpierw trzeba jednak zaznaczyć, że we wszystkich jego wystąpieniach widoczna jest troska duszpasterska o rozwój Królestwa Bożego i zbawienie dusz, a także powaga kapłańska i miłość do słuchaczy[108]. Przemawiał więc *w sposób pełen gorliwo-*

[101] W. W ó j c i k, *Bp Paweł Kubicki...*, s. 262; J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 69.

[102] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 68. Być może pomocą w słuchaniu było zaangażowanie emocjonalne bp. Kubickiego w wygłaszane przemówienie. Zob. ArImb, Kronika klasztoru sióstr norbertanek w Imbramowicach, k. 109.

[103] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 390.

[104] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 60, 69. Por. też: W. S e d l a k, *Pamiętnik II. Uciekaj do dziury*, Radom 2001, s. 41-42.

[105] Wywiad z s. Józefą Miłek ze Zgromadzenia Sióstr Najświętszego Imienia Jezus, 15 XI 2004 r.

[106] *Nowe książki*, „Miesięcznik Pasterski Płocki", 32(1937), nr 10, s. 498; P. K u b i c k i, *Żywe słowo na ambonie i poza amboną*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej", 82(1939), nr 1-2, s. 118, [rec.].

[107] *Polecenie wydawnictw*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ Urzędowy Częstochowskiej Kurii Diecezjalnej", 13(1938), nr 1, s. 10.

[108] *Biskup Paweł Kubicki. „Żywe słowo na ambonie i poza amboną"*, „Rozkaz wewnętrzny do katolickiego duchowieństwa wojskowego w Polsce", 1938 r., nr 3,

ści i umiłowania dusz ludzkich, pocieszał, pouczał i serca ku Bogu podnosił[109]. Recenzenci zauważali, że w kazaniach bp Kubicki „nie rzucał gromów", ale zabiegał o to, by wierni zrozumieli słowo Boże i przyjęli je[110].

W całości kaznodziejstwa sandomierskiego biskupa pomocniczego można przyjąć sześć idei wiodących: świętość, kult Eucharystii, cześć wobec Matki Bożej i świętych, troska o formację kapłańską i zakonną, czystość wiary i patriotyzm[111].

W nauczaniu bp. Kubickiego widoczne jest pragnienie świętości dla swoich słuchaczy. Tłumacząc sens modlitwy różańcowej uczył on, że *Modlitwa ta nie tylko wyprostuje ścieżki życia jednostek, ale Polsce – ojczyźnie naszej drogiej, dostojeństwo jej powołania utwierdzi, rzeczy doczesne ureguluje prawidłowo podług myśli Bożej i wieczne ułatwi, do których dążymy wszyscy, a zbliżamy się do nich wszyscy, czy mamy je w myśli, czy nie*[112]. Sandomierski biskup ukazywał potrzebę odczytywania także w trudnych sytuacjach życiowych woli Bożej. Poddanie

s. 112, [rec.]; *„Żywe słowo na ambonie i poza amboną", Ks. Biskup Paweł Kubicki*, „Wiadomości Diecezjalne. Organ Kurii Diecezjalnej w Katowicach", 13(1938), nr 3, s. 160, [rec.]; M. Szkopowski, *Kubicki Paweł...*, s. 389-390, [rec.]; J. Beksiński, *Studium homiletyczne...*, s. 33. Bardzo trafnie wychwycił główne idee kaznodziejstwa sandomierskiego biskupa i jego styl przemawiania autor sprawozdania dla diecezjalnego tygodnika z prowadzonych przez bp. Kubickiego rekolekcji: *W naukach rekolekcyjnych JE Ks. Biskupa była wielka siła i moc w wypowiadaniu aktualnych zagadnień, jak np.: sprawy małżeńskiej, anielska pociecha dla strapionych na duchu bezrobotnych, ostrzeżenie przed nowinkami religijnymi, umiejętne wyrywanie z dusz kąkolu nienawiści, miłość Ojczyzny, prostota i naturalność apostolska, dobór przekonywujących i pobudzających przykładów, a przy tym namaszczenie, łagodność i miłość dusz nieśmiertelnych.* Zob. *Wieści z diecezji. Radom*, SP, 1(1931), nr 18, s. 7.

[109] P. Posłuszyński, *Spowiedź wielkanocna junaków z Ośr. Pracy*, SP, 5(1935), nr 13, s. 8. W innym miejscu tak charakteryzowano wystąpienie bp. Kubickiego: *Przemówił gorąco i naprawdę po ojcowsku, zachęcając wiernych, by nie ustawali w pracy około zbawienia, lecz także, by dbali o chwałę Bożą (...).* Zob. S. Wierzbicki, *Kronika Sandomierska. Wsola*, SP, 5(1935), nr 51, s. 9.

[110] J. J [aroszewicz], *Recenzje*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny", 24(1937), nr 11, s. 344.

[111] J. Beksiński, *Studium homiletyczne...*, s. 34-51. Co prawda Beksiński, wymieniając idee obecne w kaznodziejstwie bp. Kubickiego, pisze tylko o trosce o formację kapłańską. W całości nauczania sandomierskiego biskupa obecne są jednak liczne odniesienia do formacji zakonnej.

[112] P. Kubicki, *Kazanie...*, s. 10.

się jej ma prowadzić do życia wiecznego[113]. Jednocześnie starał się zachwycić swych słuchaczy perspektywą świętości. Uświadamiał im powszechne powołanie do niej, a jednocześnie zapewniał, że spełnianie woli Bożej może owocować świętością i szczęściem[114].

Szczególną miłość i szacunek dla sprawowania Eucharystii bp Kubicki wyniósł jeszcze z seminarium[115]. Nie może więc dziwić, że chciał, by wszyscy mieli świadomość czym jest ten Sakrament i korzystali z niego w pełni. Eucharystia gromadzi nawet wielotysięczne tłumy, by oddawały cześć Bogu[116]. Bp Kubicki potwierdzał prawdziwość zestawienia dwóch głównych środków do zbawienia: cześć dla Najświętszego Sakramentu i serdeczna miłość do Matki Bożej[117].

Szczególnie bliskie bp. Kubickiemu było szerzenie czci Matki Bożej i świętych. Uczył, że Maryja wynagrodzi swoich czcicieli i naśladowców. Przywoływał przykłady życia świętych, by zachęcać swoich słuchaczy do naśladowania ich cnót. Członkom zakonów i zgromadzeń zakonnych przypominał epizody z życia założycieli i świętych z ich zakonów. Ukazując bogactwo świętości tłumaczył: *Świętych we wszystkim człowiek zwykły nie jest zdolny naśladować, ale uczyć się ma od nich cnót, w których w miarę sił swoich zaprawiać się powi-*

[113] Po udzieleniu 30 VIII 1930 r. w klasztorze w Świętej Katarzynie Komunii św. chorej s. Elżbiecie Sosińskiej mówił: *Cierpienie bowiem podług myśli Bożej znoszone zrodzi nam zysk i dobro nieskończone, bo wiecznej wartości.* Zob. ArImb, AktPK, Nauka o cierpieniu skierowana do Sióstr bernardynek z powodu choroby s. Elżbiety Sosińskiej, s. 2-3.

[114] Np.: *Tam w niebie nie będzie już trosk, nie będzie obawy o utratę spokoju sumienia, a z nim wiecznego szczęścia, tam i pomoce żadne nie będą już potrzebne, bo tam walki ze złem, z sobą i światem nie będzie. (...) Słyszysz, Droga Siostro, a raczej widzisz te radosną metę, do której masz dążyć i zdążyć? To jest przeznaczenie wszystkich ludzi, boć dla wszystkich Bóg niebo stworzył i za wszystkich Syn Boży przelał Krew swoją. Jeśli kto się nie zbawi stanie się to z własnej winy jego. A każdy do tego celu ma dążyć tą drogą, na której Bóg chce go widzieć, bo na niej tylko znajdzie skuteczną pomoc Bożą do ostatecznego zwycięstwa. Powtarzamy com już wyżej powiedział: gdyby poszedł ścieżkami, które wybierze wbrew myśli Bożej, wbrew swemu sumieniu, będzie zostawiony własnym siłom, które nie wystarczą do walki życiowej.* Zob. ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 29 IX 1928 r., k. 9-10.

[115] Por. P. Kubicki, *Moje wspomnienia z roku szkolnego 1892-1893 w Semin[arium] Duchownym w Sandomierzu. (Rzecz o odprawianiu Najświętszej Ofiary ołtarza)*, Sandomierz 1938.

[116] Tenże, *Kazanie...*, s. 2.

[117] Tamże, s. 4.

nien, upraszając sobie do tego łaskę, czyli pomoc Bożą[118]. Z biografii świętych wydobywał szczegóły pomocne w zobrazowaniu przekazywanych treści[119]. Stanowiły one materiał służący formacji chrześcijańskiej i zakonnej. Jednej z sióstr w dniu obłóczyn polecał: *(...) staraj się pod kierunkiem Mistrzyni klasztoru poznać dobrze życie Waszego św. Patriarchy. Nie chodzi tu tyle o daty i etapy jego życia, nawet nie chodzi o poznanie dzieł przez niego dokonanych, ile o zrozumienie pobudek, którymi się kierował w pracach swoich i wskazówek, jakie dawał swoim towarzyszom w drodze do doskonałości zakonnej*[120]. Ukazywał też szczególną rolę świętych patronów w ludzkiej drodze do nieba[121]. Nie zachowały się kazania tematyczne o świętych Pańskich. Wydaje się zresztą, że było ich niewiele[122].

Troska o formację kapłanów była zawsze bliska bp. Kubickiemu. Od trzynastego roku swego kapłaństwa był odpowiedzialny za formację kandydatów do kapłaństwa. W centrum nurtu starań o formację kapłańską ukazywał miejsce i szczególną rolę biskupów[123]. Ukazywał także często zadania stojące przed kapłanami, a wiążące się z obowiązkiem prowadzenia ludzi do Boga[124]. Bp Kubicki związany był

[118] ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego w kościele sióstr norbertanek w Imbramowicach 9 VIII 1936 r., k. 7.

[119] Dla przykładu: W dniu obłóczyn zwracał się do s. Pauliny Barbary Gajdo: *Z pewnością w małym dopiero zakresie, poznałaś, droga Siostro życie św. Norberta, patriarchy tutejszego klasztoru. Życiorys ten opowiedział Ci o (...).* Zob. ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 29 IX 1928 r., k. 7. Zob. też: ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego w kościele sióstr norbertanek w Imbramowicach 9 VIII 1936 r., k. 6.

[120] ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 29 IX 1928 r., k. 8.

[121] ArImb, AktPK, Przemówienie ks. P. Kubickiego do sióstr bernardynek w Świętej Katarzynie 16 V 1912 r., k. 26.

[122] J. B e k s i ń s k i, *Studium homiletyczne...*, s. 43.

[123] *Na czele długich szeregów spracowanej braci kapłańskiej kroczy kilku biskupów. Na głowach ich górują mitry, ale górują tylko swą formą i układem. Serca, pod nimi bijące, muszą być od serc Waszych kapłańskich pokorniejsze, do pracy gorętsze, do ofiary zapalniejsze, Boga, Maryję i ludzi więcej i głębiej miłujące. To ma być istota naszego Wam przewodniczenia we wszystkim, a zwłaszcza w ofiarnym poświęceniu się sprawom Kościoła i Ojczyzny.* Zob. P. K u b i c k i, *Kazanie...*, s. 5.

[124] Np.: ArŚK, APK, Przemówienie do kapłanów, zgromadzonych na odpuście Porcjunkuli 2 VIII 1936 r. w Świętej Katarzynie. Mówił wtedy m.in.: *Cokolwiek będzie, przed Bogiem i historią obecne pokolenia kapłańskie nie będą odpowiadać, jeśli swą rzetelną pracą spełnią zadanie na nich ciążące. Powiem otwarcie, że należę do tych,*

z wieloma zakonami i klasztorami. Wydaje się, że najbliższe były mu klasztory w Świętej Katarzynie i Imbramowicach, a także zgromadzenia sióstr: Matki Bożej Miłosierdzia, Służek NMP Niepokalanej, Imienia Jezus. Szczególnym szacunkiem otaczał też Zakon św. Pawła Pustelnika na Jasnej Górze. Liczne kontakty były okazją do częstych odwiedzin, a co się z tym wiąże, do sposobności głoszenia słowa Bożego i przekazywania konkretnych rad i wskazówek koniecznych w życiu zakonnym. Przypominał osobom konsekrowanym podstawę ich formacji zakonnej, jaką jest modlitwa. Tłumaczył: *Zrozumiemy lepiej wielką wagę modlitwy w zakonach, gdy rzeczywistości życia światowego spojrzymy w oczy*[125]. W ideale życia zakonnego widział i podkreślał konieczność pracy. Jest ona sposobnością do dążenia do osobistej świętości[126]. Jako podstawę życia zakonnego widział rady ewangeliczne[127]. Wypełnianie ich, a przez to wierna służba Bogu zaowocuje życiem wiecznym[128]. Jednocześnie podkreślał wagę radykalizmu i odpowiedzialności osób powołanych: *Wszelkie własne upodobania, gdy będziesz już w habicie przekraczać dziś furtę, zostaw z tej strony jej progu. Tam za furtą czyń to tylko, co On Ci wskaże przez usta przełożonych*[129].

którzy są przekonania o najbardziej normalnych warunkach pracy Kościoła dopiero wtedy, gdy biją weń gromy prześladowań. Do tego jednak, by zwyciężyła prawda Boża, musimy przygotować się sami i wiernych wzmacniać na duchu.

[125] ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 29 IX 1928 r., k. 17.

[126] Np.: *Tu w klasztorze nie może być nieróbstwa, tu nikt z założonymi rękoma czasu nie spędza bezmyślnie. Poza obłożnie chorymi, do żadnej pracy w danej chwili niezdolnymi, każda zakonnica, jak pszczoła wśród pogodnego lata, musi dobrze się zwijać, by wypełnić swe całodzienne obowiązki. (...) Przecież tu się ani ubranie ani bielizna same nie uszyją, i tu pranie trzeba wykonać, i tu kuchnię trzeba obsłużyć, i tu porządek wszędzie utrzymać w całym klasztorze oraz w ogrodzie, należącym do klauzury czyli miejsca tylko dla zakonnic przeznaczonego... a opieka nad młodzieżą tu wychowywaną czyż nie zajmuje serca i rąk zakonnych?.* Zob. ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 29 IX 1928 r., k. 12-13.

[127] Np.: ArImb, AktPK, Przemówienie ks. P. Kubickiego do sióstr bernardynek w Świętej Katarzynie 16 V 1912 r., k. 30-31; ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego w kościele sióstr norbertanek w Imbramowicach 9 VIII 1936 r., k. 8.

[128] *Na głowie Twej, Siostro droga, spocznie dziś korona, która jest symbolem niebieskiej korony, jaką Bóg obiecuje wiernym sługom swoim.* Zob. ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr bernardynek w Świętej Katarzynie 20 VIII 1941 r., k. 37.

[129] ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 29 IX 1928 r., k. 22-23. Z okazji wyborów w klasztorze mówił: *Módlcie się, aby*

Podobnie zależało bp. Kubickiemu na czystości wiary. Uczulał swoich słuchaczy na sprawę świadomej przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego i obronę przed herezjami. Jednocześnie z całą pewnością w tej idei przepowiadania bp. Kubickiego kryła się troska o to, by słuchacze poznali w pełni naukę katolicką. Często więc dokładnie i wyczerpująco przedstawiał kolejne zagadnienia[130].

Szczególne miejsce w kaznodziejstwie bp. Kubickiego zajmował patriotyzm. Łączy się on z uwarunkowaniami życia, działalności i twórczości sandomierskiego biskupa pomocniczego. W tych więc kontekstach bardzo często odwoływał się do wydarzeń powstania styczniowego i jego następstw[131]. Odwołując się do historii kreślił przed słuchaczami konkretne zadania, by jak najowocniej budować przyszłość Polski[132]. Ukazywał i zwracał uwagę słuchaczy na piękno polskiej ziemi[133]. Z kolei przemawiając na pogrzebach księży podkreślał ich patriotyzm i wydobywał z ich życiorysów fakty potwierdzające go[134]. Niemniej bp Kubicki, który znany był powszechnie ze swoich publikacji historycznych, stosunkowo rzadko korzystał w przepowiadaniu z argumentów historycznych[135].

Biskup z Sandomierza podkreślał też, iż każdy głoszący kazanie ma swoją indywidualność i upodobania, więc publikowane kazania mogą

wybory (...) przeszły podług myśli Bożej, czyli aby każda zjednała sobie zasługę za kartkę, którą będzie doręczała przy wyborach. Zob. ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 18 III 1942 r.

[130] Np.: P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 119-125. Zob. też: F. J [o p], *Paweł Kubicki Biskup Sufragan Sandomierski. Żywe Słowo...*, s. 336, [rec.]; *Biskup Paweł Kubicki. „Żywe słowo na ambonie i poza amboną"*, „Rozkaz wewnętrzny do katolickiego duchowieństwa wojskowego w Polsce", 1938 r., nr 3, s. 112, [rec.].

[131] Np.: ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 29 IX 1928 r., k. 21-22. Bardzo bogate w treść i obszerne są notatki bp. Kubickiego do wykorzystania na ambonie, a odnoszące się do zagadnienia patriotyzmu, Zob. ArŚK, APK, *Ojczyzna – kwestya narodowa. Państwowość, obywatelstwo, patryotyzm, polityka.*

[132] J. C., *Zjazd delegowanych Stowarzyszeń Młodzieży Polskiej w Radomiu*, KDS, 24(1931), nr 5, s. 189.

[133] ArImb, AktPK, Przemówienie bp. P. Kubickiego do sióstr norbertanek w Imbramowicach 29 IX 1928 r., k. 1.

[134] Np.: *Mowa wypowiedziana w Łukawie...*, s. 19-21; *Śp. Ks. Marian Bijasiewicz*, KDS, 30(1937), nr 6, s. 201-206.

[135] J. K o z ł o w i c z, *Działalność kaznodziejska...*, s. 127.

stanowić tylko materiał dla przygotowujących swe wystąpienia[136], choć zamiarem autora była pomoc kapłanom w ich pracy parafialnej[137]. Z taką też intencją umieszczał w przypisach obszerne wyjaśnienia, czy na przykład kolejne zwrotki cytowanej w kazaniu pieśni. Intencje swoją bp Kubicki przedstawił jasno: *Nigdy nie tuszę sobie, aby te moje kazania, nauki, czy przemówienia dla każdego kaznodziei dawały rzecz zupełnie gotową. Wiele z nich będzie skracanych, wiele poszerzanych. Pragnę jednak dać w nich jak najwięcej materiału, by kaznodzieje mieli w czym wybierać i mieli z czego korzystać dla własnych opracowań*[138].

Bp Paweł Kubicki (1871-1944)

[136] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 1116.

[137] Tamże, s. 170. Z pewnością temu celowi miały służyć także wskazówki bibliograficzne do pozycji traktujących o przedstawianych w kazaniach zagadnieniach. Zob. np.: tamże, s. 891, 1075. W czwartym rozdziale tłumaczenia *Kapłana katolickiego...* zatytułowanym „Kazalnica" w przypisach zamieszcza następujące dokumenty: encyklikę Benedykta XV o głoszeniu słowa Bożego, odezwę bp. A. Sotkiewicza do duchowieństwa diecezji sandomierskiej, fragmenty dokumentów synodów diecezjalnych: podlaskiego i tarnowskiego, fragment orzeczeń synodu sandomierskiego łącznie z trzyletnim programem kazań katechizmowych, a także odnośnik do bibliografii. Zob. J. W a l t e r, *Kapłan katolicki...*, cz. 2, s. 227-285.

[138] P. K u b i c k i, *Żywe słowo...*, s. 767.

Bp Paweł Kubicki podchodził bardzo poważnie do obowiązku głoszenia słowa Bożego. Konkludując trzeba przyznać, że z pewnością głosił kazania najlepiej jak potrafił. Dowodem na to jest jego ogromna pracowitość i solidność. Być może w świetle ówczesnych zasad homiletyki, kazania bp. Kubickiego nie spełniały wszystkich wymogów. Niemniej kierował się on nadrzędnym celem, jakim był praktyczny przekaz słowa Bożego i jego aplikacja w życiu słuchaczy.

PRÊTRE ALBERT WARSO

Les sermons de l'évêque Paweł Kubicki

Résumé

L'évêque auxiliaire de Sandomierz Paweł Kubicki (1871-1944) est connu aujourd'hui principalement par son activité littéraire. Une place particulière dans l'historiographie lui est réservée avant tout grâce à son oeuvre volumineuse et malheureusement non achevée, intitulée *Prêtres combattants pour l'Eglise et la Patrie dans les années 1861-1915*. Cependant, il ne faut pas oublier qu'il fut un fervent prêtre. Le nombre de ses visitations episcopales surprend ainsi que toute son activité aumônière. Il enseignait et prêchait très souvent. Sans aucun doute, ce mode de propagation de la Parole de Dieu, occupait dans sa vie et son service une place particulière.

Traduction: Iwona Bartosz-Przybyło

Ks. Albert WARSO – absolwent KUL, doktor nauk humanistycznych, kapłan diecezji radomskiej, pracownik Kongregacji Nauki i Wiary w Watykanie. Zainteresowania naukowe koncentruje wokół ostatnich dwóch wieków historii Kościoła w Polsce, a zwłaszcza okresu po II wojnie światowej.

JACEK A. KABATA

SEKCJE POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W LATACH 1946-1999

Polskie Towarzystwo Teologiczne powstało w 1924 r. z inicjatywy środowiskowej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Od początku działalności realizowało postawione przed sobą zadania w oparciu o najmocniejsze wówczas w kraju środowiska wydziałów teologicznych: Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i Uniwersytetu Warszawskiego[1]. W czasie II wojny światowej towarzystwo zmuszone było zaprzestać działalności a środowisko teologiczne, podobnie jak cały kraj, poniosło ogromne straty. Jednak już w 1946 r. podjęto próbę jego reaktywowania na ogólnopolskim zjeździe Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Lublinie. Nie było to takie proste w zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej i dlatego nie od razu udało się od nowych władz państwowych uzyskać status prawny dla jego działalności. Jednakże pod koniec roku niespodziewanie zarejestrowano oddział krakowski towarzystwa jako Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie. W takich okolicznościach, następnym krokiem władz towarzystwa było zwołanie w kwietniu 1948 r. ogólnopolskiego zjazdu i przekształcenie organizacji krakowskiej w towarzystwo ogólnopolskie z siedzibą w Krakowie[2]. W swojej działalności towarzystwo oparło się na statucie zarejestrowanym przez Prezydium Rady Narodowej w Krakowie w dniu 12 listopada 1946 r., który znalazł się w rejestrze stowarzyszeń i związków pod numerem 189.

---

[1] Zob. J.A. K a b a t a, *Polskie Towarzystwo Teologiczne. 70 lat istnienia (1924-1994)*, „Analecta Cracoviensia", t. 26, s. 315-324.

[2] Zob. J.A. K a b a t a, *Brylantowy jubileusz Polskiego Towarzystwa Teologicznego (1924-1999)*, [w:] *Felix saeculum Cracoviae – krakowscy święci XV wieku*, Kraków 1998, s. 161-174.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 227-262.

Stanowił on kompromis między statutem pierwotnym z 1924 r. a realiami powojennymi i naciskami ówczesnych władz administracyjnych[3]. W nowej rzeczywistości politycznej, po odzyskaniu niepodległości w 1989 r., rozpoczęto prace nad nowym statutem, zatwierdzonym ostatecznie przez Episkopat Polski pismem z dnia 21 lutego 1992 r.

Przedstawiona poniżej struktura powojennej działalności towarzystwa oparta została na analizie dokumentów przechowywanych w archiwum Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie oraz sprawozdaniach rocznych władz towarzystwa publikowanych w powstałym w 1948 r. czasopiśmie „Ruch Biblijny i Liturgiczny". Niestety w obydwu tych źródłach istnieją luki spowodowane, jak się zdaje, konieczną ostrożnością wobec represyjnego systemu władz komunistycznych okresu PRL. Dotyczy to zwłaszcza okresu stalinowskiego do roku 1956. Dlatego zawarte w pracy dane są miejscami niekompletne, ale jednocześnie całościowe, jeśli chodzi o zachowany do naszych czasów źródłowy materiał archiwalny.

Członkowie Towarzystwa i ich działalność

1957/1958 – stan osobowy – 114 członków, w większości profesorów Studiów Teologicznych istniejących na terenie Krakowa. Działalność – 6 zebrań zarządu, 2 walne zebranie: nadzwyczajne i zwyczajne, 6 ogólnych zebrań zwyczajnych na których wygłoszono 7 referatów z przeciętną frekwencją wśród słuchaczy wynoszącą 60 osób. Ogółem łącznie z sekcjami wygłoszono 24 referaty. Na zebraniach sekcji przeciętna frekwencja wynosiła 17 osób.

1958-1960 – stan osobowy – 114 członków. Działalność – 7 zebrań zarządu, 4 zebrania walne, 14 zebrań ogólnych zwyczajnych, na których wygłoszono 14 referatów (przeciętnie 65 uczestników). Na zebraniach sekcji przeciętna frekwencja wynosiła 12 osób.

1962 – (6 VI) uroczyste posiedzenie PTT w auli Krakowskiego Seminarium Duchownego poświęcone złotemu jubileuszowi kapłańskiemu księży: abpa Eugeniusza Baziaka, infułata Ferdynanda Machaya, prof. Władysława Wichra, prof. Teofila Długosza, prałata Maślińskiego, na którym m.in. ks. Aleksy Klawek wygłosił referat pt. „40-lecie

[3] Zob. J.A. K a b a t a, *Dwa powojenne statuty Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, „Nasza Przeszłość", t. 87, s. 407-415.

Polskiego Towarzystwa Teologicznego, fakty – wspomnienia". Doroczne walne zebranie PTT (24 X), w sali wykładowej krakowskiej Kurii Metropolitalnej przy ul. Franciszkańskiej 3 na którym wybrano nowe władze Towarzystwa. Wybory poprzedził referat ks. Aleksego Klawka pt. „Uwagi na temat historyczności ksiąg Pisma św.". Zebrania ogólne: (14 XI, miejsce jw.) z referatem ks. Kazimierza Drzymały SJ pt. „Geneza i rozwój doktryny arian polskich" oraz dyskusją, (12 XII) bp Karol Wojtyła wygłosił referat pt. „Refleksje po pierwszej Sesji II Soboru Watykańskiego" zakończony pytaniami i dyskusją.

1963/1964 – stan osobowy – 124 członków. Działalność – 8 zebrań, ogólnych na których wygłoszono 8 referatów (3 z nich, księży: Teofila Długosza, Mariana Rechowicza, F. Germana miały na celu uczczenie 600-lecia Uniwersytetu Jagiellońskiego; dzieje Wszechnicy Jagiellońskiej, samego Wydziału Teologicznego oraz sylwetki wybitniejszych profesorów, szczególnie z ostatniego 40-lecia).

1965/1966 – stan osobowy – 129 członków. Działalność – zorganizowano uroczystą sesję naukową (26 IV) dla uczczenia Tysiąclecia Chrześcijaństwa i Państwa Polskiego, na której wygłoszono 5 referatów. Na 3 zebraniach plenarnych wygłosili milenijno-soborowe referaty: ks. Teofil Długosz (24 XI i 26 V) oraz abp Karol Wojtyła (15 I).

1970 – stan osobowy – nie podano. Działalność – 8 zebrań zwyczajnych z 8 referatami oraz 1 zebranie nadzwyczajne celem uczczenia pamięci zmarłych księży profesorów: Aleksego Klawka (wcześniej redakcja poświęciła mu numer monograficzny RBL 1970 nr 6) i Władysława Wichra z okolicznościowymi referatami ks. Władysława Smereki i bpa Stanisława Smoleńskiego.

1971 – stan osobowy – nie podano. Działalność – walne zebranie (29 I) wybrało nowy zarząd Towarzystwa. W rezydencji metropolity krakowskiego odbyło się 9 ogólnych zebrań zwyczajnych z 9 referatami.

1972 – stan osobowy – ok. 120 członków. Działalność – comiesięczne zebrania zwyczajne z referatami, głównie o tematyce historycznej (rocznice: 900-lecia objęcia biskupstwa krakowskiego przez św. Stanisława ze Szczepanowa i 500-lecie urodzin Mikołaja Kopernika) a także liturgicznej, biblijnej, eklezjalnej i filozoficznej. Na zebrania zaczęli uczęszczać nie tylko członkowie Towarzystwa, ale tak-

że jego sympatycy: księża i alumni seminariów zainteresowani przedstawianą tematyką.

1973 – stan osobowy – 175 członków, w tym: 168 zwyczajnych i 7 wspierających. Zebrania zwyczajne odbywały się w Krakowskiej Kurii Metropolitalnej, zarządu w Częstochowskim Seminarium Duchownym, sekcyjne w Seminarium Metropolitalnym, u OO. Dominikanów i u OO. Jezuitów. Ks. kardynałowi Karolowi Wojtyle przyznano tytuł członka honorowego PTT. Działalność – comiesięczne zebrania zwyczajne z referatami uwzględniającymi tematykę aktualną, tj. III Synod Biskupów (jesień 1971), rocznice śmierci: 500-lecie św. Jana Kantego, 750-lecie bł. Wincentego Kadłubka, 100-lecie ks. Hieronima Kajsiewicza, założyciela Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców, a także odkrycia w Qumran i dialogu z marksizmem.

1974 – stan osobowy – 208 członków zwyczajnych i wspierających. Działalność (jubileuszowy rok działalności Towarzystwa) – comiesięczne zebrania zwyczajne nt.; III i IV Synod Biskupów, rocznica 100-lecia urodzin biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, zbliżająca się beatyfikacja założycielki Stowarzyszenia Misyjnego św. Piotra Klawera im. Marii Teresy Ledóchowskiej, 600-lecie urodzin bł. królowej Jadwigi, 50 rocznica powstania PTT oraz wydany przez Stolicę Apostolską nowy rytuał Sakramentu Pokuty.

1975 – stan osobowy – 222 członków zwyczajnych i wspierających. Zmarli członkowie zwyczajni, księża: Leopold Skwarczewski i Władysław Konieczka oraz wspierający: Włodzimierz Czartoryski. Działalność – zarząd planował stworzenie sekcji przyjaciół popierania nauk teologicznych. Walne zebranie nadzwyczajne (30 V, wcześniej – 24 I, zebranie zwyczajne nie mogło udzielić absolutorium ustępującemu zarządowi ze względu na brak wniosku ze strony Komisji Rewizyjnej, której członkowie w większości dłuższy czas chorowali) oraz comiesięczne zebrania zwyczajne w rezydencji Metropolity Krakowskiego z 8 referatami, głównie o tematyce historycznej i biblijnej. Frekwencja na nich wynosiła po ok. 80 osób.

1976 – stan osobowy – 242 członków, w tym: 217 zwyczajnych i 25 wspierających. Zmarli księża: Antoni Cząstka, Ludwik Koniówka, Bogdan Niemczewski. Działalność – comiesięczne zebrania zwyczajne z 7 referatami, głównie o tematyce biblijnej, chrystologicznej i rocznicowy z okazji 25-lecia śmierci księcia kardynała Adama Stefana Sapiehy oraz współorganizacja Kongresu Teologów Polskich, który odbył się w dn. 14-16 IX 1976 r. w Krakowie – Nowej Hucie w klasztorze OO. Cystersów. O zebraniach zwyczajnych informowano członków i zainteresowanych gości poprzez komunikaty rozsyłane przez Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej w Krakowie.

1977 – stan osobowy – 260 członków, w tym: 225 zwyczajnych i 35 wspierających. Zmarli księża: Ludwik Orzeł i Władysław de Rosenburg Grohs. Działalność – walne zebranie wyborcze (28 I) oraz 8 zebrań zwyczajnych z 8 referatami dotyczącymi głównie aktualnych wydarzeń w życiu Kościoła, ważniejszych rocznic i zagadnień teologicznych związanych z duszpasterstwem.

1978 – Ks. kard. Karol Wojtyła, arcybiskup metropolita krakowski, członek honorowy PTT, dnia 16 X 1978 r. został wybrany papieżem jako Jan Paweł II. Z tej okazji prezes Towarzystwa skierował list hołdowniczy do Ojca świętego oraz list osobny do Papieża. Na oba te listy nadeszły odpowiedzi: od Sekretarza Stanu i od samego Papieża. Informacje o PTT po raz pierwszy znalazły się w publikacjach: *Słowniku Polskich Towarzystw Naukowych*, Wrocław 1978, t. 1, s. 164-166 oraz *Informatorze Nauki Polskiej*, Warszawa 1978, t. 2, s. 180. Stan osobowy – 279 członków, w tym: 246 zwyczajnych i 33 wspierających. Przybyło 21 członków zwyczajnych. Zmarł o. Robert Walery Świętochowski OP. Ks. dr Franciszek Macharski został nominowany na nowego arcybiskupa metropolitę krakowskiego a ks. dr Mirosław Kołodziejczyk na biskupa pomocniczego częstochowskiego. Działalność – 4 zebrania statutowe zarządu oraz 7 zebrań plenarnych ogólnych, tematycznie skoncentrowanych wokół problematyki aktualnej w Kościele, uwzględniając w szerokiej mierze zagadnienia pastoralne. Ostatnie (29 I) było sesją poświęconą poezji Karola Wojtyły z wprowadzeniem ks. Jerzego Chmiela i wykładem prof. Zygmunta Kubiaka z recytacjami aktorów Danuty Michałowskiej i Tadeusza Malaka.

1979 – stan osobowy – 282 członków, w tym: 250 zwyczajnych i 32 wspierających, przyjęto 13 nowych i skreślono 8 członków zwyczajnych. Zmarli księża: Stanisław Dąbrowski i Józef Majgiera, których nazwiska postanowiono wpisać do Księgi Członków Zasłużonych dla Towarzystwa. Działalność – walne zebranie wyborcze (9 II) oraz 4 zebrania statutowe zarządu i 6 zebrań ogólnych z 6 referatami

przedstawionymi w pałacu Arcybiskupów Krakowskich przy ul. Franciszkańskiej 3. W dn. 6-12 XI została przeprowadzona przez Wydział Spraw Społeczno-Administracyjnych Urzędu Miasta Krakowa kontrola państwowa Towarzystwa. W dn. 26 IV we współpracy z papieskim Wydziałem Teologicznym w Krakowie urządzono sesję naukową poświęconą encyklice papieża Jana Pawła II *Redemptor hominis* z 5 referatami. Zorganizowano także 2 serie odczytów w kościele św. Mikołaja w Krakowie. Pierwsza nt. „Męka Pańska w świetle współczesnej teologii" (4 konferencje), druga nt. „Wierzę w życie wieczne" (3 konferencje wygłoszone przez ks. Jerzego Chmiela). Na zebraniach sekcyjnych wygłoszono łącznie 71 referatów.

1980 – stan osobowy – 278 członków, w tym: 245 zwyczajnych, 32 wspierających i 1 honorowy. Przyjęto 6 nowych członków: w tym 5 zwyczajnych i 1 wspierającego a skreślono z listy 6 członków, 6 członków zmarło. Działalność – walne zebranie wyborcze (25 I) oraz 4 statutowe zebrania zarządu i 5 zebrań ogólnych (tzw. „czwartkowych" – 3 czwartek miesiąca) z 5 referatami. Zorganizowano: międzysekcyjne zebranie naukowe (28 V) poświęcone listowi Jana Pawła II o tajemnicy i kulcie Eucharystii z 5 referatami i komunikatami (wydrukowane w RBL 1980 nr 5), dwa spotkania dla alumnów Krakowskiego Seminarium Duchownego z odczytami prof. Karola Estreichera jun. i dra Marka Rostworowskiego, oraz cykle odczytów publicznych w kościele św. Mikołaja w Krakowie pt.: „Z historii i teologii krzyża" (3 odczyty), „Nauka Kościoła o małżeństwie" (6 odczytów) oraz rozpoczęto cykl w kościele Bożego Miłosierdzia w Krakowie przy ul. Smoleńsk pt. „Jan Paweł II naucza" (3 odczyty). Z okazji 500-rocznicy śmierci Jana Długosza urządzono w kościele św. Michała na Skałce (19 V) uroczystą Mszę św. koncelebrowaną z homilią prezesa Towarzystwa ks. Jerzego Chmiela i procesją do Krypty Zasłużonych (przypominającą tą sprzed 100 lat, kiedy to odbył się powtórny pogrzeb J. Długosza) oraz w tym samym dniu w ramach Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie urządzono Dzień Księdza Jana Długosza (bazylika katedralna na Wawelu). Dnia 22 V odbyło się uroczyste zebranie PTT w Krakowie, na którym ks. Bolesław Przybyszewski wygłosił okolicznościowy referat poświęcony J. Długoszowi.

1981 – stan osobowy – 298 członków, w tym: 265 zwyczajnych, 32 wspierających i 1 honorowy. Przyjęto 20 nowych członków zwyczajnych. Zmarło 5 członków zwyczajnych i 1 wspierający, prof. Józef Mitkowski. Działalność – staraniem Towarzystwa został wybity medal pamiątkowy (wg projektu Andrzeja Kołaczyńskiego) dla uczczenia 500-rocznicy śmierci ks. Jana Długosza z przeznaczeniem dla zasłużonych członków PTT. Uchwałą zarządu otrzymał go ks. kard. Franciszek Macharski a także, z okazji ich jubileuszy, księża: Władysław Smereka, Bolesław Przybyszewski i Kazimierz Kłósak. Zostali oni również wpisani do Księgi Zasłużonych Członków Towarzystwa. Walne zebranie PTT w Krakowie w dniu 20 II skierowało list dziękczynny za encyklikę o Bożym Miłosierdziu do papieża Jana Pawła II i podjęło uchwałę w sprawie Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie o uznanie go jako Wyższej Uczelni Kościelnej, skierowaną do władz państwowych PRL. Zarząd Towarzystwa odbył 3 zebrania a także organizowano cykle odczytów teologicznych dla wiernych. W kościele Bożego Miłosierdzia kontynuowano cykl „Jan Paweł II naucza" (9 konferencji), w kościele św. Mikołaja w Krakowie cykl „O Bożym Miłosierdziu" (3 referaty) a także cykl konferencji adwentowych pt. „Wokół encykliki Jana Pawła II o pracy ludzkiej" (3 referaty). W związku z 100-rocznicą urodzin papieża Jana XXIII ks. Adam Kubiś wygłosił w Bazylice Mariackiej po okolicznościowej Mszy św. konferencję nt. „Wkład papieża Jana XXIII w Drugi Sobór Watykański". Na zebraniach sekcyjnych wygłoszono łącznie 52 referaty.

1982 – STAN WOJENNY. Stan osobowy – 281 członków, w tym: 251 zwyczajnych, 29 wspierających, 1 honorowy. Zmarło 5 członków: w tym 4 zwyczajnych, księża: Kazimierz Kłósak, Stanisław Czartoryski, Karol Dlopolski, Bolesław Celiński CSSR oraz 1 wspierający: Edward Łodziński. Ze względu na rygory stanu wojennego walne zebranie nie mogło się odbyć. Odbyły się natomiast dwa zebrania zarządu poświęcone głównie sytuacji Towarzystwa w stanie wojennym, a także cykle odczytów wygłaszane przez członków Towarzystwa w kościołach: księży Saletynów w Krakowie przy ul. Wiślnej 11, nt. „Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym według adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*" (15 konferencji) oraz Bożego Miłosierdzia w Krakowie kontynuujące temat „Jan Paweł II naucza" (5 konferencji).

1983 – stan osobowy – 278 członków, w tym: 242 zwyczajnych, 35 wspierających, 1 honorowy. Przyjęto 6 nowych członków: 4 zwy-

czajnych i 2 wspierających. Zmarli członkowie, księża: inf. Teofil Kurowski, inf. Kazimierz Figlewicz, prof. Władysław Smereka, prof. Ignacy Różycki. Ks. Tadeusz Gocłowski został wyniesiony przez papieża do godności biskupa pomocniczego w Gdańsku. Działalność – na walnym zebraniu z udziałem ks. kard. Franciszka Macharskiego, metropolity krakowskiego (21 I), wybrano władze Towarzystwa oraz podjęto uchwałę witającą powstanie Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie a także skierowano okolicznościowy list do papieża Jana Pawła II z podziękowaniem za jej erygowanie. Zarząd Towarzystwa ofiarował medale pamiątkowe: papieżowi Janowi Pawłowi II, w czasie jego pielgrzymki w Krakowie oraz księżom: Kazimierzowi Drzymale SJ za wieloletnią działalność w PTT, Josefowi Georgowi Zieglerowi z Moguncji za wkład w rozwój kontaktów między teologami niemieckimi i polskimi, Eugeniuszowi Florkowskiemu, od wielu lat aktywnemu członkowi PTT, w dniu jego 80 urodzin. Z okazji 50-lecia kapłaństwa listy gratulacyjne od prezesa Towarzystwa otrzymali księża: bp Julian Groblicki i prof. Bolesław Przybyszewski. Kontynuowano odczyty publiczne w cyklach: „Jan Paweł II naucza" (3 referaty) i „Jubileuszowy Rok Odkupienia" (7 referatów). Ogółem na 42 zebraniach sesyjnych wygłoszono 51 referatów i komunikatów oraz 10 odczytów popularnych.

1984 – stan osobowy – 297 członków, w tym: 265 zwyczajnych, 32 wspierających, 1 honorowy. Zostało przyjętych 13 członków zwyczajnych i 2 wspierających, 3 członków zostało przez papieża podniesionych do godności biskupiej: Marian Jaworski, Stanisław Nowak, Kazimierz Górny (łącznie, więc członkami zwyczajnymi Towarzystwa jest 12 biskupów), z okazji 40-lecia swej działalności 2 członków otrzymało adresy gratulacyjne od prezesa: dyr. wydawnictw katolickich Tadeusz Nowak i dr med. Stanisław Waliszewski. Działalność – w ramach kontynuacji cyklu „Jan Paweł II naucza" wygłoszono 4 odczyty publiczne. Łącznie odbyło się 38 posiedzeń w sesjach naukowych z 51 referatami i komunikatami. Walne zebranie PTT w Krakowie (25 I) wysłało do papieża Jana Pawła II list z życzeniami na Nowy Rok Pański 1984.

1985 – stan osobowy – 298 członków, w tym: 266 zwyczajnych, 32 wspierających. Przyjęto 12 nowych członków zwyczajnych. Ks. Damian Zimoń został ordynariuszem katowickim a o. Augustyn Jankowski OSB otrzymał benedykcję opata w Tyńcu, bp Marian Jaworski otrzymał list gratulacyjny Towarzystwa z okazji nadania mu doktoratu h.c. przez Ruhr-Universitat w Bochum a członek wspierający dr med. Stanisław Waliszewski został odznaczony przez Towarzystwo medalem komemoratywnym w 50-lecie praktyki lekarskiej za ponad 40-letnią działalność popularyzacyjno-naukową na polu syndonologii w Polsce. Zmarło 12 członków zwyczajnych. Działalność – odbyły się: walne zebranie (13 II) i 4 zebrania zarządu. Dnia 18 VI z okazji 100-lecia urodzin Juliusza Osterwy odbyło się zebranie pod patronatem ks. kard. Franciszka Macharskiego na ręce którego papież Jan Paweł II przysłał list okolicznościowy. Referat wygłosił dr Ireneusz Guszpit z Wrocławia pt. „Juliusza Osterwy myśl o teatrze religijnym". Kontynuowano cykl odczytów pt. „Jan Paweł II naucza" z 4 referatami oraz wysłano list walnego zebrania do papieża Jana Pawła II (13 II) z wyrazami czci, miłości i oddania oraz podziękowaniem za adhortację apostolską *Reconciliatio et paenitentia.* Odbyło się 39 zebrań sekcyjnych z 54 referatami.

1986 – stan osobowy – 298 członków, w tym: 266 zwyczajnych i 32 wspierających. Przyjęto 10 nowych członków zwyczajnych oraz 1 członka wspierającego – dra med. Jacka Danowskiego. Honorowe medale Towarzystwa otrzymali profesorzy: ks. Aleksander Usowicz, ks. Bolesław Kumor, Janina Bieniarzówna, Wojciech Maria Bartel. Zmarli członkowie: ks. Andrzej Bober SJ i mgr inż. Jan Stec. Działalność – w dniu 22 I walne zebranie wybrało władze Towarzystwa oraz wystosowało noworoczny list do Ojca świętego Jana Pawła II. Odbyło się 28 zebrań sekcyjnych oraz 7 sesji i sympozjów naukowych, na których wygłoszono łącznie 55 referatów. W dniu 20 VI miało miejsce skontrum władz państwowych przeprowadzone przez Wydział ds. Wyznań Urzędu m. Krakowa.

1987 – stan osobowy – 304 członków, w tym: 270 zwyczajnych i 34 wspierających. Przyjęto 5 nowych członków zwyczajnych oraz 2 wspierających: prof. Bolesława Matieja i mgr Wiktora Zębatego. Zmarł ks. Antoni Baciński CM. Honorowy medal Towarzystwa otrzymał ks. prof. Stanisław Grzybek, od 35 lat pełniący funkcję kierownika Sekcji wydawniczej PTT. Działalność – walne zebranie (23 I) w auli WSD w Krakowie przy ul. Podzamcze 8 wybrało władze Towarzystwa. Odbyły się 4 zebrania zarządu oraz w dniu 9 IV w auli WSD w Krakowie Sympozjum Eucharystyczne zorganizowane przez

PTT i PAT z wprowadzeniem, 3 referatami i dyskusją. Na zaproszenie prezesa Towarzystwa w dniu 12 X przybył do Krakowa z wykładem gościnnym ks. prof. P. Schafer z Uniwersytetu w Passau nt. rezultatów 4-letnich dociekań kręgu katolickich i protestanckich teologów nad obowiązywalnością i sensem katolickich i protestanckich anatematyzmów z XVI w. W nawiązaniu do wykładu prezes PTT ks. Kazimierz Hoła zwrócił się w piśmie z dnia 5 I 1988 r. do dziekana Wydziału Teologicznego PAT ks. Jerzego Chmiela z propozycją wspólnego zorganizowania sympozjum ekumenicznego z udziałem przedstawicieli Luterańskiej Wspólnoty z Krakowa. Ogółem na 2 sesjach i sympozjach naukowych, 2 wykładach okolicznościowych i 36 zebraniach sesyjnych wygłoszono 53 referatów i komunikatów.

1988 – stan osobowy – 308 członków, w tym: 272 zwyczajnych i 36 wspierających. Przyjęto 6 nowych członków: 4 zwyczajnych i 2 wspierających, doktorów: Henryka i Krystynę Baranków. Zmarli księża: bp Jan Pietraszko i Franciszek Bracha CM. Nagrodzono ks. inf. prof. Stanisława Grzybka za wkład w rozwój wydawnictwa PTT (ze względu na sytuację finansową zarządu Towarzystwa było to symboliczne 30 tys. zł). Działalność – ogółem odbyło się 31 zebrań sekcyjnych z 41 referatami oraz 1 otwarte sympozjum popularnonaukowe z wprowadzeniem, 5 referatami i dyskusją panelową.

1989 – stan osobowy – 312 członków, w tym: 275 zwyczajnych i 37 wspierających. Przyjęto 7 nowych członków: 6 zwyczajnych i 1 wspierającego. Zmarli księża: inf. prof. Eugeniusz Florkowski, prałat Karol Sadlik, doc. Jan Kuś. Działalność – walne zebranie w auli WSD w Krakowie (23 I) wybrało władze Towarzystwa. We współpracy z PAT w Krakowie organizowano w domu profesorów przy ul. Św. Marka 10 kilkakrotnie konwersatoria interdyscyplinarne. Przygotowywano projekt nowego statutu Towarzystwa.

1990 – stan osobowy – 319 członków, w tym: 282 zwyczajnych i 37 wspierających. Przyjęto 9 nowych członków. Działalność – walne zebranie (29 I) wybrało władze Towarzystwa oraz odbyły się 4 zebrania zarządu. Przedstawiono projekt nowego statutu PTT prymasowi ks. kard. Józefowi Glempowi z prośbą o przedstawienie go na Konferencji Episkopatu Polski (na koniec lutego). W dalszym ciągu, zauważalnie już, spada frekwencja na spotkaniach poszczególnych sekcji Towarzystwa.

1991 – stan osobowy – 324 członków, w tym: 287 zwyczajnych i 37 wspierających. Przyjęto 8 nowych członków zwyczajnych. Zmarło 3 członków, księży: inf. Stanisław Bizuń, mitrat Mikołaj Deńko, Marian Lisowski OFM Conv. Działalność – walne zebranie (29 I) wybrało władze, zarząd odbył 4 wymagane statutowo posiedzenia. Kontynuowano współprace z PAT w Krakowie w organizacji konserwatoriów interdyscyplinarnych. Przeznaczono ze składek członkowskich 2 mln zł na urządzenie nowego lokalu PTT w Krakowie przy ul. Kanoniczej 3.

1992 – stan osobowy – 354 członków. Przyjęto 17 nowych członków, w tym: 6 w Krakowie i 11 w terenie. Zmarło 2 członków: ks. Tadeusz Piętniewicz i prof. Wojciech Bartel. Działalność – walne zebranie wyborcze (29 I), 4 posiedzenia zarządu poświęcone głównie sprawom sekcyjnym i wydawniczym, konwersatoria interdyscyplinarne we współpracy z PAT, jak co roku odbywały się zebrania naukowe w sekcjach specjalistycznych i terenowych. Niestety w dalszym ciągu spada zainteresowanie tego typu działalnością wśród członków Towarzystwa, tak że na spotkania zaczęto systematycznie zapraszać również zainteresowanych alumnów seminariów. Dnia 21 II (pismo nr 615/92/P) prymas ks. kard. Józef Glemp poinformował o zatwierdzeniu nowego statutu PTT przez Konferencję Episkopatu Polski. Na zebraniu ustępującego zarządu (16 XII) podjęto decyzję o przyznaniu nagrody PTT (dyplom oraz skromna kwota 1 mln zł) ks. prof. Bolesławowi Przybyszewskiemu za szczególny wkład pracy w rozwój Towarzystwa oraz troskę o dokumentację jego przeszłości.

1996 – stan osobowy – 392 członków. Przyjęto 9 nowych członków, zmarło 2 członków: mgr Wiktor Zębaty (wieloletni skarbnik PTT) oraz ks. kan. Wacław Heczko. Działalność – walne zebranie (14 II) wybrało nowe władze Towarzystwa na okres 3 lat (wg nowego statutu), zarząd odbył 4 zebrania a sekcje swoje spotkania naukowe. Opracowano komputerowy skład osobowy Towarzystwa.

1997 – stan osobowy – 463 członków. Przyjęto 71 nowych członków (w tym 66 nowo powstałego oddziału PTT w Częstochowie), zmarł ks. Marian Pawlos CM. Działalność – walne zebranie sprawozdawcze (18 II), 4 zebrania zarządu. Spotkania 12 sekcji specjalistycznych i 7 oddziałów terenowych, poza nielicznymi wyjątkami, groma-

dziły niewiele osób. Uhonorowano medalami i dyplomami Towarzystwa księży: prof. Tadeusza Wojciechowskiego i prałata Rudolfa Broma.

1998 – stan osobowy – 482 członków. Przyjęto 24 nowych członków (w tym 10 do Sekcji Biblijnej), zmarli księża: Marian Pawlos, inf. Stanisław Grzybek, o. Paweł Sczaniecki OSB, Jerzy Wolny. Działalność – walne zebranie (17 II) z częścią sprawozdawczą za r. 1997 oraz wykład ks. Józefa Wołczańskiego pt. „Geneza, program i pierwsze lata istnienia PTT we Lwowie", a także wręczenie medali Zasłużony dla PTT księżom: Tadeuszowi Wojciechowskiemu i Rudolfowi Bromowi; 4 statutowe zebrania Zarządu.

1999 – stan osobowy – 496 członków. Przyjęto 18 nowych członków, zmarli: ks. prof. Jerzy Wolny, ks. Kazimierz Bukowski, o. Bruno Mazur OP, o. Józef Paściak OP. Medal PTT w Krakowie otrzymali: (23 II) biskupi: Stanisław Smoleński i Stefan Cichy oraz (5 IX) ks. Norbert Hoslinger. Ta uroczystość odbyła się w opactwie Neustif, koło Brixen-Bressanone w Górnej Adydze (północne Włochy). Działalność – walne zebranie (23 II) z częścią sprawozdawczą za r. 1998 i wyborczą władz na nowe 3 lata; 4 zebrania statutowe Zarządu (m.in. na drugim omówiono przygotowania do sympozjum dla uczczenia 75-lecia PTT). Utrzymywano, nawiązane za prezesury ks. Kazimierza Panusia kontakty z: Ameriacan Biographical Institute, Presence du Livre Francais oraz Stowarzyszeniem Organizacji Pozarządowych „Klon".

Sekcje tematyczne i terenowe

1. Sekcja biblijno-liturgiczna**, powstała w **1946 r.

Kierownik: (kolejno księża) – Władysław Smereka (1963 r.), Jerzy Chmiel (1972 r.), Tomasz Jelonek (1981 r.).

Dnia 9 X 1981 r. przy sekcji powstała grupa syndonologiczna, zajmująca się studiami nad Całunem Turyńskim oraz popularyzacją wiedzy na jego temat. Kierownikiem grupy, która przyjęła nazwę *Studium Syndonologiczne*, został ks. J. Chmiel. [Regulamin studium w: RBL, R. 49: 1996, nr 3]. W tym samym roku organizacyjnie nadrzędna dla niej sekcja podzieliła się na dwie grupy: **biblijną** i **liturgiczną** (choć pracowała tak już od 1978 r.). W 1988 r. sytuacja ta została usankcjonowana decyzją zarządu o rozdzieleniu sekcji. Kierownikiem pierwszej został Tomasz Jelonek, po nim Bogdan Zbroja (1998 r.) a drugiej Stefan Koperek CR, potem Stanisław Szczepaniec (1996 r.).

Odczyty w roku sprawozdawczym (głównie w auli WSD, ul. Podzamcze 8):

1957/1958 – 5 zebrań z 7 referatami;

1958-1960 – 9 zebrań z 9 referatami;

1963/1964 – 5 zebrań z 5 referatami (m.in. 22 X 1964 r., ks. Aleksy Klawek, wygłosił referat nt. „Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii" – przekład polski drukiem w RBL 1964 nr 4);

1965/1966 – 4 zebrania z 4 referatami;

1970 – 5 zebrań z 5 odczytami;

1971 – 5 zebrań z 5 referatami;

1972 – 2 zebrania z 2 referatami oraz uroczyste posiedzenie naukowe (6 XII) z 2 referatami (razem 4 referaty), a także współorganizowała X Zjazd Biblistów Polskich w Krakowie (6-8 VI);

1973 – 3 zebrania z 3 referatami;

1974 – 5 zebrań z 5 referatami;

1975 – 4 zebrania, 3 poświęcono omawianiu projektu opracowania *Vademecum biblijnego* i 1 na odczyt;

1976 – 5 zebrań, 3 poświęcono na spotkania zespołu redakcyjnego *Vademecum biblijnego* i 2 na 2 referaty;

1977 – 4 zebrania z 3 referatami i 1 spotkaniem dyskusyjnym oraz równolegle prace zespołu redakcyjnego *Vademecum biblijnego*;

1978 – 7 zebrań z 7 referatami w dwóch odrębnych grupach (biblijnej i liturgicznej);

1979 – grupa biblijna: 6 zebrań z 11 referatami i komunikatami,
– grupa liturgiczna: 3 zebrania z 3 referatami;

1980 – 3 zebrania z 3 referatami, I sesja syndonologiczna (5 III) z 3 referatami oraz zebranie międzysekcyjne nt. listu Jana Pawła II o tajemnicy i kulcie Eucharystii (28 V);

1981 – 5 zebrań z 6 referatami;

1982 – stan wojenny, spotkanie dla uczczenia tragicznie zmarłego ks. Michała Petera, członka PTT oraz w ramach Studium Syndonologicznego: 11 konferencji naukowych i popularnonaukowych wygłoszonych przez ks. Jerzego Chmiela, konsultacja naukowa gazetki fotograficznej poświęconej Całunowi a wydanej przez Wydział Duszpa-

sterstwa Kurii Metropolitalnej w Krakowie, utworzenie archiwum Studium Syndonologicznego;

1983 – 3 zebrania z 3 referatami (w grupach: biblijnej, liturgicznej i syndonologicznej) oraz sesja nadzwyczajna w Krakowskim Seminarium Duchownym (15 IV) poświęcona pamięci tragicznie zmarłego liturgisty ks. prof. Wacława Schenka z Bytomia z 4 referatami oraz wspomnieniami, świadectwami i wspólną modlitwą (w sprawozdaniu z sesji ks. Stefana Koperka zamieszczonej w RBL 1983 nr 6 cenzura zastosowała dwie ingerencje w tekst);

1984 – II sesja syndonologiczna (20 III w auli WSDK) z 3 referatami i komunikatami;

1985 – 3 sesje: III syndonologiczna (13 III) z 3 referatami. Na niej medal pamiątkowy PTT otrzymał Stanisław Waliszewski w związku z 50-leciem swojej pracy medycznej i działalności odczytowej na polu syndonologii; „Bóg, który wyzwala" (24 IV) z 3 referatami; poświęcona 20. rocznicy Konstytucji soborowej *Dei verbum* (20 XI) z 3 referatami;

1986 – 3 zebrania z 6 referatami (każdorazowo po 2) i IV sesja Studium Syndonologicznego pt. „Wykorzystanie badań Całunu Turyńskiego w rozwoju kultu Męki Pańskiej i Eucharystii" (przed Ogólnokrajowym Kongresem Eucharystycznym w roku 1987) z 4 referatami;

1987 – 3 spotkania: omówiono profil pracy zespołu, wysłuchano 2 prelekcji w Seminarium Duchownym Ojców Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej oraz wybrano zespół redakcyjny nowo powołanej serii wydawniczej pt. *Biblia dla wszystkich*;

1988 – zorganizowano 2 zebrania naukowe i 1 towarzyskie biblistów oraz uczestniczono w Sympozjum Biblistów Polskich w Łodzi (13 II) – 15 członków, w Studium Syndonologicznym konsternacja po ogłoszeniu kwestionującym autentyczność Całunu po badaniach przeprowadzonych przy pomocy węgla radioaktywnego;

1989 – sekcja biblijna: 2 zebrania naukowe i 1 towarzyskie, w Studium Syndonologicznym dyskusja panelowa (17 II) z udziałem przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy,

– sekcja liturgiczna: brak sprawozdania z działalności;

1990 – sekcja biblijna: 3 zebrania (dyskusja nt. przedstawionego przez ks. Tadeusza Loskę opracowania popularno-naukowego pt. *Ewangelie synoptyczne*, sesja poświęcona 100. rocznicy urodzin ks. Aleksego Klawka i 25-lecia Konstytucji soborowej *Dei Verbum* z 2 referatami i dyskusją oraz spotkanie towarzyskie (18-19 VI) w Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach. Wiele odczytów nt. Całunu Turyńskiego wygłosili członkowie Studium Syndonologicznego a Stanisław Waliszewski uczestniczył w V Kongresie Syndonologów Włoskich w Cagliari na Sardynii (29-30 IV),

– sekcja liturgiczna: 4 zebrania w ramach Koła Wykładowców Liturgiki przy Instytucie Liturgicznym PAT;

1991 – sekcja biblijna: 3 zebrania naukowe i 1 towarzyskie (w tym jedno z dn. 20 II, zorganizowano wspólnie z Sekcją apologetyczno-religioznawczą), konferencja naukowa syndonologów na temat aktualnego stanu badań nad Całunem po werdykcie z 1988 r. na końcu której, w 10 rocznicę istnienia Studium, wydano komunikat, który określa stanowisko wobec Całunu Turyńskiego,

– sekcja liturgiczna: 5 zebrań nt. metodologii nauk liturgicznych a także przygotowania podręczników liturgiki: *O Mszy św.* oraz *O sztuce liturgicznej*;

1992 – sekcja biblijna: 2 zebrania (1. wspólnie z Sekcją apologetyczno-religioznawczą i 2. poświęcone postaci o. Józefa Paściaka OP w związku z jego przejściem na emeryturę),

– sekcja liturgiczna: 4 zebrania;

1993 – członkowie Studium Syndologicznego: prof. Władysław Fenrych i Jerzy Dołęga-Chodasiewicz wzięli udział w obradach „The International Scientific Symposium on the Shroud of Turin" w Rzymie (10-12 VI);

1994 – sesja naukowo-informacyjna (15 III) poświęcona sympozjum rzymskiemu z poprzedniego roku (wspomnienie o śp. Piero Coero-Borga i 3 referaty);

1995 – syndologiczne konferencje w małych grupach zainteresowanych tematem;

1996 – sekcja biblijna: nie organizowano spotkań,

– sekcja liturgiczna: nie organizowała spotkań;

1997 – sekcja biblijna: nie organizowano spotkań,

– sekcja liturgiczna: nie organizowano spotkań;

1998 – sekcja biblijna: nie organizowała spotkań,

– sekcja liturgiczna: współpraca z Instytutem Liturgicznym PAT w Krakowie oraz Komisją ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego Archidiecezji Krakowskiej w ramach której przygotowano naukowe sympozja nt. „Kanonizacje i beatyfikacje a Nowa Ewangeliza-

cja" (maj 1998) oraz „Niedziela w życiu chrześcijańskim" (luty 1999) a także w przygotowaniu kursu dla fotografów i kamerzystów;

1999 – sekcja biblijna: nie organizowała spotkań,

– sekcja liturgiczna: nie podejmowała inicjatyw samodzielnych, prowadząc współpracę z w/w instytucjami jak w roku poprzednim.

2. Sekcja dogmatyczno-moralna (powstała na przeł. 1957 i 1958)

Kierownik: (kolejno księża) – Ignacy Różycki (1963 r.), Tadeusz Ślipko SJ (1965/1966 r.), o. Jan Wichrowicz OP (1972 r.). Po latach (w sprawozdaniu za r. 1989 występują już oddzielnie) uległa podziałowi na sekcje: **dogmatyczną** (kierownik – Bronisław Sieńczak CM i od 1998 r. Jan Żelazny) i **moralną** (kierownik – Krzysztof Sojka, potem od 1991 r. Kazimierz Kaczmarczyk).

Odczyty w roku sprawozdawczym (głównie w auli Instytutu Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów, ul. Stolarska 12):

1957/1958 – 1 zebranie z 1 referatem;
1958-1960 – 10 zebrań z 12 referatami;
1963/1964 – 4 zebrania z 4 referatami;
1965/1966 – 2 zebrania z 2 referatami;
1970 – 4 zebrania z 4 referatami;
1971 – posiedzenia naukowe (brak szczegółów);
1972 – 5 zebrań z 5 referatami (w tym po raz pierwszy z odczytem gość zagraniczny);
1973 – 2 zebrania z 2 odczytami;
1974 – 4 zebrania z 4 referatami;
1975 – 6 zebrań z 6 referatami;
1976 – 6 zebrań z 5 referatami i 1 dyskusyjnym;
1977 – 6 zebrań z 6 referatami;
1978 – 9 zebrań z 9 referatami;
1979 – 7 zebrań z 7 referatami;
1980 – 6 zebrań z 6 referatami;
1981 – 6 zebrań z 6 referatami;
1982 – stan wojenny;
1983 – 6 zebrań z 6 referatami;
1984 – 6 zebrań z 6 referatami;
1985 – 6 zebrań z 6 referatami;
1986 – 6 zebrań z 6 referatami;

1987 – 6 zebrań z 6 referatami;
1988 – 5 zebrań z 5 referatami;
1989 – sekcja moralna: 1 zebranie oraz nawiązanie kontaktu z moralistami krakowskimi,

– sekcja dogmatyczna: brak sprawozdania z działalności;

1990 – sekcja moralna: nie było zebrań, gdyż pomimo rozesłanych zaproszeń nikt nie przybył na odczyty referatów,

– sekcja dogmatyczna: sympozjum (18-19 IX) z 5 referatami oraz spotkanie dyskusyjne wykładowców teologii dogmatycznej nt. tez do egzaminu magisterskiego;

1991 – sekcja moralna: brak sprawozdania ze względu na wyjazd K. Kaczmarczyka na stypendium naukowe do Genewy,

– sekcja dogmatyczna: 1 spotkanie w ramach Sympozjum Sekcji Teologicznej Dogmatyków Polskich w Częstochowie (18-19 XI) oraz rozpoczęcie prac nad przygotowaniem materiałów do publikacji serii *Katechizm dla wszystkich*;

1992 – sekcja moralna: 2 zebrania z 2 referatami,

– sekcja dogmatyczna: uczestnictwo w Sesji Dogmatyków Polskich w Warszawie, a także wspólnie z Sekcją apologetyczno-religioznawczą przygotowuje sympozjum nt. „Tradycja w Kościele";

1996 – sekcja moralna: 1 zebranie z 1 referatem,

– sekcja dogmatyczna: faktycznie zawiesiła działalność (brak kierownika sekcji);

1997 – sekcja moralna: 1 spotkanie księży wykładowców teologii moralnej,

– sekcja dogmatyczna: w dalszym ciągu zawieszona działalność;

1998 – sekcja moralna: 1 spotkanie (18 XII) z referatem i dyskusją (uczestniczyło 16 osób, do sekcji przyjęto 2 nowych członków),

– sekcja dogmatyczna: w stanie reorganizacji przez nowego kierownika;

1999 – sekcja moralna: sesja naukowa (20 V) nt. „Odpowiedzialność Kościoła za różne przejawy zła w przeszłości i teraźniejszości" z trzema referatami,

– sekcja dogmatyczna: sympozjum (7 XII) nt. „Teologia wykładana, teologia celebrowana, teologia malowana: teologia słowa, obrazu, kształtu" z 7 referatami skierowanymi do druku.

*3. **Sekcja historyczno-kanoniczna** (zwana historyczno-kanonistyczną, a także czasami historyczno-prawną), powstała na przeł. **1957 i 1958 r.***

Kierownik: (kolejno księża) – Tadeusz Szwagrzyk (1963 oraz 1969 r.), Bronisław Natoński SJ (1963/1964 r.), Jerzy Wolny (1965/1966 r.), Kazimierz Drzymała SJ (1972 r.).

Dnia 1 XII 1978 r. na zebraniu zarząd powziął decyzję o wyodrębnieniu z niej dwóch sekcji: **historycznej** i **prawa kanonicznego**.

Pierwszą powierzono Janowi Kusiowi, a po nim kolejno: o. Marianowi Kaniorowi OSB (1985 r.), Lucjanowi Bielasowi (1990 r.) i po okresowym wakacie w 1991 r., o. Józefowi Mareckiemu OFM Cap. (1992 r.), Andrzejowi Bruździńskiemu (1996 r.).

Drugą – Tadeuszowi Pieronkowi, Janowi Dyduchowi (1990 r.), Józefowi Rapaczowi (1996 r.).

Odczyty w roku sprawozdawczym (głównie w auli WSD, ul. Podzamcze 8):

1957/1958 r. – 1 zebranie z 1 referat i 1 omówienie tematu;
1958-1960 – 14 zebrań z 14 odczytami;
1963/1964 – 2 zebrania z 2 referatami;
1965/1966 – 2 zebrania z 2 referatami;
1970 – 3 zebrania z 3 referatami;
1971 – posiedzenia naukowe (brak szczegółów);
1972 – 3 zebrania z 3 referatami;
1973 – 6 zebrań z 6 referatami;
1974 – 4 zebrania z 5 referatami;
1975 – 5 zebrań z 5 referatami (w tym 4 historyczne i 1 prawnokanoniczny);
1976 – 6 zebrań z 6 referatami;
1977 – 6 zebrań z 6 referatami;
1978 – sekcja historyczna: 7 zebrań z 7 referatami,
– sekcja prawa kanonicznego: 1 zebranie z 1 referatem (erygowana 1 XII);
1979 – sekcja historyczna: 4 zebrania z 4 referatami,
– sekcja prawa kanonicznego: ogólnopolskie sympozjum (26 II) nt. „Papiestwo we wspólnocie Kościoła", z 4 referatami oraz 1 zebranie z 1 referatem (razem 5) (Pałac Arcybiskupi, ul. Franciszkańska 3);
1980 – sekcja historyczna: 8 zebrań z 8 referatami,

– sekcja prawa kanonicznego: 1 zebranie, sprawozdanie z IV Międzynarodowego Sympozjum Kanonistycznego we Fryburgu Szwajcarskim (Sąd Metropolitalny, ul. Franciszkańska 3);
1981 – sekcja historyczna: 6 zebrań z 6 referatami,
– sekcja prawa kanonicznego: 3 zebrania z 4 referatami;
1982 – stan wojenny;
1983 – sekcja historyczna: 4 zebrania z 4 referatami,
– sekcja prawa kanonicznego: 1 zebranie z 2 referatami;
1984 – sekcja historyczna: 5 zebrań z 5 referatami,
– sekcja prawa kanonicznego: Ogólnopolskie Sympozjum Kanonistów (12 III) w Krakowie z 3 referatami oraz z 2 zebrania z 4 (1 + 3) referatami;
1985 – sekcja historyczna: 4 zebrania z 4 referatami,
– sekcja prawa kanonicznego: 2 zebrania z 3 (1 + 2) referatami;
1986 – sekcja historyczna: 4 zebrania z 4 referatami oraz sesja naukowa nt. „Chrzest Litwy i jego kościelno-polityczne następstwa", z 6 referatami,
– sekcja prawa kanonicznego: nie odbyła posiedzeń;
1987 – sekcja historyczna: 2 zebrania z 2 referatami,
– sekcja prawa kanonicznego: 1 zebranie z 1 referatem;
1988 – sekcja historyczna: brak sprawozdania z powodu pobytu zagranicznego Mariana Kaniora,
– sekcja prawa kanonicznego: planowane sympozjum kanonistyczne przełożono na rok przyszły, ze względu na trudności organizacyjne;
1989 – sekcja historyczna: brak sprawozdania z działalności,
– sekcja prawa kanonicznego: 1 zebrania z 2 referatami nt. nowej ustawy Kościół – państwo;
1990 – sekcja historyczna: brak sprawozdania z działalności,
– sekcja prawa kanonicznego: 1 zebranie nt. VII Międzynarodowego Kongresu Kanonistów w Paryżu z 3 referatami;
1991 – sekcja historyczna: wakat na stanowisku kierownika sekcji,
– sekcja prawa kanonicznego: 1 zebranie z 2 referatami (nt. I i II Polskiego Synodu Plenarnego);
1992 – sekcja historyczna: pod koniec roku zdołano obsadzić stanowisko przewodniczącego sekcji (wcześniej nie było chętnych),

– sekcja prawa kanonicznego: 1 zebranie, na którym zaprezentowano nową instrukcję o przekazywaniu nauki wiary przez słowo pisane a także złożono sprawozdanie z sympozjum lubelskiego;

1996 – sekcja historyczna: brak sprawozdania z działalności,

– sekcja prawa kanonicznego: brak sprawozdania z działalności;

1997 – sekcja historyczna: sesja naukowa (24 IV, wspólnie z Wydz. Hist. Kościoła PAT i WSD OO. Kapucynów w Krakowie) pt. „Felix saeculum Cracoviae" (materiały ukazały się drukiem) oraz spotkanie poświęcone problematyce koncyliaryzmu, a także patronat nad spotkaniami zespołu badawczego Studium Heraldyki Kościelnej,

– sekcja prawa kanonicznego: brak sprawozdania z działalności;

1998 – sekcja historyczna: spotkania zespołu Heraldyki Kościelnej (25 II, 14 III, 23 III, 22 IV, 6 V, 25 XI, 16 XII), wspólnie z Komisją Historyczną ds. beatyfikacji spotkanie sekcji (29 IV) nt. ikonografii Michała Giedroycia, a także spotkania z dn. 20 V i 27 V oraz wyjazdowe 16 VI do Dobczyc i 5 IX do Jędrzejowa,

– sekcja prawa kanonicznego: brak sprawozdania z działalności;

1999 – sekcja historyczna: 2 spotkania z 2 referatami (drugie nt. akt Archiwum Archidiecezji Lwowskiej),

– sekcja prawa kanonicznego: bark sprawozdania z działalności.

4. Sekcja filozoficzna**, powstała na przełomie **1957 i 1958 r.

Kierownik: (kolejno księża) – o. Mieczysław Albert Krąpiec OP, Tadeusz Wojciechowski (1963 r.), Józef Tischner (1965/1966 r.), Roman Darowski SJ (1973 r.), powtórnie T. Wojciechowski (1974 r.), Henryk Piszkalski CSSR (1981 r.), Piotr Jordan Śliwiński OFMCap. (1998 r.).

Odczyty w roku sprawozdawczym (najczęściej odbywały się w sali WSD, ul. Manifestu Lipcowego 4 – obecnie ul. Marszałka Józefa Piłsudskiego):

1957/1958 – 7 zebrań z 7 referatami;

1958-1960 – 11 zebrań z 11 referatami;

1963/1964 – 4 zebrania z 4 referatami;

1965/1966 – 3 zebrania z 3 referatami;

1970 – 1 zebranie z 1 referatem;

1971 – posiedzenia naukowe (brak szczegółów);

1972 – 4 zebrania z 4 referatami;

1973 – 4 zebrania z 4 referatami;

1974 – 3 zebrania z 3 referatami;

1975 – 4 zebrania z 4 referatami;

1976 – 4 zebrania z 4 referatami;

1977 – 4 zebrania z 4 referatami nt. interdyscyplinarnie ujętego zagadnienia śmierci ludzkiej;

1978 – 4 zebrania z 4 referatami, ciąg dalszy nt. zagadnienia śmierci ludzkiej;

1979 – 4 zebrania z 4 referatami;

1980 – 5 zebrań z 5 referatami;

1981 – 4 zebrania z 4 referatami;

1982 – stan wojenny;

1983 – 2 zebrania z 2 referatami;

1984 – 4 zebrania z 4 referatami;

1985 – 3 zebrania z 3 referatami;

1986 – 3 zebrania z 3 referatami;

1987 – 2 zebrania z 2 referatami;

1988 – uczestnictwo w sympozjum z problematyki współczesnej religii zorganizowanym przez Wydział Filozofii PAT w Krakowie (16-18 XI), nie było innych zebrań;

1989 – 1 zebrania z 1 referatem oraz uczestnictwo w sympozjum zorganizowanym przez Wydział Filozoficzny PAT w Krakowie (11-13 X) nt. „Wolność i odpowiedzialność";

1990 – 2 zebrania z 2 referatami i dyskusją;

1991 – brak sprawozdania z działalności;

1992 – uczestnictwo w sympozjum filozoficznym (z udziałem Paula Ricoeura) w auli XX. Misjonarzy przy ul. Stradomskiej 4 (26-29 X) oraz zebranie (10 XI) poświęcone odkryciu antropologicznemu w Tyrolu (Homo Tirolensis);

1996 – faktycznie zawiesiła działalność (brak kierownika sekcji);

1997 – w dalszym ciągu zawieszona działalność;

1998 – pomimo usilnych zabiegów nie funkcjonuje z powodu braku kierownika;

1999 – 6 spotkań. W maju pod jej auspicjami zaczęła działać grupa „Przestrzeń Słowa", której celem jest propagowanie i rozwijanie szeroko pojętej humanistyki chrześcijańskiej oraz stwarzanie płaszczyzny spotkań dla specjalistów różnych dziedzin. Spotkania zamykane są

w cykle tematyczne a ich efekty finalizowane wydaniami książkowymi lub publikacjami internetowymi.

5. *Sekcja apologetyczno-religioznawcza* (zwana w różnych sprawozdaniach, m.in. za r. 1963/1964 apologetyczną i homiletyczno-duszpasterską) powstała w **styczniu 1959 r.**

Kierownik: (kolejno księża) – Marian Jaworski (1963 r.), Stanisław Szymecki (1965/1966 r.), Adam Kubiś (1973 r.), o. Wiesław Szymona OP (1974 r.), Eugeniusz Florkowski (1976 r.), powtórnie A. Kubiś (1979 r.), Łukasz Kamykowski (1987 r.), Tadeusz Dzidek (1996 r.), Krzysztof Kościelniak (1998 r.).

Funkcjonowała w pomieszczeniach klasztoru SS. Wizytek w Krakowie, przy ul. Krowoderskiej 17. W dniu 24 II 1978 r. na zebraniu, włączono do sekcji jako jej podsekcję, *grupę studyjną problemów Soboru Watykańskiego II*, której patronował Bolesław Przybyszewski a w zastępstwie prowadził ją Stanisław Święcicki.

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1959/1960 – 8 zebrań z 8 referatami;

1963/1964 – brak referatów, działalność dotyczyła problemów praktycznych i aktualnych i odbywała się na seminariach naukowych (tematyka: religioznawstwo, kaznodziejstwo i współczesne duszpasterstwo);

1965/1966 – 2 zebrania z 2 referatami;

1967 – referat nt. powołań kapłańskich, wygłoszony w Kalwarii Zebrzydowskiej (Remigiusz Wawro OFM, dn. 3 IV);

1970 – 2 zebrania z 2 odczytami;

1973 – 3 zebrania z 1 referatem w 3 częściach nt. prymatu papieskiego (Adam Kubiś);

1974 – 2 zebrania z 2 referatami (zebrania w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów krakowskich przy ul. Stolarskiej 12);

1975 – działała w dwóch podsekcjach: apologetycznej – 1 referat i religioznawczej – 2 referaty;

1976 – sympozjum naukowe religioznawcze z 2 referatami i 1 zebranie z 1 referatem;

1977 – 4 zebrania z 4 referatami (aula WSD przy ul. Podzamcze 8). Raz w miesiącu w pomieszczeniach klasztoru SS. Wizytek zbierała się podsekcja Studium problemów Soboru Watykańskiego II;

1978 – 4 zebrania z 4 referatami oraz podsekcja – 5 zebrań z 5 referatami;

1979 – 1 zebranie z 1 referatem;

1980 – 3 zebrania z 3 referatami;

1981 – 3 zebrania z 3 referatami;

1982 – stan wojenny;

1983 – 4 zebrania z 4 referatami;

1984 – 3 zebrania z 3 referatami;

1985 – 4 zebrania z 4 referatami;

1986 – 1 zebranie z 1 referatem;

1987 – 3 zebrania (1 organizacyjne i 2 naukowe) z 2 referatami;

1988 – brak sprawozdania z powodu zagranicznych studiów Łukasza Kamykowskiego;

1989 – 1 zebranie poświęcone pamięci ks. Eugeniusza Florkowskiego;

1990 – brak zebrań ze względu na przygotowywaną habilitację przez Ł. Kamykowskiego;

1991 – 2 zebrania (w tym 1 wspólnie z Sekcją biblijną) z dyskusją nt. programu wykładów z apologetyki w ramach studiów teologicznych;

1992 – 2 zebrania (1. wspólnie z Sekcją biblijną i 2. z 1 referatem i sprawozdaniem z międzynarodowego seminarium teologicznego w Pampelunie (Hiszpania), a także zaplanowano zorganizowanie na Wydziale Teologicznym PAT z maju 1993 r. sympozjum naukowego nt. „Tradycja w Kościele";

1996 – spotkania nieformalne nt. podręcznika pt. *Teologia fundamentalna*. Do druku trafił tom pierwszy pt. *Człowiek, filozofia, Bóg*. Następne tomy w przygotowaniu;

1997 – 1 zebranie ze sprawozdaniem z sympozjum watykańskiej Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu 2000 pt. „Korzenie antyjudaizmu w kontekście chrześcijaństwa" oraz referat nt. eklezjologii Waltera Kaspera;

1998 – 1 zebranie z posiedzeniem poświęconym problematyce cudów, z 1 referatem i dyskusją (16 uczestników);

1999 – 1 posiedzenie (5 XI) poświęcone nauce o usprawiedliwieniu z 2 referatami i dyskusją.

6. *Sekcja pastoralna, powstała w 1959 r.* Od roku 1963 zmieniła nazwę na **Sekcję pastoralno-homiletyczną.** W 1967 r. w sprawozdaniu występuje pod nazwą Sekcji homiletyczno-duszpasterskiej.

Kierownik: o. Zygmunt Stępień OFM bern. (1963 r.).

Później sekcja ta zanika i nie ma jej w kolejnych sprawozdaniach z działalności PTT (brak jej m.in. w Sprawozdaniu Prezesa PTT w Krakowie na walnym zebraniu towarzystwa odbytym w dniu 9 II 1979 r.). W jej miejsce po wieloletniej przerwie, na mocy uchwały zarządu w dniu 10 X 1986 r. została powołana **Sekcja socjologiczno-pastoralna** (kierownik ks. Stefan Dobrzanowski).

Odczyty w roku sprawozdawczym:
1959/1960 – 10 zebrań z 10 odczytami;
1965/1966 – 5 zebrań z 5 referatami;
1967 – w Kalwarii Zebrzydowskiej o. Remigiusz Wawro OFM wygłosił referat nt. powołań kapłańskich (3 IV) zakończony szerszą dyskusją o współczesnej formacji kapłańskiej;
1970 – 4 zebrania z 4 referatami;
1971 – posiedzenia naukowe (brak szczegółów);
1986 – 1 posiedzenie informacyjno-organizacyjne (16 V);
1987 – 3 zebrania z 3 referatami;
1988 – otwarte sympozjum popularno-naukowe nt. „Duszpasterz i katolik świecki wobec kultury masowej" (wprowadzenie, 5 referatów i dyskusja panelowa – ogółem wzięło w niej udział 70 osób z różnych środowisk, w tym także świeckich) oraz 2 spotkania: z okazji Austriackich Dni Pastoralnych i poświęcone encyklice *Sollicitudo rei socialis*;
1989 – 2 zebrania z 3 referatami oraz 4 spotkania w podgrupach (w tym wieczór wspomnień o ks. Ferdynandzie Machayu), zaplanowano sympozjum pt. „Naród ma prawo do prawdy o sobie", na rok następny;
1990 – 3 zebrania z 3 referatami;
1991 – 2 zebrania (dyskusyjne i otwarte dla dwóch roczników alumnów WSD);
1992 – 2 zebrania z 2 referatami a także liczne odczyty w KIK, parafiach i Katolickim Stowarzyszeniu „Odrodzenie";
1996 – sympozjum w gmachu OO. Franciszkanów (14 XII) nt. Akcji Katolickiej z 8 referatami i komunikatami;
1997 – 1 zebranie, na którym przedstawiono aktualny stan badań nad religijnością polskiego społeczeństwa oraz referat programowy pt. „Chrześcijański polityk i jego świadectwo wiary", zakończony dyskusją. Zaplanowano na jesień 1998 r. sesję nt. wpływów sekt na młodzież;

1998 – sekcja skupia 21 członków; 1 posiedzenie plenarne (12 XI) z referatem oraz prelekcje członków w Klubach Inteligencji Katolickiej oraz w ramach Studium Apostolstwa Świeckich i w parafiach;
1999 – 20 członków; 3 posiedzenia z 2 referatami i dwugłosem (na ostatnim) nt. resocjalizacji więźniów i duszpasterstwa penitencjarnego.

*7. **Sekcja terenowa** (pierwsza w powojennych dziejach) przy klasztorze oo. Bernardynów **w Kalwarii Zebrzydowskiej**, powstała w **1972 r.***

Przyjęła ona profil homiletyczno-duszpasterski. W 1976 r. zmieniła się jej oficjalna nazwa na **Sekcję homiletyczno-pastoralną**.

Kierownik: (przez długi okres zmieniający się systematycznie, co dwa lata ojcowie OFM bern.) – Bruno Czesław Teklak, Letus Szpucha, powtórnie B. Cz. Teklak, Wiesław Murawiec, Andrzej Pabian, Franciszek Rydzak, Edmund Świerczek, Romuald Kośla, Czesław Gniecki.

Odczyty w roku sprawozdawczym:
1972 – 3 zebrania z 3 odczytami;
1973 – 2 zebrania z 2 referatami oraz akademia żałobna ku czci 3 zmarłych braci bernardynów, członków PTT;
1974 – 6 zebrań z 6 referatami;
1975 – 2 zebrania z 2 referatami;
1976 – 5 zebrań z 5 referatami;
1977 – 5 zebrań z 5 referatami oraz dyskusją;
1978 – 3 zebrania z 3 referatami;
1979 – 3 zebrania z 3 referatami;
1980 – 5 zebrań z 5 referatami;
1981 – 5 zebrań z 5 referatami;
1982 – stan wojenny;
1983 – 2 zebrania z 2 referatami oraz sympozjum (19-20 IV) pt. „Teologiczne i duszpasterskie aspekty sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej" z 6 referatami;
1984 – sympozjum naukowe (2 V) pt. „Bł. Jan z Dukli: czasy i ludzie" z 5 referatami oraz 2 zebrania z 2 referatami;
1985 – 2 zebrania z 2 referatami i sympozjum ku czci bł. Szymona z Lipnicy (nie podano autorów i tytułów referatów);
1986 – 2 zebrania z 2 referatami i sympozjum naukowe pt. „Kult Matki Bożej Kalwaryjskiej w stulecie koronacji obrazu (1887-1987)" – wspólnie z Wydziałem Historii Kościoła PAT w Krakowie – 5 referatów;

1987 – 4 zebrania (w tym 1 nadzwyczajne, 17 XI) z 4 referatami;

1988 – 5 zebrań z [5] referatami (m.in. inżynieria genetyczna a moralność);

1989 – 2 zebrania z 2 referatami (nt. głoszenia słowa Bożego) – 2 referaty wygłoszone w Kalwaryjskiej Wspólnocie Seminaryjnej oraz udział w obchodach 50-lecia Wyższego Seminarium OO. Bernardynów;

1990 – 2 zebrania z 2 referatami oraz dwugłos nt. misji bernardyńskich w Zairze;

1991 – 3 zebrania z 3 referatami;

1992 – brak sprawozdania z działalności;

1996 – 7 zebrań (w tym sympozjum naukowe (10-11 IX) z okazji 25-lecia pracy bernardyńskich misjonarzy w Zairze i spotkanie dokształcające dla najmłodszych kapłanów);

1997 – 6 zebrań, w tym: sesja naukowa poświęcona postaci bł. Jana z Dukli (22 II), sympozjum pt. „Jan Paweł II – papież pielgrzym" (5-6 V) z 2 referatami, sesja naukowa pt. „Franciszkanizm w perspektywie nowych zadań Kościoła kończącego się drugiego tysiąclecia" (11 XI) z 3 referatami;

1998 – 5 spotkań z pojedynczymi referatami, w tym sesja naukowa (27 XI) nt. „Najważniejsze elementy życia franciszkańskiego" z 3 referatami;

1999 – 2 spotkania (6 XI i 26 XI) z pojedynczymi referatami i dyskusją.

8. Sekcja terenowa** (druga) o charakterze ogólno-teologicznym, przy Wyższym Seminarium Duchownym **w Tarnowie**, powstała w **kwietniu 1974 r.

Kierownik: (kolejno księża) – Leopold Regner (1974 r.), Adam Nowak (1978 r.), Michał Bednarz (1983 r.), Bolesław Margański (1986 r.), Zbigniew Wolak (1996 r.).

Od początku roku akademickiego 1992/1993 utworzono 5 „zespołów katedr", grupujących specjalistów poszczególnych dyscyplin teologiczno-filozoficznych. Były to: dyscypliny filozoficzne, biblistyka i patrystyka, teologia systematyczna, teologia praktyczna i teologia kultury. W ramach tych zespołów odbywały się comiesięczne spotkania robocze.

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1974 – 4 zebrania z 4 referatami;

1975 – 2 zebrania z 2 referatami;

1976 – 7 zebrań z 7 referatami;

1977 – 5 zebrań z 5 referatami;

1978 – 2 zebrania z 2 referatami (pierwsze pół roku bez kierownictwa, ustąpił L. Regner);

1979 – 5 zebrań z 5 referatami oraz 2 zebrania organizacyjne w związku z przygotowaniem do druku 7 tomu „Tarnowskich Studiów Teologicznych";

1980 – 7 zebrań z 7 referatami;

1981 – 3 zebrania z 3 referatami;

1982 – stan wojenny;

1983 – 1 zebranie z 1 referatem;

1984 – nie odbywała zebrań;

1985 – 4 zebrania z 4 referatami;

1986 – 3 zebrania z 3 referatami;

1987 – 1 zebranie z 1 referatem oraz współorganizator uroczystości jubileuszowej 50-lecia kapłaństwa ks. W. Kanii z laudacją na jego cześć;

1988 – 6 zebrań z referatami (m.in. jubileusz 50-lecia kapłaństwa ks. W. Kanii, tezy encykliki *Sollicitudo rei socialis*, VI Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego w Monachium);

1989 – 24 referaty na sympozjach, wykładach, kurso-konferencjach wygłaszanych m.in. w Klubie Inteligencji Katolickiej;

1990 – 3 zebrania z 3 referatami;

1991 – 7 zebrań z 11 referatami;

1992 – 8 zebrań z 8 referatami, ponadto wygłoszono 3 referaty na II Krajowym Kongresie Misyjnym w Częstochowie oraz uczestniczono w 7 kongresach i sympozjach międzynarodowych;

1996 – 3 zebrania z referatami i dyskusją (nt. praktycznych aspektów kultu Eucharystii, estetycznych i wychowawczych aspektów sztuki religijnej oraz współczesnych problemów związanych z wystrojem obiektów sakralnych, ograniczenia stosowalności logiki do teologii oraz możliwości wykorzystania analiz logicznych języków potocznych a także omówiono tematy związane z przygotowywaną sesją naukową pt. „Nauka i wiara", która odbędzie się w kwietniu 1997 r.);

1997 – brak sprawozdania z działalności;

1998 – działalność uległa pewnemu zahamowaniu z powodu wyjazdów na zagraniczne stypendia kierownika i jego zastępcy. Jednak wspólnie z Instytutem Teologicznym zorganizowano interdyscyplinarne sympozjum nt. „Początek świata – Biblia a nauka";

1999 – kilka zebrań poświęconych nowemu *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*.

9. Sekcja terenowa** (trzecia) o charakterze ogólno-teologicznym w **Tuchowie** przy Wyższym Seminarium Duchownym oraz Instytucie Teologicznym OO. Redemptorystów, powstała w **1975 r.

Kierownik: (kolejno ojcowie CSSR) – Andrzej Rębacz (1975 r.), Stanisław Bafia (1981 r.).

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1975 – 10 zebrań z 10 referatami;

1976 – 10 zebrań z 9 referatami i 1 spotkaniem dyskusyjnym;

1977 – 8 zebrań z 8 referatami;

1978 – 2 sympozja międzynarodowe (patrystyczne w marcu i z teologii moralnej w październiku) z okazji 75-lecia istnienia WSD OO. Redemptorystów w Tuchowie, na których wygłoszono łącznie 15 referatów;

1979 – 10 zebrań z 10 referatami;

1980 – 6 zebrań z 6 referatami oraz sympozjum (6-7 X) pt. „Teologia misji parafialnych" z 5 referatami;

1981 – 7 zebrań z 9 referatami;

1982 – stan wojenny, współorganizator sesji naukowej (22-23 X) w WSD OO. Redemptorystów, w związku z 250. rocznicą powstania Zgromadzenia Najśw. Odkupiciela (Redemptorystów) w Scala koło Neapolu z 5 referatami;

1983 – 8 zebrań z 8 referatami;

1984 – 4 zebrania z 7 referatami (1 + 2 + 2 + 2);

1985 – 1 zebranie z 1 referatem oraz sympozjum mariologiczne (26-28 IX) z 7 referatami;

1986 – 2 zebrania z 2 referatami oraz sympozjum (21 X) z 7 referatami;

1987 – 5 zebrań z 7 referatami oraz sympozjum z okazji 200. rocznicy śmierci św. Alfonsa Liguori (23-24 X) pt. „Św. Alfons: teolog, duszpasterz, mistrz życia duchowego" z 7 referatami;

1988 – 7 referatów (w tym 2 zaproszonych gości z Bonn i Wiednia);

1989 – brak sprawozdania z działalności;

1990 – brak sprawozdania z działalności;

1991 – brak sprawozdania z działalności;

1992 – 3 zebrania (brak bardziej konkretnych danych);

1996 – brak sprawozdania z działalności;

1997 – brak sprawozdania z działalności;

1998 – brak sprawozdania z działalności;

1999 – brak sprawozdania z działalności.

***10. Sekcja misjologiczna**, powstała w **1976 r.** (powołana przy szczególnych zabiegach ówczesnego prezesa ks. Bolesława Przybyszewskiego)*

Kierownik: (kolejno księża CM) – Antoni Baciński (od chwili jej powstania, aż do swojej śmierci), Jan Kaczmarek (1987 r.), Marian Pawlos (1990 r. aż do śmierci) oraz już nie misjonarz ks. Jan Abrahamowicz (1998 r.).

Odczyty w roku sprawozdawczym (w auli WSD, ul. Podzamcze 8):

1976 – 2 zebrania z 2 referatami;

1977 – 5 zebrań z 5 referatami;

1978 – 4 zebrania z 4 referatami;

1979 – 4 zebrania z 4 referatami;

1980 – 6 zebrań z 6 referatami (często są to prelekcje o doświadczeniach i przeżyciach misjonarzy z różnych stron świata, ubogacane przeźroczami);

1981 – 5 zebrań z 5 referatami;

1982 – stan wojenny;

1983 – 3 zebrania z 3 referatami;

1984 – 2 zebrania z 2 referatami;

1985 – 2 zebrania z 2 referatami;

1986 – 2 zebrania z 2 referatami;

1987 – 2 zebrania (1 organizacyjne i 1 naukowe, wspólnie z grupą misyjną z parafii św. Szczepana w Krakowie) z 1 referatem;

1988 – 3 zebrania z 2 referatami;

1989 – brak sprawozdania z działalności;

1990 – 2 zebrania nt. drugiej ewangelizacji Zairu i orędzia Jana Pawła II na Światowy Dzień Misyjny;

1991 – przygotowanie i współuczestnictwo w sympozjum (Częstochowa, 17-19 X) poświęconym encyklice *Redemptoris Missio* z 1 refe-

ratem oraz uczestnictwo w zebraniu (1 III) krakowskiego Studyjnego Zespołu Misyjnego;

1992 – 1 zebranie z 1 referatem (misjonarz z Madagaskaru, nt. formacji kleru tubylczego), uczestnictwo w II Krajowym Kongresie Misyjnym w Częstochowie (16-18 X), spotkanie studyjne Sekretariatu Misyjnego Kurii Metropolitalnej w Krakowie a poświęconym 500-leciu ewangelizacji Ameryki Łacińskiej;

1996 – referat zaprezentowany na sympozjum z okazji 300-lecia kościoła św. Krzyża w Warszawie, a także udział w spotkaniu poświęconym misjom w Indiach, jakie miało miejsce w krakowskiej Kurii Metropolitalnej (13 XIII);

1997 – brak sprawozdania z działalności, po śmierci M. Pawlosa sekcja została bez kierownictwa;

1998 – w fazie reorganizacji po przejęciu przez nowego kierownika;

1999 – nie odbywały się spotkania.

11. Sekcja terenowa** (czwarta) **w Katowicach**, dla mieszczącego się tam po przeniesieniu z Krakowa Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego, powstała **13 III 1981 r.

Kierownik: (kolejno księża) – Stefan Cichy (1981 r.), Antoni Reginek (1990 r.).

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1981 – zebranie inauguracyjne z 1 referatem;

1982 – stan wojenny;

1983 – 5 zebrań z 5 referatami;

1984 – 5 zebrań z 5 referatami;

1985 – 5 zebrań z 5 referatami;

1986 – 4 zebrania z 4 referatami;

1987 – 2 zebrania z 2 referatami;

1988 – 3 zebrania (w tym poświęcone 10-leciu pontyfikatu Jana Pawła II);

1989 – 4 zebrania z [4] referatami (m.in. sytuacja Kościoła katolickiego w ZSRR);

1990 – 1 zebranie z 1 referatem;

1991 – 2 zebrania z 2 referatami;

1992 – 1 zebranie z 1 referatem oraz współudział w zorganizowaniu sympozjum poświęconemu adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* z 6 referatami;

1996 – 2 zebrania z 3 referatami i dyskusją (nt. muzyki sakralnej i języka ojczystego z udziałem studentów teologii) oraz uczestnictwo w organizacji sympozjum naukowego pt. „Piękno zagrożone" (6-7 XI) w WŚSD w Katowicach;

1997 – udział w organizacji (wspólnie z Górnośląskim Międzyuczelnianym Towarzystwem Akademickim „Universitas") sympozjum naukowego z okazji 50-tej rocznicy śmierci ks. Konstantego Michalskiego w WŚSD w Katowicach, (5 XI) z 9 referatami oraz 2 zebrania z 2 referatami i dyskusją z uczestnictwem zainteresowanych studentów teologii;

1998 – wraz z Górnośląskim Międzyuczelnianym Towarzystwem Akademickim „Universitas" zorganizowano sympozjum (4 XI) nt. „Jak mówić o Bogu" oraz 2 zebrania (24 III i 24 XI) z wykładami i dyskusją;

1999 – współorganizacja z WŚSD sympozjum naukowego (10 XI) nt. „Misje u progu III Tysiąclecia" z dwoma sesjami wykładowymi oraz (12 VI) zebranie w związku z uroczystością beatyfikacji 108 Męczenników z 2 referatami.

***12. Sekcja historii sztuki sakralnej**, powstała w **1989 r.** (w fazie organizacji – 12 osób)*

Kierownik: (kolejno księża) – Tadeusz Piętniewicz (od 1990 r., aż do swojej śmierci), Zdzisław Kliś (1992 r.).

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1989 – 1 zebranie z 1 referatem;

1990 – 2 zebrania z 2 referatami oraz 2 spotkania nieformalne poświęcone tematom bieżącym;

1991 – 1 zebranie z 1 referatem oraz konsultacje w grupach (w miesiącach X i XII) poświęcone konserwacji zabytków sakralnych Krakowa i metodyce nauczania historii sztuki kościelnej w seminariach duchownych;

1992 – brak sprawozdania z powodu zaginięcia księgi sekcyjnej po śmierci ks. Tadeusza Piętniewicza;

1996 – zorganizowano II sesję poświęconą odnawianemu kościołowi św. Krzyża w Krakowie z 11 referatami (materiały złożono do druku);

1997 – staraniem sekcji ukazał się 2 t. *Studiów do dziejów kościoła św. Krzyża w Krakowie*, przygotowywano również III sesję na ten temat, która odbędzie się w maju 1998 r.;

1998 – III sesja nt. dziejów kościoła św. Krzyża w Krakowie (materiały skierowano do druku);

1999 – zebranie (10 XI) omawiające plany sesji nt. historii i konserwacji kościoła św. Marka w Krakowie.

13. Sekcja homiletyczna**, powstała **14 V 1991 r.

Kierownik: ks. Kazimierz Panuś. Współpracuje ze Studium Homiletycznym przy Instytucie Liturgicznym Papieskiej Akademii Teologicznej, zlokalizowanym w klasztorze OO. Redemptorystów w Krakowie.

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1991 – w stadium organizacji;

1992 – 2 zebrania z 2 referatami (teologia ewangelizacji i doskonalenie metod nauczania kaznodziejstwa a zwłaszcza ćwiczeń homiletycznych);

1996 – 3 zebrania: spotkanie wykładowców homiletyki w WSD XX. Misjonarzy przy ul. Stradomskiej 4, warsztaty homiletyczne (30-31 V), IV sympozjum homiletyczne (24-25 X) w seminarium sosnowieckim;

1997 – 2 zebrania: w ramach II Forum Kultury Słowa w Krakowie – Przegorzałach (26-28 IX) z referatem pt. „Edukacja językowa księży" i dyskusją, a także w ramach Kongresu Ewangelizatorów Wędrownych w Seminarium Księży Zmartwychwstańców (9-10 X);

1998 – sympozjum poświęcone prawdom wiary w przepowiadaniu (22-23 X);

1999 – sympozjum poświęcone tematowi „Retoryka dziś – teoria i praktyka" (22-23 XI).

14. Sekcja terenowa** (piąta) **w Rzeszowie**, powstała w **1993 r.

Kierownik: ks. Stanisław Nabywalec.

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1996 – wciąż w stanie organizacji, brak sprawozdania z działalności;

1997 – brak sprawozdania z działalności;

1998 – brak sprawozdania z działalności;

1999 – brak sprawozdania z działalności.

15. Sekcja terenowa** (szósta) **w Przemyślu**, powstała w **1993 r.

Kierownik: ks. Marian Wolicki.

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1996 – 5 zebrań z 5 referatami;

1997 – 4 zebrania z 4 referatami oraz sesja wyjazdowa w Dynowie (10 V);

1998 – 3 spotkania z 3 referatami i dyskusją (26 I, 23 IV, 27 X);

1999 – 6 spotkań z referatami i dyskusją, w tym: sympozjum (24-25 III) nt. „W oczekiwaniu na pielgrzymkę Jana Pawła II do Ojczyzny" oraz sesja wyjazdowa w Dynowie.

16. Sekcja terenowa** (siódma) **w Częstochowie**, powstała **18 II 1996 r.

Kierownik: ks. Teofil Siudy.

Odczyty w roku sprawozdawczym:

1997 – sympozjum chrystologiczne (17-18 X) pt. „Jezus Chrystus – Jedyny Zbawiciel" z 6 referatami oraz organizacja zaduszek teologicznych, wieczoru modlitw i wspomnień, uroczystości opłatkowej, etc. Wszystkie z wieloma wykładami zaproszonych gości;

1998 – spotkanie z referatem (26 III) na którym powołano również do życia 3 sekcje: biblijną, teologii praktycznej i systematycznej; wraz z katedrą mariologii KUL zorganizowano sympozjum (22-23 V) nt. „Maryja a Duch Święty"; już samodzielnie sympozjum pneumatologiczne (16-17 X) dla uczczenia 20-lecia pontyfikatu Jana Pawła II; II Zaduszki teologiczne (modlitewno-wspomnieniowe); zebranie zarządu (16 XII) na którym omówiono plany sympozjum nt. encykliki papieskiej *Fides et ratio*;

1999 – 3 sympozja: (13 II) nt. „Wiara i rozum – wokół encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*" z 4 referatami, (20 XI) nt. „W stronę jubileuszu 2000" z 3 referatami, (8 I) ekumeniczne nt. wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu między Kościołem rzymskokatolickim a Światową Federacją Luterańską z 2 referatami.

***17. Sekcja terenowa** (ósma) **w Bielsku-Białej**, plany powstania przedstawione na zebraniu zarządu 19 XI 1997 r.*

18. Sekcja teologii życia wewnętrznego, mianowany przez Zarząd w 1998 r.

Kierownik: ks. Jan Nowak. Brak innych informacji.

19. Sekcja wydawnicza, powstała w 1948 r.

Kierownik: (kolejno księża) – Aleksy Klawek (w latach 1948-1954, red. „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego"), Stanisław Grzybek (od 1954 r.), Kazimierz Kłósak (od 1969 r., przez 12 lat red. „Analecta Cracoviensia", drugiego wtedy pisma Towarzystwa), Jerzy Chmiel (od 1982 r.), Jan Wal, Stefan Koperek CR (od 1991 r.), Roman Bogacz (od 1999 r.).

Z początku sekcja kierowała jedynie wydawaniem dwumiesięcznika „Ruch Biblijny i Liturgiczny", stanowiąc faktycznie jego redakcję. Od 1954 r., gdy na jej czele stanął ks. Stanisław Grzybek, rozrosła się w wydawnictwo i oprócz periodyku zaczęła wydawać również książki. Jej siedzibą w owym czasie była jednoczesna siedziba Zarządu PTT w Krakowie, w domu księży emerytów (obecnie profesorów PAT w Krakowie) przy ul. Św. Marka 10. Natomiast zebrania Towarzystwa odbywały się najczęściej w Pałacu Arcybiskupim przy ul. Franciszkańskiej 3. Redakcja „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego" korzystała wówczas z gościny Seminarium Częstochowskiego przy ul. Bernardyńskiej 3 w Krakowie. W 1978 r. dzięki poparciu arcybiskupa krakowskiego kard. Karola Wojtyły, wydawnictwo uzyskało lokal przy ul. Augustiańskiej 7, w dawnym klasztorze augustianów, należącym wówczas do Kurii Metropolitalnej (obecnie zwrócony zakonowi). W nowej siedzibie znalazły swe miejsce: Sekcja wydawnicza i redakcja „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego" oraz biblioteka i archiwum Towarzystwa. Nie udało się jednak, ze względu na szczupłość powierzchni użytkowej, zorganizować czytelni i sali zebrań naukowych. Wydawnictwo posiadało także magazyn, znajdujący się w innym pomieszczeniu klasztornym oraz drugi w Krakowie przy ul. Poselskiej 7 aż do roku 1989, kiedy to został zlikwidowany. Częścią składową Sekcji wydawniczej PTT w Krakowie był Zakład Poligraficzny nr 3 Poligrafii Archidiecezji Krakowskiej przy ul. Zalesie 58. Na wniosek zarządu PTT w Krakowie przestał działać z dniem 31 grudnia 1989 r. Po ośmiomiesięcznej przerwie, związanej ze zmianą miejsca i reorganizacją, z dniem 1 września 1990 r. Polskie Towarzystwo Teologiczne oraz jego wydawnictwo, które przyjęło nazwę *Unum*, uzyskało nowy lokal przy ul. Kanoniczej 13. Stan techniczny obiektu i konieczność

poniesienia ogromnych wydatków przy jego adaptacji przekroczyły jednak możliwości finansowe Towarzystwa, dlatego po wcześniejszym wniosku Zarządu PTT, arcybiskup krakowski kard. Franciszek Macharski, dzięki życzliwości Kapituły i Kurii Metropolitalnej, po raz kolejny (1 stycznia 1992 r.) przeniósł jego siedzibę do nowo wyremontowanej kamienicy kapitulnej przy ul. Kanoniczej 3.

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie w swoim powojennym 53 letnim okresie istnienia do 1999 r. (tj. w latach PRL i pierwszej dekadzie III RP), osiągając liczbę 496 członków, funkcjonowało w oparciu o 21 sekcji, w tym: tematycznych – 10 (z których 2 z czasem podzieliły się, co dało ich ostateczną ilość – 12), terenowych – 8 i wydawniczą – 1. Jak wiele tego typu stowarzyszeń, pracę naukową łączyło z działalnością wydawniczą i popularyzacją wiedzy. De facto, pomimo powojennej deklaracji statutowej, nigdy nie było organizacją ogólnopolską, zakresem swojej działalności obejmując terytorium sąsiednich diecezji południowej Polski w paśmie od Katowic po Przemyśl. Różna też była aktywność poszczególnych sekcji i środowisk teologicznych spoza Krakowa. Działając jednak w zmieniających się warunkach społeczno-politycznych, towarzystwo zachowało tożsamość określoną przez swoich założycieli w 1924 r. Jego dorobek wykraczał często poza profil ściśle naukowy, stanowiąc cenną cząstkę współczesnej kultury polskiej.

Jacek Andrzej KABATA – ur. w 1956 r. w Krakowie. Ukończył studia magisterskie na Wydziale Humanistycznym Wyższej Szkoły Pedagogicznej (obecnie Uniwersytet Pedagogiczny) im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie oraz na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Papieski Uniwersytet Jana Pawła II) w Krakowie. W międzyczasie studiował równolegle na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tych ostatnich nie ukończył, przerwał je stan wojenny w 1981 r. Obecnie pracuje w Pracowni Bibliografii Bieżącej Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk oraz Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej im. Ludwika Solskiego w Krakowie. Od tomu za rok 1998 współautor rocznika wydawanego przez Inst. Hist. PAN – Bibliografia historii polskiej.

ANDRZEJ KUSZTELSKI

KOŚCIÓŁ I KLASZTOR REFORMATÓW W RAWICZU. PROBLEM CZASU POWSTANIA, AUTORSTWA I REKONSTRUKCJI FORMY ARCHITEKTONICZNEJ

Bodźcem do podjęcia tego tematu stała się fotografia barokowej fasady tegoż kościoła, wskazana mi przez kolegę z Instytutu Sztuki PAN[1]. Niezbyt wyraźna, efekt reprodukcji z wydawnictwa o niewysokiej jakości druku, jednak przekazem okazała się bezcennym, jako że kościoła tego już nie ma. A śmiało zasługiwał on na to, aby znaleźć się, na przykład, w popularnym kompendium historii architektury polskiej Adama Miłobędzkiego, zwracał on uwagę silnie wybrzuszoną fasadą, rozwiązaniem w Polsce prawie unikalnym.

Rawicki kościół reformatów, po kasacie klasztoru w 1819 r., znalazł się na terenie sławnego więzienia w Rawiczu, w co zamieniono zabudowania klasztorne. Stały się one zalążkiem znacznie większego kompleksu więziennego, jaki narastał przez cały wiek XIX. W czasie działań wojennych 1945 r. kościół uległ spaleniu, a jego pozostałości usunięto w pierwszych latach powojennych. Przez jakieś sto dwadzieścia lat był realnie niedostępny, wreszcie niezbadany i nie zdokumentowany znikł z krajobrazu kulturowego Polski, prawie uchodząc uwadze historyków sztuki. Podobny los spotkał budynek klasztorny, który, zdaje się, usunięty został już po wojnie, choć nie wiadomo kiedy i dlaczego.

Kościół jak się zdaje, stał się raz jeden bohaterem obszernego fragmentu znaczącego opracowania powojennej historiografii. Było to w studium poświęconym nowożytnym układom urbanistycznym w Wielkopolsce, pióra Grażyny Wróblewskiej[2], w którym autorka

[1] Szanowny Kolega, p. Wojciech Boberski, zechce przyjąć podziękowania za wskazanie tego przekazu autorowi.

[2] G. Wróblewska, *Rozplanowanie nowożytnych miast w Wielkopolsce od XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa-Poznań 1977, ss. 166-168.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 263-284.

podkreślała pierwszorzędne znaczenie fasady świątyni w przestrzeni Rawicza. Autorka podaje tam bardzo dokładny czas powstania budynku – lata 1725-32. Dziwny jest tylko przypis mający dokumentować tę datację, jej własny maszynopis wcześniejszy o dekadę od czasu wydania książki (1977). Tu dodać należy, że publikacja ta jest oparta na pracy doktorskiej Wróblewskiej obronionej na UAM w 1971 r.[3], a fragmenty dysertacji tyczące kościoła są identyczne jak te w publikacji.

Podjęte poszukiwania owego maszynopisu, w Poznaniu, Rawiczu i Lesznie nie przyniosły rezultatu[4]. Nie zachowało się też jej studium urbanistyczne Rawicza[5]. Także żadne inne opracowania na temat jego urbanistyki nie zachowały się w rawickim Urzędzie Miasta ani w Archiwach Państwowych w Poznaniu czy Lesznie.

Niepowodzenie żmudnych poszukiwań źródeł i opracowań dotyczących kościoła rawickiego zrodziło pytanie: czy z tak dużą pewnością podana datacja budowy kościoła u Wróblewskiej może być wynikiem spekulacji, między innymi na podstawie kilku wcześniejszych wzmianek na jego temat, czy też jest faktem opartym na jakimś źródle, nieznanym innym osobom.

Podstawowe, jako źródło wiedzy o zabudowaniach klasztornych, winny być dokumenty reformackie. Był to zakon dbający o dokumentację życia w prowincjach i klasztorach, wprost publikujący najistotniejsze

[3] G. Wróblewska, *Rozwój przestrzenny miast wielkopolskich w czasach nowożytnych od XVI do XVIII w.*, praca doktorska, maszynopis, UAM, Poznań 1971.

[4] Grażyna Wróblewska od ćwierćwiecza nie żyje, zmarła w 1983 r. Nie pozostawiła najbliższej rodziny, poszukiwania dalszej utknęły w martwym punkcie. Była ona wieloletnim pracownikiem Muzeum Narodowego w Poznaniu. W archiwum tej instytucji przejrzałem kilka teczek jej dotyczących, w których znalazłem dwie maszynopisowe bibliografie przypuszczalnie przez nią sporządzone (Muzeum Narodowe Poznań, Archiwum, sygn. 3214, materiały dot. dr G. Wróblewskiej). W jednej, wymieniona jest dokumentacja z 1965 r. do planu zagospodarowania Rawicza. W drugiej wymienia zarys rozwoju przestrzennego z 1962 r., a w grupie: Maszynopisy, wymienia tekst „Rawicz" z dopisaną ręcznie datą – 1964. Bez wątpienia, więc powstał jakiś tekst referujący rozwój przestrzenny tego miasta, formalnie dla potrzeb planu zagospodarowania przestrzennego uchwalonego w 1962 r. Materiały tego planu można znaleźć w Archiwum Państwowym w Lesznie. Natomiast wytyczne konserwatorskie do planu, czyli jakby druga część studium, zachowały się w biurze leszczyńskiego oddziału Urzędu Ochrony Zabytków.

[5] Oświadczenie pracowników Regionalnego Ośrodka Badań i Dokumentacji Zabytków w Poznaniu, w którym przechowywane są dokumentacje powstałe po wojnie w Pracowniach Konserwacji Zabytków.

informacje dotyczące swojej historii w Polsce. W 1722 r. wydano, na podstawie kronik klasztornych opracowanie Aleksego Koralewicza, notujące wszelkie ważniejsze wydarzenia w dziejach reformatów polskich[6]. W ten sposób każdy łatwo może zapoznać się z podstawowymi faktami dotyczącymi także budowy, zmian i wyposażania kościołów tego zakonu. Dalszą jego historię zebrał i w 1806 r. opublikował Onufry Mysłkowski[7]. Praca ta jednak mocno rozczarowuje. Czy to cechy jego intelektu, czy ciężkie czasy zaborów i wojen napoleońskich spowodowały, że zbiór jest bardzo niepełny. W ułożonych chronologicznie zapisach relacjonujących kolejne wydarzenia czy to tyczące prowincji czy poszczególnych klasztorów, autor nie starał się wnieść choćby minimum porządku w przedstawianym materiale. I tu z zaskoczeniem stwierdzamy w latach podanych przez Wróblewską prawie całkowity brak informacji o rozpoczęciu i przebiegu budowy rawickiego kościoła i budynku klasztornego. Natomiast w latach późniejszych pojawiają się niespodziewanie drobne informacje, z których można wywnioskować, że jakieś prace trwały.

To wielki zawód, ale trzeba się przyłączyć do Petera Machali, autora najnowszego tekstu dotyczącego klasztoru rawickiego, eksponującego zastanawiający brak zachowanych archiwaliów pochodzących z tego klasztoru, co więcej stwierdzającego fakt braków dokumentacji już w połowie XVIII w.[8] Zapewne ich brak w czasie pisania książki przez Mysłkowskiego, a więc w czasie, gdy klasztor jeszcze istniał, stał się powodem niewielkiej obecności spraw rawickich w jego dziele. Może źródła dotyczące klasztoru w Rawiczu są rozproszone wśród źródeł innych klasztorów, tak jak dokument cytowany i komentowany w artykule Machali. Jak się zdaje jest to pierwsze takie znalezisko.

Tu należy przytoczyć niezbędne minimum znanych nam faktów dotyczących klasztoru reformatów w Rawiczu. Powstał on znacznie

[6] A. Koralewicz, *Additament do Kronik Braci Mniejszych albo genealogia reformy do Królestwa Polskiego*, Warszawa 1722.

[7] O. Mysłkowski, *Dalszy ciąg przydatku do Kronik Braci Mniejszych Ś. Franciszka, czyli rys genealogii reformy dwóch prowincji św. Antoniego Padewskiego i N. Maryi P. Anielskiej*, [b.m.w.] 1806.

[8] P. Machala, *Kościół św. Antoniego z Padwy i klasztor reformatów w Rawiczu w świetle kodeksu funkcjonowania placówki z 1763 r.*, [w:] „Studia Franciszkańskie", t. 19, s. 277. Redakcja „Studiów" zechce przyjąć serdeczne podziękowania autora za udostępnienie tekstu artykułu przed drukiem, co bez wątpienia przyspieszyło pracę nad niniejszym artykułem.

wcześniej niż rozpatrywane dotychczas lata – ufundowany w 1660 r., konwent usamodzielnił się w 1674[9].

Jeszcze wcześniej, założyciel Rawicza w 1637 r., kasztelan gnieźnieński Adam Olbracht Przyjemski przyjmował, że mieszkańcami miasta zostaną wyłącznie protestanci, uchodzący z państw habsburskich. Dla nich, wraz z lokacją, zbudował drewniany kościół objęty natychmiast przez utworzoną w rok po założeniu Rawicza gminę ewangelicką. Następca Przyjemskiego, mąż jego córki Zofii, starosta generalny wielkopolski Jan Opaliński[10] nie podchodził tak tolerancyjnie do tego innowierczego ośrodka. Inna sprawa, że trudno było utrzymać jednolitość wyznaniową w miejscu, gdzie tolerancja wyznaniowa była warunkiem podstawowym. Katolicki właściciel chcąc czerpać korzyści z miasta, musiał być otwarty na przybywających zza sąsiedniej granicy ludzi poszukujących wolności dla wybranego przez siebie lub odziedziczonego rodzinnie protestanckiego wyznania. Postawa respektu dla każdej opcji wyznaniowej i pomyślne rokowania dla rozwoju gospodarczego sprawiły, że przybywać tu także zaczęli katolicy, choćby z sąsiedniego Śląska, a także z pobliskich okolic Wielkopolski. Być może stało się to dla nastawionego bardziej kontrreformacyjnie Opalińskiego pretekstem, do wystąpienia z projektem wzniesienia w mieście także kościoła katolickiego, o co się zwrócił do rady miejskiej, licząc zapewne na wolę zrewanżowania się ze strony protestanckiej większości mieszkańców. Zignorowany, co oczywiście oznaczało odmowę, sam postanowił ufundować kościół katolikom. We wspomnianym już 1660 roku ufundował klasztor dla jednego z najbardziej podówczas żywo rozwijających się w Polsce zakonów, odgałęzienia wywodzącego się z idei zakonnej św. Franciszka – reformatów. Pierwszy klasztor był z pewnością drewniany. Padł on, jak całe miasto, pastwą płomieni w wojnie północnej, w 1707 r. Od tego czasu teoretycznie każda data mogłaby być początkiem odbudowy. Jest oczywiste, że w pierwszych latach po wojnie słabość ekonomiczna nowego właściciela Rawicza, Jana Kazimierza Sapiehy starosty bobrujskiego i krótkookresowego hetmana wielkiego litewskiego, który przejął Rawicz w 1705 r. wraz z wianem żony, córki Opalińskiego, Ludwiki, nie pozwalała na

[9] P. M a c h a l a, *Kościół św. Antoniego...*, s. 274-75.

[10] Cechą charakterystyczną historii Rawicza był fakt regularnych zmian właścicieli poprzez przenoszenie prawa własności przez córki na swoich mężów. Oczywistym tego skutkiem były ciągłe zmiany nazwisk właścicieli.

większe prace budowlane. Kolejne lata po wojnie zajęła epidemia, która jeszcze bardziej osłabiła możliwości ekonomiczne tak miasta jak i jego właścicieli. Musiało upłynąć kilka lat spokoju, aby pojawiły się pewne zyski, które pozwoliłyby na decyzję rozpoczęcia budowy. I właśnie z osobami małżonków: Jana Kazimierza Sapiehy i Ludwiki z Opalińskich należy wiązać powstanie murowanego kościoła rawickiego.

Brak informacji o rozpoczęciu budowy w Rawiczu w dziele Koralewicza jest przyjmowany jako wskazówka, że do czasu wydania jego książki prace nad kościołem nie rozpoczęły się. Tak zapewne myślała Grażyna Wróblewska. Skąd jednak wzięła datę 1725 nie udało się stwierdzić. Dlatego, jako niezmiernie ważny dla badaczy historii tego kościoła jest znaleziony przez Petera Machalę zapis[11]. Choć nadal nieokreślony dokładnie co do roku, zacieśnia czas podjęcia prac do lat 1722-25. Mając tak niejasne ustalenia początków, nie mamy żadnej informacji o przebiegu prac. Zapis wydobyty z akt krakowskich przez Machalę, ujawniający, że kościół funkcjonował mimo prowadzonych prac, skłania do przypuszczenia, że używano jakiejś przestrzeni, której działania budowlane nie przeszkadzały. Znając przepisy dotyczące organizacji przestrzeni kościołów wielkopolskiej prowincji reformatów, można dopuścić, że najwcześniej wzniesiono i natychmiast włączono do użytkowania przyszłą zakrystię, która mogła pełnić rolę prowizorycznego kościoła. Być może jakimś śladem prowadzonych prac w kościele są zapisy ślubów w księdze metrykalnej małżeństw rawickiego ośrodka duszpasterskiego[12]. Przy poszczególnych zapisach aktów małżeńskich notuje się pochodzenie małżeństw, jako że ośrodek rawicki obsługiwał także kilka innych, pobliskich miejscowości. Notuje się znamienne przerwy w udzielanych ślubach mieszkańcom Rawicza, od października 1727 do listopada 1728, podobnie między styczniem 1729 a majem 1730. Być może jest to ślad po pracach wykończeniowo – wyposażeniowych. Warto też wskazać na odpowiedni fragment historii miasta, opartej głównie na aktach rady miejskiej, napisanej przez rektora Merschela, gdzie wspomina on o zapisach dotyczących wykonania pewnej partii cegieł w miejskiej cegielni w 1727 r., przypuszczalnie dla budowy klasztoru[13].

[11] P. M a c h a l a, op. cit., s. 276, szczeg. przyp. 13.

[12] Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (dalej: AAP) Rawicz, Liber copulatorum, sygn. PM 248/01 (mfilm 428).

[13] M e r s c h e l, *200 Jahre Geschichte der Stadt Rawitsch*, Rawitsch 1911, s. 148.

Drugą datą graniczną, podaną przez Wróblewską jest rok 1732. Tę nieco łatwiej uzasadnić. Występuje ona wielokrotnie w różnych opracowaniach XIX i XX-wiecznych. Nie znajdujemy jej jeszcze w podstawowym do dziś dziele do historii kościołów wielkopolskich Józefa Łukaszewicza[14]. Najstarszą wzmianką wydaje się informacja zapisana w materiale przygotowanym do wizytacji ośrodka duszpasterskiego w Rawiczu z 1864 r.[15] Nie jest wiadome, na czym opierał ówczesny rektor kościoła w więzieniu rawickim tę informację. Jest bardzo prawdopodobne, że na miejscu znajdował się wówczas jakiś dokument lub zapis, pozwalający podać tak dokładną datę. Wkrótce stała się ona podstawowym elementem określającym dzieje świątyni. Zaczęto pisać w skrócie, że w tym właśnie roku kościół zbudowano[16], co musiało przynosić nieporozumienia. I tak zdarzało się, że datę tę brano za moment początkowy prac budowlanych[17]. Innych skłaniało to do wiary w możliwość przeprowadzenia budowy tak znacznej przestrzennie świątyni w jednym sezonie budowlanym.

Reasumując powyższe rozważania, wydaje się, że najbardziej uzasadnionym byłoby określenie czasu wznoszenia świątyni w formule: po 1722 r., zapewne do 1732. Nie należy przy tym ukrywać, że określenia te, oparte są na spekulacjach dostępnymi nam tylko przesłankami lub datacji pojawiającej się późno, nie wiadomo na czym opartej, noszącej tylko znamiona prawdopodobieństwa.

Posiadając pierwotnie jedno ujęcie wizualne na fasadę rzeczonego kościoła[18], łatwo udało się znaleźć kolejne, przybliżające boczną, północną elewację[19]. Okazało się, że był to kościół o zwartej bryle, nierozczłonkowany na zewnątrz, którego skomplikowane wewnętrzne podziały sygnalizowały tylko nie całkiem regularnie rozmieszczone pilastry elewacji bocznej, a w mniejszym stopniu także okna.

Niezmiernie ważna dla zgromadzenia materiału pozwalającego podjąć próbę rekonstrukcji układu wnętrza kościoła, stała się wizyta autora tego artykułu w Rawiczu. Szczególnej wartości okazało się spotkanie ze środowiskiem badaczy historii własnego miasta i regionu, którzy, po wieloletnich poszukiwaniach dysponują materiałami dającymi możliwość realizacji tego zadania[20]. Obok wglądu w akta archiwum parafialnego, szczególnie dziewiętnastowiecznych materiałów wizytacyjnych, wskazano całkiem bogaty zestaw przekazów pomiarowych i ikonograficznych, które walnie pomogły podjąć próbę rekonstrukcji rzutu kościoła. Należy tu więc wymienić dwa przekazy: co najmniej dwie fotografie z okresu międzywojennego, jedna przedstawiająca jedyny widok wnętrza kościoła, druga widok lotniczy, przybliżający wygląd tylnej elewacji[21]. Równie rewelacyjne, w sytuacji braku systematycznej dokumentacji zabudowań klasztoru, są publikowane w początkach minionego wieku rysunki pomiarowe, niestety przeważnie klasztoru, ale zawierające także przekrój poprzeczny kościoła[22]. Może nie najlepszy, ale przy wspomnianych tak znacznych brakach dokumentacji jednak niezwykle pomocny[23].

Mimo słabości dokumentów można podjąć problem rozmiarów świątyni. We wspomnianych wyżej materiałach przygotowywanych na wizy-

[14] J. Łukaszewicz, *Opis historyczny kościołów parochialnych w dawnej dyecezyi poznańskiej*, t. II, s. 115, Poznań 1858.

[15] Rawicz, Archiwum parafii pw. Chrystusa Króla i Zwiastowania Najśw. Marii Pannie, materiał dokumentacyjny wizytacji dekanalnej z r. 1864 r. Parafię katolicką w Rawiczu powołano w 1867 r. W l. 1900-02 uzyskała ona obszerny neogotycki kościół w mieście.

[16] J. Korytkowski, *Brevis descriptio historico-geographica ecclesiarum archidiœcesis Gnesnensis et Posnaniensis...*, t. II, s. 128, Gnesnæ 1888, a z niego J. Kohte, *Verzeichnis der Kunstdenkmäler der Provinz Posen*, t. III, s. 241. Także późniejsze opracowania.

[17] Tak utrzymuje K. Suchowiak w swoim tekście dotyczącym historii kościoła „poklasztornego". „Genezaret. Gazetka parafii Chrystusa Króla i Zwiastowania Najśw. Maryi Panny", nr 29, IV 1996.

[18] W zbiorach Urzędu Ochrony Zabytków w Poznaniu znajduje się negatyw dający widok fasady niezwykle wysokiej jakości, wykonany prawdopodobne w okresie okupacji przez A. Kappela, jest prezentowany w niniejszym artykule.

[19] W zbiorach pracowni ikonograficznej Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu. Pocztówka z początku XX w. Dwa widoki w ekspozycji bocznej kościoła przedstawia i analizuje także P. Machala, op. cit., s. 279-80.

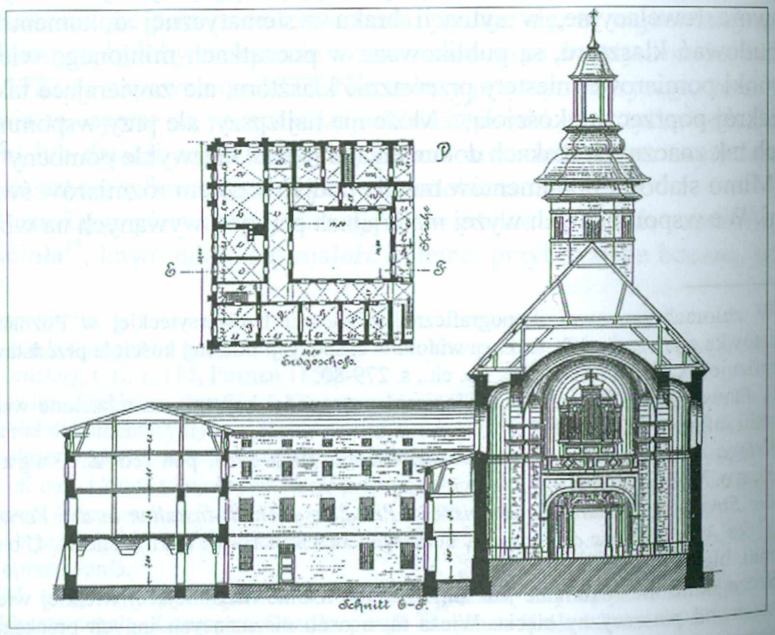
[20] P. Janusz Hamielec zechce przyjąć serdeczne podziękowania za udzielone wskazówki i informacje.

[21] *Księga jubileuszowa więziennictwa polskiego 1918-1928*, pod red. Z. Bugajskiego, Warszawa 1929.

[22] *Die Strafanstalten und Gefängnisse in Preußen. 1 Theil Anstalten in der Verwaltung des Ministeriums des Innern.*, herausgegeben von E. Krohne und R. Uber, Album, blatt 71., Berlin 1901.

[23] Szczególnie niezrozumiałe jest umieszczenie realnie nieistniejącej wielkiej wieży na zach. od płaszczyzny cięcia. Wieża ta, u osób nieznających innych przekazów dotyczących tego kościoła winna być odbierana jako poprzedzająca budynek kościelny z kruchtą wejściową. Tymczasem, jak mówią nam inne przekazy, była tam tylko sygnaturka umiejscowiona na kalenicy dachu. Znajdowała się ona we wsch. partii dachu, nad chórem zakonnym.

tację kościoła w 1864 r. podane są wymiary świątyni: 165 stóp długości, 78 szerokości i 75 wysokości. Daje to, licząc 31,4 cm. za stopę pruską: odpowiednio: 51,8 m.; 24,5 m. i 23,5 m. Rozmiary te należy jednak uznać za niewiarygodne. Ponad pięćdziesięciometrowa długość kościoła wydaje się nieprawdopodobna. Przybliżyć się do rzeczywistych rozmiarów pozwala wspomniany pomiar dawnego klasztoru rawickiego wydany w Berlinie. Porównanie pomiarów budynku klasztornego do znajdującego się obok kościoła, pozwala uzyskać rozmiary zbliżone do realnych. Znając sytuację, gdy kościół tworzył wraz z klasztorem czworobok, a narożniki obu budynków się stykały, długość równoległego, południowego skrzydła klasztoru: 32 m., określa rząd długości także kościoła, do której należy doliczyć 2-3 m., na jaką można ocenić głębokość partii wejściowej, ze wspomnianym półeliptycznym ryzalitem fasady. Także szerokość kościoła wydaje się zbliżona do szerokości dziedzińca klasztornego, która na inwentaryzacji obliczona jest na 14,2 m.

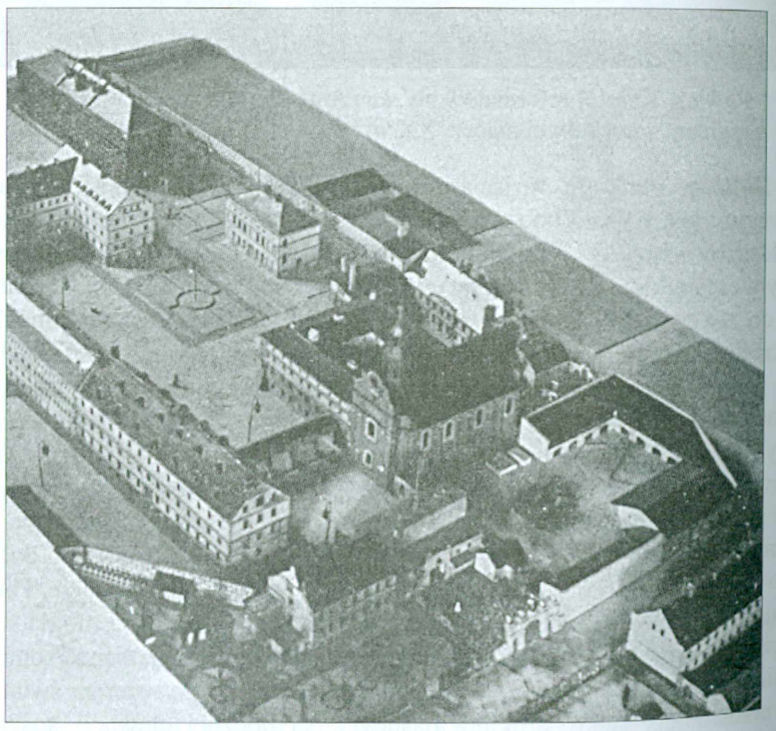


Rawicz. Kościół i klasztor reformatów. Rzut poziomy parteru klasztoru i przekrój pionowy klasztoru i kościoła na linii pn.-pd.
Pomiar wg *Die Strafanstalten und Gefängnisse...*, Album, blatt 71

Rawicz. Kościół reformatów pw. św. Antoniego. Widok z pn.-zach.
Fragment z pocztówki z pocz. XX w. ze zbiorów Bibl. Głównej UAM

Dobrym punktem wyjścia do rekonstrukcji i analizy architektury świątyni jest wygląd bocznej elewacji. Widzimy tu nieregularny rozkład pilastrów – niektóre ustawione parami, niektóre pojedynczo. Podstawowym czynnikiem, który należy uwzględnić, o czym pisze także Machala, a co też wyżej wzmiankowano, są przepisy budowlane reformatów, określające najogólniej organizację przestrzeni każdego ich kościoła. Był to wymóg podziału kapłańskiej partii świątyni na dwie części, przeprowadzanego nastawą ołtarzową. Część świątyni między łukiem tęczowym a nastawą ołtarza głównego była typowym prezbiterium przystosowanym do sprawowania liturgii, wespół z wiernymi zgromadzonymi w przyległej nawie. Część za ołtarzem tradycyjnie zajmował chór zakonny. W prowincji wielkopolskiej w XVIII w. ta partia kościoła dodatkowo ulegała komplikacji, przez podział jej na dwie kondygnacje. Parter zajmowała zakrystia oddzielona od wnętrza ścianką, o którą mogła wesprzeć się nastawa ołtarza. Dopiero nad nią znajdował się chór zakonny – miejsce modlitwy wspólnotowej konwentu, otwarty do wnętrza świątyni i przesłonięty tylko strukturą nastawy. Na bocznej elewacji kościoła doskonale dawała się odczytać ta właśnie partia, skrajne wschodnie przęsło, ujęte toskańskimi pilastrami, z parą okien zamkniętych odcin-

kowo w dolnej kondygnacji a wyżej okno prostokątne od góry zamknięte półkoliście, identyczne jak okna w pozostałych przęsłach. Kolejne trzy przęsła elewacji miały zróżnicowaną szerokość w układzie: węższe, szersze i węższe. Szersze ujęte było parami pilastrów. Łatwo więc wywnioskować, że we wnętrzu także występowała przemienność przęseł. Narożniki bryły kościoła były wcięte, co pogłębiało, zarówno w fasadzie jak i elewacji tylnej ich przestrzenność. Obie te elewacje artykułowane były analogicznymi pilastrami jak w elewacji bocznej. Z fasady artykułowanej z obu stron sześcioma pilastrami (pilastry na załamaniach ściany przełamane wzdłuż osi) występował półowalny ryzalit. Pilastry wszystkich elewacji wspierały belkowanie obiegające kościół, ograniczone w partii fryzu i architrawu do odcinków nad głowicami. Pośrodku ryzalitu znajdował się portal z prostokątnym otworem



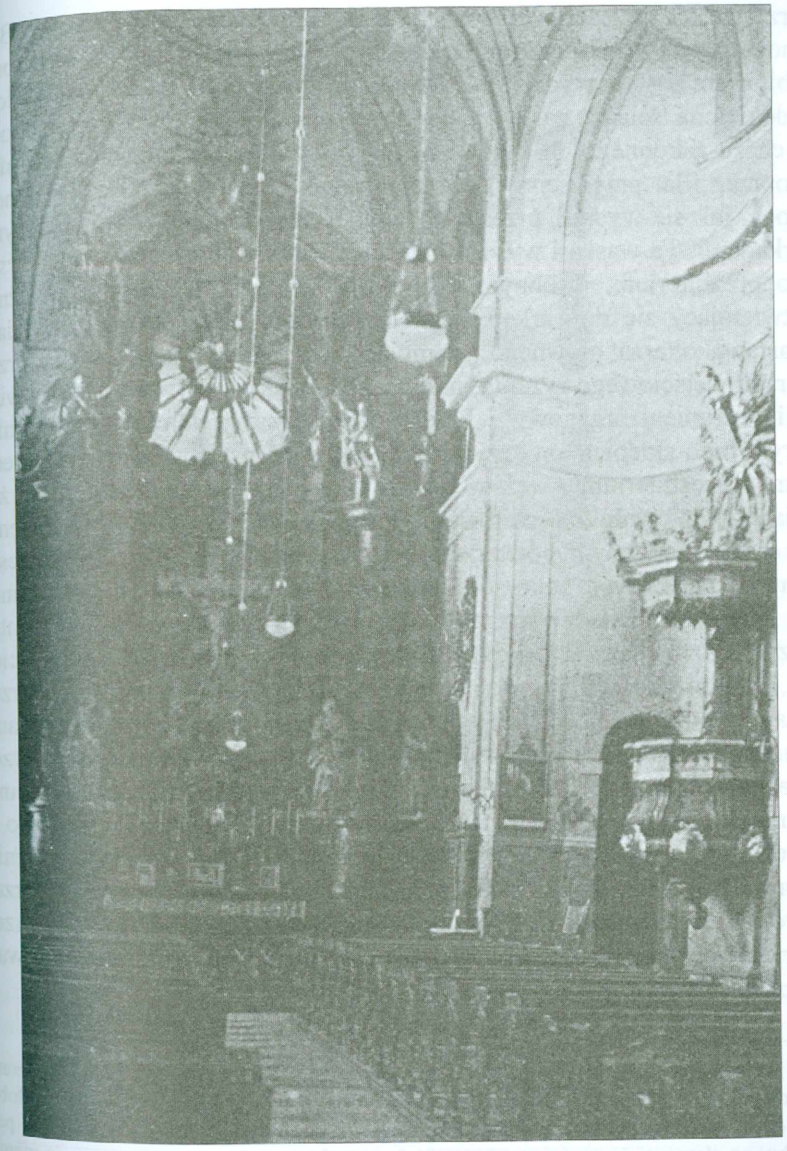
Rawicz. Kościół reformatów pw. św. Antoniego. Widok z lotu ptaka od pn.-wsch. Fot. wg *Księga jubileuszowa...*, Warszawa 1929

Rawicz. Kościół reformatów pw. św. Antoniego. Fasada. Fot. ze zbiorów PSOZ w Poznaniu

otoczonym profilowaną ramą z motywem szerokiego, miękkiego wałka, ujęty zwielokrotnionymi pilastrami korynckimi o stylizowanych głowicach, wspierającymi belkowanie, nad drzwiami zredukowane do gzymsu. Wyżej zwieńczenie ujęte wolutowymi taśmami podtrzymującymi gzyms wygięty w górę w partii środkowej półowalnie. Wewnątrz, w owalnym tondzie mieściło się godło zakonu reformackiego. Wyżej wysokie, zamknięte półkoliście okno. W elewacji tylnej znajdowały się dwa okna w dwu kondygnacjach. Obie krótsze elewacje były zwieńczone szczytami (w fasadzie wypukłym), na wysokich cokołach podzielonych impostami wspierającymi pseudopilastry i lizeny szczytów. Środkowe przęsła szczytów z płycinami, z oknami pośrodku, zwieńczonymi gzymsowymi naczółkami. Przęsła te zwieńczone były wąskimi belkowaniami, pośrodku wygiętymi półkoliście w górę z kolistymi tondami. Od zachodu znajdował się znak, róży między dwoma pałąkami tworzącymi literę V. Czy można odczytywać go jako kryptograf Marii – Wiktorii? Od wschodu znajdował się zegar. Szczyty po bokach ujęte były spływami wspieranymi od zewnątrz stosunkowo wysokimi cokolikami pod nieznane sterczyny bądź rzeźby. Na dwuspadowym dachu przy wschodnim szczycie widniała wysoka i zwarta ośmioboczna wieżyczka sygnaturkowa z prześwitem w partii hełmu. Druga, mała, w zwieńczeniu fasady.

Nieregularność dostrzeganą w elewacji bocznej można zrozumieć we wnętrzu. Podział części zakonnej był dość wyraźny. Zacieśnioną arkadę między chórem i prezbiterium wypełniała całkowicie rozbudowana nastawa ołtarzowa z wielkim ażurem w szczycie, co pozwalało słyszeć w kościele przebieg modlitwy chórowej. Prezbiterium łączyło się wyższą arkadą tęczową z częścią nawową o dwóch nierównych przęsłach. Tak więc razem z przęsłem prezbiterialnym tworzył się układ regularny, symetryczny, z szerokim, zbliżonym do kwadratu(?) przęsłem pośrodku, a od wschodu i zachodu identycznymi, węższymi.

Ważną cechą wnętrza kościoła rawickiego były przyścienne filary wydzielające poszczególne przęsła. Ujmowały one płytkie quasikaplicowe przestrzenie, doskonale nadające się do pomieszczenia ołtarzy bocznych. Przy głównym przęśle nawy przestrzenie te uzyskały formy półprzęseł z narożami (na ile jest to czytelne na jedynej fotografii – reprodukcji z druku o niezbyt wysokiej jakości) wewnętrznymi niezwykle silnie zaokrąglonymi – zdaje się przesklepione zostały jakby połówkami przęsła żaglastego. Nie wiadomo, jak ukształtowano boczne



Rawicz. Kościół reformatów pw. św. Antoniego. Widok wnętrza w kierunku wsch. Fot. wg *Księga jubileuszowa...*, Warszawa 1929

przestrzenie przęseł węższych (prezbiterium i wejściowe nawy). Być może przekryto je płytkimi kolebkami[24]. Przestrzenie boczne przy prezbiterium zostały wydzielone. Południowa (od strony klasztoru) od dołu oddzielona ścianą, za którą najprawdopodobniej mieściły się schody z chóru zakonnego do kościoła, z wyjściem (widocznym na fotografii) poprzez filar przyścienny do omawianego wyżej półprzęsła[25]. Od północy, jak się wydaje, przęsło oddzielone zostało dwiema spiętrzonymi arkadami. Ta wąska i wysoka przestrzeń stanowiła przejście z zakrystii do prezbiterium. Osobnym elementem wnętrza był chór muzyczny, otwierający się doń arkadą analogiczną do arkady, którą wypełniała nastawa ołtarza głównego, zajmujący dość głęboką półowalną przestrzeń wejściowego ryzalitu, mieszczący jeden z pierwszych w prowincji instrument organowy[26]. Przęsło główne nawy najprawdopodobniej kryte było sklepieniem krzyżowym, jakby skonstruowanym z czterech lunet. Prezbiterium i węższe przęsło nawy kryte było sklepieniem żaglastym z owalnymi plafonami. Przypuszczać można, że sklepienie w chórze zakonnym powtarzało kształt sklepienia z głównego przęsła nawy. O przekryciu zakrystii (sufit, strop, sklepienie?) nic nie wiadomo.

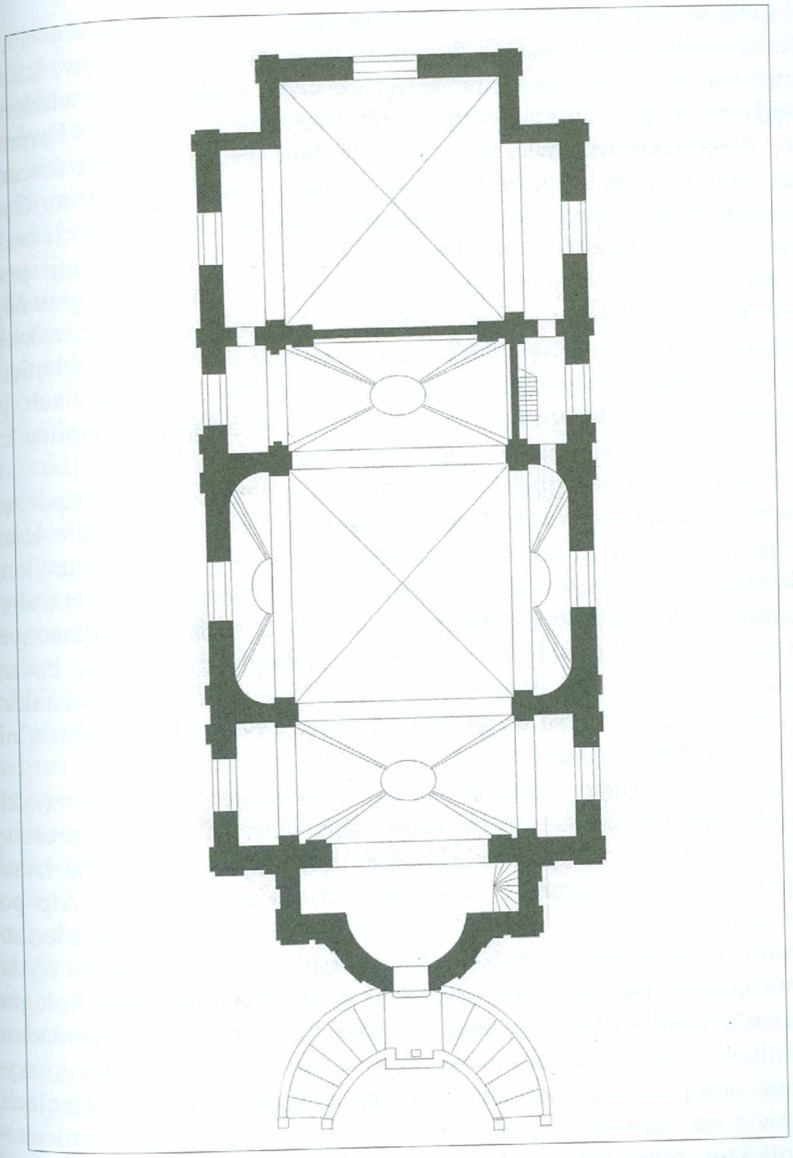
Analizując układ wnętrza należy zwrócić uwagę na dwa elementy: trzy nierównej szerokości pasma biegnące wzdłuż podłużnej osi kościoła, dwa boczne, wąskie wyznaczone przyściennymi filarami i przestrzeniami quasikaplic między nimi, na zewnątrz manifestowane wcięciami naroży w bryłę kościoła; pasmo środkowe, szerokie, obejmowało przęsła nawy, prezbiterium i chóru zakonnego (z zakrystią pod spodem). Inną cechą szczególną był charakter trójprzęsłowej części nawowo – prezbiterialnej: mimo czytelnej osiowości, o zauważalnym dążeniu centralizującym, przez otwarcie do nawy szerokich półprzęseł, tworzących nie tyle transept ile starających się stwarzać innego rodzaju przestrzeń poprzeczną, a przez typ przekrycia mających też korespondować z przestrzenią chóru muzycznego.

---

[24] Na rysunkowym przekroju kościoła gurt między przęsłami jest poprowadzony ukosem, co określałoby rzut przęseł bocznych jako trapezoidalne. Centralizowałoby to (wprowadzało sugestię owalu) nawę kościoła, ale tylko z jednej strony. Brak podobnego elementu w części prezbiterialnej pozwala wyrazić przypuszczenie, iż mamy tu do czynienia z pomyłką rysownika.

[25] O schodzeniu z chóru zakonnego do kościoła mówi znaleziony, opublikowany i skomentowany dokument przez P. M a c h a l ę, op. cit., s. 281.

[26] P. M a c h a l a, op. cit., s. 279.



Rawicz. Kościół reformatów pw. św. Antoniego. Rekonstrukcja rzutu poziomego. Opr. i rys. arch. Radomiła Banach

Obie te cechy wnętrza kościoła rawickiego wydają się wskazywać na dwóch działających w Wielkopolsce wybitnych architektów, którzy pracowali tu równocześnie przez blisko ćwierć wieku, i o ile wiadomo, nigdy nie współdziałali ze sobą: Jana Catenazziego i Pompeo Ferrariego. Z pierwszym z nich łączy się charakterystyczny system ścienno-filarowy, który w szeregu dzieł pochodzących spod ręki rodziny Catenazzich, stanowi podstawowy element konstrukcji i kompozycji architektury kościołów. Natomiast wyraźne dążenie do centralizacji przestrzeni kościelnej wokół zapewne zbliżonego do kwadratu głównego przęsła nawy, dodać trzeba nie całkiem udane, wskazuje na rzymskiego architekta, nie mówiąc o takich szczegółach jak rozwiązanie sklepienia nad prezbiterium kościoła, mające analogie w innych jego dziełach, jak sklepienia kościoła cysterek w Owińskach czy sklepienia kaplicy cudownych Trzech Hostii przy kościele Bożego Ciała w Poznaniu.

Konstatacje te skłaniają do przypuszczenia, że kościół ten rozpoczęty został przez Jana Catenazziego, w tradycyjnej dla niego formule ścienno-filarowej. Czy rozstawione przezeń filary miały być tak ustawione, jak widzimy to na fotografii wnętrza, czy też późniejsze „centralne" przęsło miało być podzielone na dwa mniejsze, o rzucie wydłużonych prostokątów, w których w quasikaplicach mogły mieścić się boczne ołtarze? Nie można tego potwierdzić z całą pewnością. Nowe znaleziska archiwalne mogące wyjaśnić tę zagadkę, jakkolwiek możliwe, nie są zbyt prawdopodobne.

W całej strukturze kościoła najbardziej przykuwa uwagę niezwykle śmiała wypukłość fasady. Wypukłość jak i wklęsłość stanowi czołowy motyw architektury barokowej tak sakralnej jak i świeckiej. W latach poprzedzających budowę kościoła w Rawiczu na północ od Alp powstaje nieliczna grupa realizacji kościelnych operujących właśnie motywem silnie wypukłego ryzalitu. Najwcześniejszym przykładem wydaje się fasada kościoła uniwersyteckiego w Salzburgu, zwanego kolegiatą, dzieła Jana Bernarda Fischera von Erlach. Wprawdzie półowalnemu ryzalitowi towarzyszą tam niewysokie wieże, są jednak od niego wyraźnie odseparowane. Motyw ten, czasem w odmiennych redakcjach, pojawia się liczniej w następnej dekadzie w całym kręgu niemiecko-katolickim, żeby wskazać fasadę kościoła pielgrzymkowego w Banz, dzieło Jana Dientzenhofera, czy wykazujący niezwykle silne powiązania ze świątynią salzburską, różnorako atrybuowany kościół opactwa benedyktyńskiego w Weingarten. Wszystkie one są wynikiem inspiracji

elementem architektury świeckiej, dziedzińcowym ryzalitem turyńskiego Palazzo Carignano[27]. W wypadku kościoła salzburskiego bliskość formalna obu tych ryzalitów jest uderzająca, z użyciem układu dwóch kondygnacji arkad zamkniętych łukami półkolistymi bądź koszowymi oraz rozwiązaniem szczytów. Fascynacja u Fischera von Erlach tym rozwiązaniem ujawniła się po raz wtóry, gdy po latach wprowadził nieomal cytat z Guarino Guariniego w ryzalicie ogrodowym przebudowywanego przezeń pałacu Schwarzenbergów w Wiedniu.

Motyw wypukłej formy środkowej partii fasady, tyle że z płytkim zaklęśnięciem pośrodku, znajdujemy także w niezwykle wczesnym, rozpoczętym w 1699 r. dziele Jana L. Hildebrandta w kościele dominikanów w Jablonné v Podještědí (Gabel) w północnych Czechach[28], czy w kościele św. Trójcy w Monachium, dziele gryzończyka Giovanniego Antonio Viscardiego. Pytając, kto mógł wprowadzić ten motyw w architekturę kościoła w Rawiczu trzeba uwzględnić możliwość, iż niektóre z tych rozwiązań mogły być znane Catenazziemu, z ewentualnych jego podróży w strony rodzinne, nad jezioro Lugano. O niektórych wyjazdach możemy nic nie wiedzieć. Jego stały kontakt z rodzinnymi stronami w każdym razie był na pewno utrzymywany, skoro ostatnim śladem życia tego architekta jest zapis z 1724 r. w Szwajcarii[29] a nie w Polsce. Tu, jak dotychczas, nie udało się znaleźć śladów jego zgonu.

Zatrudnienie na początku lat dwudziestych Jana Catenazziego przy budowie nowego kościoła reformatów w Wielkopolsce jest oczywiste, zważywszy że właśnie dobiegła końca budowa według jego projektu kościoła reformatów w Woźnikach pod Grodziskiem Wielkopolskim. Zadowolenie z jakości tak projektu jak i realizacji tej świątyni musiało w zarządzie prowincji być znaczne. Bez wątpienia, na tle dotychczasowych realizacji reformackich w Wielkopolsce kościół woźnicki wyróżniał się klasą. Naturalnym więc wydaje się ponowne zatrudnienie jego architekta w kolejnej inwestycji, tym bardziej że tu, wbrew podstawowym założeniom skromności architektury reformackiej,

---

[27] W. H a g e r, *Guarini e il Mondo Tedesco*, [w:] *Guarino Guarini e l'internazionalità del Barocco. Atti del Convegno internazionale promosso dell'Academia delle Scienze di Torino*, Torino 1970, t. 2, s. 441; H.A. M e e k, *Guarino Guarini and his architecture*, New Haven-London 1988, ss. 162-164.

[28] *Umělecké památky Čech*, red. E. P o c h e, sv. 1, s. 561, Praha 1977.

[29] E. L i n e t t e, *Jan Catenazzi – architekt i jego dzieło w Wielkopolsce*, Warszawa-Poznań 1973, s. 35.

Rawicz. Kościół reformatów pw. św. Antoniego.
Widok fasady w perspektywie ul. Klasztornej

należało oczekiwać rozwiązania ponadstandardowego, mającego silnie znaczyć obecność tej świątyni w protestanckim – w przewadze – mieście. Czołowym elementem tego rozwiązania mógł stać się wysunięty w stronę środka miasta wydatny ryzalit, malowniczo zamykający ulicę Klasztorną, wybiegającą z rynku i przepoławiającą drugi plac, Nowy Rynek.

Jednak w architekturze Catenazziego niewiele znajdujemy cech, które zapowiedzieć by mogły tak mocny przełom. Lekko wybrzuszony szczyt fasady kościoła w Woźnikach należy do najśmielszych rozwiązań w jego znanej twórczości. Do innych zaliczyć należy użycie motywu zestawionych ukośnie pilastrów w szczycie kościoła w Białczu czy wklęsłe pilastry we wnętrzu przy przęśle kopułowym kościoła w Żerkowie, a także portale kościoła w Białczu, formowane wyraźnie pod wpływem Ferrariego. Wielki półowalny ryzalit w fasadzie wydaje się w tym kontekście wprost rewolucyjny. Dlatego, rozważając prawdopodobieństwo autorstwa ryzalitu w kościele w Rawiczu, opowiedzieć się trzeba za osobą Pompeo Ferrariego. Ale wypukłe rozwiązania fasadowe, znane z Rzymu noszą inny charakter – zwykle wypukłość formy starano się tam łagodzić. Na przykład przez dodanie mniej czy bardziej przestrzennych portyków częściowo „gubiących" ową wypukłość. Działała tu oczywiście „wytyczna antyku", w postaci wielkiego portyku przed Panteonem. Stąd takie właśnie rozwiązania u Berniniego w kościele w Aricci, czy jezuickim kościele S. Andrea na Kwirynale w Rzymie. Innym sposobem na złagodzenie „brutalności" wybrzuszenia było zestawienie go z elementem wklęsłym, jak się to stało w obu wymienionych kościołach, czy podziwianym powszechnie dziele Andrei Pozza, ołtarzu św. Ignacego Loyoli w kościele Il Gesù w Rzymie. Tego samego zabiegu użyto we wspomnianych wyżej kościołach w Czechach czy Monachium. Gra wklęsłości i wypukłości jest podstawowym zabiegiem uatrakcyjniającym barokową kompozycję jak w znanym powszechnie rozwiązaniu fasady projektu Berniniego na przebudowę Luwru, czy wyraźnie inspirującej się nim, fasadzie Palazzo Carignano w Turynie Guariniego. Także rozwiązania Borrominiego nie operują tylko wybrzuszeniem. Zestawiane są z wklęsłościami, żeby przywołać „falującą" dolną kondygnację fasady kościółka S. Carlo alle Quattro Fontane. Powtarza to rozwiązanie w szeregu swych projektów kościelnych Guarino Guarini[30]. I właśnie tu

[30] G. Guarini, *Architettura civile*, ed. critica Polifilo, Milano 1968, passim. Kościoły S. Maria della Divina Provvidenza w Lizbonie, S. Anne Royale w Paryżu, nieokreślony

znajdujemy niezrealizowany projekt kościoła filipinów w Turynie z falującą po borrominiowsku fasadą, z tym że środkowe wybrzuszenie jest „nadmiernie" wysunięte w przód, co pozwala skojarzyć to z fasadą rawickich reformatów. Jak się więc wydaje, w tym kręgu należy szukać inspiracji dla ferrariowskiej partii realizacji rawickiej.

A więc mimo rzymskiego wykształcenia Ferrari wykazuje otwarcie na bodźce przychodzące skądinąd. Ten sam motyw zastosował już raz, na początku swej działalności w Polsce, w wielkim, półowalnym ryzalicie zachodniej fasady zamku rydzyńskiego[31], nieco później w absydowej formie fasady kościółka w Obrzycku[32]. W Rawiczu natomiast, wychodząc z założeń architektury reformackiej, przyjął fasadę ze szczytem ujętym spływami, a wybrzuszenie stało się podstawowym elementem uatrakcyjniającym i monumentalizującym tę powściągliwą w gruncie rzeczy architekturę. Wyzwoliło to ogromny ładunek malarskości, przez światło i cień zalegające szerokimi partiami na śmiało wygiętej płaszczyźnie fasady kościoła. Współgrały z nią majestatycznie założone schody, dwoma podkowiasto narysowanymi biegami sprowadzające ruch z tarasu przed fasadą, na niewielki placyk kończący ul. Klasztorną.

Natomiast we wnętrzu, mimo ograniczeń, jakie napotkał architekt w już rozpoczętej budowie, dostrzegamy jeden z wyróżnionych schematów w jego twórczości. Dominację szerokiego prostokątnego (zbliżonego do kwadratu) przęsła, który sobie podporządkowuje przęsła przyległe, co bliskie jest rozwiązaniom kościołów z Obrzycka a szczególnie Owińsk. Udział Ferrariego w budowie kościoła w Rawiczu tłumaczy też sposób i okoliczności w jakich doszło do zlecenia jemu w 1729 r. przez wielkopolskich reformatów budowy kościoła klasztoru w Osiecznej[33].

Dotąd kościół rawicki wywoływał zainteresowanie ze względu na wyposażenie. Dostrzeżone od dawna ujednolicenie wyposażenia świątyń prowincji wielkopolskiej reformatów stało się wielokrotnie przedmiotem

bliżej podłużny w dwóch wersjach, Matki Boskiej z Altoetting w Pradze oraz turyńskie: L'immacolata Concezione i św. Filipa Neri. Wszystkie niezrealizowane bądź zniszczone.

[31] A. Kusztelski, *Twórczość Pompeo Ferrariego. Rewizja stanu badań i nowe ustalenia*, [w:] *Sztuka I poł. XVIII wieku*, Warszawa 1981, s. 143.

[32] W. Dalbor, *Pompeo Ferrari. Działalność architektoniczna w Polsce*, Warszawa 1938, ss. 75-80.

[33] W. Dalbor, op. cit., passim. Jak należy przypuszczać całość przygotowań do budowy kościoła w Osiecznej spoczywała na stronie zakonnej, udział fundatorów jak się zdaje był raczej bierny.

analiz tak cząstkowych jak i całościowych[34]. Przełomem stało się znalezienie realizacji wzorcowej, w leżącym na skraju prowincji klasztorze w Boćkach na Podlasiu[35]. Ostatnio ukazało się opracowanie próbujące zebrać w całość wiedzę na ten temat, pogłębiając ją o dalsze kwerendy archiwalne[36]. W zestawie znacznej ilości informacji na temat wszystkich zespołów wyposażeniowych z prowincji wielkopolskiej i utworzonej później z jej części prowincji pruskiej, najsłabiej bodaj jest prezentowany kościół rawicki. Widać wyraźnie jak słabo są zachowane, lub rozpoznane źródła do tego klasztoru. Dlatego wydaje się uzasadnione zamieszczenie w niniejszym opracowaniu kolejnego przekazu wizualnego, nieuwzględnianego dotąd w badaniach, ukazującego niższą partię ołtarza głównego[37]. Zestawiając przedstawianą tu jedyną fotografię ogólną wnętrza, mimo słabej jakości mającej dziś walor pierwszoplanowego źródła, a także znane powszechniej zdjęcie w przedwojennej pracy J. Kaźmierczaka[38] oraz widok z „Albumu Przewodnika Katolickiego", można stwierdzić, że ołtarz rawicki odszedł dość daleko od boćkowskiego wzorca. Do najistotniejszych elementów tej kompozycji należą zgrupowane po bokach przęsła środkowego, dwie przestrzenne grupy trójkolumnowe, wspierające miękko i faliście wysunięte belkowanie, z których wybiegają w górę fragmenty rozerwanego naczółka, z siedzącymi na nich postaciami anielskimi. W Rawiczu układ ten zastąpiony został rozwiązaniem znacznie spłaszczonym, gdzie każda kolumna wspiera osobno fragment wyłamanego belkowania, z których środkowe jest wysunięte półkoliście, wspierając sztywno ukształtowane fragmenty naczółka, przy których ustawione zostały postacie. Rozwiązanie to, trzeba stwierdzić, nie przyniosło korzyści kompozycji ołtarza. Interesującym jest wielki ażur w zwieńczeniu, zapewne inspiracja dla późniejszych ołtarzy w Pułtusku czy Zarębach[39]. Jest prawdopodobne, że „spłaszczenie" ołtarza wynikło ze szczupłości miejsca, jakie dawało stosunkowo płytkie przęsło prezbiterialne.

[34] Pierwsza była A. Sławska, *Wystroje wielkopolskich kościołów OO. Reformatów i twórczość reformackiego snycerza Antoniego Schultza*, „Sprawozdania PTPN", 14(1947), z. 1. Autorce nie udało się objąć całości zjawiska.

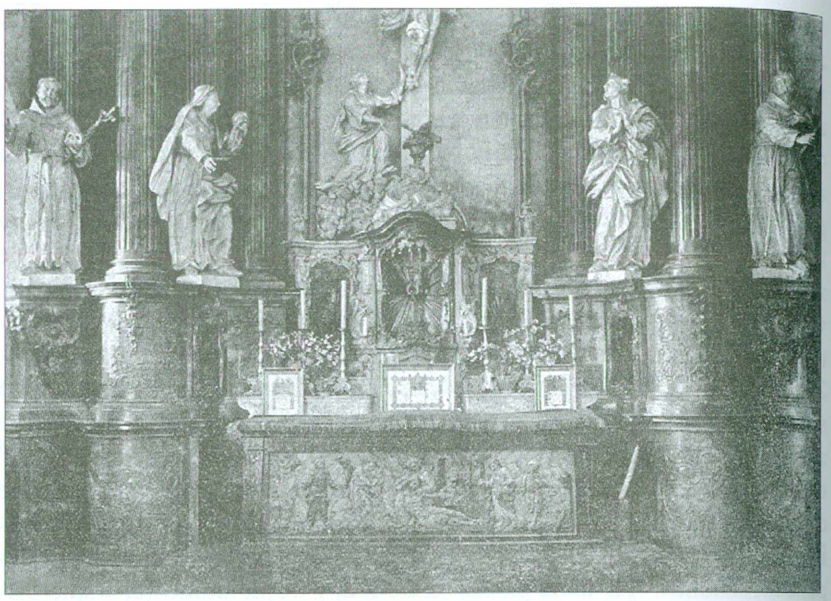
[35] M. Kałamajska-Saeed, *Modelowy wystrój kościoła reformatów w Boćkach*, „Biuletyn Historii Sztuki", 42 (1980), nr 2.

[36] A.J. Błachut, *Brat Mateusz Osiecki i jego dzieło*, Warszawa 2003.

[37] *Album Przewodnika Katolickiego*, 1904, s. 220.

[38] J. Kaźmierczak, *Rawicz gród Przyjemskich*, Warszawa 1938.

[39] A.J. Błachut, op. cit., s. 149, 155, 197, 206.



Rawicz. Kościół reformatów pw. św. Antoniego. Ołtarz główny, część dolna. Fot. wg Album Przewodnika Katolickiego 1904 r.

Na fotografii wnętrza nie zauważamy żadnych innych ołtarzy. Przy łuku tęczowym można by się spodziewać pierwszej pary ołtarzy bocznych. We wzmiankowanych wyżej materiałach do wizytacji dekanalnej z 1864 r. wymienia się siedem ołtarzy (nie licząc ołtarza głównego pw. Św. Krzyża): jeden w kaplicy, zapewne dawnym chórze zakonnym, pw. św. Ignacego; w kościele przy tęczy, zgodnie z przepisami, od południa pw. Stygmatyzacji św. Franciszka, od północy Matki Boskiej oraz pozostałe: od południa św. Tadeusza i Matki Boskiej Bolesnej, od północy św. Antoniego i św. Jana Nepomucena. Z całą pewnością ołtarze te zostały usunięte później z uwagi, że kościół obsługiwał jeden kapłan.

Andrzej KUSZTELSKI – (1953) dr historii sztuki, adiunkt w Instytucie Sztuki PAN. Ur. w Poznaniu, absolwent Instytutu Historii Sztuki UAM. Pracuje nad Katalogiem Zabytków Sztuki Poznania. Zainteresowania skupia na historii architektury, głównie nowożytnej.

MISCELLANEA

MARCIN GRABKOWSKI

ŚREDNIOWIECZNE PATROCINIA PREPOZYTURY KIELECKIEJ

Poglądy badaczy w kwestii czasu powstania prepozytury kieleckiej są dość rozbieżne. P. Szafran był zdania, że swymi początkami sięgała ona XIII wieku[1], natomiast E. Wiśniowski dowodził, że została utworzona dopiero w pierwszej połowie XIV stulecia[2]. B. Kumor odwołał się do Jana Długosza, który wskazał biskupa krakowskiego Gedkę jako twórcę kieleckiej jednostki administracyjnej[3]. Prepozytura kielecka, usytuowana na północnych krańcach diecezji krakowskiej, swym zasięgiem objęła w dużej części teren Gór Świętokrzyskich, od północy graniczące z archidiakonatem radomskim, od wschodu z archidiakonatami: lubelskim, zawichojskim, sandomierskim, od południa z archidiakonatem krakowskim, natomiast za jej zachodnią granicą rozciągały się ziemie archidiecezji gnieźnieńskiej[4]. Obszar, na którym powstała, był specyficzny z uwagi na istniejący tam, w okresie przedchrześcijańskim, rozbudowany kompleks świątyń pogańskich[5]. Dlatego też, warto bliżej przyjrzeć się problematyce związanej z tytulaturą kościelną, jaka funk-

---

[1] P. Szafran, *Rozwój średniowiecznej sieci parafialnej w Lubelskiem*, Lublin 1958, s. 31.
[2] E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu. Studium geograficzno-historyczne*, Warszawa 1965, s. 26-36.
[3] B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 4, Kraków 2002, s. 81.
[4] Zobacz: *Atlas historyczny Polski. Województwo sandomierskie w drugiej połowie XVI wieku*, cz. 1, mapy, plany, Warszawa 1993.
[5] A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Warszawa 2006, s. 107-122.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 285-299.

cjonowała na terenie prepozytury kieleckiej w okresie średniowiecza. Należy tu przede wszystkim wymienić takie zagadnienia, jak popularność danych kultów na badanym obszarze, trwałość poszczególnych wezwań, dodawanie patrociniów do wezwań już istniejących, jak również nadawanie świątyniom tytułów złożonych. Przeprowadzone pod tym kątem badania dostarczą wiedzy, między innymi, na temat religijności ludzi zamieszkujących rejon Gór Świętokrzyskich.

Uwagę zwraca fakt, że pierwsze kościoły zlokalizowane na obszarze prepozytury kieleckiej posiadały wezwania o charakterze misyjnym[6] – Najświętsza Maria Panna, św. Piotr, św. Jan Chrzciciel, św. Michał, św. Wojciech. Świątynie w Świętomarzy[7] i Łagowie[8], których początki sięgają prawdopodobnie końca XI wieku oraz, nieco późniejsza, kolegiata kielecka, wybudowana staraniem biskupa krakowskiego Gedki w 1171 roku[9], posiadały wezwania maryjne[10]. Z czasem w Świętomarzy i Kielcach uległy one jednak niewielkiej modyfikacji; dotychczasowe wezwanie „ogólne" maryjne zostało zastąpione patrocinium Wniebowzięcia N. Marii Panny[11]. W Łagowie natomiast, prawdopodobnie wraz z translacją ośrodka kościelnego[12], dokonano całkowitej zmiany wezwania; w miejscu tytułu maryjnego pojawiło się złożone patrocinium św. Michała i św. Zygmunta[13]. Z przełomu XI i XII wieku pochodzi również kościół św. Wojciecha w Kielcach[14]. Jak wynika ze wzmianek Długosza, już w drugiej połowie XV wieku pozostały po nim znajdujące się za miastem tylko drewniane resztki[15]. We wschodniej części prepozytury przy momińskim kościele, na trwałe został zaszczepiony kult wspomnianego św. Biskupa Męczennika[16]. Tuż obok Mominy znajduje się pradawna, targowa osada o nazwie Waśniów, gdzie w 1145 roku[17] istniał kościół noszący stare, występujące od czasów chrystianizacji kraju, wezwanie św. Piotra[18]. Z biegiem lat do istniejącego już tytułu, dołączono patrocinium św. Pawła, tworząc w ten sposób wezwanie św. św. Piotra i Pawła[19]. Praktyka ta stała się dość popularna od XIII wieku[20]. Kościół klasztorny na Świętym Krzyżu również uznawany jest za starą fundację, która mogła nastąpić już około połowy XII wieku[21]. Według tradycji, to Dąbrówka miała być inicjatorką budowy kościółka na szczycie Łyśca oraz nadania mu, celem zniszczenia istniejącego tam kultu pogańskich bogów Łady, Body i Leli, wezwania Świętej Trójcy[22]. W opinii badaczy przekaz ten nie zawiera w sobie prawdziwych wiadomości[23]. W *Liber*

[6] Porównaj: J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002, s. 106 i nast.

[7] B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze kieleckiej w średniowieczu*, „Nasza Przeszłość", 59(1983), s. 85; zdaniem S. Trawkowskiego, kościół w Starym Tarczku wybudowano pod koniec XI lub początkiem XII wieku, S. Trawkowski, *Ku odległym początkom i dawnym dziejom Bodzentyna*, [w:] *Bodzentyn. Z dziejów miasta w XII-XX wieku* pod red. K. Brachy, Kielce 1998, s. 16.

[8] B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 79-80.

[9] J. Długosz, *Historiae Polonicae* 2, Cracoviae 1873, s. 80; J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis* 1, Cracoviae 1863, s. 452, 470, (dalej: Dlb. 1); J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis cracovienis* 2, Cracoviae 1864, s. 456, (dalej: Dlb. 2); *Monumenta Poloniae Historica* 3, Lwów 1878, s. 131, 351, (dalej: MPH 3); *Monumenta Poloniae Historica* 4, Lwów 1884, s. 12, (dalej: MPH 4).

[10] Dlb. 2, s. 462; *Kodeks dyplomatyczny Małopolski* 2, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1886, nr 399, s. 45, (dalej: KDM 2); Dlb. 2, s. 456.

[11] *Księga dochodów beneficjów diecezji krakowskiej do roku 1529* (tzw. Liber Retaxationum), wyd. Z. Leszczyńska-Skrętowa, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, s. 353, (dalej: LR); Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie A. V. Cap. 9, s. 467-468 (dalej: AKMKr).

[12] Zobacz: *Gmina Łagów* pod red. R. Mirowskiego, Kielce 2004, s. 51 i nast.

[13] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 516.

[14] E. Wiśniowski, *Początki kościoła i parafii św. Wojciecha w Kielcach*, „Nasza Przeszłość", 57(1982), s. 167; porównaj: B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 79.

[15] Dlb. 1, s. 449, 453.

[16] *Bullarium Poloniae* 5, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Romae-Lublin 1995, (321), (1434 r.), s. 55, (dalej: BP); Dlb. 2, s. 469; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 515.

[17] *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* 1, Poznań 1887, nr 11, s. 16-18 (dalej: KDW).

[18] Dlb. 2, s. 471.

[19] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 515.

[20] D. Szymański, *Wezwania kościołów parafialnych w diecezji krakowskiej w końcu XVI w.*, „Roczniki Humanistyczne", 41(1993), s. 106-107.

[21] M. Derwich, *Benedyktyński klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa-Wrocław 1992, s. 269; tenże: *W kręgu łysogórskiego opactwa benedyktynów. Studia*, Kielce 2006, s. 43-44; a także: Z. Świechowski, *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa 2000, s. 249; J. Dobosz, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 279-280.

[22] *Powieść rzeczy istey, o założeniu klasztoru na Łysey Gorze braciey zakonu świętego Benedykta. I o tym iako Drzewo Świętego Krzyża na tę gorę iest przyniesione*, [w:] *Pamiętnik Sandomierski*, wyd. T. Ujazdowski, Warszawa, 2, 1830, s. 491.

[23] M. Derwich, *Benedyktyński klasztor...*, s. 260-268; L.P. Słupecki, *Problem istnienia pogańskiego ośrodka kultowego na Łyścu*, [w:] *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej* pod red. D. Olszewskiego, R. Gryza, Kielce 2000, s. 18-19; porównaj: tenże: *Powieść rzeczy istey jako źródło do dziejów pogań-*

beneficiorum Jan Długosz zanotował: *Boleslaus (...) rex Poloniae (...) monasterium Sancti Benedicti in honorem et titulum Benedictae Trinitatis (...) erigit (...) ecclesiam quoque sub honore et titulo Sanctae Trinitatis et Sanctae Crucis a fundamentis initians*[24]. M. Derwich w monografii opactwa benedyktyńskiego na Świętym Krzyżu, stwierdził jednak, że tytuł Świętej Trójcy funkcjonował tylko do 1351 roku, a już od 1361 roku w użyciu było wezwanie świętego Krzyża; wykluczył tym samym możliwość współistnienia obu patrociniów. Do zamiany zatem doszło między rokiem 1351 a 1361[25]. W północnej części prepozytury kieleckiej, parafii mirzeckiej patronował św. Leonard[26]. Wezwanie to, co najmniej od XII wieku, było szczególnie charakterystyczne dla krakowskich środowisk kościelnych[27]. Przyjmując, że fundatorem kościoła był biskup krakowski Gedko[28], zrozumiałym stanie się dobór takiego właśnie wezwania.

Kult maryjny rozwijał się przez cały okres średniowiecza, czego dowodzą liczne ośrodki duszpasterskie, w których był starannie pielęgnowany. W ich skład wchodzą kościoły w Iłży i Potoku wybudowane odpowiednio w XIII[29] i XIV wieku[30]. Początkowo w Potoku znane było wezwanie Najświętszej Marii Panny[31], które z upływem lat zastąpiono patrocinium Wniebowzięcia N. Marii Panny[32]. Natomiast w przypadku Iłży, w źródłach wzmiankowany jest wyłącznie tytuł Wniebowzięcia

stwa na Łyścu, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Warszawa 1991, s. 377-385; E. J. Gąssowscy, *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 27; też: S. Wieczorek, *Święty Krzyż. Monografia krajoznawcza*, Warszawa 1974, s. 7 i nast.

[24] J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis* 3, Cracoviae 1864, s. 228, (dalej: Dlb. 3).

[25] M. Derwich, *Benedyktyński klasztor...*, s. 254 i nast.

[26] Dlb. 2, s. 479; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 512.

[27] J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia...*, s. 140-141.

[28] J. Wiśniewski, *Dekanat iłżecki. Monumenta dioecesis sandomiriensis*, Radom 1909-1911, s. 149; P. Kardyś, *Parafia św. Leonarda w Mircu w średniowiecznej i wczesnonowożytnej przestrzeni historyczno-geograficznej*, „Nasza Przeszłość", 107(2007), s. 125-126. B. Rzewuska-Kurzeja opowiadała się za XIV-wieczną metryką kościoła w Mircu: B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 90.

[29] B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 87.

[30] B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 90.

[31] Dlb. 2, s. 465.

[32] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 515-516.

N. Marii Panny[33]. Jednakże, jak wolno się domyślać, także i tutaj nastąpiły zmiany w kwestii wezwania. Zauważono bowiem, że patrocinium Matki Bożej Wniebowziętej nie jest uchwytne źródłowo w tytulaturze kościelnej aż do XV wieku. Przyjęto zatem, że do tego czasu wszystkie kościoły poświęcone Bożej Rodzicielce nosiły wyłącznie „ogólne" wezwanie Najświętszej Marii Panny[34]. Patrocinium maryjne występowało także wespół z innymi, tworząc tym samym wezwania złożone kilku świątyń na terenie prepozytury kieleckiej. W Wąchocku tamtejszemu kościołowi klasztornemu Najświętsza Maria Panna[35] patronowała wraz ze św. Florianem[36]. Pierwszy człon wezwania wynikał z tradycji cysterskiej, która nakazywała aby każdy kościół klasztorny był dedykowany Matce Bożej[37]. Drugi natomiast, pojawił się zapewne z inspiracji biskupa Gedki – w jednej osobie, fundatora opactwa cysterskiego i promotora kultu św. Floriana[38]. W latach 30-tych XV wieku parafia kryńska była kolejną, w której szczególnie mocno zaakcentowany był kult Matki Bożej. Dobrze to obrazuje wezwanie tamtejszego kościoła parafialnego, noszącego wezwanie składające się z kolejnych tajemnic maryjnych: Narodzenia, Zwiastowania, Nawiedzenia i Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny[39]. W młodszym źródle, jakim jest *Liber beneficiorum*, jako patron parafii, widnieje św. Marcin[40]. Natomiast autor wizytacji z końca XVI wieku przypomniał patrocinium Narodzenia

[33] Dlb. 2, s. 481; AKMKr A. V. Cap. 9, s. 525.

[34] Cz. Deptuła, *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie", 60(1952), s. 404 i nast.; D. Szymański, *Wezwania kościołów...*, s. 127-131; porównaj: J. Wojnowski, *Rozwój czci Matki Bożej w Polsce*, „Homo Dei", 26(1957), s. 847-849; B. Kumor, *Najśw. Maryja Panna jako patronka kościołów parafialnych w archidiakonacie sądeckim, wojnickim i prepozyturze tarnowskiej (do końca XVI w.)*, „Nasza Przeszłość", 9(1959), s. 361-363; tenże: *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Małopolsce południowej do końca XVI w.*, „Prawo Kanoniczne", 6(1963), s. 443-445; tenże: *Najstarsze patrocinia kościelne w diecezji krakowskiej do końca XI wieku*, „Analecta Cracoviensia", 32(2000), s. XXXVI-XXXVII.

[35] Dlb. 3, s. 400.

[36] J. Długosz, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* 5-6, Varsaviae 1973, s. 119.

[37] A.M. Wyrwa, *Powstanie zakonu cystersów w świetle „Exordium Parvum" i pierwszy klasztor tego zakonu na ziemiach polskich*, „Nasza Przeszłość", 90(1998), s. 16.

[38] K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Florjana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923, s. 9, 23 i nast.

[39] *Zbiór dokumentów katedry i diecezji krakowskiej* 2, wyd. S. Kuraś, Lublin 1973, nr 300, s. 161-162 (dalej: ZDKK).

[40] Dlb 2, s. 486.

Najświętszej Marii Panny[41], które było partykułą znanego już tytułu kościoła w Krynkach. Zmiany zachodziły również w tytulaturze kościoła w Bodzentynie. W 1355 roku funkcjonowało wezwanie św. Ducha[42], aby później ustąpić miejsca patrocinium Wniebowzięcia N. Marii Panny[43]. Pod koniec XV lub w ciągu XVI wieku utworzono, poprzez dodanie patrocinium św. Marii Magdaleny, wezwanie zdwojone[44]. „Ogólne" wezwanie maryjne, obok Wszystkich Świętych, również zostało zarejestrowane przez Długosza przy kościele parafialnym w Krzyżanowicach[45], nie potwierdziło go jednak późniejsze źródło, w którym wzmiankowane jest tylko patrocinium Wszystkich Świętych[46]. Jak wynika z dokumentu datowanego na dzień 20 stycznia 1478 roku[47], tytuł kościoła klasztornego bernardynów składał się z wezwań Najświętszej Marii Panny, Świętej Trójcy i św. Katarzyny[48]. Niestety, świątynia w 1534 roku uległa pożarowi. W 1539 roku po zakończeniu renowacji[49], zdecydowano się na częściową zamianę wezwania. Obok znanych już patrociniów Świętej Trójcy i św. Katarzyny dodano jeszcze wezwanie św. Franciszka i Jedenastu Tysięcy Dziewic natomiast „ogólne" wezwanie maryjne, zastąpiono patrocinium Niepokalanego Poczęcia N. Marii Panny[50].

Wspomniane już wezwania o charakterze misyjnym były popularne do końca wieków średnich. Bez wątpienia należały do nich patrocinia: św. Jana Chrzciciela, działające przy ośrodku parafialnym w Pawłowie[51] oraz św. Michała Archanioła, którym obdarowany został kościół parafialny w Daleszycach[52]. W tym przypadku nadanie tytułu anielskiego było konieczne, z uwagi na bliskie sąsiedztwo świątyni pogańskiej[53]. Patrocinium św. Idziego, które nosił kościół w Tarczku, jest typowym dla czasów panowania Władysława Hermana i jego syna Bolesława Krzywoustego[54]. Zdaniem niektórych badaczy[55], właśnie owo wezwanie potwierdza relację Długosza, jakoby ośrodek kościelny w Tarczku został uformowany w 1086 roku[56].

Św. Wincenty patronował parafii w Starej Słupii[57], natomiast kult św. Władysława był mocno zakorzeniony w Kunowie[58]. W ostatniej z wymienionych miejscowości, patrocinium dostarcza ważnej informacji w kwestii ustalenia wieku parafii. Wiadomo bowiem, że władca węgierski doczekał się kanonizacji w 1198 roku[59]. Data wyniesienia św. Władysława na ołtarze stanowi zatem *terminus post quem* fundacji świątyni kunowskiej. Wielkim wydarzeniem w XIII wiecznej Polsce była kanonizacja św. Stanisława. Wkrótce potem, diecezja krakowska, i nie tylko, pokryła się siecią kościołów noszących wezwanie św. Stanisława. Jednym z nich jest ośrodek parafialny w Szumsku[60] oraz pochodząca z końca XVI wieku (1599 r.) świątynia w Tumlinie[61]. Początki kościołów parafialnych pod wezwaniem św. Mikołaja w Dębnie i Szewnie najprawdopodobniej nie wykraczają poza

[41] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 513-514.
[42] *Zbiór dokumentów małopolskich* 4, wyd. S. Kuraś, I. Kuraś, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, nr 948, s. 97-99, (dalej: ZDM 4).
[43] Dlb. 2, s. 460.
[44] AKMKr A. V. Cap. 9, s. 503-504.
[45] Dlb. 2, s. 475; Dlb. 3, s. 26.
[46] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 512.
[47] Archiwum Prowincji oo. Bernardynów w Krakowie M-13, s. 159, (dalej: APBKr).
[48] APBKr M-13, s. 159, 171.
[49] APBKr M-13, s. 157, M-2, s. 133; zobacz też: K. Grudziński, *Święta Katarzyna*, [w:] *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych* pod red. H.E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 371-372.
[50] APBKr M-2, s. 133.
[51] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 511.
[52] Dlb. 2, s. 457; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 515.

[53] D. Kalina, *Przeszłość terenu gminy*, [w:] *Gmina Daleszyce* pod red. R. Mirowskiego, Kielce 2004, s. 37.
[54] J. Zathey, *Z dziejów kultu św. Idziego w Polsce*, „Życie i myśl", 2(1951), s. 297 i nast.
[55] K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s. 261 i nast.; zobacz też: S. Bober, *Kult św. Idziego w Polsce w świetle wezwań kościołów*, Opole 2004, s. 85-87.
[56] J. Długosz, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, l. 3-4, Warszawa 1970, s. 155-156. Z przeprowadzonych badań nad architekturą budynku wynika, że nie mógł on powstać wcześniej niż w pierwszej połowie XIII wieku; zobacz: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII w.* pod red. M. Wolickiego, t. 1, Warszawa 1971, s. 766-767; Z. Świechowski, *Architektura romańska...*, s. 250-251; także: Z. Brzeziński, *Fundacja kościoła w Tarczku a rozwój kultu św. Idziego w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Bodzentyn. Z dziejów miasta w XII-XX wieku* pod red. K. Brachy, Kielce 1998, s. 36-38. B. Rzewuska-Kurzeja zaznaczyła, że nie można całkowicie odrzucić wiadomości długoszowych, argumentując to możliwością istnienia w tym miejscu pierwotnej świątyni, zobacz: B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 84-85.
[57] Dlb. 2, s. 489; Dlb. 3, s. 231; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 511.
[58] Dlb. 2, s. 476; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 514.
[59] J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia...*, s. 276.
[60] LR s. 384; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 516.
[61] AKMKr A. V. 27, s. 35.

XIV stulecie[62]. Jednostka parafialna w Baćkowicach identyfikująca się takim samym patrocinium powstała zapewne dopiero w pierwszej połowie XV wieku[63], być może około 1450 roku, kiedy osada baćkowicka otrzymała prawo średzkie[64]. Samo patrocinium mogło być jednak znane okolicznym mieszkańcom już stulecie wcześniej. Proces filiacyjny, w wyniku którego doszło do wykształcenia się w Baćkowicach odrębnej parafii, zapewne był rozłożony w czasie[65]. Zaczął się od wystawienia niewielkiej kapliczki z dedykacją w miejscu planowanego kościoła. Jego początki zatem mogą sięgać drugiej połowy XIV wieku, kiedy to na okolicznych terenach prowadzona była na szeroką skalę akcja kolonizacyjna[66]. W XVI wieku w roli patrona parafii obok św. Mikołaja wystąpił także św. Mateusz[67].

W XIV stuleciu szczególnie aktywne były kulty kobiece. Przed 1325 rokiem na terenie prepozytury kieleckiej znany był kult św. Marii Magdaleny, zarejestrowany przy kościele parafialnym w Dąbrowie[68]. Patrocinium św. Katarzyny wystąpiło przy ośrodku duszpasterskim w Mychowie[69] oraz w Świętej Katarzynie, gdzie kult był na tyle silny, że urobiono od niego nazwę osady. Na jej terenie św. Męczennica z Aleksandrii początkowo była patronką kościółka założonego przez rycerza imieniem Więcławek[70] a następnie weszła w skład szer-

[62] B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 90. Kościół w Szewnie najprawdopodobniej powstał po 1375 roku (brak wzmianki na jego temat w spisach dziesięciny papieskiej).

[63] Świadczyłaby o tym relacja J. Długosza, który wspomniał, że kościół w Baćkowicach jest filią świątyni łagowskiej oraz, że jeszcze w jego czasach obie jednostki parafialne były obsługiwane przez jednego plebana, Dlb. 1, s. 623-624; Dlb. 2, s. 468-469.

[64] *Matriculum Regni Poloniae. Summaria, excussis codicibus, qui in Chartophylacio Maximo Varsaviensi asservantur* 1, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1905, s. 5, (dalej: MRP); zdaniem B. Rzewuskiej-Kurzeji uformowanie się parafii w Baćkowicach nastąpiło między 1374 a 1470 rokiem, B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 94.

[65] E. Wiśniowski, *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004, s. 54.

[66] KDM 2, nr 598, s. 268-269; *Kodeks dyplomatyczny Polski* 3, wyd. F. Piekosiński, Kraków 1887, nr 666, s. 44-45; tamże nr 727, s. 123-125; tamże: nr 660, s. 35-36 (dalej: KDM 3).

[67] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 516.

[68] Dlb. 2, s. 461-462.

[69] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 515.

[70] APBKr M-2, s. 131.

szego tytułu kościoła klasztornego bernardynów, który powstał w miejscu fundacji rycerskiej[71]. Natomiast kult św. Małgorzaty rozwijał się we Wzdole[72] i Chybicach[73]. W rejonie Gór Świętokrzyskich funkcjonowały także kulty św. Doroty (Zbelutka)[74] oraz św. Elżbiety (kościół parafialny w Wąchocku)[75].

Zarówno kształt (rotunda), jak i wezwanie kościoła (św. Jana Chrzciciela)[76] w Grzegorzowicach sprawiły, że przez pewien czas był on uznawany za jeden z najstarszych obiektów sakralnych w regionie[77]. Późnośredniowieczną, bo XV wieczną, fundacją dysponującą również wezwaniem św. Jana Chrzciciela jest kościół w Jastrzębiu[78]. Stare, pojawiające się na ziemiach polskich od XI wieku[79], patrocinium św. Wawrzyńca posiadał kościół w Nowej Słupii[80].

Dość liczną grupę stanowią kościoły z wezwaniem Wszystkich Świętych. Należą do niej placówki kościelne: w Brzezinach[81], Bardzie[82], na Łyścu[83], w Krzyżanowicach (współpatronat)[84]. Prawdopodobnie takie wezwanie nosił również kościół w Gąsawach, zanim dokonano translacji ośrodka parafialnego do pobliskiego Jastrzębia[85]. Wskazywałby na to wybrany przez Władysława Jagiełłę w 1422 roku

[71] APBKr M-2, s. 133, M-13, s. 159, 171.

[72] Dlb. 2, s. 491; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 507.

[73] KDM 3, nr 752, s. 154-155; tamże: nr 833, s. 242-243; Dlb. 2, s. 490; AKMKr A. V. 65, s. 510-511.

[74] Dlb. 2, s. 466; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 516.

[75] Dlb. 2, s. 478; Dlb. 3, s. 402; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 511-512.

[76] Dlb. 2, s. 488-489; Dlb. 3, s. 417.

[77] T. Szydłowski, *Okrągły kościółek w Grzegorzowicach*, „Ziemia", 12(1927), s. 215-218; także: P. Bohdziewicz, *Kilka uwag o rotundzie w Grzegorzowicach*, „Biuletyn Historii Sztuki i Kultury", 6(1938), s. 361-364; Dopiero nowsze badania zweryfikowały te poglądy. Świątynia ta najprawdopodobniej została wybudowana dopiero pod koniec XIII lub w XIV wieku, zobacz: Z. Świechowski, *Architektura romańska...*, s. 70-71; zobacz też: *Sztuka polska...*, s. 695; także: M. Derwich, *Benedyktyński klasztor...*, s. 294; B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci...*, s. 91.

[78] Dlb. 2, s. 487; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 512.

[79] J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia...*, s. 152-153.

[80] Dlb. 2, s. 489; Dlb. 3, s. 230; AKMKr A. V. Cap. 65, s. 511.

[81] AKMKr A. V. Cap. 65, s. 516.

[82] Dlb. 1, s. 454, 471.

[83] *Zbiór dokumentów małopolskich* 2, wyd. S. Kuraś, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963, nr 390, s. 69-72 (dalej: ZDM 2).

[84] Dlb. 2, s. 475; Dlb. 3, s. 26.

[85] Dlb. 2, s. 487.

termin corocznego jarmarku w Jastrzębiu, który miał się odbywać w dzień Wszystkich Świętych. Drugi termin przypadał na św. Jana Chrzciciela, wówczas aktualnego patrona parafii[86]. Ponadto dzięki XVIII wiecznej wizytacji wiadomo, że w Gąsawach stał odbudowany kościół pod wezwaniem Wszystkich Świętych właśnie[87].

Jednym z najmłodszych obiektów sakralnych znajdujących się na terenie prepozytury kieleckiej był kościół św. Otolii (prawdopodobnie chodzi tu o wezwanie św. Otylii), który wybudowany został nieopodal Krzyżanowic[88].

Tab. **Wezwania kościelne występujące na terenie prepozytury kieleckiej w okresie średniowiecza**

Miejscowość	Wezwanie
Baćkowice	Św. Mikołaj/ św. Mikołaj, św. Mateusz
Bardo	Wszyscy Święci
Bodzentyn	Św. Duch/ Wniebowzięcie N. Marii Panny/ Wniebowzięcie N. Marii Panny, św. Maria Magdalena
Brzeziny	Wszyscy Święci
Chybice	Św. Małgorzata
Daleszyce	Św. Michał Archanioł
Dąbrowa	Św. Maria Magdalena
Dębno	Św. Mikołaj
Gąsawy	Wszyscy Święci
Grzegorzowice	Św. Jan Chrzciciel
Iłża	Wniebowzięcie N. Marii Panny
Jastrząb	Św. Jan Chrzciciel
Kielce	Św. Wojciech
Kielce	Najświętsza Maria Panna/ Wniebowzięcie N. Marii Panny

[86] *Zbiór dokumentów małopolskich* 7, wyd. S. Kuraś, I. Kuraś, Wrocław-Warszawa-Kraków 1975, nr 1926, s. 99-102 (dalej: ZDM 7).
[87] Archiwum Diecezjalne w Kielcach II DB-I/ 1, s. 496, (dalej: ADK); także J. Wiśniewski, *Dekanat radomski. Monumenta dioecesis sandomiriensis* 2, 1911, s. 68.
[88] J. Wiśniewski, *Dekanat iłżecki. Monumenta dioecesis sandomiriensis* 1, Radom 1909-1911, s. 138-139; zobacz też: ADK II DB-I/ 1, s. 557.

Krynki	Narodzenie, Zwiastowanie, Nawiedzenie, Wniebowzięcie N. Marii Panny/ św. Marcin/ Narodzenie N. Marii Panny
Krzyżanowice	Wszyscy Święci, Najświętsza Maria Panna/ Wszyscy Święci
Kunów	Św. Władysław
Łagów	Najświętsza Maria Panna/ św. Michał, św. Zygmunt
Łysiec	Wszyscy Święci
Mirzec	Św. Leonard
Momina	Św. Wojciech
Mychów	Św. Katarzyna
Nowa Słupia	Św. Wawrzyniec
Obok Krzyżanowic	Św. Otolia
Pawłów	Św. Jan Chrzciciel
Potok	Najświętsza Maria Panna/ Wniebowzięcie N. Marii Panny
Stara Słupia	Św. Wincenty
Szewna	Św. Mikołaj
Szumsko	Św. Stanisław
Święta Katarzyna	Św. Katarzyna
Święta Katarzyna	Święta Trójca, Najświętsza Maria Panna, św. Katarzyna/ Święta Trójca, Niepokalane Poczęcie N. Marii Panny, św. Franciszek, św. Katarzyna, Jedenaście Tysięcy Dziewic Męczennic
Świętomarza	Najświętsza Maria Panna/ Wniebowzięcie N. Marii Panny
Święty Krzyż	Święta Trójca/ Święta Trójca, św. Krzyż
Tarczek	Św. Idzi
Tumlin	Św. Stanisław
Waśniów	Św. Piotr/ św. Piotr, św. Paweł
Wąchock	Najświętsza Maria Panna, św. Florian
Wąchock	Św. Elżbieta
Wzdół	Św. Małgorzata
Zbelutka	Św. Dorota

Z przeprowadzonych badań wynika, że pierwsze kościoły jakie pojawiały się na terenie prepozytury kieleckiej cechowały się wezwaniami misyjnymi, które są szczególnie charakterystyczne dla terenów

świeżo schrystianizowanych[89]. Dowodziłoby to, iż dopiero pod koniec XI wieku, z chwilą rozpoczęcia procesu fundacyjnego, podjęto realną walkę z pogaństwem tak mocno zakorzenionym w tym rejonie z powodu działającego kompleksu świątyń pogańskich. Warto podkreślić, że wezwania te nigdy nie wyszły z użycia i znane były przez cały okres średniowiecza. Z upływem lat paleta wezwań stosowanych podczas ceremonii dedykacji stawała się coraz bardziej różnorodna. Możemy się jedynie domyślać, co decydowało o wyborze patrocinium dla danej świątyni. Selekcja mogła nastąpić z woli biskupa lub fundatora, mogła też wynikać z otoczenia, w jakim dany kościół został wybudowany. Dobrze to ilustruje patrocinium św. Idziego, które na terenie prepozytury kieleckiej nosił kościół w Tarczku. Było ono typowym dla ośrodków wymiany handlowej, szlaków komunikacyjnych oraz miejsc kultu pogańskiego[90]. Wiele przemawia za tym, że Tarczek spełniał wszystkie trzy kryteria. Jak sama nazwa osady wskazuje od pradawnych czasów działało tam targowisko[91], do którego prowadziły różne szlaki komunikacyjne[92]. Zdaniem niektórych badaczy, pierwotne targi pełniły również funkcję lokalnych ośrodków kultu pogańskiego[93]. Wybór patrona dla określonej parafii mógł być także podyktowany popularnością danego kultu lub kultów w chwili zakładania nowego ośrodka duszpasterskiego. Dla przykładu, patrocinium św. Mikołaja, znane na ziemiach

[89] J. Rajman, *Średniowieczne patrocinia...*, s. 106-107.
[90] J. Zathey, *Z dziejów kultu...*, s. 276 i nast.
[91] K. Potkański, *Puszcza radomska. Studium osadnicze*, Radom 1997, s. 39-40; A. Gieysztor, *Krajobraz międzyrzecza Pilicy i Wisły we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Studia Sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, pod red. T. Wąsowicz, Sandomierz, s. 26-27; F. Kiryk, *Urbanizacja Małopolski. Województwo sandomierskie, XIII-XVI wiek*, Kielce 1994, s. 148; tenże: *Lokacje miast biskupich w prepozyturze kieleckiej*, [w:] *Pamiętnik Świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej* praca zbiorowa, Kielce 1991, s. 49; M. Jończyk, *Z problematyki badań nad kasztelanią tarską w dobie średniowiecza*, [w:] *Bodzentyn. Z dziejów miasta w XII-XX wieku*, pod red. K. Brachy, Kielce 1998, s. 27.
[92] T. Wąsowicz, *Sandomierska sieć drożna w wiekach średnich*, [w:] *Studia sandomierskie. Materiały z dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, pod red. T. Wąsowicz, J. Pazdura, Sandomierz 1967, Ryc. *Sieć drożna środkowej Polski w I poł. XIII w.*
[93] K. Tymieniecki, *Ze studyów nad dziejami osadnictwa i kultury w średniowiecznej Polsce. (Początki Kielc w związku z pierwotnym osadnictwem Łysogór)*, Kielce 1917, s. 4; K. Maleczyński, *Najstarsze targi w Polsce i stosunek ich do miast przed kolonizacją na prawie niemieckim*, Lwów 1926, s. 49-55.

polskich od czasów wprowadzenia chrześcijaństwa, szczególnie często występowało w XIII i XIV wieku[94]. Kulty św. św. Katarzyny, Małgorzaty i Doroty w sposób widoczny ożywiły się dopiero w XIV wieku[95]. Pierwsze kościoły z wezwaniem Wszystkich Świętych pojawiły się na terenie Polski dopiero w XIII wieku ale ich największą grupę stanowią te, których korzenie sięgają XIV stulecia[96]. Od czasów kanonizacji, czyli od 1253 roku, szerokie grono orędowników pozyskiwał św. Stanisław. Kult św. Biskupa Męczennika trwał nieprzerwanie przez cały okres średniowiecza[97]. Wiedza na temat popularności kultów jest bardzo przydatna przy odtwarzaniu procesu kształtowania się struktur parafialnych. Wobec braku źródeł pisanych, w wielu przypadkach patrocinium kościelne może rzucać nowe światło w kwestii wieku danego ośrodka kościelnego. Jednak nie może ono być traktowane jako kryterium rozstrzygające.

Analiza źródeł umożliwiła wychwycenie zmian jakie zachodziły w tytulaturze kościelnej na przestrzeni całego średniowiecza. Trwałym, aczkolwiek niewielkim modyfikacjom, ulegały patrocinia „ogólne" maryjne, które zastępowano wezwaniem Wniebowzięcia N. Marii Panny. Takiemu procesowi poddane zostały tytuły świątyń w Świętomarzy, Kielcach (kolegiata), Potoku oraz prawdopodobnie w Iłży. Niewielkie zmiany nastąpiły także w przypadku wezwania kościoła parafialnego w Waśniowie gdzie w miejscu św. Piotra pojawiło się patrocinium św. św. Piotra i Pawła. Ewolucje dedykacji kościelnych polegały także na dopisywaniu kolejnego patrocinium do wezwania już istniejącego. Tak było w Bodzentynie, do wezwania tamtejszego kościoła Wniebowzięcia N. Marii Panny dołączone zostało patrocinium św. Marii Magdaleny. W Baćkowicach zaistniało podobne zjawisko, gdzie obok św. Mikołaja dotychczasowego, jedynego patrona parafii w XVI wiecznej wizytacji wspomniany został także św. Mateusz.

[94] A. Kasprzycki, *Cześć świętych w Polsce*, „Homo Dei", 17(1948), s. 456; B. Kumor, *Powstanie i rozwój...*, s. 458-460; R. Michałowski, *Kościół św. Mikołaja we wczesnopiastowskich ośrodkach rezydencjonalnych*, [w:] *Społeczeństwo Polski średniowiecznej*, pod red. S.K. Kuczyńskiego 6, Warszawa 1994, s. 63-74.
[95] W. Schenk, *Kult świętych...*, s. 83; tenże: *Z dziejów liturgii...*, s. 180.
[96] B. Kumor, *Powstanie i rozwój...*, s. 465-466.
[97] J. Rajman, *Przedkanonizacyjny kult św. Stanisława Biskupa*, „Nasza Przeszłość", 80(1993), s. 5-48; M. Spórna, *Kult św. Stanisława w diecezji krakowskiej w świetle patrociniów do 1529 r.*, „Folia Historica Cracoviensia", 7(2000), s. 55-66.

Jak wynikałoby to ze średniowiecznych źródeł, poza drobnymi poprawkami tytułów kościelnych, zdarzały się także ich wyraźne przeobrażenia. Wystarczy przyjrzeć się egzemplifikacjom pochodzącym z Krynek i Świętej Katarzyny. W pierwszej z wymienionych osad w latach 30-tych XV wieku wezwanie kościelne składało się z kilku tajemnic maryjnych (Narodzenia, Zwiastowania, Nawiedzenia, Wniebowzięcia N. Marii Panny). W drugiej połowie XV wieku patronem parafii był św. Marcin, który następnie ustąpił miejsca znanemu już patrocinium Narodzenia N. Marii Panny. Jednakże odwołując się do źródeł nowożytnych, bez trudu można się przekonać, że poszczególne patrocinia nie zanikały. Według wizytacji z lat 1738-1739, tytuł kościoła w Krynkach składał się z patrocinium Wniebowzięcia N. Marii Panny i św. Marcina[98] lub tylko św. Marcina[99], w 1748 roku już tylko Wniebowzięcia N. Marii Panny[100] a w połowie XVIII wieku z Najświętszej Marii Panny i św. Marcina[101]. W Świętej Katarzynie tamtejszy kościół klasztorny w 1478 roku posiadał wezwanie złożone: Świętej Trójcy, Najświętszej Marii Panny i św. Katarzyny. W 1539 roku kościół odbudowano po tym jak strawił go pożar i nadano mu zmodyfikowane wezwanie: Świętej Trójcy, Niepokalanego Poczęcia N. Marii Panny, św. Franciszka, św. Katarzyny i Jedenastu Tysięcy Dziewic Męczennic. Płynie stąd wniosek, że pamiętano o wszystkich patrociniach jakie na przestrzeni wieków zaistniały przy danym kościele. To średniowieczni i nowożytni pisarze często nie wymieniali pełnego tytułu, z różnych powodów ograniczając się jedynie do podania jego fragmentu, który być może w danym momencie był najpopularniejszy. Wezwania tak modyfikowano, aby nie zniszczyć istniejącego już kultu. Dlatego też wydaje się prawdopodobnym, że również patrocinia Świętej Trójcy i św. Krzyża na Łyścu, po tym jak kult narzędzia Męki Pańskiej został tam zaszczepiony, funkcjonowały obok siebie. Długosz podając złożony tytuł kościoła i odnosząc go do czasów Bolesława Chrobrego, kiedy to jego zdaniem ufundowano klasztor, oddał stan faktyczny z drugiej połowy XV wieku. Patrocinium św. Krzyża jedynie przyćmiło popularnością pierwszy człon tytułu kościelnego, co było następstwem obecności relikwii św. Krzyża na terenie opactwa benedyktyńskiego.

[98] ADK II DB-I/ 1, s. 534.
[99] ADK II DB-I/ 1, s. 122; AKMKr A. V. 27, (1739), s. 572 (490)-573 (491).
[100] AKMKr A. V. 37, (1748), s. 188-191.
[101] AKMKr, *Tabella eorum super quibus in visitatione inquirendum est*, t. 4, tab. 24.

Na badanym obszarze wyjątek stanowią kościoły w Łagowie i Bodzentynie. W pierwszym przypadku patrocinium Najświętszej Marii Panny zastąpiono złożonym tytułem św. Michała i św. Zygmunta, natomiast w drugim zrezygnowano z wezwania św. Ducha na rzecz patrocinium Wniebowzięcia N. Marii Panny.

Przeprowadzone badania nad wezwaniami kościelnymi wykazały, że na terenie prepozytury kieleckiej najpopularniejszym był kult maryjny. Dowodzi tego ogółem 10 kościołów, które charakteryzowały się patronatem lub współpatronatem Bożej Rodzicielki[102]. W dalszej kolejności należy wyróżnić wezwania Wszystkich Świętych (5 kościołów) oraz św. św. Jana Chrzciciela, Mikołaja, Katarzyny (po 3 kościoły). Z 40-tu kościołów jakie ufundowano na terenie prepozytury kieleckiej, większość zachowało niezmienioną tytulaturę. W czterech przypadkach zdecydowano się na zastąpienie „ogólnego" patrocinium Najświętszej Marii Panny wezwaniem Wniebowzięcia N. Marii Panny. Podobną ilość tytułów zmodyfikowano poprzez dodanie kolejnego patrocinium do wezwania już istniejącego (w Bodzentynie po całkowitej zamianie wezwania). W dwóch ośrodkach parafialnych, tam gdzie wystąpiło wezwanie złożone, wszelkie zmiany w tytule kościoła zachodziły w taki sposób, aby nie zaszkodzić istniejącym już kultom. Jedynie dwu placówkom kościelnym całkowicie odmieniono wezwanie, natomiast w Krzyżanowicach zredukowano tamtejszy tytuł kościelny do jednego patrocinium Wszystkich Świętych.

Warto jednak pamiętać, że źródła, o czym wspomniano wcześniej, nie są zbyt precyzyjne jeśli chodzi o odnotowywanie pełnej tytulatury kościelnej. Ponadto skąpa baza źródłowa nie pozwala na jednoznaczne wykluczenie hipotezy dopuszczającej możliwość dalszego podtrzymywania rzekomo kultów zlikwidowanych.

Marcin GRABKOWSKI – dr, ur. 1981, magisterium na Wydziale Humanistycznym Instytutu Historii Akademii Pedagogicznej, na podstawie pracy: *Wojskowość polska we wczesnym średniowieczu na tle wojskowości niemieckiej i ruskiej*. Od 2010 r. doktor nauk humanistycznych na podstawie rozprawy *Patrocinia w prepozyturze kieleckiej i dekanacie radomskim do końca XVI wieku. Studium nad kultami świętych na pograniczu małopolsko-mazowieckim*. Specjalizuje się w historii Kościoła w czasach średniowiecza ze szczególnym uwzględnieniem kultów świętych.

[102] Zaliczono tutaj kościoły z wezwaniami: Najświętsza Maria Panna, Wniebowzięcie, Niepokalane Poczęcie, Narodzenie, Zwiastowanie, Nawiedzenie N. Marii Panny.

AGNIESZKA SZYKUŁA-ŻYGAWSKA

KSIĄDZ AUGUSTYN TROJANOWSKI (1757-1839)

W kościele pw. św. Dominika i Matki Bożej Szkaplerznej w Łabuniach (obecnie diecezja zamojsko-lubaczowska), na ścianie prezbiterium usytuowana jest marmurowa tablica epitafijna. Została ona wykonana w marcu 1831 roku i jest poświęcona pamięci księdza Augustyna Trojanowskiego, proboszcza łabunieckiej parafii w latach 1792-1839. Na tablicy zostały wypisane zasługi księdza dla kościoła w Łabuniach. Czytamy:

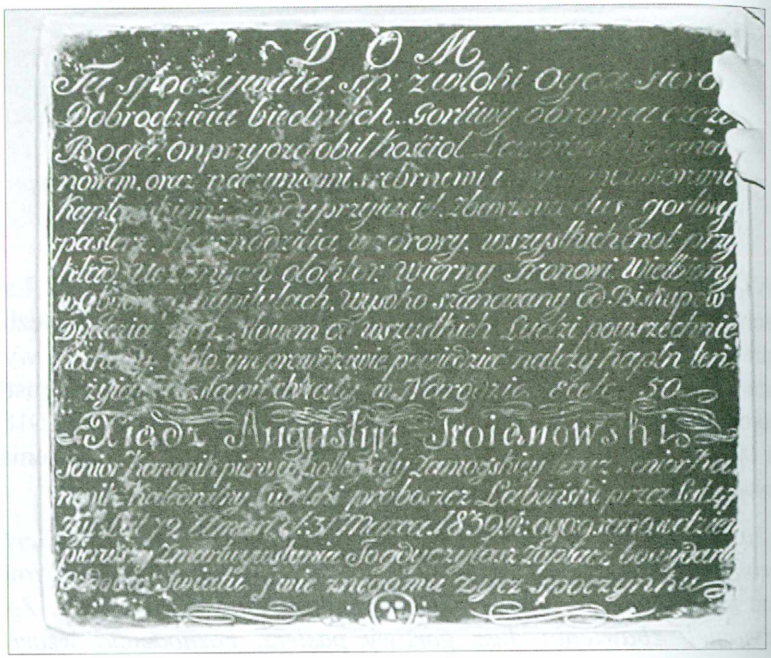
Tu spoczywają zwłoki oyca sierot Dobrodzieia biednych. Gorliwy obrońca czci Boga. On przyozdobił kościół łabonski organem Nowem oraz naczyniami srebrnemi i bogatemi ubiorami kapłańskiemi. Zgody przyjaciel, zbawienia dusz gorliwy pasterz, kaznodzieia wzorowy, wszystkich cnot przykład. Uczonych doktor. Wierny tronowi wielebny w obydwóch kapitułach. Wysoko szanowany od biskupow diecezjalnych słowem od wszystkich ludzi powszechnie kochany. O którym prawdziwie powiedzieć należy kapłan za życia dostąpił chwały w Narodzie.

Xiądz Augustyn Trojanowski

Senior kanonik pierwej kollegiaty Zamoyskiey, teraz senior kanonik katedralny lubelski, proboszcz łabuński przez lat 47. Żył lat 72. Umarł dnia 31 marca 1839 roku o go 9 rano w dzień pierwszy zmartwychwstania To gdy czytasz zapłacz bo wydarta ozdoba światu i wiecznego mu życz spoczynku.

W oparciu o materiały publikowane oraz dokumenty źródłowe możliwe jest ustalenie informacji o rodzinie ks. Augustyna Trojanowskiego, jego dziejach oraz zainteresowaniach. Wiadomości o pochodzeniu księdza są zawarte w Aktach Stanu Cywilnego parafii

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 301-305.



Epitafium ks. Augustyna Trojanowskiego w łabunieckim kościele, fot. Agnieszka Szykuła, 2009 r.

rzymskokatolickiej w Łabuniach. Dzięki odnalezionemu testamentowi, spisywanemu w 1839 roku u tomaszowskiego notariusza Grzegorza Kozłowieckiego możliwe jest odtworzenie inwentarza własności ks. Trojanowskiego, warunków w jakich żył oraz osób z którymi spotykał się, z wykazu literatury można wyciągnąć wnioski na temat jego zainteresowań. Interesujące są również opisy wyglądu budynków parafialnych z lat 30. XIX wieku zawarte w pośmiertnym inwentarzu majątku księdza Trojanowskiego[1].

Jak wynika z Aktu Zgonu, ksiądz Augustyn Trojanowski był synem Franciszka i Agnieszki ze Strzałkowskich, zmarłych w Kocku

[1] Archiwum Państwowe w Zamościu (dalej APZ), Akta Notariusza Grzegorza Kozłowieckiego w Tomaszowie Lubelskim, 1939 r., sygn. 30 (każdy dokument w tej teczce jest oddzielnie paginowany); Archiwum Archidiecezji Lubelskiej, (dalej AAL) Rep 60 IV b, parafia w Łabuniach, sygn. 143, s. 1-16.

w 1757 roku. Urodził się w miejscowości Korszno w 1757 roku[2]. Nie posiadamy informacji na temat miejsca pobytu i kształcenia Trojanowskiego, z badań ks. Franciszka Stopniaka, wynika, że Trojanowski co najmniej od 1800 roku należał do zamojskiej kapituły. W 1800 r. otrzymał kanonię Rutkowskiego, w 1820 roku został prokuratorem, a w 1832 roku przeszedł do Lublina, gdzie uzyskał kanonię katedralną[3].

W roku 1792 ksiądz Augustyn Trojanowski objął funkcję proboszcza w parafii w Łabuniach. Jak pisał w sporządzonym w tym samym roku testamencie, zastał w Łabuniach zniszczone przez *piorunowy ogień* zabudowania parafialne, ponownie zniszczone podczas panującej w 1831 roku epidemii[4].

Zabudowania parafialne graniczyły od północy z gościńcem tyszowieckim, na południe i ku zachodowi z drogą do Łaszczowa[5].

Ksiądz Trojanowski mieszkał w domu kapelana, *ku południowi frontem, postawionym, całym z cegły murowanym, pod gontem*[6]. Do domu prowadził ganek o dwóch filarach, do środka wchodziło się przez drzwi na zawiasach i hakach. Ksiądz Augustyn Trojanowski miał do dyspozycji trzy izby *deskami przepierzone* o trzech oknach z okuciem. W pokoju stał *piec z cegły ogrzewany* i *kominek szafiasty* oraz *szafa stara na rzeczy za szkłem*[7]. Na skromne wyposażenie pokoju składał się ponadto *stół z szufladą sosnowy, takiż mniejszy bez szuflady, skromne krzesła, landszaft jeden i łóżko drewniane stare*[8]. Wśród rekwizytów należących do ks. Trojanowskiego wymieniana jest też *fajeczka stara* i *uzdreko*[9]. Interesująco przedstawia się wykaz ksiąg należących do księdza Trojanowskiego. W zbiorach proboszcza przeważały księgi o tematyce religijnej,

[2] Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej APL), Parafie rzymskokatolickie w województwie lubelskim, sygn. 106; Akta parafii w Łabuniach, Urząd Stanu Cywilnego, Akta Zmarłych, 1839 r., s. 357.

[3] Ks. F. Stopniak, *Dzieje Kapituły Zamojskiej*, Lublin 1962, s. 198. Kanonia to urząd kościelny, kanonikami nazywa się księży skupiających się przy kolegiacie lub katedrze, w tym przypadku przy kolegiacie zamojskiej.

[4] APZ, Akta Notariusza Grzegorza Kozłowieckiego w Tomaszowie Lubelskim, 1939 r., sygn. 30, s. 2.

[5] Dalej AAL, Rep 60 IV b, parafia w Łabuniach, sygn. 143, s. 11.

[6] APZ, Akta Notariusza Grzegorza Kozłowieckiego w Tomaszowie Lubelskim, 1939 r., sygn. 30, s. 1-2.

[7] AAL, Rep 60 IV b, parafia w Łabuniach, sygn. 143, s. 8.

[8] Tamże.

[9] Tamże.

rolniczej oraz geograficznej. Trojanowski posiadał m.in. *Biblię Wójka z 1599 gotycko-polskim pismem, inne pisma religijne* i *Kazania Skargi, Dzieje kościoła powszechnego* tego samego autora, książkę pt. *Mowy o wychowaniu młodzieży a obrona chrystianizmu, Religia i cnota Chrześcijańska, Ustawy Synodu prowincjonalnego gnieźnieńskiego, Nayprostrze i najistotniejsze nauki religii chrześcijańskiej* oraz *Traktat Rabina Samuela Radlińskiego*. Z dziedziny geografii zostały odnotowane: *Geografia powszechna, Geografia X Franciszka Sierczyńskiego*, tom 3 oraz z zakresu rolnictwa: *Doświadczenia gospodarskie, O ziemskim systemie kredytów, Nauka o wychowaniu źrebiąt* i *Łatwy sposób uprawiania roli*. Ogółem w swoich zbiorach ks. Trojanowski posiadał 91 ksiąg[10].

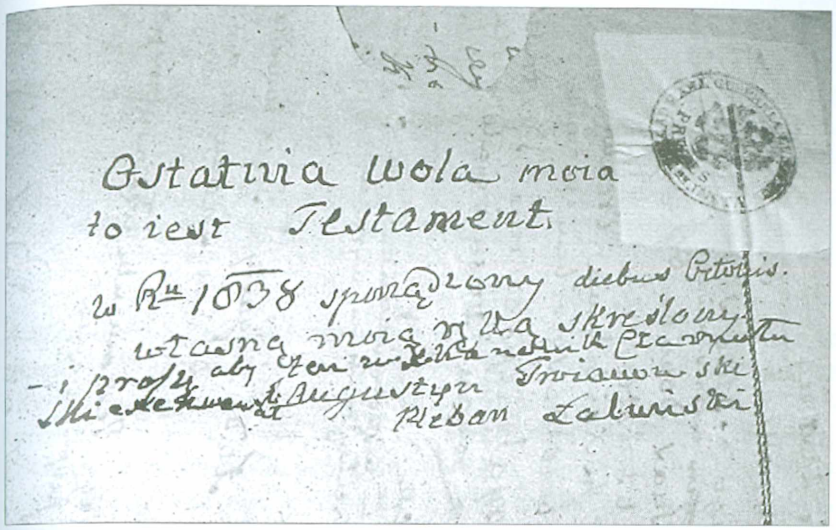
Jak czytamy w inwentarzu, na prawo od wejścia głównego domu księdza proboszcza, znajdowała się kuchenka z pokojem oraz spiżarka. Za domem proboszcza był ogród, który graniczył od północy z rzeczką, na którym *żyto wysiewa się* i *zasadzonych jest drzew owocowych sztuk dwanaście*[11].

W skład zabudowań folwarcznych wchodziła *szopa kapelniana przez kapłana wybudowana, z drzewa słomą kryta*, w której w 1839 roku ks. Augustyn Trojanowski posiadał w swoim gospodarstwie *cztery krowy, dwie jałówki, dwie maciory stare jednego wieprza* oraz *klacz siwą, szpakowatą lat 10 mającą*[12].

Jak wynika z dokumentów źródłowych, od ok. 1815 r. gosposią ks. Trojanowskiego była mieszkanka Łabuń, Tekla Uliańska, której po śmierci Trojanowski przepisał znaczną część swojej własności. W dokumentach jest również informacja, że w latach 20. Trojanowski utrzymywał swego siostrzeńca, ucznia szkół Zamoyskich[13].

Co najmniej od 1832 roku wraz z Trojanowskim mieszkał chłopiec, *po zmarłym żołnierzu Wojska Polskiego sierota do domu mojego wzięta*[14], którym w testamencie wskazał zająć się swej gosposi Tekli Uliańskiej.

[10] Tamże, s. 8v-9.
[11] Tamże, s. 10.
[12] APZ, Akta Notariusza Grzegorza Kozłowieckiego w Tomaszowie Lubelskim, 1939 r., sygn. 30, s. 1-2.
[13] Tamże.
[14] Tamże.


Ostatnia wola moia
to iest Testament
w R. 1838 sporządzony diebus Petrois.
własna moia ręka skreślony
i prosi aby ten [illegible] Trojanowski
Ks. Sekretarz Augustyn
Rzban Łabuniski

Karta testamentu ks. Augustyna Trojanowskiego z jego podpisem, APZ, Akta Notariusza Grzegorza Kozłowieckiego w Tomaszowie Lubelskim, 1939 r., sygn. 30.

Trojanowski wspomina w ostatnim akcie woli również o proboszczu Dubowskim, który zawsze służył mu dobrą radą oraz o księdzu wikarym w parafii w Łabuniach Remigianie Kołodziejowskim. Pisze też o hrabiach Tarnowskich, właścicielach folwarku w Łabuniach i nazywa ich *najłaskawszymi kolatorami*. Poleca im również ks. Wikarego parafii w Łabuniach, Remigiusza Kołodziejowskiego[15].

Jak wynika z innych dokumentów, ks. Kołodziejowski objął funkcję proboszcza parafii w Łabuniach po śmierci Trojanowskiego i pełnił ją do dnia swojej śmierci – 20 lipca 1847 roku[16].

AGNIESZKA SZYKUŁA-ŻYGAWSKA – historyk sztuki, doktorantka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zainteresowania skupia na sztuce i kulturze materialnej Zamojszczyzny.

[15] Tamże.
[16] A. Szykuła, *Rzymskokatolicka parafia pw. św. Dominika i Matki Bożej Szkaplerznej w Łabuniach*, ZKK, nr 1/2008, s. 22.

ZDZISŁAW WŁODARCZYK

LICHEŃ W KOŃCU XVIII W. STAN WSI WEDŁUG URZĘDOWEGO OPISU PRUSKIEGO

Wśród miejsc na pątniczej mapie Polski, do których z niesłabnącym zapałem peregrynują niezliczone rzesze wiernych, należy Licheń. Ta niewielka miejscowość położona na terenie północno-wschodniej Wielkopolski może się poszczycić wielowiekową przeszłością osadniczą. Lokacja, która nastąpiła przed rokiem 1458, nie wpłynęła jednak znacząco na jego rozwój: w początkach XVI w. należał on do najmniejszych ośrodków miejskich na terenie ówczesnego województwa kaliskiego[1]. Postępująca w następnych wiekach agraryzacja tego typu skupisk miała wpływ na zmianę faktycznego statusu miejscowości[2]. U schyłku I Rzeczypospolitej jedyne ślady miejskiej przeszłości mogły się zachować w świadomości nielicznych mieszkańców, wtedy już faktycznie wsi.

Dnia 23 stycznia 1793 r. podpisano w Petersburgu konwencję rozbiorową – II rozbiór Polski stał się faktem[3]. Rosja zagarnęła 250 tys. km^2, natomiast Prusom przypadło 58 tys. km^2. Natychmiast też na anektowane tereny wkroczyły wojska zaborców. Tym samym leżący w powiecie konińskim Licheń, wraz z większą częścią Wielkopolski wszedł w skład nowej prowincji nazwanej przez zaborcę Prusami Południowymi (*Südpreussen*), która to nazwa określała jej położenie względem wcześniej zagarniętych ziem polskich.

---

[1] M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986, ss. 86, 115. Nazwa miasta nie występuje w spisach pochodzących z okresu wojny trzynastoletniej (A. Bieniaszewski, J. Latzke, *Rejestr poboru cyzy z miast Wielkopolski w latach 1462-1465*, „Przegląd Historyczny", 1977, t. 68, z. 3, s. 541-554).

[2] J. Goldberg, *Stosunki agrarne w miastach ziemi wieluńskiej w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku*, Łódź 1960, s. 43-60.

[3] R.H. Lord, *Drugi rozbiór Polski*, Warszawa 1984.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 307-314.

Nowe władze, przystępując do organizacji prowincji, dokonały jej podziału na departamenty i powiaty, nie zważając przy tym na ukształtowane przez wieki wszelakiego rodzaju więzi. Powiat koniński w czasach I Rzeczypospolitej wchodził w skład województwa kaliskiego, Prusacy zaś przyłączyli go, wprawdzie na krótko, do departamentu kamery poznańskiej. Po reorganizacji związanej z powiększeniem prowincji o część Mazowsza z Warszawą, przynależał do departamentu kamery piotrkowskiej, następnie od końca 1798 r. kaliskiej.

Zarząd całą administracją prowincji znajdował się w Berlinie (wyjątkowo, gdy ministrem prowincji był Karl von Hoym, we Wrocławiu), gdzie urzędowało Generalne Dyrektorium – organ najwyższej kolegialnej władzy w Prusach, przed reformami Steina i Hardenberga. Jednocześnie należy zdawać sobie sprawę, że sposób administrowania w monarchii pruskiej był całkowicie obcy polskim tradycjom. Przywileje stanowe, z biegiem czasu ograniczone zostały na rzecz zobowiązań wynikających z racji stanu, egzekwowanej z bezwzględną stanowczością[4]. Na miejsce usuniętych władz polskich przybyło kilka tysięcy urzędników, zwłaszcza z sąsiednich prowincji, nie znających najczęściej języka polskiego. W początkowym okresie panowania pruskiego jedynym wyjątkiem byli landraci, albowiem stanowisko to w dużym stopniu obsadzano szlachtą polską (najczęściej protestantami), przykładowo pierwszym landratem konińskim został Jerzy Kurnatowski z Ruszkowa pod Kołem (*auf Ruszkowo*). Brak znajomości języka niemieckiego, tak powszechny zwłaszcza w departamencie kaliskim, dyskwalifikował potencjalnych kandydatów na urzędy[5].

Na niespotykaną dotąd skalę rozbudowano administrację lokalną. Zwierzchnictwo nad departamentem sprawowała kamera wojenno-ekonomiczna, której podlegali zarówno landrat, jako zwierzchnik powiatu ziemskiego (*das platte Land*), jak i radca podatkowy (*Steuerrat*) nadzorujący miasta.

[4] M. Drozdowski, *Der Zusammenstoss des preussischen Verwaltungssystems mit den polnischen Verwaltungstraditionen (1772-1806)*, [w:] P. Nitsche, *Deutsch-Polnisches Historiker Kolloquium: Preussen in der Provinz*, Frankfurt/Main 1991, s. 22-34.

[5] Allgemeines Landrecht zobowiązywał do egzaminowania kandydatów na wszelkie stanowiska: „zweyter Theil", tytuł 10, § 70-71, zob. *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*. Textausgabe. Mit einer Einführung von Dr. Hans Hattenhauer, Frankfurt/M-Berlin 1970, s. 540; Z. Włodarczyk, *Kamera wojenno-ekonomiczna w Piotrkowie/Kaliszu w okresie rządów pruskich (1793-1806)*, „Rocznik Kaliski", 2009, t. 35, s. 9-30.

Nowe władze poznanie miast i wsi w Prusach Południowych uznały za jedno ze swych pierwszych zadań. Było to dla nich ważne choćby ze względu na to, że przejęły one część długów ciążących na Rzeczypospolitej. Jednocześnie fakt, że obciążenia podatkowe na głowę mieszkańca w Polsce wynosiły tylko 0,60 talara wobec przykładowo 2,18 w Marchii, stwarzał okazję do znaczącego zwiększenia przychodów z „nowych akwizycji"[6]. Celowi temu służyć miały między innymi *Indaganda* wysyłane do wszystkich miast prowincji, gdzie miano je wypełniać pod nadzorem radców podatkowych. Zawierały one 82 pytania, które obejmowały swym zakresem tematycznym szerokie spektrum życia miejskiego. To, podstawowe w wielu monografiach źródło, przygotował do druku Jan Wąsicki[7].

Również tereny wiejskie postanowiono objąć, w tym samym czasie, szczegółowym spisem. Indaganda „wiejskie" (*Indaganda oder Topographisch-Statistische Fragen über den Zustand und der Beschaffenheit des Dorfs... in dem Kreiße des...*) zawierały pytania podobne, do tych które dotyczyły miast (liczba mieszkańców oraz ich wiek i płeć, domów, pokrycie dachów, ilość studni, stosunki własnościowe itd.) siłą rzeczy większy akcent położono na sprawy specyficzne dla wsi, jak wysokość produkcji rolnej (roślinnej i zwierzęcej), a zwłaszcza dotyczące obciążenia ludności poddanej czy formy własności, dokonując jej rozróżnienia na szlachecką, klasztorną, proboszczów, szpitalną, kościoła czy wreszcie w użytkowaniu samych poddanych. Wspomniane pytania dotyczące obciążeń ludności chłopskiej, szczególnie w stosunku do właściciela, przynoszą nierzadko bardzo szczegółowe informacje dotyczące wymiaru pańszczyzny oraz dostarczanych do dworu produktów (*Zinsen*) wszystko to w zależności od wielkości gospodarstwa. Wśród 54 pytań na szczególną uwagę zasługują te, które dotyczą liczby mieszkańców, wzorem miast z podziałem według płci, wieku, wyznania czy narodowości, jak ma to miejsce

[6] A. Simsch, *Die finanziele Situation der Provinz Südpreussen im Jahre 1793*, [w:] *Gospodarcze przesłanki historii społecznej*, Poznań 1982, s. 137-141.

[7] J. Wąsicki, *Opisy miast polskich z lat 1793-1794*, cz. 1-2, Poznań 1962. Badając dzieje ośrodków miejskich warto jednak sięgnąć do oryginałów, albowiem są one poprzedzone opiniami kamery, która korzystając z pomocy radcy podatkowego, wypowiadała się w sprawie najważniejszych problemów miasta. Niekiedy radca rozszerzał katalog pytań.

w przypadku pytania o to czy wśród mieszkańców są Niemcy, oddzielnie traktuje się ludność żydowską.

Zachowane opisy przechowywane są w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie w zespole Generalnego Dyrektorium Prus Południowych (AGAD, GDSP XVa) obejmującym 59 wiązek[8], interesujący nas poszyt, z którego czerpiemy informacje na temat Lichenia, znajduje się w oznaczonej nr 27. Poszczególne wiązki łączone były alfabetycznie, z dokładnością do pierwszej litery. Ankiety z poszczególnych powiatów występują grupami, niestety stopień zachowania jest różny[9]. Formularze wydrukowano u S. G. Pressera w Poznaniu, tak jak miało to miejsce w przypadku opisów miast, przy czym musiano dokonać zwiększenia nakładu, gdyż występuje kilka, różniących się od siebie rodzajów formularza. Ciekawostką może być fakt, że pewną ich ilość wydrukowano w Piotrkowie czcionką łacińską. W celu wypełnienia ankiety landraci objeżdżali teren powiatów, wcześniej jednak wysyłali posłańca z drukiem i informacją kiedy to nastąpi, aby właściciele wsi czekali na niego. Wypełnione kwestionariusze przekazywano kamerze, która łączyła je w większe zbiory i wysyłała władzom w Berlinie.

Opisy wsi mają spore znaczenie poznawcze. Przybliżając nam w niespotykanym dotąd sposób społeczność poszczególnych miejscowości. Źródło to było dotychczas pomijane przez historyków, ze szkodą dla stanu badań.

W początkach panowania pruskiego Licheń był własnością Melchiora Łąckiego[10], nie było tutaj dworu – dziedzic przebywał w Gosławicach lub Woli[11]. Do niego też należało prawo polowania na grun-

[8] D. Łukasiewicz, *Nowe źródła do dziejów Wielkopolski na przełomie epok (1793-1806)*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", 1997, Historia XXX, z. 322, s. 117-124. Tam również 54 pytania zawarte w ankiecie (występowała również wersja z 52 pytaniami).

[9] Przykładowo dla powiatu wieluńskiego na terenie którego znajdowało się około 125 jednostek osadniczych zachowało się 25 opisów. Nie wiadomo co wpłynęło na taki wynik, szerzej Z. Włodarczyk, *Wieluńskie w dobie Prus Południowych 1793-1806*, Wieluń 2005, s. 45-48. Tam również opis wsi Czernice (s. 225-231).

[10] Syn Józefa podkomorzego brzesko-kujawskiego i Jadwigi Nepomuceny z Pawłowskich, rotmistrz kawalerii narodowej, kawaler Orderu Świętego Stanisława. Zmarł w 1828 r., szerzej S. Uruski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. 9, Warszawa 1912, s. 305.

[11] Obydwie wsie były własnością M. Łąckiego, położone w niewielkim oddaleniu od Lichenia, zob. *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. II, Warszawa 1881, s. 741.

tach leżących w obrębie jego włości, jak i orzekania w drobnych sprawach cywilnych. We wsi nie było przymusu mlewa – chłopi nie byli zobowiązani do mielenia zboża w pańskim młynie.

We wsi było 19 budynków mieszkalnych (wszystkie kryte słomą), z czego 18 stanowiło własność dominium, jeden zaś plebana. Wszystkie były zamieszkane, nie było również pustych placów, co mogłoby świadczyć o zniszczeniach wywołanych przez pożar. Na wypadek tego ostatniego przy każdym zabudowaniu znajdowała się drabina, był to zresztą jedyny sprzęt, który uznać można za gaśniczy, będący w posiadaniu mieszkańców. Wodę czerpano z dwóch studni. Dodatkowym jej źródłem była przepływająca przez wieś rzeczka o nazwie Rzeczysko. Nie należy zapominać, że miejscowość leżała nad brzegiem jeziora nazywanego Licheńskim (*Lichener See*).

Ankieta nie przynosi żadnych danych na temat znajdującego się w Licheniu kościoła[12]. Znamienne jest, że we wsi miejscowy organista, nazywany również nauczycielem (*Schulmeister*) nauczał miejscowe dzieci[13]. Są to jedyne informacje dotyczące tej placówki. Nie było tutaj również szpitala, rozumianego ówcześnie najczęściej jako placówka opieki społecznej.

Ponadto była tutaj karczma (dzierżawca był chrześcijaninem), wymagająca remontu, należąca do dominium. Serwowane w niej trunki pochodziły z siedziby klucza – Gosławic. Sami poddani nie posiadali prawa propinacji.

Licheń zamieszkiwało 96 osób. Sporządzona przez pruskiego rachmistrza specyfikacja wyszczególnia:

[12] Kościół parafialny pw. św. Doroty Panny Męczenniczki, wybudowany w 1728 r., szerzej *SGKP*, t. V, Warszawa 1884, s. 208.

[13] Nieokreślony status tego typu aktywności w okresie staropolskim był zapewne przyczyną pominięcia w wykazach placówek działających w czasach Komisji Edukacji Narodowej na terenie województwa kaliskiego. O zinstytucjonalizowanej działalności oświatowej w Licheniu nie wspomina J. Sobczak, *Szkolnictwo parafialne w województwie kaliskim w dobie Komisji Edukacji Narodowej (1787-1792)*, „Rocznik Kaliski", 1979, t. 12, s. 77-96. O jej działalności nie przynosi również informacji D. Łukasiewicz, *Szkolnictwo w departamencie kaliskim w świetle pruskich tabel szkolnych z 1799 roku*, „Rocznik Kaliski", 2001, t. 27, s. 27-46. Na problemy z określeniem statusu i klasyfikacją podobnego typu placówek kształcących dzieci zwraca uwagę D. Łukasiewicz, *Szkolnictwo w Prusach Południowych (1793-1806) w okresie reform oświeceniowych*, Poznań-Warszawa 2004, s. 95.

Mężczyźni (*Männer oder Wittwer*)	– 28
Kobiety (*Frauen oder Wittwen*)	– 26
Chłopcy powyżej10 lat (*Söhne über 10 Jahr*)	– 1
Chłopcy poniżej 10 lat (*Söhne unter 10 Jahr*)	– 6
Dziewczęta powyżej 10 lat (*Töchter über 10 Jahr*)	– 2
Dziewczęta poniżej 10 lat (*Töchter unter 10 Jahr*)	– 18
Parobcy (*Knechte*)	– 5
Służba żeńska (*Weibliche Domesticken*)	– 9

Dodatkowo wśród zatrudnionych wymieniono jednego chłopca, był to z pewnością młodociany służący, którego wiek nie pozwalał na zaliczenie do kategorii parobków, choć taki był jego rzeczywisty status.

Wśród czynnych zawodowo, oprócz wspomnianych wcześniej organisty (nauczyciela) i karczmarza było dwóch pracowników leśnych (zapewne oficjalistów dworskich) oraz owczarz. Podobnie, jak w poprzednim przypadku mógł on być zatrudniony w dworskiej owczarni. Na terenie Lichenia takowej jednak w tym czasie nie było.

We wsi było 13 gospodarstw półrolniczych i jedno zagrodnicze. Ponadto zamieszkiwało w niej 6 komorników. Gospodarstwa półrolnicze zobowiązane były do pańszczyzny w wymiarze 4. dni w okresie letnim oraz 3. zimą. W zależności od zapotrzebowania dominium była ona sprzężajna lub ręczna. Należy przypuszczać, że na rzecz pana pracowano w okolicznych folwarkach: na terenie wsi nie było bowiem ról pańskich. Pola posiadali pleban i poddani. Ankieta nie podaje innego rodzaju prac, czy też danin na rzecz dominium. Nie można wykluczyć, że nie zostały one odnotowane.

Nie wyczerpuje to listy obciążeń mieszkańców Lichenia: zobowiązani byli bowiem do płacenia podatków koronie. Wszyscy posiadający dom, włącznie z proboszczem, płacili rocznie 94 zł podymnego oraz 3 zł 24 gr podatku skórowego[14].

Grunty rolne, będące w posiadaniu chłopów, jak i plebana nie były mierzone. W tym okresie informacje o wielkości poszczególnych upraw czerpiemy z podawanych ilości użytego ma materiału siewnego. Podstawowym zbożem uprawianym w Licheniu było żyto. Chłopi

[14] W oryginale zapisano *Ledergeld*, chodzi tutaj z pewnością o podatek od skór i rzezi bydła wprowadzony w końcowym okresie istnienia I Rzeczypospolitej.

wysiewali go 72 szefle[15], natomiast na folwarku plebańskim 7. Drugim pod względem ilości wysiewu był owies, którego wysiewano prawie 49 szefli, w gospodarstwie proboszczowskim tylko 2. Niewiele, bo niecałe 15 szefli wysiewano jęczmienia, na plebańskim 3. Ponadto uprawiano rośliny strączkowe: wysiew odpowiednio 11 i 1 szefel oraz niewielkie ilości warzyw na własne potrzeby. Należy przypuszczać, że do grupy tej zaliczono również ziemniaki, których wielka kariera zaczynała w tym okresie nabierać tempa[16]. Zapewne jakość gleby nie pozwalała na uprawę pszenicy: zarówno w gospodarstwach chłopskich, jak i na folwarku plebańskim.

Z łąk należących do chłopów zbierano 58 dwukonne wozy siana, proboszcz odpowiednio 4. We wspólnym władaniu były pastwiska[17]. Ponadto własnością wspólną gromady był las świerkowy, z którego zasobów chłopi korzystali wedle własnego uznania. Stan pogłowia zwierząt gospodarskich przedstawia poniższa tabela.

Tab. **Chów zwierząt w Licheniu w końcu XVIII w.**

	Konie	Woły	Krowy	Owce	Kozy	Trzoda	Mł. bydło
Plebańskie	2	2	2	-	-	3	3
Chłopskie	1	30	24	39	-	40	7
Razem	3	32	26	39	-	43	10

Głównym zwierzęciem pociągowym w Licheniu był wół. Faktem jest, że zwierzęta te pozostawały do trzeciego ćwierćwiecza XIX w.

[15] 1 szefel = 54,96 litra, zob. I. Ihnatowicz, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warszawa 1967, s. 47.

[16] Ziemniaki uprawiano zarówno w Koninie, jak i innych leżących na terenie powiatu miasteczkach, szerzej Z. Włodarczyk, *Konin pod panowaniem pruskim (1793-1806)*, „Rocznik Koniński", 2007, t. 16, s. 29.

[17] W *SGKP*, t. V, s. 208 znajdujemy informacje, że do wsi należały łąki i pastwiska o znacznym areale.

podstawową siłą pociągową w rolnictwie (w w. XVI-XVIII stanowiły 25-40% wszystkich zwierząt domowych)[18].

Produkcja rolnicza zapewne w całości, w przypadku głównych artykułów konsumpcyjnych, pokrywała potrzeby mieszkańców Lichenia[19]. Nadwyżki były dostarczane do miast sąsiednich. Zwłaszcza Konina i Kleczewa. Stamtąd też przywożono potrzebne surowce, jak i wyroby tamtejszego rzemiosła.

W końcu XVIII w., jak wynika z przeprowadzonej przez władze pruskie ankiety Licheń był niewielką wioską, w której zamieszkiwało niecałe 100 osób, z których zdecydowana większość zajmowała się rolnictwem. Od kilku wieków istniała tutaj parafia, będąca pozostałością po „miejskiej" przeszłości. Wieś nie wyróżniała się niczym od tysięcy innych na ziemiach polskich – jej sława miała się wkrótce rozpocząć.

[18] Wydaje się, że niebagatelną rolę odgrywał tutaj czynnik ekonomiczny: pańszczyźniany chłop był bardziej zainteresowany tańszym w „eksploatacji" wołem, znaczenie mógł mieć fakt, że było zwierze wolniejsze, szerzej B. B a r a n o w s k i, *Podstawowa siła pociągowa dawnego rolnictwa w Polsce*, Wrocław 1966, s. 7-19.

[19] Indaganda „wiejskie", w przeciwieństwie do pochodzących z lat 1798 i 1805 opisów miast departamentu kamery kaliskiej nie przynoszą szczegółowych danych dotyczących poszczególnych gałęzi gospodarki rolnej (pszczelarstwo, len, konopie, chmiel, gryka).

TOMASZ WUJEWSKI

„UKRZYŻOWANIE" Z WARSZTATÓW OBRAŹNICZYCH W ZBIORACH PRYWATNYCH W POZNANIU

W posiadaniu prywatnym w Poznaniu znajduje się obraz przedstawiający Chrystusa na krzyżu, otoczonego narzędziami męki, będący bez wątpienia wytworem jednego z XIX-wiecznych warsztatów tzw. obraźniczych (il. 1). Ze względu na to, że obraz ten reprezentuje nieco ambitniejszy nurt tego rodzaju twórczości, a ponadto jest nieźle zachowany, warto niniejszym komunikatem odnotować jego istnienie.

Obraz o wymiarach: szer. 48,8 cm i wys. 63,5 cm został zrealizowany na szarym, gęsto tkanym i dość cienkim płótnie[1]. Główne motywy zostały namalowane techniką olejną, tło i część motywów wykonano tzw. techniką „grzebykowania"[2]. Złociste tło zasadniczo „czesano" ruchami falistymi, uzyskując motywy wachlarzowe, aczkolwiek ponad poziomą belką krzyża występują linie faliste prowadzone tylko w poziomie. To opracowanie tła wykonano starannie i z dużą wprawą.

Centralne przedstawienie to krucyfiks. Krzyż z malowaną ciemnymi brązami imitacją mazerunku jest obwiedziony grubym czarnym konturem (nawet ponad półcentymetrowej szerokości, aczkolwiek występują tu duże różnice). Sądząc po sposobie poprowadzenia okonturowania artysta nie przykładał wagi, że belka pozioma jest jakby przybita od przodu do pionowej belki krzyża, co jest konstrukcyjnie nierealne, a poza tym powinno pociągać za sobą zmiany w układzie ciała Chrystusa, których nie ma. Chrystus jest przedstawiony już po agonii, z zamkniętymi oczami i otwartym bokiem. Ciało namalowano światłocieniowo, w sposób oczywiście nieprofesjonalny, chociaż malarz starał się zachować pewną konsekwencję sugerując źródło światła

[1] Obecnie obraz jest naklejony na płytę pilśniową.

[2] Zwanego także „rantowaniem", zob. R. R e i n f u s s, *Malarstwo ludowe*, Kraków 1962, s. 71.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 315-324.

z lewej strony obrazu[3]. Ciemniejsza jest karnacja twarzy, możliwe że tę część kompozycji wykonał inny, bieglejszy rzemieślnik. Chrystus z długimi włosami, wąsami i brodą, w cierniowej koronie, głowę skłonił na prawe ramię. Jest ona otoczona złocistym nimbem, w kolorze tła, okonturowanym. Zwraca uwagę zróżnicowanie układu dłoni przybitych do krzyża: prawa jest przedstawiona w geście błogosławieństwa. Na ciele Chrystusa ciemnoczerwoną farbą zaznaczono rany i zakrzepłą krew. Obszerne perizonium zaznaczono na gładkim, posrebrzanym tle niebieskimi kreskami, imitując draperię. Podobną techniką wykonano tabliczkę INRI (tło srebrne, kontur obwiedziony niebieskim, napis czarny) oraz kości do gry z zestawu Arma Passionis, u dołu obrazu (tło srebrne, kontur niebieski, kropki czarne). Również na srebrnym tle przedstawiono naczynie po prawej stronie kompozycji, jednakże tło w obrębie tego motywu jest „grzebykowane", innymi ruchami niż w partiach tła neutralnego. Na tymże naczyniu, przedstawionym w nieudolnej perspektywie, widnieje kogut, zaznaczony wyłącznie graficznie, czerwonymi kreskami. W podobny sposób przedstawiono drugie naczynie (dzban), obok kości do gry. Ponad nim widnieje mieszek z cyfrą „30", malowany światłocieniowo, z wysypującymi się z niego srebrnikami.

Po obu stronach krzyża znajdują się ponadto inne Arma Christi. Z lewej strony jest to ukośnie ustawiona drabina, malowana, w intencji, światłocieniowo i perspektywicznie oraz włócznia z przywiązanymi do niej biczem i rózgą. Jako pendant po stronie prawej umieszczono trzcinę z podwójną gąbką na jej zakończeniu oraz z przywiązanymi do niej maczugą i pochodnią, a niżej młotkiem (ten motyw z próbą modelunku światłocieniowego). U dołu trzciny graficznie zaznaczone cęgi.

Dzięki pewnym mankamentom wykonania możemy łatwo stwierdzić, jaka była kolejność prac przy obrazie. Na płótno, wcześniej zagruntowane, nanoszono najpierw zapewne szablonem ogólne kontury przyszłej kompozycji, następnie złocone partie „grzebykowane" z pozostawieniem z dużym zapasem gładkich miejsc na motywy figuralne. Dopiero potem nakładano partie posrebrzane, jak o tym świadczy przypadkowa srebrna plama na złoconym tle, obok perizonium. W dalszej kolejności wykonywano graficzne szczegóły farbą niebieską, czarną i czerwoną. Artysta nieraz wykraczał nieco poza przewidywane ramy, i tak np.

[3] Generalnie, jeśli w malarstwie ludowym światłocień występuje, jest on malowany „z pamięci", zob. R. Reinfuss, op. cit., s. 104.

w omawianym obrazie kolce maczugi wchodzą na tło grzebykowane, podobnie rzemyki sakiewki. W ostatniej kolejności malowano partie światłocieniowe, przy czym, jak już wyżej napomknięto, mogło tu być dwóch wykonawców, najbardziej biegły wykonywał twarz. Procedura była więc jak najbardziej racjonalna, zaczynano od partii najłatwiejszych, nie wymagających artystycznych predyspozycji i które mógł wykonać prosty pomocnik.

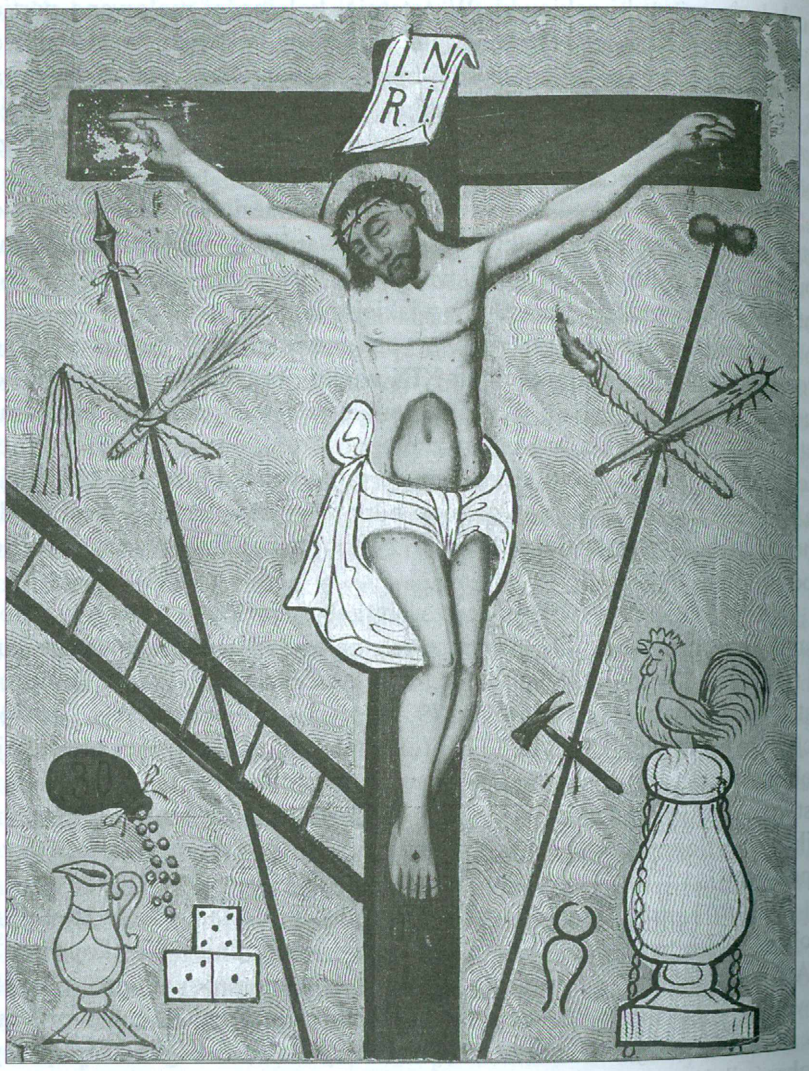
Obraz został pozyskany w latach siedemdziesiątych XX wieku od starszej kobiety, mieszkanki Poznania-Edwardowa, mieszkającej w zabudowaniach mieszkalnych dawnego folwarku. Prawdopodobnie był przywieziony przez jej przodków z jakiejś pielgrzymki.

Właśnie z chłopskim ruchem pielgrzymkowym można wiązać rozpowszechnienie się w ciągu XIX wieku obraźniczej produkcji. Po uwłaszczeniu, (które najwcześniej miało miejsce w zaborze pruskim) stosunkowo szybko wzrastała zamożność chłopów, a przynajmniej ich części, zatem zaistniały też materialne warunki tak dla odleglejszej pielgrzymki, jak też i zakupu odpowiedniej pamiątki, która jednocześnie wspomagałaby rozwój życia duchowego w rodzinie po powrocie.

Na twórczość zaspokajającą te potrzeby zwrócono uwagę już stosunkowo wcześnie. Do pionierskich należy zaliczyć krótki artykuł i rysunki Adriana Głębockiego, zamieszczane w „Tygodniku Ilustrowanym" w latach 1874 i 1879, a dotyczące obserwacji w Częstochowie w latach 1863-1873[4]. Informowały one o seryjnej produkcji obrazów dla pątników w warsztatach częstochowskich. Mimo artystycznej nieporadności rysunki te także i dziś są cennym źródłem ikonograficznym odnośnie do pewnych niuansów organizacji tejże produkcji.

W 1901 roku Stanisław Górka podał informacje o środowisku obraźników pracujących w Skulsku we wschodniej Wielkopolsce[5]. Artykuł ten stał się w kilkadziesiąt lat później powodem polemik w gronie polskich badaczy sztuki ludowej, ponieważ autor przytaczał podobne jak znane z Częstochowy dane o organizacji pracy obraźników, a nawet te same anegdoty.

[4] Zob. R. Brykowski, *Kilka słów o niektórych częstochowskich rysunkach Adriana Głębockiego*, PSL, 25, 1971, nr 3, s. 177nn.
[5] S. Górka, *Skulscy „ochweśnicy"*, Wisła XV, 1, 1901, s. 1-7, w szczególności s. 2-4.



„Ukrzyżowanie"

Ważne informacje na interesujący nas temat, także kompetentne dane odnośnie do stosowanych przez obraźników technik (jest to wręcz zwięzła hermeneja), podał T. Seweryn w *Polskim malarstwie ludowym*[6]. Opracowanie to jest cenne także z tego powodu, że autor znał z autopsji epigonów produkcji obraźniczej, podaje nawet nazwiska niektórych częstochowskich, kalwaryjskich, krakowskich i in. obraźników. Potwierdził też istnienie środowiska skulskiego, aczkolwiek chyba tylko pod wpływem artykułu Górki.

W 1957 M. Przeździecka hipotetycznie związała z warsztatami skulskimi pewne obrazy zachowane nawet w odległych od Skulska terenach, opierając się na informacjach o szerokim zasięgu obwoźnego handlu dewocjonaliami, realizowanego przez skulskich „ochweśników"[7]. Znaczenia skulskiego środowiska malarskiego mocno bronił w serii artykułów Stanisław Szymański, wykorzystując przy tym dane archiwalne, rzeczywiście potwierdzające obecność malarzy w tym małym miasteczku już od początków XIX wieku[8].

Odmienne stanowisko zajęła A. Kunczyńska-Iracka, w zachowanych dziełach obraźników widząc przede wszystkim wytwory warsztatów częstochowskich[9]. Pogląd ten, jako lepiej uzasadniony, został przyjęty przez większość badaczy.

---

[6] T. Seweryn, *Polskie malarstwo ludowe*, Kraków 1937, s. 7-18, 42-48.

[7] M. Przeździecka, *Na tropach skulskich ochweśników*, PSL, 11, 1957, nr 4, s. 250-256. Przy okazji: używany w skulskim żargonie termin „ochwest" chyba nie oznaczał „obraz", jak pisał S. Górka, op. cit., s. 4, lecz raczej „pędzlarz", „pacykarz", skoro słowo można wywieść z ros. „pędzel, ogon". Dlatego też chyba nie miał racji S. Szymański, *„Warsztat" skulski*, „Zeszyty Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie", IV-V, 1963-1964, s. 114, uznając że „ochweśnik" oznaczał handlarza, a „obraźnik" malarza.

[8] S. Szymański, *Środowisko obraźników skulskich przed rokiem 1830*, „Zeszyty Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie", IV-V, 1963-1964, s. 134-149; idem, *Środowisko obraźników i ochweśników skulskich w latach 1830-1862*, „Zeszyty...", j.w., VI-VII, 1965-1966, s. 37-51; idem, *„Warsztat"...*, op. cit.

[9] A. Kunczyńska-Iracka, *Skulscy malarze czy handlarze obrazów*, „Zeszyty Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie", VI-VII, 1965-1966, s. 53-58; eadem, *Obrazy częstochowskie*, PSL, 20, 1966, nr 2, s. 75-101; eadem, *Kilka uwag w sprawie malarstwa w Częstochowie i Skulsku*, PSL, 23, 1969, nr 3-4, s. 234-237; eadem, *Malarstwo ludowe kręgi częstochowskiego*, Wrocław 1978; eadem, *Malarstwo*, [w:] E. Fryś-Pietraszakowa, A. Kunczyńska-Iracka, M. Pokropek, *Sztuka Ludowa w Polsce*, Warszawa 1988, s. 209-238. Należy tu wspomnieć o bardzo dobrym rozpoznaniu częstochowskiego środowiska malarskiego, będącym zasługą Aleksandra Jaśkiewicza, opartym o kwerendę archiwalną, które posłużyło do podbudowania tez

Interesującym nas na tym miejscu obrazom poświęcił też uwagę R. Reinfuss[10].

Zabytek w Poznaniu niewątpliwie należy związać z produkcją warsztatów uznawanych za częstochowskie. Wskazują na to zarówno analogie ikonograficzne, jak i techniczne. Aczkolwiek najliczniejsze były tam wizerunki Pani Jasnogórskiej, jednakże „Ukrzyżowania" stanowią również znaczącą grupę[11], przy czym wydaje się, że większość z nich inspirowała się podobnym przedstawieniem. Pod względem ikonograficznym i w dużej mierze też kompozycyjnym analogię stanowi obraz z Cieślina pod Olkuszem, uznany za dzieło warsztatów częstochowskich lub krakowskich z ok. poł. XIX w.[12]. Widzimy tu podobnie umieszczoną drabinę, bicz, maczugę i pochodnię przytwierdzone do włóczni i trzciny, ponadto pojawia się miecz. Jest też naczynie z kogutem, młotek, cęgi, mieszek z napisem „30". Jednak na pewno jest to dzieło innej ręki, z inną anatomią, innym rysunkiem, bogatszą paletą barwną, bez „grzebykowanego" tła.

Na to samo źródło inspiracji wskazuje obraz z Nidy[13]. Gdyby nie inaczej wykonane perizonium, można by powiedzieć, że obrazy z Cieślina i z Nidy są z tego samego warsztatu.

Natomiast niewątpliwie innej ręki, choć ikonograficznie i kompozycyjnie podobne jest dzieło przechowywane w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie[14]. Ze względu na specyficzną kolorystykę tła, jak gdyby inspirowaną malarstwem romantycznym, obraz ten zapewne nie należy datować później niż ok. poł. XIX w.[15]. W porównaniu z obrazem poznańskim w dziele tym anatomia jest znacznie bardziej prymitywna, wprowadzono także motyw veraikonu.

Stylistycznie zupełnie różny jest obraz z Dąbrówki Wielkiej k. Katowic[16]. Jego kompozycja jest uproszczona, a rysunek i kolorystyka bardziej naiwne. Jak bardzo duże mogą być różnice warsztatowe przekonuje obraz z Boczków k. Łowicza, namalowany manierą szkicową, wręcz nonszalancko[17].

W odwołaniach niniejszych nie uwzględniamy obrazów na papierze i w innych technikach (np. na sklejce), choć obok „Ukrzyżowanych" w otoczeniu wielkich, charakterystycznych dla tańszego malarstwa częstochowskiego kwiatów[18] występują tu także krucyfiksy z Arma Passionis[19].

Analogie techniczne można wykazać też w obrazach o innych tematach, w szczególności dotyczy to sposobu „grzebykowania". Podobnymi wachlarzami jak w obrazie poznańskim zostało opracowane tło w obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej z Muzeum Okręgowego w Częstochowie[20]. Mimo że obraz ten jest wykonany na desce, podobieństwo jest tak duże, że nie można wykluczać tego samego warsztatu, tym bardziej że obraz z Częstochowy jest również inspirowany malarstwem akademickim, w szczególności jeśli chodzi o modelunek światłocieniowy. Podobnie opracowane tło wykazuje obraz ze Złakowa Kościelnego[21] i z okolic Opoczna[22]. Zwróciliśmy tu uwagę jedynie na te analogie, które wykazują jakby podobny nawyk ręki, linie faliste w „grzebykowaniach" są poza tym zjawiskiem charakterystycznym dla

---

o przewadze produkcji obraźników z Częstochowy, zob. *Materiały do historii cechowego rzemiosła artystycznego XVIII i pierwszej połowy XIX w. w Nowej Częstochowie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 6(1963), s. 239-263; idem, *Rysunki i artykuły malarza Adriana Głębockiego źródłem do poznania dewocyjnej sztuki częstochowskiej*, PSL 23, 1969, nr 3-4, s. 228-233; idem, *Nieznana księga cechu malarzy częstochowskich (1783-1818)*, „Rocznik Muzeum Okręgowego w Częstochowie", Historia, 1, 1985, s. 140-158.

[10] R. Reinfuss, op. cit., s. 32-82 (o Arma Christi s. 82).

[11] Wg A. Kunczyńskiej-Irackiej, *Malarstwo ludowe kręgu...*, op. cit., s. 138 po obrazach z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej „Ukrzyżowania" były najpopularniejsze.

[12] E. Fryś-Pietraszakowa i in., op. cit., il. 348, wym. 64 x 45 cm.

[13] A. Mikołajczyk, M. Liberska-Marinow, B. Paszkowska-Wróblewska, *Polskie obrazy ludowe w zbiorach Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi*, Łódź 1985, kat. 17, il. 85, wym. 40 x 31 cm.

[14] *Sztuka dewocyjna Częstochowy. Katalog wystawy* (opr. R. Rok, A. Jaśkiewicz), Częstochowa 1991, il. XII, kat. 77 (?, opis katalogowy rozbieżny z ilustracją), wym. 67 x 40 cm.

[15] W dotychczasowej literaturze etnologicznej nie ma przekonywających kryteriów datowania dzieł obraźników. Próby datowań wg ogólnej historii sztuki są ryzykowne co do ich precyzji, choć nie można zaprzeczyć, że artysta ludowy często miał ambicje dorównywania sztuce „wysokiej", o ile znajdowały się jej wytwory w zasięgu jego percepcji.

[16] *Sztuka dewocyjna...*, op. cit., kat. 81, il. XIII, wym. 61,5 x 47 cm.

[17] R. Reinfuss, op. cit., il. 45.

[18] Niekiedy też na płótnie, zob. ibidem, kat. 74.

[19] Ibidem, kat. 82, 83, 88; M. Przeździecka, op. cit., il. 2, 4.; *Polskie obrazy ludowe...*, op. cit., kat. 41, 49, 86, 98.

[20] *Sztuka dewocyjna...*, op. cit., kat. 12, il. I (na obwolucie), wym. 66 x 52 cm.

[21] *Polskie obrazy ludowe...*, op. cit., kat. 29.

[22] R. Reinfuss, op. cit., il. 40 (motywy przedstawiające są tu jednakże o wiele bardziej prymitywnie wykonane).

warsztatów częstochowskich, praktykowanym jeszcze nadal w pocz. XX wieku, nawet w kombinacji z oleodrukami[23].

Oczywiście powyższy przegląd nie może być kompletny, brak bowiem korpusowego opracowania malarstwa obraźników, które ułatwiłoby wychwycenie tych samych cech warsztatowych w zachowanych do naszych czasów dziełach. Ze względu jednak na seryjność produkcji zapewne byłoby to możliwe, natomiast nie jest pewne, czy byłoby to zadanie wystarczająco interesujące, ze względu na niezbyt wysoką ocenę estetyczną tych wyrobów. W każdym razie należałoby też zwrócić uwagę na wymiary obrazów, ponieważ dzięki Głębockiemu wiemy, że na jednej, ok. półtora-dwumetrowej taśmie płótna malowano trzy – cztery obrazy, przy czym szerokość taśmy to wysokość każdego obrazu[24]. Stosowanie podobnych wymiarów mogłoby być argumentem za wspólną przynależnością warsztatową, a wymiary i rodzaj płótna fabrycznego zawęziłyby ramy chronologiczne danej grupy zabytków. Tak samo można by analizować rodzaj używanych farb, gdyż wiadomo, że te z nich, które dostarczał przemysł chemiczny w twórczości ludowej były stosowane dopiero od końca XIX wieku[25]. Tylko czy już warto?

Natomiast jeśli chodzi o datowanie publikowanego tu zabytku, wydaje się że nie może on być wcześniejszy niż ok. poł. XIX w. Wyraźnie bowiem widać w nim wpływy malarstwa akademickiego w zakresie palety barwnej i stosowania światłocienia, przy zachowaniu jednakże ogólnego charakteru jakiegoś pierwowzoru gotyckiego w kompozycji i opracowaniu tła[26]. Ponieważ, zdaniem badaczy[27], produkcja obraźnicza

[23] Ibidem, kat. 132.

[24] Por. rysunek Głębockiego, reprodukowany przez Brykowski, op. cit., il. 3, na którym widzimy odcinki taśmy z trzema obrazami w stadium przepróchy, lub czterema w fazie gotowego malowidła. Jednakże z proporcji na rysunku przedstawiającym mieszkanie malarza u Św. Barbary, ibidem, il. 1, wynikałoby, że gruntowane przed domem odcinki płótna mają długość ok. 3 m.

[25] Badania fizyko-chemiczne postulował już S. Szymański, *„Warsztat"*..., op. cit., s. 116, przyp. 34.

[26] A. Kunczyńska-Iracka, *Malarstwo ludowe kręgu*..., op. cit., s. 88, podaje, że najstarszy datowany obraz „grzebykowany" powstał w 1836 i znajduje się w zakrystii kościoła we Włodowicach k. Zawiercia.

[27] Np. T. Seweryn, op. cit., s. 48, podaje datę ok. 1885, aczkolwiek sam dostarcza przykładów także późniejszej działalności; A. Kunczyńska-Iracka, *Malarstwo ludowe kręgu*..., op. cit., s. 124: kulminacja produkcji przypada na okres ok. 1830-1870. Do 1939 roku produkcja obraźnicza niewątpliwie istniała, aczkolwiek popyt na nią

wyraźnie słabnie przy końcu XIX w., stąd też nie ma powodu przesuwać datowania dzieła na okres późniejszy. Tak więc, z braku precyzyjniejszych kryteriów, nie pozostaje nic innego jak datowanie wykonania obrazu w warsztatach częstochowskich ogólnie na 2 poł. XIX w.

Natomiast niewątpliwie warto krótko przedstawić genezę i funkcję przedstawień, których omawiany zabytek z Poznania jest egzemplyfikacją.

Studia nad ikonografią Arma Christi są zasługą przede wszystkim R. Berlinera i R. Suckale[28]. Najwcześniejsze motywy arma pojawiły się już w XII w. w kontekście Sądu Ostatecznego, zapewne inspirowane słowami z Ewangelii św. Mateusza (24,30) o „znaku Syna Człowieczego". W XIII w. spotykamy już aniołów prezentujących niektóre z narzędzi Męki (w dekoracji rzeźbiarskiej katedry w Amiens, ok. 1235-1240). W interesującym nas związku, tj. w wyobrażeniach przeznaczonych do kontemplacji, temat Arma Passionis pojawia się w pierwszych latach XIV w., przy czym najstarsze zachowane przykłady pochodzą z malarstwa książkowego (brukselski manuskrypt z klasztoru cysterskiego Villers w Brabancji z ok. 1320; pasjonał opatki Kunegundy z klasztoru św. Jerzego na Hradczanach w Pradze z ok. 1314-1321[29]; antyfonarz lubiąski[30]) i ściennego (Erlahof k. Spitz n. Dunajem, Austria, prawdopodobnie z r. 1309[31]; malowidło w Průhonicach[32]). Wielką popularność jednakże temat uzyskał w Europie ok. poł. XIV wieku i trwa ona przez kilkadziesiąt lat, aczkolwiek proces jego zanikania przeciąga się do XVI w., później spotykany jest jedynie w sztuce ludowej[33]. Możliwe, że istotną zasługę w rozpowszechnieniu nabożeństwa kontemplacji Męki Pańskiej i pomagających w tym przedstawień mają niektóre zakony (cystersi, franciszkanie, kartuzi, zakony żeńskie) nastawione na ascezę i pogłębianie życia duchowego[34].

a w związku z tym wolumen produkcji musiały być mocno ograniczone wskutek konkurencji poligrafii.

[28] R. Berliner, *Arma Christi*, „Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst", Seria 3, 6, 1955, s. 35-152; R. Suckale, *Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbild*, Städel-Jahrbuch, N. Seria, 6, 1977, s. 177-208.

[29] R. Suckale, op. cit., s. 181n.

[30] G. Jurkowlaniec, *Chrystus Umęczony. Ikonografia w Polsce od XIII do XVI wieku*, Warszawa 2001, s. 61.

[31] R. Suckale, op. cit.

[32] G. Jurkowlaniec, op. cit., s. 72.

[33] R. Suckale, op. cit., s. 190.

[34] Ibidem, s. 181.

Przedstawienia narzędzi Męki Pańskiej powstały w wyniku pojawienia się zjawiska nowych form pobożności prywatnej we wspomnianym okresie, przy czym charakterystyczne jest, że najpierw, jak się wydaje, były ograniczone do funkcji ilustracji różnego rodzaju literatury religijnej. Były więc adresowane do elity zakonnej i wybitnych jednostek zkręgu elity świeckiej. Szybko jednak zrozumiano ich znaczenie także dla szerszego kręgu odbiorców. Dla niepiśmiennych bowiem kompozycja składająca się z zestawu przedmiotów kierujących pamięć w stronę różnych etapów i aspektów Męki Chrystusa, znanych każdemu z nauczania Kościoła, zastępowała lekturę rozważań. Wydaje się, że ta właśnie funkcja pozostała istotna w kręgu kultury ludowej aż do schyłku XIX w., stąd też występuje w produkcji obraźniczej. Możliwe też, że kontemplacja przedstawienia Arma Christi w warunkach domowych była równoważna nabożeństwu Drogi Krzyżowej. Warto zwrócić uwagę, że sporadycznie pojawiające się napisy mówią o „wyobrażeniu całej Męki Jezusa Chrystusa" (podkreślenie T.W.)[35].

Nie zidentyfikowano dotychczas pierwowzoru, jaki mieli na uwadze obraźnicy częstochowscy wykonując przedstawienia Ukrzyżowanego w otoczeniu Narzędzi Męki. Na to, że on istniał wskazują liczne podobieństwa ikonograficzne i kompozycyjne, niezależne od różnic warsztatowych. Być może obraz ten nie istnieje. Musiał być to wszakże obraz gotycki, znajdujący się w jakimś kościele w samej Częstochowie lub w regionie, przy czym nie należy wykluczać też Śląska. Obraz ten mógł mieć złocone tło, jak wiele obrazów późnogotyckich, aczkolwiek w sztuce ludowej w ogóle charakterystyczne jest przechowanie wielu tradycji późnego średniowiecza aż do XIX w., w tym też złocenia teł przedstawień. Wskazują na to np. obraźnicze wizerunki Matki Boskiej Częstochowskiej ze złoconym, „grzebykowanym" tłem, którego oczywiście nigdy w jasnogórskim obrazie nie było.

Arma Passionis występowały w sztuce europejskiej także w kontekście innych tematów, takich jak Vir Dolorum[36], czy w wizerunkach Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, w których po obu stronach głowy Maryi aniołowie prezentują Dzieciątku rekwizyty czekającej go w przyszłości Męki[37].

[35] *Polskie obrazy ludowe...*, op. cit., kat. 17, il. 85.
[36] G. J u r k o w l a n i e c, passim, tamże literatura.
[37] Prototyp jest późnobizantyjski, ale obraz stał się bardzo popularny w świecie łacińskim dzięki temu, że od XV wieku znajduje się w Rzymie.

KAROLINA AGATA PODLEŚNA

JEZUICI A HISTORIA. REFLEKSJE PO KONFERENCJI Z OKAZJI 400 LAT OBECNOŚCI JEZUITÓW W WARSZAWIE

Jezuici są mieszkańcami Warszawy od przeszło czterystu lat, bowiem 14 stycznia minęła kolejna rocznica sprowadzenia się ich tu na stałe. Objęli oni w 1598 r. swoją pierwszą placówkę przy ul. Świętojańskiej 10. Lecz już wcześniej, jak wiadomo, przebywali w Warszawie, że choćby wspomnieć kaznodzieję królewskiego, Piotra Skargę, którzy mieszkał na Zamku Królewskim. To właśnie z jego inicjatywy jezuici jako zakon osiedlili się w mieście, nieopodal Zamku, aby starszy wiekiem kaznodzieja nie musiał pokonywać ogromnych przestrzeni chcąc dotrzeć do króla. Jednak okolica wokół siedziby monarchy była już dość ściśle zapełniona kamienicami, dopiero po wielu staraniach udało się uzyskać niewielki placyk nieopodal kolegiaty św. Jana i wybudować kolejną polską siedzibę dla zakonu. Stąd więc, mówiąc o dziejach jezuitów w Warszawie nie sposób nie skierować uwagi w stronę samej świątyni, która nazywana jest matką kościołów i wszystkich działań Towarzystwa Jezusowego w tym mieście. Zanim jednak naszą uwagę poświęcimy budowlom i działaniom zakonników, które wplotły się w warszawskie dzieje, podejmijmy refleksję nad samym ich stosunkiem do biegnącej historii.

Cyceron mówił, że historia jest nauczycielką życia, ale także zwiastunką tego, co ma nastąpić – zdaje się, że dzisiejsi jezuici tą optymistyczną wizję dziejów przyjęli za swoją stawiając sobie za zadanie pielęgnować spuściznę przeszłych wieków. Potwierdzać to może fakt, że jezuici posiadają tak obszerną bibliografię, a w tym kompendium wiedzy o najdawniejszych dziejach Polskich[1] oraz, jako jedyny zakon

[1] Por. S. Z a ł ę s k i, *Jezuici w Polsce*, tom 1-5, 1900-1906.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 325-334.

w Polsce, własną encyklopedię omawiającą dzieje od momentu pojawienia się ich na ziemiach polskich do roku 1995[2]. Te dwa dzieła obejmują całokształt życia jezuitów, a także posiadają cenne informacje biograficzne dotyczące członków Towarzystwa. Redaktorem zespołu jezuitów pracujących nad *Encyklopedią*... był historyk o. Ludwik Grzebień[3] z Karkowa, który swoją pracą badawczą przyczynił się w znacznym stopniu do rozwoju piśmiennictwa historycznego na temat swego zakonu[4]. Drugą, ważną postacią jeśli chodzi o opracowywanie dziejów swojego zakonu był zmarły w 2006 r. o. Felicjan Paluszkiewicz[5] mieszkający w warszawskim Domu Pisarzy, gdzie obecnie mieści się *Collegium Bobolanum*. O. Paluszkiewicz zasłużył się zwłaszcza jako autor wielu prac dotyczących męczenników klasztoru przy ul. Rakowieckiej 61, których tragiczna śmierć w drugim dniu Powstania Warszawskiego wpisuje się w martyrologię polskiego narodu.

---

[2] Mowa o: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1556-1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996 r.

[3] L. Grzebień oprócz przewidzianych w zakonie studiów odbył studia w Instytucie Historii Kościoła KUL (1967-70), w roku 1971 uzyskał tytuł doktora w zakresie historii Kościoła, a w 1978 r. tytuł doktora habilitowanego z teologii w zakresie historii Kościoła. Jest autorem ponad 750 prac z zakresu historii, zwłaszcza dziejów swojego zakonu; więcej: zob. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*..., s. 201.

[4] Wybrana literatura do dziejów polskich jezuitów: *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Kraków-Warszawa 2004; F. Paluszkiewicz, *Mały słownik jezuitów w Polsce*, (na prawach rękopisu), Warszawa 1991; *Jezuici w piśmiennictwie polskojęzycznym*, oprac. F. Paluszkiewicz, Warszawa 2000; B. Lisiak, *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*, Kraków 2000; L. Piechnik, *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001; Tenże, *Powstanie i rozwój jezuickiego „Ratio studiorum" (1548-1599)*, Kraków 2003; J. Popłatek, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, Wrocław 1957; J. Kochanowicz, *Słownik geograficzny jezuickich burs muzycznych*, Kraków 2002; *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491-1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540-1990). Kraków, 15-17 lutego 1991 r.*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993.

[5] F. Paluszkiewicz (1931-2006), pochodził z Warszawy, gdzie przeżył II wojnę światową, najbardziej znany z licznych prac publicystycznych, jest autorem prac poświęconych zwłaszcza męczennikom jezuickim z okresu II wojny światowej: *Masakra w klasztorze*, Warszawa 2003; opracował przewodnik-informator *Jezuici w Warszawie*, Warszawa 1998 r.

Zainteresowanie dawnych jezuitów dziedziną historii, a zwłaszcza dziejami rodzimymi, także budzić może nie małe zdumienie. Mimo, że w *Ratio studiorum* historia nie została wyszczególniona jako oddzielny przedmiot nauczania, to jezuici w swych kolegiach siłą rzeczy musieli tą tematykę podejmować przy okazji omawiania innych dziedzin. Gdy historia zagościła wśród spisu przedmiotów, wówczas zaczęto tworzyć na gruncie polskim własne podręczniki, których autorami zostali Karol Bartołd, Adam Naramowski czy Jan Bielski.

Mimo to zawodowo historiografią, zwłaszcza świecką, jezuici polscy zajęli się dość późno. Właściwie dopiero w czasach oświecenia przystąpili oni do pogłębionego studium nad dziejami polskimi. Warto tu wspomnieć takich pisarzy jak Szymon Majchrowicz, Franciszek Bohomolec czy Adam Naruszewicz, autor *Historii Narodu Polskiego* (wyd. 1780-1786). Jeśli chodzi o historię Kościoła, to zauważyć trzeba, że badania dziejów w tym szczególnym aspekcie stawało się istotne szczególnie w konfrontacji z protestantami, którzy dość wcześnie zaczęli pracę nad pogłębionym studium z zakresu historii, aby tym samym udowodnić słuszność swych tez.

Inni znani członkowie Towarzystwa, jak choćby Piotr Skarga, a po nim także Jan Kwiatkiewicz parali się piśmiennictwem hagiograficznym, wręcz apologetycznym, na łamach *Rocznych Dziejów Kościelnych*[6]. Franciszek Rzepnicki wydał z kolei katalog wszystkich biskupów polskich diecezji[7]. Tenże autor spisał również dzieje misji jezuickich w Japonii i Chinach. W XIX w. postało dzieło Stanisława Szantyra[8], *Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w krajach rosyjskiemu panowaniu podległych* (1843 r.) w dwóch tomach.

Nie sposób mówić o heraldyce polskiej bez wspomnienia Kacpra Niesieckiego, autora po dziś dzień uznawanego i wykorzystywanego przez historyków herbarza *Korona polska*, wydawanego w latach 1728-1744 we własnej drukarni zakonnej przy kolegium lwowskim. Nie tylko jednak on zajmował się tą dziedziną wspomagającą badania historyczne, bowiem prawie sto lat wcześniej Łukasz Paprocki poprawił dzieło *Herby rycerstwa polskiego* autorstwa Bartosza Paproc-

---

[6] Przeróbka *Annales Ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198* Cesare Baromiusa.

[7] *Vitae praesulum Poloniae et Magni Lithuaniae res praecipuae* w trzech tomach (1761-1763).

[8] Odszedł z zakonu w 1788 r.

kiego, jednak dzieło to pozostawione w rękopisie zaginęło. Z kolei Wojciech Kojałowicz[9], pierwszy historyk zawodowo podchodzący do badania dziejów, opracował herbarz, który wydano w Krakowie w 1897 r. pod tytułem *Herbarz rycerstwa W. K. Litewskiego* oraz *Herbarz szlachty W. K. Litewskiego* (1905 r.).

Jezuici tworzyli również opisy swych poszczególnych placówek (tzw. *historiae domus*), zawierające informacje o danym domu zakonnym, jego działalności, majątku, a także opowiadano w nich o poszczególnych zakonnikach, przez co dziś stanowią fenomenalne źródło wiedzy na temat członków zakonu. Podobnym źródłem są wcześniejsze jeszcze *Literae annuae*, listowne sprawozdania z działalności. Oba te sprawozdania przesyłano do Rzymu, a dzięki należytemu przestrzeganiu tego zarządzenia, dziś w rzymskim archiwum jezuitów znajdują się dokładnie sporządzone i bogate zbiory potencjalnych źródeł do dziejów polskich.

W poszukiwaniu źródeł do dziejów Polski jak i znamienitych członków prowincji polskiej Towarzystwa Jezusowego pozostaje zachowana w rzymskim archiwum korespondencja. Dzieli się ją na kilka typów: od korespondencji poufnej oraz tej przesyłanej co jakiś określony czas, i również mającej charakter sprawozdań, przez listy generałów do polskich jezuitów, okólniki, ale też listy generałów do Polski w osobach dostojników państwowych, oraz nie-jezuitów, i wreszcie korespondencja w obrębie prowincji polskiej[10]. Wszystko to, dzięki skrupulatnej pracy zakonników nie zaniedbujących obowiązków, pozwala na dogłębne badanie dziejów.

Wracając jednak do współczesnych jezuitów, to zauważyć należy, że ich zainteresowanie własnymi dziejami jest dość żywotne, a zrozumienie roli zakonu zwłaszcza dla pierwszej Rzeczypospolitej pogłębione i wcale nie stereotypowe. Jednocześnie słuchając wykładów kursorycznych pracowników *Collegium Bobolanum* nie można nie zwrócić uwagi na zainteresowanie i erudycyjną wiedzę nauczycieli akademickich, że choćby wspomnimy ojców Józefa Kulisza, wykładowcę teologii fundamentalnej i Jerzego Seremaka, który wykłada teologię zawartą w księgach Starego Testamentu, a także o. Marka Blazę doskonale zorientowanego w dziejach rodzimych i stosunków Polski ze Wschodem na potrzeby wypracowywanych ścieżek wzajemnego porozumienia w dziedzinie teologii ekumenicznej, której jest wykładowcą. Nie są to jednak odosobnione przykłady takiej działalności członków Towarzystwa Jezusowego prowincji wielkopolsko-mazowieckiej, bowiem scholastycy[11] jeśli nie wykazują się dobrą znajomością dziejów, bądź nie należy to do ich osobistych zainteresowań, to podejmują prace badawcze w tym kierunku, tak jak uczynił to mediewista Paweł Szpyrka, który w pracy doktorskiej zajął się najstarszymi polskimi rocznikami. Jest on również autorem wielu artykułów dotyczących dziejów swojego zakonu, *nota bene*, uczy historii w szkołach ponadgimnazjalnych, jest niewątpliwie dobrze zapowiadającym się naukowcem łączącym dwie dziedziny wiedzy – historię i teologię.

Obok prac wspomnianych wyżej badaczy dziejów, w nurt zainteresowania historią wpisują się konferencje naukowe. Ze względu na profil kolegium jezuickiego organizowane tam konferencje dotyczą w znacznej mierze zagadnień teologicznych, przy okazji których bardzo często mają one bogatą podbudowę historyczną – jezuiccy prelegenci dość swobodnie posługują się zagadnieniami z dziedziny historycznej, a także rozumieją zasady metodologii tej nauki[12]. Obok tego wykazują oni troskę o należyte obchodzenie dat ważnych dla zakonu. Niejednokrotnie odbywały się konferencje związane z życiem i męczeństwem św. Andrzeja Boboli. Jako wyraz tego zainteresowania zorganizowano także 7 listopada 2009 r. sesję naukową o obecności jezuitów w Warszawie. Współorganizatorem konferencji był dr hab. Dariusz Kuźmina, prof. UW, nowożytnik i pracownik Zakładu Wiedzy o Książce UW, zaprzyjaźniony z zakonnikami prowincji wielkopolsko-mazowieckiej.

Szczególne miejsce poświęcono samemu sprowadzeniu się jezuitów do Warszawy, bowiem sesja ta miała kończyć i podsumować

[9] Kojałowicz Wojciech ur. w 1609 r. w Kownie, zm. w 1677 r. w Warszawie, autor prac historycznych: *Miscellanea rerum ad studium eclesiasticum In Magno Lithuaniae Ducatu pertinentia* (1650), *Historia Lituaniae pars prior* (1650), *Historia Lituaniae a conjunctione Magni Ducatus cum Regno Poloniae* (1669); por. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 217, 291; F. P a l u s z k i e w i c z, *Mały słownik...*, s. 115-116.

[10] Por.: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 303-304.

[11] Tj. studiujący jezuici.

[12] Przede wszystkim chodzi o dzieje najnowsze. Podczas cyklicznych wykładów zatytułowanych „Rozpaleni ogniem Ducha. Wielkie postacie duchowe XX wieku" prezentowane są sylwetki takich postaci jak choćby Oscar Romero, Andrzej Szeptycki czy Dietrich Bonhoeffer.

obchody 400 lat obecności jezuitów w tym mieście. Słowo wstępne na rozpoczęcie obrad, po prorektorze Papieskiego Wydziału Teologicznego, kierowniku sekcji Andrzeja Boboli, gdzie miało miejsce posiedzenie, o. prof. dr hab. Zbigniewie Kubackim SJ, wygłosił o. Adam Schulz SJ, rektor Sanktuarium NMP Łaskawej przy ul. Świętojańskiej. Jego słowa warto przytoczyć w całości, bowiem dobrze wyrażają, w naszym przekonaniu, stosunek do przeszłości jezuitów. O. Schulz mówił: „Będziemy się wsłuchiwali w opis dziejów i działalności naszych współbraci, którzy pracowali przy tej świątyni (tj. kościoła przy Świętojańskiej – przyp. K.A.P.). A te czterysta lat to dynamiczny i burzliwy okres dla życia Warszawy jak też dla Towarzystwa Jezusowego. Pragniemy poznać posługę naszych współbraci, aby też lepiej samych siebie dzisiaj zrozumieć, i aby odczytać jak ten charyzmat ignacjański dzisiaj mamy wyrażać, aby dzielić się tym co najlepsze z mieszkańcami Warszawy i szerzej". Pragmatyzm jezuickiego życia wyraża się więc także w podejściu do dziejów.

Zebrani w Auli Wielkiej kolegium, nieopodal wejścia do piwnic, gdzie 2 sierpnia 1944 r. hitlerowcy dokonali mordu na 40 Polakach, w tym członkach Towarzystwa, mieli okazję wysłuchać opowieści o najdawniejszych warszawskich jezuitach. Jako pierwszy swój referat przedstawił prof. Janusz Tazbir, który mówił o roli Piotra Skargi także w kontekście osiedlenia się jezuitów na placówce warszawskiej, a także rozwiewał mity na temat tego wybitnego jezuity, które przez wielki przylgnęły do nazwiska królewskiego kaznodziei. Błędy te wynikać mogą, według słów badacza rodzimych dziejów nowożytnych, z nadinterpretacji poczynionych przez późniejszych komentatorów spuścizny Skargi, którzy chcieli wyczytać z pozostawionych dzieł więcej aniżeli wskazuje na to rzeczowa i uczciwa analiza. Jednym z takich niejasnych twierdzeń jest przekonanie, że Skarga realnie wygłaszał kazanie podczas sejmu 1597 r. Mimo, że jest pewne, iż podczas mszy inaugurującej sejm któryś z kaznodziejów mówił do zebranych homilię, to właściwie nie jest możliwe określenie kim był z nazwiska głoszący słowo Boże. Nie można też wykluczyć, że Piotr Skarga zabierał głos podczas sejmu. Jednak sądząc po treści, wnioskował J. Tazbir, posłowie mogli by się poczuć urażeni kierowanymi pod ich adresem słowami. W kazaniach mowa była między innymi o chorobach nękających Rzeczpospolitą, a także naglące wezwania pod kierunkiem reprezentantów szlacheckiej wolności politycznej. Widać

więc wyraźnie, że potoczne myślenie o historii może prowadzić do wielu błędów we wnioskowaniu o zdarzeniach czy postaciach. Podobnie, zwrócił prof. Tazbir uwagę na powszechnie panującą opinię, że osiedlenie się jezuitów w Warszawie wiązało się niejako z przeniesieniem stolicy państwa do Warszawy. Według tego historyka trudno o większe nieporozumienie, gdyż, jak zauważył powołując się na wyniki badań historyków w tym Waltera Leitscha, nie było wówczas jeszcze pojęcia stołeczności. Warto odnotować, że Kraków nazywano stolicą Polski aż do czasów Sejmu Wielkiego, a dopiero Fryderyk August nazwał Warszawę miastem stołecznym Księstwa Warszawskiego. Jednak rok 1596 w opracowaniach jest przyjmowany jako czas przeniesienia się króla do nowej siedziby, lecz, idąc za argumentacją prof. Tazbira, należałoby przyjąć raczej rok 1611, kiedy to Zygmunt III Waza na dobre osiadł na Zamku Warszawskim, mimo, że i tak więcej przebywał on w Krakowie, bo Wawel po pożarze z 1595 r. został dość szybko odbudowany.

Następnie głos zabrał o. prof. Ludwik Grzebień, który mówił o znaczeniu jezuitów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII w. Wykład ten dotyczył więc zagadnienia szerokiego, jednak znawca dziejów jezuitów systematycznie ukazał najważniejsze zagadnienia, omawiając specyfikę początków bytności jego dawnych współbraci na ziemiach polskich, ich wkładzie w tworzenie kultury polskiej i litewskiej. Podkreślił, że jezuici przybyli do polski w celach religijnych na zaproszenie wybitnego kardynała Stanisława Hozjusza, w okresie dość specyficznym, bowiem u samych początków kontrreformacji. Poprzez kształcenie nowego pokolenia duchowieństwa polskiego i przez odciąganie młodzieży od wyjazdów na zagraniczne uczelnie, znacznej mierze protestanckie, mieli stać się organizatorami nowej jakości życia religijnego w Polsce XVI i XVII w. Jednak cele, jakie sobie stawiali cudzoziemscy jeszcze wówczas jezuici były kilkakrotnie przeinterpretowane za sprawą królewską. Otóż w oczach Stefana Batorego byli oni pomocną siłą w procesie rekatolizacji nowo podbitych przez tego króla terenów na Wschodzie. Od czasów Batorego jezuici poczęli większość swoich sił angażować w pracę na ziemiach wschodnich, gdzie zaczęły powstawać bogato uposażone kolegia, między innymi w Połocku, Rydze czy Dorpacie. Zakonnicy św. Ignacego Loyoli zajmowali coraz szersze połacie ziem, co doprowadziło do podziału prowincji na polską i litewską, co wyznaczyło dalszy rozwój zakonu na

ziemiach polskich. W dalszej części referatu zaprezentowana została przez o. L. Grzebienia specyfika dwóch prowincji i wpływu zakonu na całokształt życia. Jednym słowem w referacie tym został naszkicowany obraz potrzebny do dalszych, szczegółowych rozważań.

Kolejny prelegent, prof. Jan Dzięgielewski z Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego podjął temat: *Jezuici a rokosz Zebrzydowskiego*. Szczególny akcent prelegent położył na propagandę antyjezuicką, która wybrzmiała szczególnie w pismach tamtego okresu, gdyż jezuici opowiedziawszy się za królem, narazili się rokoszanom. Ci natomiast zażądali wydalenia części wspólnoty jezuickiej pochodzenia obcego. Jednak prof. J. Dzięgielewski postanowił zmierzyć się ze stereotypem, jakoby to członkowie Towarzystwa mieli być powodem kryzysu, który doprowadził do rokoszu przeciw polityce zagranicznej króla i faworyzowaniu cudzoziemców. Dodajmy, że obcokrajowcy przyjeżdżający z zachodu niejednokrotnie byli pod wrażeniem idei silnej władzy królewskiej i rodzącej się idei absolutyzmu. Jednak jeśli chodzi o jezuitów, to referent podkreślił przede wszystkim fakt, że wówczas na czele polskiej gałęzi zakonu stali Polacy, a sama wspólnota przeszła proces „sarmatyzacji" – zmiany opcji na ideologię szlachecką. Na potwierdzenie historyk podał znamienny fakt, iż w kolejnym już wydaniu *Kazań* P. Skargi z 1610 r. nie zamieszczono szóstej mowy *O monarchii i królestwie*, traktującej o jedynowładztwie jako jedynej słusznej formie rządów (ale nie o absolutyzmie w wydaniu jaki znamy z drugiej połowy XVIII w. – przyp. K.A.P.) i stanowczo sprzeciwiał się „złotej wolności" szlachty polskiej. Monarchia, co z języka greckiego oznacza „rządy jednego", miała być według jezuitów wspomagana przez radę i prawo – podkreślał J. Dzięgielewski. Rokosz stał się więc okazją do wypowiedzenia słów krytyki pod adresem „wygodnego wroga" jakim byli wówczas jezuici.

Niestety z powodu nieobecności prof. Andrzeja Karpińskiego (UW) nie wysłuchano referatu o tytule: *Działalność charytatywna jezuitów w Warszawie*.

Natomiast po przerwie referat *Działalność edukacyjna jezuitów w XVII wieku w Warszawie* wygłosiła prof. Anna Kamler (UW). Prelegentka zwróciła uwagę przede wszystkim na początkowe przeszkody hamujące fundację kolegium w Warszawie. Do jednej z nich należała obecność na ul. Długiej zakonu pijarów również zajmującego się kształceniem młodzieży i pieczołowicie strzegącego monopolu na

nauczanie. Poza tym jezuici otwierali kolegia tylko wówczas, gdy jego funkcjonowanie było zabezpieczone od strony materialnej – było to warunkiem, aby zapewnić młodzieży bezpłatną naukę. Pierwszej warszawskiej fundacji dokonała Izabela Opalińska ofiarując na rzecz szkoły murowany dworek wraz z ogrodem i obejściem. Następnie Jan Kazimierz przeznaczył pod kolegium folwark w Białołęce i Nieporęcie. Także hetman kozacki Paweł Tetera poczynił zapis na rzecz jezuitów z posiadłości wschodnich oddając cały klucz dóbr. Również biskup połocki, Ludwik Załuski dokonał fundacji dóbr dla jezuitów w Warszawie. Te fundacje stały się bazą dla otworzenia szkoły, która od 1671 r. działała formalnie jako kolegium, przy czym pierwszy nabór przeprowadzono trzy lata wcześniej. Wciąż jednak rozbudowywano szkołę, aż do 1773 r., gdy po kasacie papieskiej zakonu budynek przejęła Komisja Edukacji Narodowej. A. Kamler zwróciła także uwagę, że przy kolegium istniały ważne instytucje takie jak bursa muzyczna, biblioteka, która posiadała około 10 tys. woluminów i współpracowała z biblioteką braci Załuskich, a także własną drukarnię, dzięki której słuchacze szkoły otrzymywali za darmo książki i skrypty. Ponadto w kolegium było zatrudnionych około 24 znamienitych profesorów, że choćby wspomnieć Wojciech Tylkowskiego, Adam A. Kochańskiego, Adama Naruszewicza. O znaczeniu szkoły świadczy także fakt, że znalazła się ona pod patronatem króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, który bywał w kolegium i sponsorował wydawanie poezji okolicznościowej (panegiryków) autorstwa zdolniejszych uczniów.

Jezuici na dworze królewskim – to temat zaprezentowany przez prof. Dariusza Kuźminę (UW). Prelegent nawiązał do dwóch przeciwnych opinii swoich przedmówców o obecności jezuitów wśród świty królewskiej. Prof. J. Tazbir bowiem sądzi, że jezuici nie byli w mocy wpływać na króla, a jeśli już, to król kierował jezuitami. Natomiast prof. L. Grzebień uznał, że jednak jezuici mieli wpływ na działania dworu królewskiego, zwłaszcza na królów z dynastii Wazów. Rozstrzygnięcia tej kwestii podjął się D. Kuźmina, który uznał w końcowym wniosku, że faktycznie należy uznać wpływ obustronny. Zauważył, że matka Zygmunta, Katarzyna Jagiellonka, pragnęła, aby dzieci zrodzone z małżeństwa ze szwedzkim królem Janem Wazą, wychować w duchu katolickim. Dlatego też przyszły król Polski już od 13 roku życia był wychowankiem jezuitów. Podobnie, nie można zapomnieć, że Jan Kazimierz prawie został jezuitą, jednak przeszko-

dziły spełnieniu tego zamiaru względy dynastyczne, bowiem po śmierci brata Władysława IV w 1648 r., został on wybrany na króla. Ciężko więc nie wnioskować, że wpływ jezuitów na królów był niejako naturalny i wypływał ze zwykłego przebywania w swoim towarzystwie. Nie sposób nie docenić wpływu jezuitów na przyszłych koronatów poprzez nauczanie, a więc przede wszystkim przez proponowane lektury, dyskutowane kwestie i wreszcie podawane argumenty w rozważaniach danej kwestii. Podobnie było z kaznodziejami królewskimi rekrutowanymi spośród jezuitów. Byli oni także uczestnikami misji dyplomatycznych z ramienia dworu królewskiego. Królowie z kolei wpływali na członków Towarzystwa poprzez różne fundacje na ich rzecz, a oni także naturalnie zabiegali o poparcie dworu. Nie sposób więc takiemu racjonalnemu argumentowaniu nie przyznać racji i nie zgodzić się z prof. D. Kuźminą o obustronnym wpływie.

Bardzo ciekawy, świetnie przygotowany od strony metody naukowej był wykład o. dr Roberta Danieluka SJ z Rzymu zatytułowany *Źródła do dziejów jezuitów ze Świętojańskiej w Archiwum Głównym Towarzystwa Jezusowego w Rzymie*. Referat o specjalistycznym charakterze dotyczącym archiwistyki był przygotowany odpowiednio dla zróżnicowanego grona słuchaczy. Treści te były podane w bardzo przystępnej formie, a pokaz multimedialny uświetnił dobrą, z interesującymi wątkami, narrację autora. Wystąpienie to zainteresowanie wzbudziło wśród młodych badaczy dziejów nowożytnych, ponieważ najważniejszą informacją było ukazanie dróg jakimi można skorzystać z przechowywanych w Rzymie akt dotyczących Polski i Polaków.

Bogata w treści sesja naukowa mogła jednak rozczarować tych, którzy oczekiwali referatów kreślących cały obraz obecności jezuitów w Warszawie. Zaprezentowane tematy dotyczyły tylko najdawniejszych czasów, a nie obecności w ogóle. Można jedynie żałować, że nie poczyniono starań, aby zaprosić naukowców zajmujących się czasami najnowszymi, bowiem w tym okresie dziejów jezuici również zapisali się chlubną kartą. Pozostaje także mieć nadzieję, że mimo zbyt wczesnej śmierci o. F. Paluszkiewicza SJ, znajdą się osoby, które podejmą tematykę męczenników z powstańczego sierpnia 1944 r., a wyniki swych prac zaprezentują na kolejnej sesji naukowej dotyczącej dziejów, w które znamiennie wpisują się jezuici.

JUSTYNA ŁUKASZEWSKA-HABERKOWA

Rec.: Grzegorz Łuszczak SJ, *Nauczyciele i wychowawcy szkół jezuickich we Lwowie (1608-1773)*, Kraków 2010, seria: Studia i Materiały do dziejów Jezuitów Polskich, s. 168.

Najnowsza pozycja, która ukazała się w serii wydawanej przez WAM oraz Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną *Ignatianum*, pt. Studia i Materiały do dziejów Jezuitów Polskich, zawiera spis pracowników szkół prowadzonych przez jezuitów we Lwowie w latach 1608-1773.

Przed szczegółowym omówieniem powyższej publikacji wypada krótko scharakteryzować jakże cenną źródłowo serię. Rozwój szkolnictwa jezuickiego stanowi zagadnienie tyleż interesujące, co bogate w rozmaite opracowania. Wśród tych ostatnich przeważają monografie oraz studia historyczne. Szeroko zamierzone przedsięwzięcie, którego podjęły się WAM oraz *Ignatianum*, odbiega nieco od wydanych dotąd publikacji, ponieważ w zamierzeniu uwagę kieruje na źródła: zarówno pojedyncze monografie, jak również wykazy źródłowe. Niewątpliwym mankamentem serii jest jej wyrywkowy charakter, gdyż brakuje elementu łączącego niezwiązane ze sobą opracowania. Dotychczas (od 2003 roku) ukazały się pozycje omawiające powstanie jezuickiej Ratio Studiorum[1], monografie dotyczące placówki w Nowym Sączu[2] oraz działań prowadzonych przez zakon na Podlasiu[3].

Wreszcie na szczególną uwagę zasługuje pierwsze pełne opracowanie postaci Adama Adamandego Kochańskiego, któremu poświęcono

[1] Por. L. Piechnik SJ, *Powstanie i rozwój jezuickiej Ratio Studiorum (1548-1599)*, Kraków 2003.

[2] Por. J. Preisner SJ, *Jezuici w Nowym Sączu przy kościele Świętego Ducha 1832-1894*, Kraków 2003 oraz Tenże, *Jezuici w Nowym Sączu przy kościele Świętego Ducha 1895-1975*, Kraków 2003.

[3] Por. R. Danieluk SJ, *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1874-1904). Wybór dokumentów z archiwów zakonnych Krakowa, Rzymu i Warszawy*, Kraków 2009.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 335-337.

jeden z wcześniejszych tomów omawianej serii[4]. Ten wielki teoretyk pozostaje wciąż mało doceniony przez polskie środowisko naukowe, choć w czasach sobie współczesnych obracał się wśród najznakomitszych uczonych. Skądinąd można przy okazji wspomnieć, że w ramach innej serii wydawniczej WAMu oraz *Ignatianum* pt. Źródła do dziejów kultury, Kroniki i Listy, ukazał się tom zawierający pełną korespondencję Kochańskiego[5].

Książka, o której mowa, stanowi interesujące opracowanie, ponieważ obszar zainteresowań naukowych Adama Kochańskiego, jest nader szeroki. Ten polski jezuita żyjący w XVII wieku należał do niezwykle twórczych osobowości. Ukończył studia matematyczne, ale pozostawił również prace z zakresu mechaniki i statyki. Nie były mu obce inne zainteresowania: czynnie zajmował się zegarmistrzostwem, astronomią, fizyką i językoznawstwem. Jako nauczyciel matematyki w kolegiach jezuickich nieustannie pogłębiał swe zainteresowania naukowe i jako pierwszy w Polsce poznał zasady rachunku różniczkowego i całkowego. Nawet tak krótka charakterystyka postaci Kochańskiego wystarczy, by uzasadnić szersze zainteresowanie jego działalnością, jak również uzmysłowić podstawową trudność w przygotowaniu wyczerpującego opracowania. Książka Bogdana Lisiaka spełnia wszelkie wymagania, a zarazem przedstawia poglądy Kochańskiego na tle epoki.

Wreszcie w bieżącym roku w omawianej serii ukazał się drugi tom bibliografii do dziejów jezuitów w Polsce. To najszerzej zamierzona publikacja, która niejako podsumowuje dorobek życia naukowego jej autora – Ludwika Grzebienia SJ[6]. Gigantyczny spis wszystkich mniej i bardziej znanych pozycji poświęconych dziejom Towarzystwa niezwykle ułatwia kwerendę tak znającym zagadnienie, jak również poszukującym inspiracji naukowych.

W tym roku ukazała się także książka Grzegorza Łuszczaka SJ, której w największym stopniu poświęcone jest niniejsze omówienie. Pozycja ta stanowi właściwie katalog wszystkich nauczycieli pracujących

[4] Por. B. Lisiak SJ, *Adam Adamandy Kochański (1631-1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce XVII wieku*, Kraków 2005.

[5] *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego SJ (1657-1699)*, opr. B. Lisiak SJ, L. Grzebień SJ, Kraków 2005, seria: Źródła do dziejów kultury, Kroniki i Listy, nr 1.

[6] Por. L. Grzebień SJ, *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*, t. 1-2, Kraków 2009-2010.

w kolegium jezuickim we Lwowie. Autor zebrał ich imiona i nazwiska z katalogów kolegium, które znajdują się przede wszystkim w ARSI (Archiwum Rzymskim Towarzystwa Jezusowego), jak również w krajowych archiwach i bibliotekach. Jak można sądzić największą trudnością było zgromadzenie źródeł rozproszonych po kasacie zakonu oraz zawirowaniach poprzednich stuleci. Naturalnie katalogi te przygotowywano z różną starannością, więc wymagały odpowiedniej redakcji. Za cenne w opracowaniu należy także uznać wyjaśnienie wszystkich funkcji oraz instytucji związanych z procesem nauczania w kolegium, tym bardziej, że mowa tutaj także o wszelkich organizacjach, bursach, konwiktach, bibliotekach oraz związanych z nimi ludziach. W książce pominięto wszystkie informacje nie związane z nauczaniem: kwestie majątkowe, administracyjne oraz duszpasterskie, ponieważ zasadniczym celem, który przyświecał autorowi omawianej książki, jest charakterystyka pedagogiki ignacjańskiej z kolegium lwowskiego.

Jak można się dowiedzieć ze wstępu poprzedzającego zasadniczą część publikacji, kolegium we Lwowie było ważną placówką ze względu na swe położenie, a ponadto prowadziło nauczanie na wszystkich szczeblach. W krótkim zarysie dziejów opisano sprowadzenie jezuitów do Lwowa, podstawowe budynki, w których prowadzono naukę, otwarte szkoły średnie i studia wyższe. Poza tym autor scharakteryzował studium i seminarium matematyczne, jak również skomplikowaną kwestię praw akademickich zespołu szkół lwowskich. Wreszcie w monograficznym wstępie do katalogu znajduje się opis instytucji i stowarzyszeń istniejących przy szkołach: teatru szkolnego, Sodalicji Mariańskiej, konwiktu i kolegium szlacheckiego, obserwatorium astronomicznego, bursy muzycznej, biblioteki oraz drukarni. W ostatniej części przedstawiono losy szkół po kasacie zakonu i wykaz publikacji poświęconych dziejom jezuitów we Lwowie. Bezpośrednio przed katalogiem znajduje się odpowiednie wprowadzenie.

Omawiając publikacje napisane o kolegium lwowskim, Grzegorz Łuszczak SJ przedstawił pokrótce zagadnienia wciąż wymagające stosownego opracowania, jest ich wiele. Należy mieć nadzieję, że kolejne tomy omawianej serii stopniowo uzupełnią niezbadane dzieje jezuitów w Polsce.

MARCELI KOSMAN

Rec.: Bożenna Urbańska, ***Kolegiata w Środzie Wielkopolskiej***, AR „Promocja" Słupia Wielka, Środa Wielkopolska 2008, s. 278; **Jacek Kowalski**, ***Kolegiata kórnicka. Od prywatnej świątyni do romantycznego sejmu Rzeczypospolitej***, Fundacja Zakłady Kórnickie, Kórnik 2007, s. 354.

Dwie położone w pobliżu Poznania miejscowości zapisały się trwale w dziejach nie tylko Wielkopolski. Środa w czasach przedrozbiorowych jako miejsce sejmików organizowanych wspólnie dla obu województw tej dzielnicy – poznańskiego i kaliskiego, które odbywały się w tamtejszej kolegiacie oraz na placu przed świątynią; Kórnik na dawnych rycinach jawił się – przeważnie ukazywany zza jeziora – z dominującymi nad całością kościołami a wśród nich kolegiatą, zanim od XIX wieku w świadomości narodowej czołowe miejsce zajął zamek przebudowany przez Tytusa Działyńskiego wraz ze znakomitym księgozbiorem i bezcenną kolekcją pamiątek narodowych, które już pod zaborem pruskim stały się zaczątkiem dzisiejszego działu muzealnego. Szerzej piszę o tym w *Opowieściach kórnickich* (wyd. III poszerzone, Kórnik 2010, s. 304). Ale obok tej siedziby przekazanej w okresie międzywojennym wraz ze zbiorami i majątkami przez ostatniego ich dziedzica, Władysława Zamoyskiego, specjalne miejsce nadal zajmuje dzisiejszy kościół parafialny, w minionych wiekach pełniący funkcję mauzoleom rodowego. Spoczywali tam m.in. Górkowie, Teofila z Działyńskich Szołdrska-Potulicka (do legendy przeszła jako słynna „Biała Dama"), Tytus Działyński i jego rodzina, wygasła w 1880 r. na synu Janie, oraz wspomniany Władysław Zamoyski wraz z matką Jadwigą („Jenerałowa", córka Tytusa) i siostrą Marią. Tradycja jest szczególnie pieczołowicie kultywowana przez Bibliotekę Kórnicką Polskiej Akademii Nauk oraz Kórnickie Towarzystwo Kulturalne, podobnie jak w pobliskiej Środzie patronat nad nią sprawuje pełne inicjatyw tamtejsze Towarzystwo Kulturalne, istniejące od 1964 r.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 339-344.

Bez wątpienia wielkie zasługi w ewokowaniu przeszłości zajmuje stojąca na czele tej organizacji Bożenna Urbańska, która publikację pięknie wydanej i bogato ilustrowanej księgi o *Kolegiacie w Środzie Wielkopolskiej* poprzedziła mniejszymi monografiami – jedna z nich (*Organiści średzkiej Kolegiaty 1853-1952*, Środa Wlkp. 2001) otworzyła serię wydawniczą „Biblioteka Średzkiego Towarzystwa Kulturalnego", inna została poświęcona miejscowej nekropolii (*Cmentarz średzki*, Środa Wlkp. 2004). Ta zasadnicza, choć na pierwszy rzut oka ma charakter albumowy (z myślą o czytelnikach o przygotowaniu ogólnym, typowych miłośnikach przeszłości, został umieszczony słownik terminów, z których jednak znaczna część jest przydatna również dla specjalistów, została oparta na gruntownych kwerendach źródłowych, o ile nie są oni znawcami teologii i historii sztuki), oparta jest na gruntownych kwerendach archiwalnych i mającej w znacznym stopniu charakter źródłowy dawniejszej literaturze, przy oczywistym wykorzystaniu piśmiennictwa naukowego i popularnych opracowań. Autorka, z wykształcenia polonistka, z zainteresowań i kompetencji humanistka o szerokim spojrzeniu na przeszłość i jej odbicie we współczesności, uwzględniła zbiory Archiwum Archidiecezjalnego i Archiwum Państwowego w Poznaniu oraz – mającego w tym wypadku największe znaczenie w odniesieniu do XIX i XX wieku – Archiwum Parafii Kolegiackiej w Środzie Wlkp. Sięgnęła do źródeł drukowanych, z których cytaty ubarwiły tok dynamicznego zresztą w całości wykładu (na przykład *Podróże swojaka po swojszczyźnie* Władysława Syrokomli – szkoda że wskutek błędu w korekcie zabrakło tu pełnej noty bibliograficznej, ale to wyjątek w starannym zestawieniu źródeł i literatury), do drukowanych archiwaliów (jak *Opisy miast polskich z lat 1793-1794* Jana Wąsickiego), do cennych tekstów Józefa Łukaszewicza (*Krótki opis historyczny kościołów parochialnych w dawnej diecezyi poznańskiej*) czy *Wspomnień Wielkopolski* Edwarda Raczyńskiego, których reprint wykonany po 150 latach od pierwodruku pozwala dziś łatwo sięgnąć do tego dokumentu epoki. Na uwagę zasługuje staranne uwzględnienie ikonografii, w tym albumu Napoleona Ordy, który pośród widoków wielkopolskich utrwalił dawną Środę. Wykazała dobrą orientację w literaturze przedmiotu, wychodząc ponad typowe dla regionalistów ujęcie, kompetentnie selekcjonując materiały oraz interpretując teksty źródłowe. Ważne miejsce zajmowały konsultacje ze znawcami tematu, ich wykaz we wstępie (*Trochę o książce*) jest liczny, otwierają go księża prałaci Aleksander Rawecki i Marian Lewandowski oraz kanonik Wojciech Raczkowski. Dzięki temu otrzymaliśmy dzieło o trwałej wartości naukowej, starannie wydane, dzięki wielu sponsorom (na uwagę zasługuje obok instytucji i organizacji sięgająca 40 nazwisk lista osób prywatnych).

Całość została podzielona na sześć części, z których pierwsze cztery dotyczą zasadniczego wykładu (I. Wprowadzenie, s. 7-16; II. Historia Kolegiaty, s. 17-178; III. Wnętrze Kolegiaty – stan obecny z historią w tle, s. 179-234; IV. Kolegiata w sztuce, s. 235-254) a dwie końcowe mają charakter dokumentacyjno-materiałowy (V. Aneks, s. 255-274; VI. Bibliografia, s. 275-278). Układ przejrzysty, wykład zaprezentowany z wysoką kulturą literacką, został zaopatrzony w przypisy skomprymowane, przede wszystkim w odnośniki do cytowanych źródeł archiwalnych. Autorka rozpoczyna wykład w części I syntetycznym obrazem istniejącej od schyłku XI wieku parafii oraz spojrzeniem na *Kościoły, których już nie ma...* – a było ich sześć – pod wezwaniem św. Idziego (najstarszy, rozebrany na przełomie XVIII i XIX w.), Najświętszej Marii Panny (na jej miejscu została zbudowana w XV w. Kolegiata), Wszystkich Świętych (ok. 1443-1821, drewniany, materiał jako budowlany sprzedany podczas publicznej licytacji), Św. Krzyża (dominikanów, XV-XIX w., po sekularyzacji 1815 r. przekazany protestantom i wkrótce rozebrany), Św. Sebastiana (właściwie kaplica z XVII w., rozpadła się ze starości w początkach zaboru pruskiego) oraz Św. Ducha (drewniany kościółek szpitalny z czasów jagiellońskich, całkiem upadł w pierwszej ćwierci XIX w.) Dziś pozostały po nich nazwy ulic: *Mała Klasztorna*, *Wielka św. Ducha*, *Kościelna* oraz ślady w postaci ludzkich kości po istniejących tam przed upadkiem Rzeczypospolitej szlacheckiej cmentarzach.

Najobszerniejsza część II dotyczy dziejów Kolegiaty, przede wszystkim – bardzo dokładnie – jej budowy, przebudowy, restauracji. Mniej miejsca zajmuje organizacja wewnętrzna, tu Autorka sięga do specjalistycznych opracowań i referuje wyniki dotychczasowych ustaleń, więcej miejsca poświęca życiu parafii (jest to udany syntetyczny a zarazem plastyczny obraz obejmujący z górą pięć stuleci), tę część zamyka podrozdział o „Zasłużonych kapłanach", ukazujący dziewięć postaci, pośród których znalazły się dwie szerzej znane: prepozyt kolegiaty a późniejszy arcybiskup gnieźnieński i poznański Teofil Wo-

licki oraz długoletni wikary Augustyn Szamarzewski, wybitny działacz społeczny Augustyn Szamarzewski.

Aneks zawiera kalendarium historii Kolegiaty w Środzie, wykaz proboszczów z lat 1423-2008, wspomniany wcześniej słowniczek terminów specjalistycznych oraz teksty źródłowe, w tym fragment cytowanych wspomnień Syrokomli. Wydana w nakładzie 800 egzemplarzy książka niemal natychmiast stała się *rara avis* na rynku czytelniczym.

Równie starannie wydane dzieło Jacka Kowalskiego o Kolegiacie Kórnickiej zaopatrzone zostało w jeden podtytuł *Od prywatnej świątyni do romantycznego sejmu Rzeczypospolitej* (zaskakujący czytelnika, który znajdzie odpowiedź w nagłówku ostatniego podrozdziału) ale też w drugi, ukierunkowujący wykład specjalistycznie na historię sztuki (*Monografia artystyczna*). A ponieważ ważne miejsce zajmuje oprawa graficzna (kilkaset ilustracji – szkoda, że nie zamieszczono ich zestawienia, w tym wielobarwne), na stronie tytułowej zamieszczono, zgodnie z zasadą *suum cuique*, też nazwisko autora fotografii (Mikołaj Potocki). Jacek Kowalski napisanie dzieła poprzedził kilku opublikowanymi wcześniej artykułami: *Neogotycka przebudowa kolegiaty kórnickiej*, *O kościele kórnickim i wielkopolskich halach obejściowych* oraz *Kościół kórnicki: od prywatnej świątyni do romantycznego sejmu Rzeczypospolitej*. Ten ostatni został – o czym wspomnieliśmy przed chwilą – włączony *in extenso* do omawianej książki.

Składa się ona – nie licząc zwięzłego wstępu z dwóch części: I. Kościoła kórnickiego dzieje i sztuka (s. 13-110) oraz II. Kościoła kórnickiego sztuka i dzieje – kilka omówień i interpretacji (s. 111-334). Całość zamyka Zakończenie (s. 319-334) oraz obszerna Bibliografia (s. 339-354). Łatwo więc zauważyć, że konstrukcja jest dwudzielna – składa się na nią syntetyczny obraz dziejów świątyni od wieku XV do czasów dzisiejszych ukazany całościowo, choć z położeniem akcentu na kwestie związane z historią sztuki oraz analiza wybranych zagadnień. Znaczne miejsce zajmują przypisy, niektóre rozbudowane, rozwijają kwestie poruszone w tekście zasadniczym.

Autor stara się – nie zawsze jest to potrzebne, choć być może zachęci do lektury czytelnika niespecjalistę – uatrakcyjnić wykład poprzez takie sformułowania w początkowych tytułach: *Kościół kórnicki objawia się przyjezdnemu* czy *Kościół, jaki jest* (*Stojąc przed kościołem*, *Obchodząc kościół*, *Wstępując do wnętrza*, *Spojrzenia przeciwstawne*). Ma to dobrą stronę, że otrzymujemy w punkcie wyjścia sprawnie ukazany, z kompe-

tencją doświadczonego przewodnika, obraz obiektu sakralnego, nakreślony piórem nie tylko specjalisty ale i osoby rozmiłowanej w swej „małej ojczyźnie", Kórniczanina od wielu pokoleń, który nie kryje swego lokalnego patriotyzmu. Kolejne punkty są zatytułowane: *Kiedy i jak powstał kościół*, *Ustanowienie kolegiaty – mecenat Uriela i Łukasza II* (należy dodać: Górków – ale patrioci kórniccy zwykle pomijają nazwiska, podobnie wobec Działyńskich, kiedy mówią o Tytusie czy Janie, jedynie Zamoyski jest wymieniany z nazwiska a nie jako Władysław, co należy tłumaczyć jego sędziwym wiekiem w ostatnich czyli kórnickich latach życia), *Czasy „capo degli heretici"*, *Kościół czasów baroku*, *Czasy Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, *Jubileusz i wielka renowacja* (mowa o 500-leciu powstania świątyni i zawiązaniu w 1936 r. Komitecie Odnowienia Kościoła), *Ostatnie remonty* (w drugiej połowie XX wieku), *Chór muzyczny i organy*.

Część I została oparta przede wszystkim na uzupełnionej analizą relacji źródłowych literaturze przedmiotu, która jest bogata i ukazuje dzieje świątyni od pierwszej połowy XV w. (przypuszczenia o jej początkach już po 1374 r. są wątpliwie udokumentowane). Autor zdecydowanie mocno się czuje przy omawianiu zabytków kultury materialnej. Natomiast jego oryginalny wkład badawczy w sposób oczywisty dostrzegamy w dwukrotnie obszerniejszej części analitycznej, w której omawia, sięgając do wcześniej cytowanych trzech swych rozprawek, kwestie owych wielkopolskich „hal obejściowych" (kościół z *obejściem* wokół prezbiterium, sprawa „kaplicy pałacowej"), romantyczną przebudowę po pożarze Kórnika z 1836 r., nekropolię Górków, sanktuarium i obraz Matki Boskiej Różańcowej, ołtarze, rzeźby barokowe, obrazy. Ostatnie dwa rozdziały części II dotyczą malarstwa Mariana Jaroczyńskiego (1819-1901), pochodzącego z Torunia poznańskiego grafika, malarza i pedagoga, cieszącego się za życia powszechnym szacunkiem artysty – jak pisze autor „miernego wprawdzie talentu, ale wielkich zasług". Jedna z nich wiązała się z kórnickim kościołem (podniesionym w 1494 r. do rangi kolegiaty), który stał się galerią jego malarstwa w dobie, kiedy miejscowość urosła do rangi jednego z wielkopolskich centrów kultury ojczystej w dobie ekspansji prusactwa. Rozdział temu poświęcony należy do najbardziej interesujących, podobnie jak zamykający całość a poświęcony, jak głosi podpis powstałego z tej okazji i często reprodukowanego obrazu, pierwszemu walnemu zebraniu Ligi Polskiej w Kórniku w dniach 10-12 stycznia 1849 r. To właśnie ono

zostało nazwane przez autora *Romantycznym sejmem Rzeczypospolitej*, unicestwionej przez zaborców, ale duchowo odbudowywanej z udziałem patriotów wielkiego formatu, wśród nich przez Tytusa Działyńskiego. W ówczesnej edukacji historycznej obok zamków – dawnych, odbudowywanych i wznoszonych na nowo – ważne miejsce zajmowały świątynie, zwłaszcza te o wielowiekowej tradycji, restaurowane, jak Kolegiata w Kórniku.

Obie omówione tu książki dają syntetyczny obraz dwóch obiektów sakralnych, które odegrały ważną rolę w dziejach nie tylko kościelnych Polski przedrozbiorowej i w dobie narodowej niewoli. Warto zwrócić uwagę na ich wartość merytoryczną jak też w zakresie upowszechniania wiedzy o przeszłości oraz rolę, jaką w tym zakresie odgrywają propagatorzy „małych ojczyzn".

Marceli KOSMAN – prof. dr hab., pracownik naukowy Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, autor ok. 1300 publikacji, w tym kilkudziesięciu książek m.in.: *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.

JOANNA KUMOR-MIELNIK

Rec.: *Dzieje Archidiecezji Lubelskiej (1805-2005)*, red. M.T. Zahajkiewicz, Lublin 2005.

Wydarzenia jubileuszu dwuwiekowej obecności (archi)diecezji lubelskiej na kościelnej mapie Polski, udokumentowane zostały trzema ważnymi publikacjami poświęconymi z jednej strony jej historii, z drugiej zaś ludziom współtworzącym jej dzieje, oraz szeroko rozumianej działalności duszpasterskiej Kościoła lubelskiego. Wszystkie te publikacje ukazały się w 2005 r. nakładem Wydawnictwa Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium". Chronologicznie dokonując ich prezentacji, pierwsza napisana pod redakcją ks. M.T. Zahajkiewicza nosi tytuł *Dzieje Archidiecezji Lubelskiej 1805-2005*. Kolejna zatytułowana *W duchu i prawdzie. Wybrane sylwetki Kościoła lubelskiego* ukazała się pod redakcją ks. Henryka Misztala. Trzecia pozycja książkowa czasowo obejmuje tylko jedno dziesięciolecie, którego górna granica wyznaczona została datą podniesienia diecezji lubelskiej mocą bulli papieża Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus* z 1992 r. do rangi metropolii. Tytuł tej trzeciej publikacji, której redaktorem jest ks. Janusz Mariański brzmi: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*. Mimo, że pozycje te nie ukazały się w postaci trzech kolejnych tomów, to jednak odnosi się wrażenie, że stanowią one jedną całość. Układ chronologiczno-rzeczowy sproblematyzowanych zagadnień sprawia, że zróżnicowana tematycznie treść poszczególnych tomów ściśle koresponduje ze sobą. Ponadto ta różnorodność treści, każe nam każdej z zaprezentowanych pozycji przyjrzeć się oddzielnie oraz dokonać jej krytycznego omówienia.

Niniejsza recenzja charakteryzuje pierwszą z przedstawionych publikacji, która ukazała się pod red. ks. M.T. Zahajkiewicza, a zatytułowaną *Dzieje Archidiecezji Lubelskiej 1805-2005*.

Treść publikacji została zamknięta w sześciu rozdziałach przedzielonych fotografiami dopasowanymi tematycznie do problematyki następujących po sobie części pracy. Ilustracje stanowią zakończenie, można by rzec podsumowanie każdego z rozdziałów.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 345-350.

Z przystępnego i przejrzystego układu poszczególnych rozdziałów, wyłania się różnorodność, a zarazem bogactwo treści każdego z nich. Dotyczy ona kilku bardzo istotnych zagadnień takich jak: struktury terytorialne (archi)diecezji lubelskiej jeszcze z okresu przed jej erygowaniem w 1805 r. oraz rozwój jej sieci parafialno-dekanalnej, w kolejnej części o charakterze w przeważającej mierze biograficznym autor nakreślił krótkie biogramy biskupów ordynariuszy oraz biskupów pomocniczych. Przedmiotem rozdziału trzeciego, autorstwa ks. Jarosława Marczewskiego jest szeroko rozumiana działalność duszpasterska Kościoła lubelskiego z akcentem na ukazanie obrazu życia religijnego w diecezji. Rozdział czwarty napisany przez ks. Włodzimierza Bielaka charakteryzuje działalność społeczno-kulturalną, w którą mocno na przestrzeni wieków zaangażował się lubelski Kościół. Problematykę funkcjonowania zakonów w (archi)diecezji lubelskiej omówił w rozdziale piątym ks. Stanisław Tylus, z kolei dziejami unitów na jej obszarze zajął się w ostatnim rozdziale ks. Krzysztof Grzesiak. Ważnym elementem są mapy zamieszczone na końcu publikacji, przedstawiające w czterech przedziałach czasowych, zmieniający się od roku 1807 obszar diecezji, a od 1992 archidiecezji lubelskiej.

Publikację obok przedmowy abp Józefa Życińskiego, od 1997 r. metropolity lubelskiego, rozpoczyna „Wstęp" autorstwa ks. M.T. Zahajkiewicza pt. „Źródła i kierunki badań przeszłości Archidiecezji Lubelskiej". Jak sam tytuł wskazuje, treści zawarte we „Wstępie" stanowią syntetyczną charakterystykę dotychczasowego stanu badań nad odległymi dziejami Kościoła lubelskiego, ze wskazaniem na źródła wiedzy o przeszłości (archi)diecezji lubelskiej. Autor prezentuje trzy rodzaje źródeł: źródła archiwalne niedrukowane, jak również źródła drukowane, do których zalicza między innymi schematyzmy diecezjalne. W dalszej kolejności Autor przytacza tytuły opracowań całościowo obejmujących obszerne dzieje Kościoła lubelskiego, jak również wskazuje na przewagę tych które poświęcone są krótszym okresom historii (archi)diecezji lubelskiej, sięgającym jej odległych, najstarszych początków związanych z pojawieniem się w XII w. w strukturach terytorialnych Kościoła w Polsce archidiakonatu lubelskiego oraz z obecnością w tychże strukturach od XIV w. diecezji chełmskiej. Inną skarbnicą wiedzy o przeszłości (archi)diecezji lubelskiej są zawężone tematycznie oraz chronologicznie opracowania poszczególnych zagadnień z nią związanych, (chociażby dotyczące kwestii unickiej po 1875 r.) oraz publikacje nawiązujące do jej dziejów w kontekście omawiania ogólnej problematyki historii Kościoła.

Z kilku stronnicowego przeglądu źródeł oraz opracowań do dziejów (archi)diecezji lubelskiej wynika, że dotychczasowa literatura, chociażby ta nawiązująca tylko do jej dziejów, jest bardzo uboga. Zupełnie brak pełnego, syntetycznego, całościowego opracowania dziejów diecezji lubelskiej.

Jak sam redaktor naczelny recenzowanej publikacji ks. M.T. Zahajkiewicz pisze redagując niniejsze dzieło *starano się po raz pierwszy w szerszym zakresie naszkicować całościowo dzieje Kościoła lubelskiego* (s. 23).

Rozdział pierwszy zatytułowany: „Diecezja, jej granice i organizacja terytorialna" składa się z czterech podrozdziałów, z których pierwszy dotyczy przeszłości terytoriów kościelnych, które znalazły się po 1805 r. w granicach nowo erygowanej diecezji lubelskiej. Jednostki terytorialne omawiane w tym podrozdziale to przede wszystkim obszar powstałej w XIV w. diecezji chełmskiej oraz teren utworzonego w XII w. archidiakonatu lubelskiego. Kolejne trzy podrozdziały związane są z genezą utworzenia diecezji lubelskiej, jak również z formowaniem się jej struktur terytorialnych, a w dalszej kolejności ze zmianami delimitacyjnymi jej granic na przestrzeni lat 1805-1992 oraz rozwojem jej organizacji terytorialnej, a więc kształtowaniem się sieci dekanatów oraz parafii od roku 1805. Ze względu na wagę tego rozdziału chronologicznie sięgającego do najstarszych dziejów (archi)diecezji lubelskiej zwróciliśmy szczególną uwagę na jego treść. Pośród bardzo ważkich informacji źródłowych w nim zawartych wtargnęło do niego kilka zauważalnych błędów faktograficznych, być może spowodowanych zabiegami technicznymi, czy korektorskimi. Już na s. 29 pojawiły się błędy w cyfrach, prawdopodobnie powstałe w wyniku nanoszenia poprawek korektorskich. W tekście napisano: *Z biegiem lat powstały nowe parafie: w roku 1669-1673, 1717-1781, 1773-1785*. Zgodnie z danymi pochodzącymi zarówno ze źródeł jak i opracowań, chociażby ks. Wincentego Pawelca, zdanie to powinno uzyskać następujący zapis: „Z biegiem lat powstały nowe parafie: w roku 1669-73, 1717-81, 1773-85". Zatem występujące po pauzie dwie pierwsze cyfry zostały przypadkowo dopisane. Na kolejnej stronie niniejszego rozdziału napotykamy na poważny błąd merytoryczny zawarty w zdaniu: *Od Sejmu Czteroletniego (1790) postanowiono powiększyć diecezję chełmską o część dawnej diecezji krakowskiej (archidiakonat lubelski bez dekanatu soleckiego i o część dekanatu zawichojskiego)*. Prawdą jest, że w 1790 r. terytorium diecezji chełmskiej zostało powięk-

szone o archidiakonat lubelski (bez dekanatu soleckiego), jednakże zarówno cały dekanat zawichojski, jak i jego część nigdy nie znalazły się w granicach diecezji chełmskiej i lubelskiej. Natomiast w 1790 r. wcielono do niej dekanat urzędowski leżący w granicach archidiakonatu zawichojskiego oraz dekanat stężycki należący do dziekanii kieleckiej.

Gdy mowa o parafiach i dekanatach, które w 1818 r. zostały wydzielone z diecezji lubelskiej i włączone w granice diecezji warszawskiej podniesionej bullą *Militantis Ecclesiae* z 12 marca tegoż roku do godności archidiecezji, należy uczynić drobne sprostowanie, iż z dekanatu garwolińskiego zostały do niej włączone nie 4 parafie, lecz 6 następujących parafii: Długa Kościelna, Glinianka, Karczew, Kołubiel, Siennica, Wiązowna. W podrozdziale zatytułowanym „Zmiany terytorialne na przestrzeni lat 1805-1992" zostały wymienione dekanaty z dawnej diecezji chełmskiej i lubelskiej oraz z diecezji płockiej, poznańskiej i z galicyjskiej części diecezji łuckiej wraz z liczbą parafii, które na mocy bulli erygującej diecezję lubelską 23 IX 1805 r. znalazły się w jej granicach. Wśród 4 dekanatów galicyjskiej części diecezji łuckiej, które zostały wcielone do diecezji lubelskiej w 1805 r. autor na stronie 39 wymienia dekanat janowski, międzyrzecki, koszycki oraz węgrowski, jednocześnie powołując się na informacje zamieszczone w obszernym opracowaniu ks. B. Kumora, *Granice metropolii i diecezji polskich*. Uwaga dotyczy dekanatu koszyckiego. W rzeczywistości, bowiem dekanat o takiej nazwie nigdy nie funkcjonował na obszarze diecezji łuckiej, natomiast faktycznie chodzi w tym miejscu o dekanat łosicki. Nieprawidłowy zapis dekanatu łosickiego w publikacji ks. B. Kumora, wydanej w latach 70-tych spowodował, że błąd ten został wielokrotnie powielony w późniejszych opracowaniach. Znacznie poważniejszym uchybieniem rozdziału pierwszego recenzowanej publikacji, jest przypisanie Benedyktowi XV autorstwa bulli *Vix dum Poloniae unitas* wydanej 28 X 1925 r. W roku jej wydania, papieżem od trzech lat był już Pius XI, bowiem papież Benedykt XV zmarł w roku 1922.

W rozdziale drugim zatytułowanym „Centralne urzędy i instytucje diecezjalne" Autor dokonał zwięzłej charakterystyki najwyższych urzędów kościelnych oraz instytucji w (archi)diecezji lubelskiej, do której włączył krótkie biogramy arcybiskupów oraz biskupów lubelskich zarządzających lubelską stolicą biskupią w latach 1805-2004. Notki biograficzne figurujące na stronach dwóch pierwszych podrozdziałów rozdziału drugiego są zbyt lapidarne, pomijają fakty związane z działalnością duszpasterską czy ogólno diecezjalną poszczególnych rządców diecezji, pomijają wszelkie ich zasługi dla rozwoju życia religijnego, ale także pomijają ich zaangażowanie we wszystkie dziedziny życia kościelnego. Kolejne podrozdziały, których łącznie z dwoma pierwszymi jest osiem poruszają kwestię reorganizacji Konsystorza Biskupiego oraz przemianowaniu go w roku 1917 zgodnie z kanonem Kodeksu Prawa Kanonicznego wydanego w tymże roku na Kurię Diecezjalną. Charakterystyka porównawcza liczby urzędów oraz instytucji kurialnych wskazuje na ich szeroką rozbudowę dokonującą się stopniowo na przestrzeni ostatnich 50 lat, jednakże o największym nasileniu dostrzegalnym od momentu objęcia rządów w diecezji w 1997 r. przez arcybiskupa Józefa Życińskiego. Dalsze trzy podrozdziały poświęcone są kolejno krótkiej prezentacji synodów diecezji lubelskiej, omówieniu składu osobowego czterech kapituł istniejących w Kościele lubelskim przez ostatnie dwa wieki oraz zarysowi dziejów seminarium duchownego. W siódmym podrozdziale znalazło się omówienie kościelnych zbiorów dóbr kultury wraz z notatką o Archiwum Archidiecezjalnym, Bibliotece Metropolitalnego Seminarium Duchownego oraz o Muzeum Archidiecezjalnym Sztuki Religijnej, zaś ostatni podrozdział wymienia inne instytucje archidiecezjalne związane ze środkami masowego przekazu, tj. Redakcja Tygodnika Katolickiego „Niedziela", Redakcja „Gościa Niedzielnego", czy też z działalnością edukacyjno-formacyjną oraz społeczno-charytatywną.

Proporcjonalnie najobszerniejszy ze wszystkich rozdziałów omawianej syntezy jest rozdział trzeci autorstwa ks. Jarosława Marczewskiego, zatytułowany „Życie religijne". Składa się on z pięciu rozbudowanych części poświęconych kolejno głoszeniu słowa Bożego z naciskiem na rozwój działalności kaznodziejskiej i katechizacyjnej oraz na inne formy czynności duszpasterskich takich jak misje czy rekolekcje; życiu sakramentalnemu (chrzest, bierzmowanie, spowiedź, Komunia święta, namaszczenie chorych, małżeństwo oraz kapłaństwo); kultowi Bożemu (nabożeństwom niedzielnym i świątecznym oraz paraliturgicznym), miejscom pielgrzymkowym oraz organizacjom, stowarzyszeniom i ruchom katolickim.

Czwarty rozdział, którego redaktorem jest ks. Włodzimierz Bielak omawia działalność społeczno-kulturalną w diecezji lubelskiej już od końca XVIII w. oraz ukazuje jej odmienność, ale również podobieństwo w stosunku do analogicznych form działalności w innych diecezjach. Charakteryzuje ją w kontekście trzech ważnych zagadnień, jakimi są: szkolnictwo katolickie, działalność dobroczynna i społeczna oraz udział

duchowieństwa w walkach narodowo-wyzwoleńczych. W przeciwieństwie do dwóch pierwszych zagadnień analizowanych w dużej mierze w oparciu o materiał archiwalny, zagadnienie trzecie zostało rozwinięte na podstawie dotychczasowych opracowań.

Problematyka ostatnich rozdziałów dotyczy dwóch różnych kwestii, jednakże zbliżonych do siebie, przechodzących podobne koleje losu, podległych identycznym uwarunkowaniom dziejowym. Pierwsze zagadnienie analizowane przez ks. Stanisława Tylusa w rozdziale piątym recenzowanej publikacji poświęcone jest życiu konsekrowanemu w (archi)diecezji lubelskiej począwszy od powstania diecezji lubelskiej, poprzez okres kasat zakonów przez władze carskie, rozwój ukrytych form życia zakonnego, aż do czasów ich reaktywacji po pierwszej wojnie światowej, a także wielkiego rozkwitu życia konsekrowanego w drugiej połowie XX w. Wiele cennych syntetycznych informacji o 100 zgromadzeniach oraz domach zakonnych męskich i żeńskich, a także o 13 instytutach świeckich życia konsekrowanego w (archi)diecezji lubelskiej zebrał autor w tabeli, w której zamieścił trzy rodzaje informacji tj.: miejsce fundacji, data fundacji lub kasaty domu oraz ważniejsze dzieje domu zakonnego wraz z charakterem wykonywanych prac. Informacje dotyczą zarówno instytucji życia konsekrowanego funkcjonujących na obszarze archidiecezji lubelskiej w 2005 r., jak i pochodzących z sąsiednich diecezji, które znajdowały się w granicach diecezji lubelskiej od 1805 r. Dotyczy to także zakonów oraz zgromadzeń, które w 1818 r. zostały wcielone do nowo erygowanej diecezji janowskiej czyli podlaskiej, jak i tych, które na skutek jej kasaty w 1867 r. ponownie znalazły się na obszarze diecezji lubelskiej, po czym na skutek reaktywacji diecezji podlaskiej w 1918 r. po raz kolejny znalazły się w jej granicach.

W rozdziale piątym ks. Krzysztof Grzesiak porusza problematykę unicką na obszarze diecezji lubelskiej, kładąc szczególny nacisk na dzieje Unii w XIX wieku oraz losy unitów po jej kasacie w Królestwie Polskim w 1875 r. Chronologicznie swoje rozważania nad kwestią unicką, także w kontekście relacji z cerkwią prawosławna prowadzi do roku 1918.

Publikacja ta, jest bardzo ważną próbą opracowania całościowych dziejów (archi)diecezji lubelskiej, jednakże synteza ta sprawia wrażenie niekompletnej. Pominięto w niej chociażby kwestię rozwoju sieci parafialnej, czy problematykę kasat parafii w drugiej połowie XIX w. Pewne zagadnienia wymagają głębszej analizy, gdyż omówienie ich niekiedy przybiera formę streszczenia.

ANNA POBÓG-LENARTOWICZ

Rec.: Kazimierz Łatak CRL, Stanisław Nalbach CRL, *Ze studiów nad kulturą umysłową kanoników regularnych krakowskiej prepozytury Bożego Ciała w XV i XVI wieku*, Kraków 2009.

Kanonicy regularni, formacja zakonna przez wiele lat zaniedbywana w polskiej literaturze przedmiotu, w ostatnich latach przeżywa prawdziwy renesans zainteresowania ze strony badaczy. O ile w początkowej fazie dotyczyło ono zwłaszcza klasztorów istniejących na Śląsku (tu badania podjęli jeszcze przed II wojną historycy niemieccy, a kontynuowali począwszy od lat sześćdziesiątych XX w. badacze polscy), o tyle w ostatnim dziesięcioleciu dołączyły opracowania dotyczące klasztorów małopolskich (Kraków wraz z swymi prepozyturami), mazowieckich (Czerwińsk, Warszawa) i w końcu wielkopolskich (Trzemeszno). Po badaniach na temat okoliczności fundacji, rozwoju uposażenia, działalności gospodarczej, życia konwentów klasztornych, ostatnio pojawiły się prace dotyczące szeroko rozumianego życia umysłowego kanoników regularnych w Polsce. Pierwszą próbę przedstawienia biblioteki kanoników regularnych w Żaganiu podjął w 1965 r. A. Świerk. Niestety, nie udało się do tej pory opracować tego zagadnienia w stosunku do największego klasztoru kanoników regularnych na Śląsku, jakim było opactwo NMP na Piasku we Wrocławiu, mimo podejmowania takich prób (L. Matusik). Zadanie to powiodło się natomiast w stosunku do wybranych domów małopolskich: Kraśnika (opracowania E. Zielińskiej) i Krakowa (I. Pietrzkiewicz). Prace te jednak były ograniczone tematycznie (głównie do biblioteki) oraz czasowo (XV-XVI w.). Do grona autorów zajmujących się kanonikami regularnymi, w tym także ich kulturą umysłową, dołączył kilka lat temu ks. Kazimierz Łatak. Nic w tym dziwnego, zważywszy na fakt, że jest on sam kanonikiem regularnym, który na dodatek przez wiele lat pracował jako prefekt Archiwum Generalnego Zakonu, a w ostatnim czasie pełnił funkcję prefekta Archiwum Prowincjalnego w Krakowie.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 351-354.

Ks. K. Łatak dał się już poznać jako znakomity specjalista od krakowskich kanoników regularnych. Jego prace: *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku* (Ełk 1999) oraz *Kongregacja krakowska kanoników regularnych laterańskich na przestrzeni dziejów* (Kraków 2002) całkowicie zmieniły dotychczasową wiedzę na temat dziejów i działalności tego zasłużonego dla Krakowa i Polski zgromadzenia. Nie wyczerpały one jednak całości zagadnienia, z czego zdawał sobie sprawę Autor, publikując coraz to nowe przyczynki dotyczące krakowskich kanoników regularnych, a w końcu – wspólnie z ks. St. Nalbachem, autorem pracy doktorskiej poświęconej kulturze intelektualnej krakowskiego konwentu – prezentowaną tu książkę, poświęconą kulturze umysłowej krakowskiej wspólnoty.

Pojęcie „kultury intelektualnej" stało się ostatnio niezwykle modne (zob. prace E. Zielińskiej, I. Pietrzkiewicz), różnie jest też definiowane (E. Zielińska). Niestety, Autorzy w żadnym miejscu recenzowanej tu pracy nie mówią co rozumieją pod pojęciem „kultury umysłowej" i czy jest to pojęcie tożsame z „kulturą intelektualną" (w wersji angielskiej w tytule występuje ten drugi termin – *intellectual culture*). Z konstrukcji pracy wynika, że interesują ich: miejsce nauki i nauczania w klasztorze, biblioteka klasztorna oraz piśmiennictwo wytworzone przez krakowskich kanoników regularnych. To założenie znalazło wyraz w podziale książki na rozdziały – jest ich w sumie cztery, a do wyżej wymienionych zagadnień doszedł jeszcze rozdział I, poświęcony dziejom i zasadom funkcjonowania krakowskiego klasztoru do końca XVI w. O ile nie budzi zastrzeżeń umieszczenie tego typu informacji w omawianej publikacji, o tyle można się zastanawiać, czy potrzeba było na to poświęcać aż tyle miejsca (w sumie przeszło 80 stron), zważywszy, że kwestie te były już obszernie omawiane we wcześniejszych publikacjach.

Przyglądając się szczegółowo kolejnym rozdziałom należy stwierdzić, że w sposób wszechstronny zostało przedstawione miejsce nauki i nauczania: dotyczy to tak szkoły wewnętrznej, związanej z nią formacji intelektualnej zakonników, ich studiom uniwersyteckim, ale także kontaktom z ośrodkami naukowymi w kraju i za granicą, funkcjonowaniu szkoły parafialnej przy kościele Bożego Ciała i – co ważne nauczaniu pozaszkolnemu, jakim było kaznodziejstwo i spowiednictwo. Ostatnie podrozdziały tego rozdziału poświęcone są dylematom naukowym (wśród podejmowanych tematów znajdowały się aktualne wówczas problemy: husytyzm, koncyliaryzm, humanizm, reformacja) i kwestia mecenatu kulturowego.

Na pierwszy rzut oka, rozdział II, poświęcony bibliotece klasztornej wydaje się powtórzeniem informacji zawartych w pracy I. Pietrzkiewicz na ten temat. Nic bardziej mylnego. Wspomniana badaczka koncentrowała się bowiem na przedstawieniu struktury treściowej biblioteki, nakreślenia jej dziejów i zasad organizacji. Te informacje znajdujemy także w prezentowanej tu rozprawie, ale są one rozszerzone o dodatkowe komentarze, inne są także kryteria wyboru prezentowanego zbioru. Zwrócić trzeba też uwagę na niezwykle ciekawe informacje dotyczące bibliotekarzy, a zwłaszcza bibliofili zakonnych czy też dane na temat cen ksiąg.

Najbardziej wartościowy, jakkolwiek najkrótszy, jest rozdział dotyczący piśmiennictwa klasztornego. Po raz pierwszy bowiem tak wszechstronnie przedstawiono działalność skryptorium i kancelarii klasztornej. Ciekawe są tu zwłaszcza rozważania dotyczące piśmiennictwa jako formy realizacji powołania kanonika regularnego, pozwalają one zrozumieć podejmowanie tego typu zadań przez tak wielu zakonników, nie tylko w krakowskim konwencie.

Niestety, mimo tak ścisłego określenia problematyki poszczególnych rozdziałów, nie udało się Autorom uniknąć powtórzenia tych samych informacji w różnych miejscach, co zdarza się i w innych tego typu publikacjach, tu jednak mamy do czynienia z sytuacją, że powtarzane są te same zdania, z takimi samymi odnośnikami. Myślę, że bardziej dokładna korekta, pozwoliłaby na wyeliminowanie tych powtórzeń.

Można mieć zastrzeżenia także do konsekwencji (a może raczej – niekonsekwencji) przytaczania cytatów. Często są one tłumaczone na język polski, ale w wielu miejscach, zwłaszcza tam, gdy są to wypowiedzi dłuższe lub ważne, podawane są tylko w języku łacińskim.

Całość uzupełnia bibliografia, w której na uwagę zasługuje niezwykle obszerny wykaz źródeł (głównie z archiwum klasztoru krakowskiego, ale także Archiwum Kurii Generalnej Zakonu w Rzymie, Archiwum Watykańskiego, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie i Archiwum Państwowego w Krakowie). Spis bibliografii dość znaczny, ale kryteria doboru dość niejasne, brak w nim bowiem wielu opracowań, które byłyby przydatne dla przyszłych badaczy tej problematyki. Do tego dochodzi indeks osobowy oraz nieliczne, ale pięknie wydane ilustracje.

Biorąc do ręki kolejną książkę K. Łataka, rodzi się pytanie czym to opracowanie różni się od poprzednich. Otóż jest ono ich znaczącym

i twórczym uzupełnieniem. Autorzy wychodzą naprzeciw postulatom podnoszonym w stosunku do wcześniejszych publikacji. Niektóre problemy były w nich tylko zasygnalizowane, teraz są na nowo opracowane i przeanalizowane. Na pewno pomocne okazały się inne publikacje, dotyczące średniowiecznych konwentów klasztornych, które mogły stać się inspiracją do ponownego sięgnięcia do krakowskiego archiwum. Trzeba bowiem przyznać, że zasób archiwaliów, który przetrwał przy klasztorze Bożego Ciała w Krakowie (mimo zmiennych kolei losów opactwa i jego biblioteki) jest imponujący i godny pozazdroszczenia. Ukazuje olbrzymie możliwości, jakie tkwią w ciągle zachowanym materiale źródłowym, przypuszczalnie nie tylko tego klasztoru. Dobrze się stało, że przynajmniej ta wspólnota doczekała się swego badacza, który nie tylko przedstawia dzieje opactwa w sposób rzetelny, ale i niezwykle interesujący. Dużą bowiem zaletą niniejszego opracowania jest styl, w jakim Autorzy prezentują omawiane zagadnienia. Książka napisana jest w sposób niezwykle przystępny, żywym językiem, miejscami pełnym dowcipu i polotu. Z tego powodu jest godna polecenia nie tylko zakonnikom w celu *poznawania własnego charyzmatu* (tak sami Autorzy na str. 18), specjalistom od kultury umysłowej klasztorów średniowiecznych, ale i wszystkim, którzy interesują się życiem wewnętrznym konwentów, ich działalnością naukową, pisarską i artystyczną. Może także stanowić wzór dla prac podejmujących podobną problematykę w stosunku do innych wspólnot klasztornych. Stanowi też ważny głos w dyskusji nad rolą kanoników regularnych w dziejach Kościoła i Polski, zwłaszcza w kontekście zbliżającej się kanonizacji bł. Stanisława Kazimierczyka.

Anna POBÓG-LENARTOWICZ – prof. dr hab. Dyrektor Instytutu Historii Uniwersytetu Opolskiego, Kierownik Katedry Historii Średniowiecznej IH UO. Zainteresowania naukowe: monastycyzm średniowieczny (kanonicy regularni, dominikanie, cystersi, franciszkanie), historia średniowiecznego Śląska (zwłaszcza księstwa opolskiego), nauki pomocnicze historii (archiwistyka, dyplomatyka), historiografia średniowieczna (głównie hagiografia). Autorka 5 monografii (w tym zwłaszcza: *Uposażenie i działalność gospodarcza klasztoru kanoników regularnych NMP na Piasku we Wrocławiu do pocz. XVI w.*, Opole 1994; *Kanonicy regularni na Śląsku*, Opole 1999; *A czyny ich były liczne i godne pamięci. Konwent klasztoru kanoników regularnych NMP na Piasku we Wrocławiu do pocz. XVI w.*, Opole 2007), 12 prac pod redakcją (w tym wspólnie z M. Derwichem serii *Klasztor w...*), ponad 100 artykułów naukowych.

ARTUR LIS

Rec.: *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. W 800-lecie sakry biskupiej*, „Cistercium Mater Nostra", Tradycja – Historia – Kultura, Rocznik II/2/2008, redaktorzy tomu Marcin Starzyński, Maciej Zdanek, Kraków 2008, ss. 332.

Mogło by się wydawać, że postać bł. Wincentego Kadłubka i jego „Kronika", rozważane przy uwzględnieniu rozmaitych konwencji badawczych przez kolejne pokolenia uczonych, zostały już na tyle spenetrowane naukowo, iż nic nowego, a tym bardziej ciekawego, nie da się powiedzieć na ten temat. Nic bardziej błędnego. Recenzowana publikacja materiałów pokonferencyjnych, potwierdza, że jest inaczej. Inspiracją do recenzowanej publikacji była tematyka i wystąpienia uczestników konferencji: „Błogosławiony Wincenty Kadłubek. W 800-lecie sakry biskupiej", zorganizowanej przez Polską Akademię Umiejętności, Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej i Opactwo Ojców Cystersów w Mogile – 3 listopada 2008 r. w wielkiej auli Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie.

Oddana do rąk czytelników praca składa się z 16 artykułów. Księgę otwiera „Słowo Metropolity Krakowskiego, Jego Eminencji Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza". Pasterz diecezji podniósł, że *mimo ośmiu stuleci, które upłynęły od czasów, gdy błogosławiony Mistrz Wincenty żył i tworzył, jego osoba i dzieło nadal budzą zainteresowanie. Kolejne pokolenia badaczy odkrywają nowe pokłady intelektualnej głębi, ukryte w tekście Kroniki, a jej autor wciąż może pozostawać dla współczesnych niedoścignionym wzorem w indywidualnej drodze do świętości.*

We wstępie pt. „Błogosławiony Wincenty Kadłubek. W 800-lecie sakry biskupiej" Piotr Chojnacki i Marcin Starzyński przypominają, że w marcu 2008 r. upłynęło osiemset lat od wystawienia przez papieża Innocentego III dokumentu stanowiącego ważną cezurę w dziejach nie tylko Kościoła krakowskiego, ale także Kościoła polskiego. Na mocy bulli z 28 marca 1208 r. papież ten zatwierdził pierwszy w Pol-

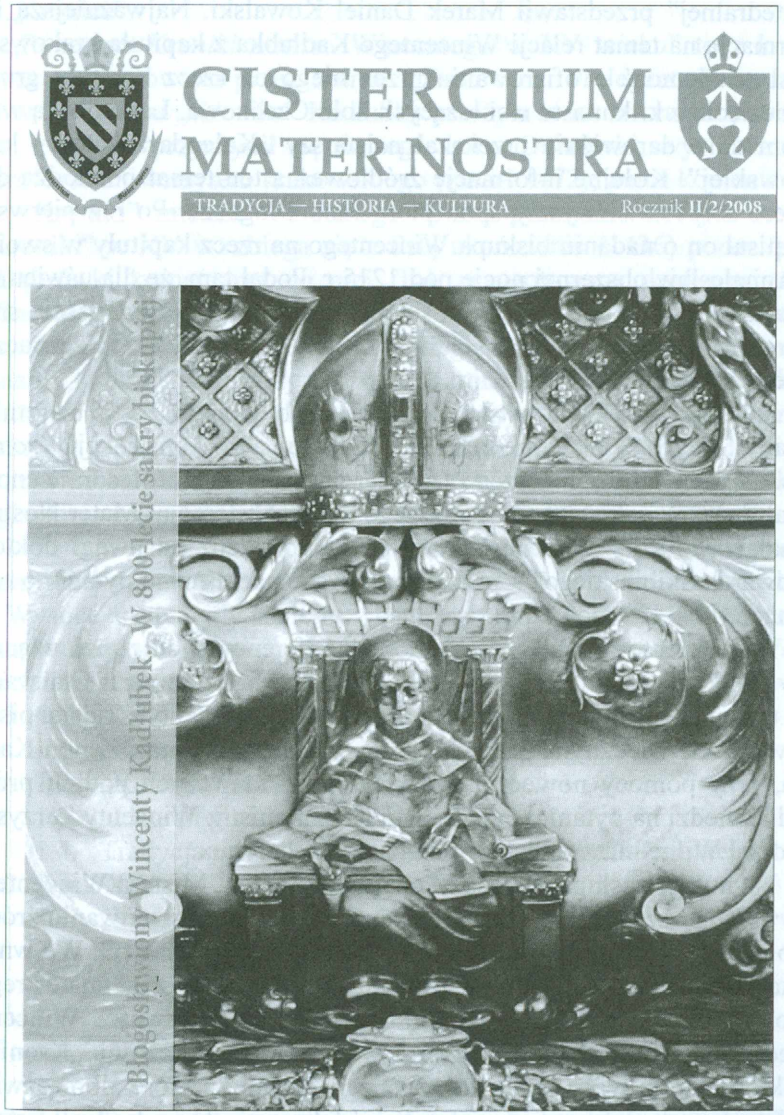
„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 355-363.

sce wybór biskupa w elekcji kanonicznej, tzn. dokonany nie przez panującego, ale przez prałatów i kanoników katedralnych. Stolicę biskupią w Krakowie objął wówczas dotychczasowy prepozyt sandomierski, Mistrz Wincenty.

Kolejna ważna część omawianej księgi to „Kalendarium życia i kultu mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem" (20 dat biograficznych i 34 poświęconych kultowi i pośmiertnej czci bł. Wincentego). Kalendarium to które rozpoczyna się od ok. 1150 – przypuszczalnego roku urodzenia mistrza Wincentego, a kończy na dacie 28 marca 2008 – uroczyste obchody 800-lecia konsekracji biskupiej bł. Wincentego odprawiane w Jędrzejowie z udziałem metropolity krakowskiego, kardynała Stanisława Dziwisza – wyszło spod pióra Macieja Zdanka.

Pierwszy artykuł pt. „Znaczenie mistrza Wincentego dla kultury Polskiej" przygotował Jerzy Wyrozumski. Autor podkreślił, że rola historyczna mistrza Wincentego w Polsce polega na tym, że przyswoiwszy sobie w czasie studiów w Europie Zachodniej wartości intelektualne, jakie niosło ze sobą odrodzenie XII w., efektywnie i trwale w Polsce je zaszczepiał. Następnie Wyrozumski stwierdził, że Wincenty wywarł wielki wpływ i na współczesnych, i na potomnych. Jako bezspornie najwybitniejszy intelektualista polski swego czasu, o rodzimym pochodzeniu, odegrał równocześnie dużą rolę w wyprowadzeniu Kościoła polskiego z więzi rodowych i z zależności od państwa, a zarazem czynnie uczestniczył w pewnej jego demokratyzacji.

W szkicu pt. „Dokumenty mistrza Wincentego. Zarys problematyki" Artur Lis poddał analizie dyplomy, które w różnych okresach historiografii są lub były wiązane z Wincentym Kadłubkiem. Niniejszy artykuł stanowi próbę uporządkowania i systematyzacji dotychczasowej dyskusji. Podstawową część tekstu tworzy chronologiczny wykaz dokumentów, które poddano charakterystyce. Z badanych 13 aktów jeden najpewniej nigdy nie istniał (nr XIII), jeden tylko hipotetycznie mógł być redagowany przez Wincentego (nr II), a cztery na pewno nie wyszły spod jego pióra (nr I, IV, V, XII). Pozostałe wykazują natomiast specyficzne cechy stylu, słownictwa i formularza, pozwalające stwierdzić autorstwo Wincentego. Można zaobserwować stałość używanego formularza. Jako biskup Wincenty prawdopodobnie przeprowadził reformę kancelarii biskupiej w zakresie organizacji pracy nad dokumentem katedralnym. Polegała ona na współpracy biskupa-dyktatora z kapelanem-pisarzem.



Temat pt. „Biskup Wincenty Kadłubek wobec krakowskiej kapituły katedralnej" przedstawił Marek Daniel Kowalski. Najważniejszą informacją na temat relacji Wincentego Kadłubka z kapitułą krakowską jest wiadomość o ofiarowaniu przez niego na rzecz kapituły grupy dziesięcin z kilkunastu wsi leżących koło Czechowa. Lakoniczną wiadomość o darowiźnie przekazał najstarszy „Kalendarz katedry krakowskiej". Kolejne informacje źródłowe na ten temat pochodzą dopiero z XV w. i wyszły spod pióra Jana Długosza. Po raz pierwszy napisał on o nadaniu biskupa Wincentego na rzecz kapituły w swoich „Annales" w obszernej nocie pod 1215 r. Podał tam, że dla uświetnienia katedry biskup ofiarował osiemnaście dziesięcin (jedenaście snopowych i siedem pieniężnych) z wsi koło Czechowa, z przeznaczeniem na zakup wina, świec itp.

Kolejny wątek autorstwa Edwarda Skibińskiego został zatytułowany „*Idemptitas mater societatis*. Kilka uwag o konstrukcji *Kroniki polskiej* mistrza Wincentego (na marginesie pracy profesora Zenona Kałuży)". W zakończeniu niniejszego tomu „Cistercium Mater Nostra" znalazł się szkic Zenona Kałuży pt. „Odpowiedź na uwagi doktora Edwarda Skibińskiego" – podporządkowane naczelnemu pytaniu o rolę erudycji w „Kronice".

Do prezentowanych materiałów pokonferencyjnych został włączony artykuł pt. „Wokół Wilhelma z Conches i Bernarda z Clairvaux. O trudnych do ustalenia związkach *Kroniki* wincentyńskiej z pisarstwem XII-wiecznym", którego autorzy Dragos Calma i Zenon Kałuża, przy pomocy nowoczesnych narzędzi badawczych podjęli próbę odpowiedzi na pytanie, czy i w jaki sposób mistrz Wincenty korzystał z dzieł Wilhelma z Conches i Bernarda z Clairvaux.

Na uwagę zasługuje praca Macieja Mikuły pt. „Mistrza Wincentego *Kronika* a *Annales regni Polonorum deperditi*: w poszukiwaniu źródeł do dziejów Polski piastowskiej w III i IV księdze *Kroniki*". We wnioskach autor stwierdził, że mistrz Wincenty korzystał z „Annales regni Polonorum deperditi" oraz mógł znać „Rocznik Dawny". Wincenty decydował się na zamieszczenie w „pogallowej" części „Kroniki" faktów, które były znane z zaginionego rocznika i które albo rozwijał przy pomocy informacji z innych źródeł pisanych i z tradycji ustnej, albo znał z autopsji lub opowiadań naocznych świadków. „Annales regni Polonorum deperditi" miały według Mikuły wpływ na wybór

wydarzeń i na konstrukcyjne ujęcie dziejów Polski piastowskiej w „Kronice".

„Renesans *Kroniki* mistrza Wincentego w XV wieku" to z kolei praca przygotowana przez Mariana Zwiercana. Prelegent stwierdził, że w XV wieku „Kronika" Kadłubka przeżyła renesans zainteresowania, a walnie przyczynił się do tego Jan z Dąbrówki, wychowanek i profesor uniwersytetu krakowskiego (zmarł 1472), autor komentarza do „Kroniki" mistrza Wincentego. Okres powstania nowych kopii „Kroniki" w XV w. zbiega się z datą ukończenia (1436) przez Jana z Dąbrówki komentarza do niej. Tak przygotowane dzieło mistrza Wincentego Dąbrówka obrał za przedmiot swoich wykładów w katedrze retoryki Uniwersytetu Krakowskiego. Prelegent dodał, iż o renesansie „Kroniki" świadczy, iż była ona także wykładana wraz z komentarzem w szkołach niższych: katedralnych, kolegiackich i parafialnych, m.in.: w 1450 r. w krakowskiej szkole zamkowej, w 1455 r., w szkole kolegiackiej św. Anny w Krakowie, w 1457 r. w szkole kolegiackiej w Opatowie, w 1467 r. w szkole kolegiackiej w Łowiczu, w 1471 r. w szkole kolegiackiej w Sandomierzu, w 1481 r. w szkole parafialnej w Lublinie.

Wysoce erudycyjny szkic nt. „Pamięć i tradycja o mistrzu Wincentym w dziejopisarstwie polskim XIII-XV wieku" przedstawił Wojciech Drelicharz. Uczony podzielił artykuł na następujące akapity:

1. Wiek XII,
   - 1.1. „Rocznik kapituły krakowskiej",
   - 1.2. „Kalendarz katedry krakowskiej",
   - 1.3. „I Katalog biskupów krakowskich",
   - 1.4. Tradycja rękopiśmienna „Kroniki" mistrza Wincentego;
2. Wiek XIV,
   - 3.1. „Komentarz" Jana z Dąbrówki,
   - 3.2. „II Katalog biskupów krakowskich",
   - 3.3. Uzupełnienia Jana z Szadka,
   - 3.4. „Rocznik Sędziwoja",
   - 3.5. „V Katalog biskupów krakowskich" i jego archetyp,
   - 3.6. „IV i VI Katalog biskupów krakowskich",
   - 3.7. Tzw. redakcja zaginiona „Katalogu biskupów krakowskich",
   - 3.8. Jana Długosza „Katalog biskupów krakowskich", „Annales sue cronicae regni Poloniae", „Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis",

3.9. Filipa Kallimacha „Vitae et mores Gregorii Sanocei", „Vita et mores Sbignei cardinalis",
3.10. Piotr z Bnia i Maciej Drzewicki.

Kolejna część rekomendowanego zbioru to oddany czytelnikom artykuł Grzegorza Rysia nt. „Starania arcybiskupa krakowskiego Karola Wojtyły o kanonizację bł. Wincentego Kadłubka"; pióra Jacka Urbana pt. „Rozwój kultu bł. Wincentego Kadłubka na Wawelu" oraz Kazimierza Panusia – „Bł. Wincenty Kadłubek w kaznodziejstwie staropolskim". Ostatni z wymienionych, zauważył, że problemem który utrudniał kaznodziejskie propagowanie mistrza Wincentego był brak, jasnego i wyrazistego wizerunku. Dotychczasowe modele świętości zostały rozszerzone w okresie baroku o wzór młodego Polaka-zakonnika, św. Stanisława Kostkę, kanonizowanego w 1726 r. oraz o model uczonego z XV w., jakim był św. Jan Kanty, beatyfikowany w 1680 roku i kanonizowany tuż przed rozbiorami w 1767 r. W ich świetle wizerunek pisarza, erudyty i kronikarza, który *jako pierwszy Polak napisał historię swego narodu*, przesłonięty został w późniejszych odmianach legendy obrazem postaci wyposażonej w stereotypowe cnoty właściwe wyznawcy, jak ascetyzm, dobroczynność, posłuszeństwo, które nie pozwoliły na odczytanie niezwykłości i nieprzeciętności tej postaci. Uwydatniony jeszcze przez Jana Długosza, a potem dostrzegany także i przez kult św. Jana Kantego, a wzór Polaka-zakonnika przez kult św. Stanisława Kostki. Autor podkreślił, że mistrz Wincenty łączy ziemię sandomierską, krakowską i świętokrzyską, a poprzez swą „Kronikę" stał się własnością wszystkich Polaków. Stąd też trzeba zabiegać, aby w polskim kaznodziejstwie hagiograficznym bardziej powszechnym stał się wizerunek bł. Wincentego jako pasterza, erudyty i kronikarza „ojca kultury polskiej", wedle wyrażenia Karola Wojtyły.

Reprodukcja 84 barwnych ilustracji została zamieszczona w pracy Krzysztofa Czyżewskiego i Marka Walczaka nt. „Ikonografii błogosławionego Wincentego Kadłubka". Autorzy w części tekstowej artykułu, wyróżnili dwie zasadnicze grupy przedstawień bł. Wincentego. Do pierwszej, chronologicznie wcześniejszej, a pod względem zawartości znacznie skromniejszej, należą te, które ukazują go jako biskupa krakowskiego. Drugą grupę tworzą przedstawienia o charakterze religijnym, których zadaniem było propagowanie kultu tego świątobliwego męża. Wśród nich można wyróżnić wizerunki przed- i po- beatyfikacyjne.

„Kult Wincentego Kadłubka w świetle procesu kanonicznego *super cultu immemorsbili seu casu excepto* z lat 1687-1691" wziął na swój warsztat badawczy Maciej Zdanek. Krytyka historyczna tego źródła pozwoliła autorowi na charakterystykę m.in.: świadków i kwestionariusza badawczego procesu „super cultu immemorabili seu casu excepto" Wincentego Kadłubka; zasięgu geograficznego, społecznego i chronologicznego kultu oraz jego religijnego wymiaru. Idąc dalej Zdanek omówił pierwotny grobowiec i XVII-wieczne mauzoleum Wincentego w Jędrzejowie, a także najstarszą ikonografię błogosławionego w świetle materiałów procesowych.

Bardzo ważny artykuł w aspekcie starań o kanonizację bł. Wincentego przygotował Henryk Misztal – „Możliwości kanonizacji bł. Wincentego Kadłubka w świetle obowiązującej procedury". Aby odpowiedzieć na pytanie, jak należałoby postępować w sprawie ewentualnej kanonizacji bł. Wincentego w świetle obowiązującego prawa, należy najpierw podkreślić, iż mamy do czynienia ze sprawą dawną. Najnowsza „Instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych z 17 maja 2007 r. o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych" na podstawie konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister* z 25 stycznia 1983 r. i *Normae servandae* z 7 lutego 1983 r. w art. 30 §1 stwierdza, że sprawa jest dawna, gdy dowody dotyczące cnót *in specie* lub męczeństwa Sługi Bożego są oparte wyłącznie na źródłach pisanych, kiedy brakuje świadków naocznych na temat heroiczności cnót lub męczeństwa Sługi Bożego. W dalszym wywodzie Misztal precyzuje, iż postulator winien, zgodnie *Normae servandae* nr 10, 1°, przedstawić biskupowi diecezjalnemu lub eparchialnemu biografię o odpowiedniej wartości historycznej, jeśli taka istnieje, lub dokładną relację chronologiczną na temat życia, działalności, cnót lub męczeństwa, opinii świętości i opinii znaków z podaniem tego wszystkiego, co wydawałoby się przeciwne lub niekorzystne dla sprawy. Ponadto winien, zgodnie z *Normae servandae* nr 10, 2°, przedstawić wszystkie wydane lub opublikowane drukiem pisma Sługi Bożego potwierdzonej kopii. Wreszcie, zgodnie z nr 15b, należy przedłożyć listę kilku świadków, którzy mogą zeznać na temat aktualnej opinii świętości lub męczeństwa i znaków, istniejącej u znacznej części ludu Bożego. Po aprobacie cnót heroicznych konieczny jest do udowodnienia cud dokonany po aprobacie kultu.

Do publikacji materiałów pokonferencyjnych niestety nie dołączono referatu Wojciecha Zwierzchowskiego pt. „Działalność ośrodka postulacyjnego przy klasztorze ojców cystersów w Jędrzejowie w sprawie kanonizacji błogosławionego Wincentego Kadłubka od lat 50 do 90-tych XX wieku". Zwierzchowski suponował: *rolę błogosławionego Wincentego Kadłubka wyeksponowały uroczystości odpustowe roku 1990 połączone z 850-leciem klasztoru jędrzejowskiego oraz uroczystości 1998 roku upamiętniające 900-lecie istnienie zakonu cystersów. Należy także wspomnieć, iż 8 marca 2001 r. w opactwie jędrzejowskim przy udziale biskupów: kieleckiego i sandomierskiego, opatów cysterskich oraz licznie zgromadzonego duchowieństwa i wiernych, dokonano pobrania cząstki relikwii błogosławionego. Przekazano je do parafii: we Włostowie (rodzinna parafia Kadłubka), parafii św. Kazimierza w Ostrowcu Świętokrzyskim, pobliskich parafii w Skraniowie, Łysakowie, Matki Bożej Łaskawej w Jędrzejowie oraz do jednej parafii na Białorusi.*

Zabrakło także referatu Beaty Kwiatkowskiej-Kopki pt. „Opactwo jędrzejowskie w czasach Wincentego Kadłubka w świetle badań archeologiczno-architektonicznych". Prelegentka podkreśliła, że obecne wnętrze kościoła opackiego zawiera elementy wystroju pochodzące z różnych okresów. Najstarsze fragmenty architektury w zabudowie kompleksu zachowały się w zachodniej części kościoła i należą do budowli przedcysterskiej. Był to jednonawowy kościół w stylu romańskim, zamknięty od wschodu półokrągłą absydą, a od strony zachodniej zamknięty wieżą – w dolnej partii półkolistą, przechodzącą w połowie swej wysokości w siedmiobok.

W recenzowanej publikacji nie znalazło się także wystąpienie arcybiskupa Andrzeja Dzięgi pt. „Sandomierska nadzieja na kanonizację mistrza Wincentego". Ówczesny Biskup Sandomierski zaznaczył, że mistrz Wincenty był człowiekiem wielkiej wiary i wiedzy. Najpierw został prepozytem Kapituły Sandomierskiej, następnie powołany na urząd Biskupa Krakowskiego, jako pierwszy na polskiej ziemi zapalił przed Najświętszym Sakramentem wieczną lampkę. Prelegent wspomniał, iż Wincenty zatroskany był nie tylko o własną świętość, ale także o jakość życia religijnego i publicznego naszego narodu i państwa; dlatego wycofał się z pełnienia urzędu biskupiego i wstąpił do klasztoru cystersów w Jędrzejowie.

Recenzowana książka – *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. W 800-lecie sakry biskupiej* – jest w istocie sumiennie i wszechstronnie opracowanym zbiorem artykułów, opartych na szeroko uwzględnionym dorobku piśmienniczym i badawczym. Przede wszystkim – stanowi prezentację własnych przemyśleń i wniosków jej autorów. Można także zasygnalizować, iż niniejszy rocznik trafił do rąk czytelników dopiero w drugiej połowie 2009 roku, a z opisu bibliograficznym wynika 2008 rok. Publikacja napisana jest poprawną polszczyzną, a zawarte w niej wywody są jasne, logiczne i spójne. Opracowanie dostarcza istotnych wskazań porządkujących, pobudza do refleksji i skłania do weryfikacji wielu ugruntowanych poglądów i ustaleń. Jedną z zalet rocznika „Cistercium Mater Nostra" jest także wyborna szata graficzna. Publikacja ma zatem znawczą wartość poznawczą i może służyć zarówno środowiskom akademickim, jak i wszystkim innym, których interesuje postać i dzieło biskupa Wincentego. Niewątpliwie bogaty w treść tom zasługuje na uważną i wnikliwą lekturę.

Artur LIS – asystent w Katedrze Historii Prawa, Instytutu Prawa, Wydziału Zamiejscowego Prawa i Nauk o Gospodarce KUL w Stalowej Woli.

ARTUR LIS

Rec.: *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, pod red. Andrzeja Dąbrówki i Witolda Wojtowicza, Wydawnictwo Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2009, ss. 543 [Studia Staropolskie, Series Nova, t. XXV (LXXXI)].

Problematyka badań nad *Kroniką polską* mistrza Wincentego Kadłubka już od dawna znajduje się w kręgu zainteresowań przedstawicieli różnych dyscyplin nauki, czego efektem jest szereg opracowań monograficznych[1]. Wśród nich pojawiła się ostatnio *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*. Recenzowana książka ukazała się w znanej i zasłużonej serii Studia Staropolskie. Oddana do rąk czytelnika publikacja stanowi zbiór materiałów z konferencji naukowej zatytułowanej: „Nowe badania nad „Kroniką" biskupa Wincentego Kadłubka" (4-6 czerwiec 2008 r.) – zorganizowanej przez Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk w ramach 18 Spotkań Mediewistycznych. W przedmowie redaktorzy niniejszego tomu – Andrzej

[1] Zob. *Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda. Materiały sesji naukowej – Kraków, 10 marca 2000*, pod red. K.R. Prokopa, Kraków 2001; M. Plezia, *„Scripta minora". Łacina średniowieczna i Wincenty Kadłubek*, Kraków 2001; J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, wyd. 2, Wrocław 2002; K. Chmielewska, *Rola wątków i motywów antycznych w „Kronice polskiej" Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Częstochowa 2003; K. Pawłowski, *Retoryka starożytna w „Kronice" Wincentego Kadłubka. Sztuka narracji*, Kraków 2003; K. Świżek, *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. Życie, kult, modlitwy*, wyd. 3 popr. i uzup., Jędrzejów 2007; Jan z Dąbrówki, *Komentarz do Kroniki polskiej mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, wyd., wstępem i przypisami opatrzył M. Zwiercan; przy współpr. A.Z. Kozłowskiej i M. Rzepieli, Kraków 2008 [Pomniki Dziejowe Polski, s. 2, t. 14]; P. Jasienica, *Antykronika*, [w:] *Trzej kronikarze*, wstęp H. Samsonowicz, Warszawa 2008, s. 305-400; A. Lis, *Studia Zagraniczne Mistrza Wincentego*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej", Rok 102(2009), nr 9-10, s. 613-621; tenże, *Elekcja na biskupstwo krakowskie Wincentego Kadłubka*, tamże, Rok 102(2009), nr 11-12, s. 792-798; tenże, *Rezygnacja Wincentego Kadłubka z funkcji biskupiej*, tamże, Rok 103(2010), nr 1-2, s. 132-140.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 365-373.

Dąbrówka i Witold Wojtowicz piszą m.in.: *Wokół ważnych zabytków piśmiennictwa stale narastają nowe opracowania cząstkowe. Nie inaczej jest z arcydziełem średniowiecznego pisarstwa historycznego – Kroniką polską biskupa Wincentego (†1223). Niezmiennie przyciąga uwagę i należą jej się okresowe podsumowania, umożliwiające przegląd nowego stanu wiedzy. W 35 lat po sympozjum, które staraniem dwu towarzystw naukowych przeprowadzono w Poznaniu 23 i 24 listopada 1973 r. w 750-lecie śmierci Wincentego, zgromadziliśmy w Warszawie badaczy, którzy od tamtej pory zajmowali się Kroniką, przedzieleni barierami swoich dyscyplin. Obradowali oni w Instytucie Badań Literackich PAN na Spotkaniach Mediewistycznych. Tą warszawską konferencją upamiętniliśmy osiemsetną rocznicę objęcia przez Wincentego biskupstwa krakowskiego.* Należy w tym miejscu jeszcze przypomnieć, że 10 marca 2000 roku miała miejsce krakowska sesja naukowa zatytułowana: „Mistrz Wincenty Kadłubek. Człowiek i dzieło, pośmiertny kult i legenda".

Publikacja składa się z trzech zasadniczych części: 1) polityka, 2) nauka, 3) estetyka. Układ treści i dobór tematów dostosowany został do charakteru publikacji. W książce zawartych zostało 23 artykułów.

Księgę otwiera Henryk Samsonowicz pracą pt. „Sytuacja polityczna Polski w czasach Wincentego". Ten wybitny mediewista omawia zmiany układu sił politycznych na tle przemian cywilizacyjnych w Europie, szczególnie w otoczeniu Polski. Wincenty włączał się aktywnie do polityki wewnętrznej, kreśląc postawę wzorowego monarchy. Sakralne znaczenie władzy malało, coraz mocniej akcentował kronikarz jej świecki charakter, coraz bardziej oceniał jej znaczenie w uwzględnianiu interesów poszczególnych grup społecznych i kręgów politycznych.

Na szczególną uwagę zasługuje praca Janusza Bieniaka „Jak Wincenty rozumiał i przedstawiał ustrój państwa polskiego", w której podważa obecne w literaturze naukowej przeświadczenie, że dzieło jest ideowo jednolite. Autor uzasadnia przekonanie, że Wincenty pisał Kronikę długo, poddając ją przeróbkom czyniącym z niej panegiryk dla Kazimierza II, niekonsekwentny jednak, o czym świadczy przewaga wiadomości o Mieszku III nad wiadomościami o Kazimierzu. Swój erudycyjny wywód Bieniak konkluduje *w myśli Mistrza Wincentego widzimy antycypację szeregu zjawisk, które po wiekach znajdą prawną formę w ustroju Rzeczypospolitej. W grę wchodzi tu już nawet sama ta nazwa (jak wiadomo, rzymskiej proweniencji), której Wincenty używał regularnie w stosunku do państwa polskiego. Mamy przecież w kronice stosowanie późniejszej zasady „de non praestanda oboedientia", mamy też „pacta conventa", oczywiście nie pod tymi jeszcze mianami.*

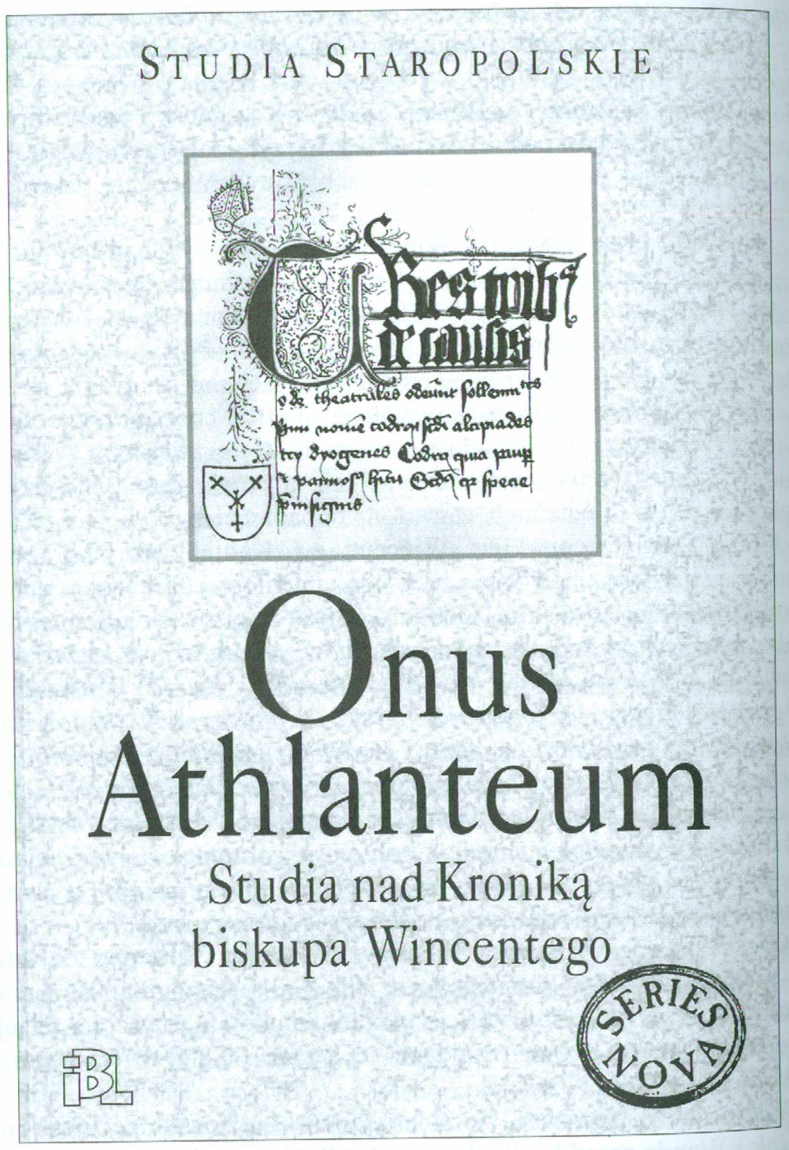
Z kolei Edward Skibiński w referacie pt. „Walka o władzę w kronice Mistrza Wincentego. Mieszko Stary i Kazimierz Sprawiedliwy" uważa, że należytym celem kroniki jest legitymizacja panowanie Kazimierza i jego potomstwa. Temu problemowi Wincenty poświęcił prawie całą czwartą księgę swojej kroniki.

„Polska w kronice Mistrza Wincentego. Ze studiów nad terminologią dzieła i hierarchiami wartości w Polsce pełnego średniowiecza" podjął Przemysław Wiszewski. Badacz ten zastanawia się nad znaczeniem terminów ustrojowych, które odnosi do Polski: *rzeczpospolita, regnum, patria*. W kronice przede wszystkim afirmowane są cnoty zarówno poddanych, jak i władających. Bez cnót, bez wierności w ich dotrzymywaniu rozpada się *res publica, regnum* kurczy się do enklaw zamieszkanych przez cnotliwych, a *patria* żyje tylko dzięki świadomości tych ostatnich, zagrożona popadnięciem w niepamięć.

Janusz Sondel w artykule „Wincenty zw. Kadłubkiem jako apologeta prawa rzymskiego" objaśnił i udokumentował fascynację autora kroniki prawem rzymskim. Oddamy w tym miejscu głos Sondelowi: *Jak zatem wynika z powyższych wywodów, źródła prawa rzymskiego wywarły ogromny wpływ na treść kroniki Mistrza Wincentego. W gruncie rzeczy przedstawiane przez siebie wypadki historyczne relacjonuje on w oparciu o cytaty z Kodyfikacji Justyniańskiej albo też z użyciem sformułowań i terminów bezpośrednio z niej przejętych. Jest to okoliczność o tyle godna podkreślenia, że wobec popularności Kroniki wśród wykształconej części współczesnego autorowi i późniejszego społeczeństwa polskiego, niewątpliwie musiała ona wywrzeć wpływ na stosowane wówczas i potem słownictwo prawne.*

Czeski badacz Vratislav Vaníček w artykule pt. „Interpretace vztahù mezi Piastovci a Přemyslovci v díle Galla Anonyma, Wincenty Kadłubka, a jejich širší historický kontext" podejmuje złożone relacje między Piastami a Przemyślidami w kronice Galla i Wincentego w kontekście kronik czeskich.

Warto także zapoznać się z artykułem Leszka Słupeckiego nt. „Krak i Wanda przed Kadłubkiem, u Kadłubka i po Kadłubku". Autor bierze na pulpit swoich badań problematykę początków Krakowa oraz roli kopców Krakusa i Wandy.



Na pytanie „Dlaczego Mistrz Wincenty *przemilczał* kaźń Piotra Włostowica?" odpowiedzi starał się udzielić Karol Kollinger. W ciągu narracji badacz ten skłania się ku stanowisku, że kaźni Piotra Włostowica nie było. W załączonym ekskursie zawarto – o tzw. „Carmen Mauri" słów kilka.

Kolejna część omawianej publikacji to praca Katarzyny Chmielewskiej pt. „Recepcja rzymskiej literatury antycznej w *Kronice polskiej* Mistrza Wincentego". Prelegentka podkreśliła, iż gruntowne wykształcenie i szerokie oczytanie w Biblii, patrystyce, kodeksach prawniczych i autorach starożytnych spotykamy u Mistrza Wincentego. Znajdziemy u Kadłubka zarówno zapożyczenia z Pisma Świętego i utworów Ojców Kościoła, jak i z twórców pogańskiego antyku. W szerokim aneksie czytelnik znajdzie zestawienie przejątków z literatury starożytnej w *Kronice polskiej* Mistrza Wincentego.

Kolejny ważny temat wyszedł spod pióra Zenona Kałuży i Dragosa Calmy: „O filozoficznych lekturach Mistrza Wincentego". Śledząc rozliczne i wyrafinowane nawiązania do klasyków, autorzy dochodzą do wniosku, że Wincenty nie opisuje polskich elit, ale je kreuje na rzymskich wodzów lub mężów stanu. Rozprawa przedstawia szereg nowych ustaleń z zakresu relacji kroniki z *Timajosem* Platona, Arystotelesem (*Topiki*, *O dowodach sofistycznych*), *Rhetorica ad Herennium*, z pismami Cycerona, Seneki, Makrobiusza, Boecjusza. Stwierdzono, że dwie książki, które odegrały decydującą rolę w konstruowaniu dzieła i jego realizacji, to *Timajos* Platona i *Rhetorica ad Herennium*.

Ryszard Grzesik w szkicu pt. „Południowosłowiańskie wątki w małopolskiej tradycji historycznej XIII wieku" rozważa tradycyjne pytanie o obecność w narracji Wincentego motywu Karyntii. Podsumowując R. Grzesik stwierdził, iż bez wątpienia tradycji o związkach polsko-południowosłowiańskich zapoczątkował Wincenty Kadłubek, który na jej podstawie osnuł opowiadanie o karynckim pochodzeniu Grakcha, twórcy polskiej państwowości. Było ono powtarzane bez zmian przez kroniki pokadłubkowe. Druga wiadomość o chorwackich podbojach Chrobrego, będąca aktualizacją przekazu Galla, pozwoliła na Węgrzech złączyć ją z wiadomością karyncką. W ten sposób w obieg polskiego dziejopisarstwa dostał się nowy fakt historiograficzny: polskiej władzy nad Karyntią.

Z kolei Adam Krawiec w artykule pt. „Wyobrażenia geograficzne w kronice Wincentego" podejmuje zapomniany dotychczas temat pro-

blematyki geograficznej. Horyzont geograficzny kronikarza, jaki wyłania się z analizy nazw występujących na kartach *Kroniki polskiej*, jest imponujący. Rozciąga się on od Półwyspu Iberyjskiego na zachodzie po Indie na wschodzie i od Danii i Prus na północy po Etiopię na południu, a więc obejmuje niemal całą ówcześnie znaną ekumenę, a nawet poza nią wykracza, biorąc pod uwagę wzmiankę o Antypodach.

Paweł Żmudzki przedstawił – „Nowe wersje opowieści Galla Anonima w dziele Wincentego Kadłubka (bitwa Chrobrego z Rusinami, Czesi oszukujący Szczodrego, dzieciństwo Kazimierza Odnowiciela)". Wincenty Kadłubek był krytycznym czytelnikiem dzieła Galla Anonima. Kronikarz Wincenty, pisząc alternatywną wersję opowiadania, wyraźnie lekceważył realia historyczne określone przez Galla. Respektował natomiast konstrukcję narracji poprzednika, co więcej dążył do jej uporządkowania.

Wojciech Mrozowicz podjął zagadnienie – „Z problematyki recepcji kroniki Wincentego w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim (ze szczególnym uwzględnieniem śląskiej Kroniki polskiej)". Uczony ten, stwierdza iż recepcja kroniki Kadłubka jest zjawiskiem wyjątkowym w dziejach średniowiecznej historiografii polskiej. Popularność dzieła Wincentego nie sprowadzała się jednak tylko do częstego jego kopiowania. Była ona również w średniowieczu komentowana i ekscerpowana.

„Memoria i uczta. O założeniach ideowych kroniki Mistrza Wincentego" to praca pióra Witolda Wojtowicza. Założenia kroniki Wincentego dają się wyjaśnić w kategorii pamięci, tłumaczy ona stale ewokowaną „teraźniejszość" biesiady. *Uczta* jest wyrazem łączności i jedności, siłą sprawczą uczuć wyrażających poczucie więzi i wspólnoty. *Memoria* postrzegana jako uobecnienie za sprawą ceremonii zmarłych pośród żywych jest związana w swym najgłębszym wyrazie ze wspólnym jedzeniem i piciem. Mistrzowi Wincentemu przypada w udziale zgromadzenie zasobów wiedzy oraz kultury.

Kolejny artykuł to praca Jakuba Lichańskiego pt. „Między tradycją a nowoczesnością: prologi do kronik Anonima zw. Gallem i Mistrza Wincentego. Analiza retoryczna". Autor próbował odpowiedzieć na pytanie jak ukształtowane są prologi do dwu kronik średniowiecznych, Anonima zw. Gallem oraz Mistrza Wincentego. Zostały one skonfrontowane z prologiem *Roczników* Jana Długosza.

„Co Kadłubek mógł wiedzieć o teatrze?" Piotra Beringa to próba odnalezienia w *Kronice* Mistrza Wincentego elementów „ukrytej teatralności". Autor śledzi związki pomiędzy tekstem narracyjnym a tekstem dramatycznym, w odniesieniu do kroniki Wincentego. Bering puentuje, że dzieło Wincentego spełnia jeden z podstawowych warunków komunikacji teatralnej, operuje bowiem dwupoziomowym dialogiem. Spotyka się z komunikacją wewnątrzsceniczną (rozmowy bohaterów ze sobą, np. Jana z Mateuszem) i komunikacją zewnątrzsceniczną adresowaną do widza czy czytelnika.

Bogdan Wojciech Brzustowicz w referacie „Realia kultury rycersko-dworskiej w kronice Mistrza Wincentego" podejmuje próbę wykorzystania kroniki Wincentego w badaniach nad kulturą rycersko-dworską w średniowiecznej Polsce na przełomie XII i XIII wieku. Poszukuje on również odpowiedzi na pytanie, na ile kronika stanowi wierne odbicie stosunków panujących na dworach polskich książąt, a zwłaszcza dworu krakowskiego Kazimierza Sprawiedliwego. Jak przy każdym zjawisku kulturowym, również przy kulturze rycersko-dworskiej rozróżnić można: tradycję, innowację, recepcję oraz przenikanie.

Kolejny szkic, autorstwa Marka Cetwińskiego i Jacka Matuszewskiego zatytułowano – „Metodologia wyrażania pożądanej koncepcji ustrojowej w kronice Wincentego i jej współczesne implikacje". Pozwólmy sobie na szerszy cytat wniosków do których doszli wyżej wymienieni badacze: *W konstrukcji wypowiedzi kronikarskich dotyczących zasad następstwa dostrzegamy znaczącą niekonsekwencję – akceptację i negację władców plebejskich, akceptację i negację praw przynależnych do elity, akceptację i negację praw dziedzicznych, akceptację i negację prawa elekcji (...) Odwołanie do pryncypiów, wzniosłych wartości – dobieranych dowolnie – to praktyka polityczna, zdaje się, ponadczasowa.*

„Narrator w przebraniu, czyli mistrz Wincenty o bitwie mozgawskiej" Jacka Banaszkiewicza to referat opowiadający o tym, jak mistrz Wincenty wystylizował opis bitwy nad Mozgawą. Wspomniana historia miała uwierzytelnić jego wywody w sposób niepodlegający dyskusji. Banaszkiewicz zaznaczył, że jeśli kleryk Pełki przebrał się za nic nie znaczącego człowieczka, to wcześniej w jego szaty wcisnął się narrator, czyli Mistrz Wincenty.

Robert Bubczyk „Wpływ pisarstwa Jana z Salisbury na kronikę Wincentego na przykładzie wybranych fragmentów utworu (literacki *portret* Kazimierza Sprawiedliwego)" – ograniczył problematykę do relacji pomiędzy *Polikratykiem* Jana z Salisbury a ustępami poświęconymi Kazimierzowi Sprawiedliwemu w czwartej księdze. Bubczyk przyłą-

czając się do dyskusji historyków, przedstawia argumenty badaczy za i przeciw Kadłubkowym inspiracjom twórczością Jana z Salisbury.

Adrien Quéret Podesta przedstawił referat „Funkcja *listu Kolomana*, króla Węgier, w kronice Mistrza Wincentego (III 4)". Główny cel rzekomego „listu" Kolomana to prośba Bolesława Krzywoustego o pomoc przeciw Niemcom. Koloman – uczony król Węgier – zdaniem autora prawdopodobnie nie był autorem „listu" do Bolesława Krzywoustego, był nim zapewne Mistrz Wincenty. Ten fragment Kroniki posiada funkcje „literackie" i „polityczne". W aspekcie politycznym rzekomy „list" pochwala nie tylko siłę Polski Krzywoustego, lecz także polsko-węgierski sojusz.

„Alegoria, narracja, niespójność" to ostatni artykuł recenzowanej pracy. Autor – Paweł Kozioł akcentuje w niej rolę zaskoczenia w alegorii na przykładzie sceny konfrontacji biskupa Gedki ze „zwierzchnikiem Ziemi Krakowskiej". Dokonał rekapitulacji kilku tez dotyczących dzieła Mistrza Wincentego, jakie postawił w swej pracy doktorskiej zatytułowanej *Dwaj kronikarze. Alegoria i typologia w kompozycji dzieł Galla Anonima i mistrza Wincentego*.

Szczególną i nie tak często spotykaną częścią omawianej publikacji są obszerne zapisy dyskusji przeprowadzonych po kolejnych sesjach. Były one pierwszą fazą recepcji wygłoszonych referatów i pokazują szereg nowych możliwości badawczych. Należy wymienić uczestników dyskusji: Witold Banasiak, Wojciech Brojer, Wojciech Drelicharz, Artur Lis, Halina Manikowska, Jerzy Mańkowski, Edward Potkowski, Jacek Soszyński, Maria Starnawska, Stanisław Suchodolski. Słusznie podkreślają redaktorzy Andrzej Dąbrówka i Witold Wojtowicz, iż bez ich wysiłku i rzetelności nie drgnęłoby z poprzedniego miejsca owo – nałożone przez biskupa Wincentego na nasze barki – „Atlasowe brzemię". W słowie końcowym pióra Zenona Kałuży możemy przeczytać: *Nowy ton do badań nad dziełem Wincentego wnoszą historycy literatury i filologowie, proponując nowe interpretacje Kroniki w świetle najnowszych prac teoretycznoliterackich, tekstologicznych, teatrologicznych, angielskich i niemieckich.*

Recenzowana praca koresponduje z aktualnymi potrzebami oraz zawiera istotne wartości poznawcze. Przytoczone tytuły artykułów pokazują, że zawarta w księdze problematyka jest różnorodna i bogata w swej treści, a przez to wyjątkowo interesująca, żeby nie powiedzieć fascynująca. To pozwala założyć, że ma wielką szansę stać się i być

owocną i twórczą. Cechuje ją przejrzystość i wysoki poziom wywodu. Autorzy we wzorcowy sposób przeprowadzili szeroko zakrojone, wielopłaszczyznowe badania. Szkoda tylko, że w publikacji pokonferencyjnej zabrakło artykułu Antoniego Czyża pt. „Duchowość i poglądy teologiczne Wincentego w świetle *Kroniki*".

Ogromną zaletą recenzowanej książki jest umiejętność prezentowania wiadomości w sposób, który pobudza czytelnika do samodzielnego analizowania jej fragmentów. Noty zostały rzetelnie opracowane, niektóre będące wręcz krótkimi, samodzielnymi rozprawkami. Podziwu godna jest staranność badawcza autorów i wnikliwość, z jaką analizują oraz interpretują oni poszczególne zagadnienia. Na uwagę zasługują bogate przypisy dokumentujące i uzupełniające treść główną oraz rozszerzające spektrum problemowe i ułatwiające percepcję tekstu zasadniczego. Wielość poruszanych w pracy zagadnień powoduje, że nie sposób odnieść się w recenzji do wszystkich.

Kończąc powyższe rozważania, warto przypomnieć kolejne „uczty intelektualne" – sesje naukowe poświęcone Wincentemu Kadłubkowi:

1) „Błogosławiony Wincenty Kadłubek. W 800-lecie sakry biskupiej" (3 listopad 2008) – zorganizowana przez Polską Akademię Umiejętności, Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej i Opactwo Ojców Cystersów w Mogile;
2) „Błogosławiony Wincenty Kadłubek i jego dziedzictwo" (17 czerwiec 2009 r.) – organizatorami spotkania byli: Starostwo Powiatowe w Opatowie, Stowarzyszenie Inicjatyw Geodezyjnych i Kartograficznych „Geocentrum" oraz Katedra Historii Powszechnej Wieków Średnich Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Wyrażam przekonanie, że publikacja *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego* jest opracowaniem na bardzo wysokim poziomie merytorycznym. Na pozytywne wyróżnienie zasługuje także zestawienie obszernej bibliografii. Nie ulega wątpliwości, że recenzowana księga, zarówno od strony treściowej, jak i formalnej zasługuje na rekomendację i pozytywną opinię. Fakt, iż niektóre tezy pracy skłaniają do polemiki, jest gwarancją, że książka zajmie należyte miejsce w literaturze szeroko podjętej Kadłubkologii.

KS. STANISŁAW KOŁODZIEJ

Ks. S. Kołodziej, ***Duchowieństwo diecezji tarnowskiej wobec ruchu ludowego***, Tarnów 2009, ss. 180.

Od najdawniejszych czasów lud wiejski stanowił najliczniejszą grupę społeczną, która w całej historii Polski zdała egzamin z przywiązania do swojej ojczyzny, do ziemi, na której mieszkał i pracował, i do religii katolickiej, w której wzrastał, w niej wychowywał swoje dzieci i w niej umierał. A jednak w tejże historii najczęściej był nie tylko niedoceniany, ale także w wielu przypadkach wręcz krzywdzony. Kiedy zaś budziła się wśród niego świadomość swojej wartości, poczytywano to często za działalność złą tak dla zastanego porządku społecznego, jak i dla Kościoła.

A przecież na sztandarach ludowych, obok emblematów religijnych, obrazów Matki Boskiej czy świętych pańskich, widniał napis „Ci którzy żywią i bronią chłopi polscy". Można takie sztandary podziwiać w muzeach do dziś[1]. Nie był to slogan ale stwierdzenie faktu. Chłopi żywili i żywią całe społeczeństwo.

Jednak w następstwie specyficznych stosunków, a także zaszłości historycznej w Małopolsce, a szczególnie tej jej części, którą pospolicie nazywano Galicją, doszło do pożałowania godnej konfrontacji pomiędzy władzą kościelną a rozwijającym się ruchem ludowym.

Z jednej strony rosła świadomość krzywdy historycznej, jakiej doznała ludność wiejska, i pojawili się przywódcy, którzy, nie zawsze w najlepszej intencji, starali się to wykorzystać. Z drugiej zaś, przedstawiciele duchowieństwa nie zawsze okazywali zrozumienie dla sprawy chłopskiej. Trzeba też obiektywnie stwierdzić, że duchowieństwo galicyjskie było przyzwyczajone do dawnych stosunków własnościowych i społecznych, które wynosiły je nieporównywalnie wyżej niż tych, do których zostało posyłane w charakterze duszpasterzy.

---

[1] Np. w Muzeum Wincentego Witosa w Wierzchosławicach czy w Muzeum PSL w Warszawie.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 375-381.

Na początku interesującego nas okresu, a więc po nastaniu czasu rozbiorów Polski, na wsi panowały jeszcze stosunki feudalne i w najlepsze kwitła pańszczyzna, z której korzystała nie tylko szlachta, ale też i duchowieństwo, także parafialne, dosyć dobrze uposażone w ziemię[2]. Nie można mieć pretensji do tego, że ci ostatni posiadali majątki ziemskie, bo były to główne źródła utrzymania, ale należy zapytać, czy godziło się mu traktować chłopów tak samo, jak to czyniła szlachta? Sytuacja taka musiała budzić niezadowolenie, a nawet bunt zdesperowanych chłopów.

Piszący te słowa wywodzi się z krwi i kości spośród tej warstwy chłopskiej[3], której przodkowie przechowywali w pamięci doznane krzywdy, a jednocześnie pamiętali o pomocy otrzymanej od tych, którzy rozumieli niezdrową sytuację wsi galicyjskiej i którzy, kiedy trzeba było, przychodzili z pomocą także prawną[4]. To w dużym stopniu skłoniło autora do podjęcia tematu wzajemnego stosunku między duchowieństwem a rozwijającym się ruchem ludowym, który przecież w swej istotnej treści wziął się ze zrozumienia znaczenia ludności wiejskiej dla społeczeństwa polskiego, a także i jej godności, chociaż było ono pod zewnętrzną władzą zaborcy austriackiego.

Autor nie może pominąć także innych powodów zajęcia się tym problemem. Historię i literaturę polską polubił bardzo dawno, gdyż miał dobrych profesorów tych przedmiotów w gimnazjum im. Tadeusza Kościuszki w Dąbrowie Tarnowskiej. Jednym z nich był prof. Kuczyński, który miał dwa doktoraty, a przed drugą wojną światową był wykładowcą na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie.

---

[2] Odzwierciedleniem tego stanu było przysłowie: „Polonia est coelum nobilium, paradisum iudeorum, purgatorium urbium et infemum rusticorum" – Polska jest niebem dla szlachty, rajem dla Żydów, czyśćcem dla mieszczan i piekłem dla wieśniaków (chłopów). Są to słowa napisane przez Słowaka, Daniek Krmana, cytowane przez: A. Zwoliński, *Starsi Bracia*, Kraków 1994, s. 68. Por. też: J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie*, t. 2, Warszawa 1975, s. 331 albo: J. Borkowski, *Witos a Polska*, Chicago 1992, s. 507.

[3] Ur. w 1935 r., we wsi Sieradza, parafia Odporyszów, pow. Tarnów. W rodzinie były silne tradycje ruchu ludowego. Zarówno rodzice, jak i dziadkowie, tak ze strony ojca, jak i matki należeli do stronnictwa ludowego. On sam jako kapłan (wyświęcony w 1964 r.) pracował przez wiele lat w parafiach wiejskich diecezji tarnowskiej.

[4] Przykładem jest pamięć chłopów o proboszczu Odporyszowa i Żabna, ks. Stanisławie Morgensternie (1806-1880). Zob. Ks. S. Kołodziej, *Parafia Odporyszów*, Tuchów 1995, s. 96-97.

W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku był to rzadki przypadek, aby w takim mieście jak Dąbrowa Tarnowska profesor gimnazjalny miał doktorat. Wówczas wykładowcami byli zwykle ludzie, którzy nie posiadali nawet tytułu magistra. Oprócz prof. Kuczyńskiego, drugim, który posiadał doktorat, tyle że z Pisma Świętego, był ksiądz prof. Michał Tokarz, wykładający religię.

Drugą osobą która wpoiła autorowi zamiłowanie do historii, był jego dziadek ze strony matki, Jan Urban, który w czasie swojego życia zwiedził wiele krajów. Trzecim wreszcie czynnikiem skłaniającym do zajęcia się przeszłością a szczególnie ruchem ludowym, był antyklerykalizm, który można było zauważyć u ludzi głęboko wierzących i praktykujących w rodzinnych stronach autora. Kiedy pytał, skąd taki stosunek do duchowieństwa, otrzymywał wiele identycznych odpowiedzi, a mianowicie, że jest to pamięć o pańszczyźnie i walce, jaką chłopi prowadzili ze szlachtą pod koniec XIX i na początku XX w. To go bardzo zaciekawiło.

Już jako uczeń szkoły średniej, w latach pięćdziesiątych, kontaktował się z przedwojennymi działaczami PSL-Piast i Związku Młodzieży Wiejskiej „Wici". Między innymi ze Stanisławem Klimczakiem z Słupca, pow. Dąbrowa Tarnowska, Władysławem Witkiem ze Śmigna, pow. Tarnów, przyjacielem Wincentego Witosa, Marią Kozaczkową, z domu Wojtyłło, działaczką „wiciową" z Zalipia, pow. Dąbrowa Tarnowska, piszącą przed wojną do różnych czasopism pod pseudonimami „Maryla znad Wisły" albo „Maryla z Głodomanka". Relacje te skrzętnie nie tylko zapamiętywał, ale i zapisywał. Nie wierzono też propagandzie uprawianej przez władze w szkole, w gazetach czy radiu krajowym. Ciekawy świata, za zarobione pieniądze kupił sobie radio z słuchawkami i słuchał audycji w języku polskim z Londynu, Tel Awiwu, Madrytu, Paryża, a nawet z Ankary.

Po wstąpieniu do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, w 1958 r., uczestniczył w wykładach z historii Kościoła w Polsce, które prowadził ks. prof. Władysław Smoleń z KUL i ks. dr Władysław Węgiel, pochodzący z tego samego powiatu, co autor. Wtedy zapoznał się bliżej z historią życia arcybiskupa tarnowskiego Leona Wałęgi i jego sporem z ludowcami i „wiciarzami". Do pracy nad tym zagadnieniem, a raczej podjęcia kwerendy, zachęcił go ks. Władysław Smoleń, który oprócz wykładów prowadził także seminarium naukowe z historii Kościoła i historii sztuki. On to otworzył mu oczy na

drażliwą sprawę konfliktu księży z ludowcami i polecił, aby zajął się opracowaniem monografii swojej rodzinnej parafii, gdzie też istniały te konflikty[5].

Były one bardzo bolesne przed pierwszą wojną światową i w dwudziestoleciu międzywojennym. Toczyła się walka nie tylko między księżmi a „piastowcami", ale także między zwolennikami poszczególnych liderów ruchu ludowego, Stapińskim a Witosem. W końcu pojawił się konflikt pomiędzy Witosem a Jakubem Bojko, który rozbił PSL-Piast i założył własne Stronnictwo Ludowe, walcząc z dwoma pozostałymi. Na koniec Bojko popadł w zależność od „piłsudczyków" i poparł Bezpartyjny Blok Współpracy z Rządem. Te konflikty były odczuwane także w rodzinnej parafii autora.

Dziadkowie autora, tak ze strony matki, jak i ojca, oraz krewni i sąsiedzi w jego parafii byli członkami PSL-Piast i wychwalali Wincentego Witosa, a wcześniej księdza Stojałowskiego. Autor ulegał swojemu otoczeniu i uważał, że chłopi mieli rację, walcząc o swoje prawa. Z drugiej strony przygotowywał się do kapłaństwa w seminarium i dowiadywał się na wykładach z historii i z Archiwum Diecezjalnego w Tarnowie, że bp L. Wałęga działał w dobrej wierze w sprawach religii i moralności wśród ludu wiejskiego. Kto miał rację?

Po otrzymaniu święceń kapłańskich, jako wikariusz na różnych placówkach ze sprawą ludową ciągle się spotykał, chodząc po kolędzie, rozmawiając ze starszymi parafianami, a wreszcie, przeglądając dosyć bogate archiwa parafialne.

W 1983 r. los rzucił go za granicę, do Anglii. W Londynie powróciła myśl szukania materiałów w: Instytucie gen. Sikorskiego, Instytucie marszałka Piłsudskiego, Archiwum PSL na uchodźctwie, Archiwum Romana Dmowskiego, Archiwum Narodowej Demokracji i innych archiwach, ale konkretnych materiałów nie znaleziono, gdyż informacje często były sprzeczne. Powróciło jednak zaciekawienie tą sprawą.

Poszukiwania w Anglii zatem niewiele dały, za wyjątkiem zapoznania się z pamiętnikiem Wincentego Witosa *Moje wspomnienia* i z innymi publikacjami paryskiej „Kultury" z 1964 r. Było to w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku.

[5] Polecenie swojego profesora spełnił publikując w 1995 r. książkę pt. *Parafia Odporyszów. Zarys dziejów*, Tuchów 1995.

Podczas pracy misyjnej na Wschodzie, jaką po okresie angielskim autor rozpoczął, także nie zaniechano poszukiwań. Starano się skorzystać z archiwów w Grodnie, Nowogródku, Mińsku, Żytomierzu i Kijowie, ale także i tam nie znaleziono materiału dotyczącego ruchu ludowego w Galicji. Okazję do korzystania z tych zasobów archiwalnych, a także muzealnych, dało to, że autor był zapraszany do odczytywania i tłumaczenia archiwaliów w języku łacińskim, ponieważ tamtejsi pracownicy nie potrafili sobie poradzić tak z językiem łaciny kościelnej, jak i z historią Polski. Materiał tam zawarty dotyczył obszarników polskich, kniaziów-książąt, klasztorów, biskupów i parafii. Pozwoliło to dotrzeć do korzeni wielu magnatów kresowych, między innymi do Puzynów, kniaziów na Kozielsku, Smoleńsku, Czarnobylu.

Pisząc o tej sprawie, warto zaznaczyć, że tamtejsze muzea i archiwa znajdują się w dawnych kościołach i klasztorach, są w opłakanym stanie, gdyż budynki te są mocno zniszczone zębem czasu.

Po powrocie do Polski, mając już w ręku zapiski i wywiady, sporządzone jeszcze za czasów gimnazjalnych i kleryckich, rozpoczęto kwerendę w archiwach.

W międzyczasie autor uzyskał magisterium w Anglii, a po powrocie do Polski, na Papieskim Wydziale Teologicznym, uzyskał licencjat z historii, pisząc w 1995 r. monografię historyczną swojej rodzinnej parafii Odporyszów. Wtedy zaczął zbierać materiały do niniejszej pracy.

Została ona oparta na źródłach zawartych zarówno w archiwach Stronnictwa Ludowego, jak i w archiwach kościelnych diecezji tarnowskiej czy przemyskiej. Wszystkie wykorzystane materiały podane zostały w wykazie źródeł i opracowań.

W tym miejscu warto wspomnieć, że materiału dostarczyły przede wszystkim bogate zasoby archiwów kościelnych, głównie diecezji w Przemyślu i Tarnowie, ale także bardzo ciekawe archiwa parafialne tych parafii, które były często areną opisywanych w pracy wypadków. Na ile było potrzeba, korzystano z innych, także archiwów państwowych czy zakonnych.

Szczególnie szukano materiałów dotyczących ks. Stanisława Stojałowskiego, z którym dziadek autora był zaprzyjaźniony i zaciągnął wobec niego dług wdzięczności, który teraz postanowiono spłacić.

Przy pisaniu dysertacji korzystano nie tylko z materiałów drukowanych i archiwaliów, ale także z czasopism: „Piast", „Zielony Sztan-

dar" i innych. W końcu bardzo wiele materiału dostarczyły relacje ustne ludzi, którzy brali czynny udział w ruchu ludowym.

Autor zajmował się tym tematem od wielu lat, zanim pojawiły się ostatnie publikacje poświęcone tym zagadnieniom. Nie mniej w wykazie literatury zostały uwzględnione również późniejsze opracowania.

Do poznania ówczesnych stosunków, na tle których rozwijał się ruch ludowy, a także jawiła się taka, a nie inna reakcja ze strony duchowieństwa diecezjalnego, służyły opracowania dziejów diecezji tarnowskiej i sytuacji jej społeczeństwa w wieku XIX, w tym także opracowania o ruchu ludowym w Galicji. Takich prac jest wiele, choć przedstawiają one interesujące nas zagadnienia w sposób fragmentaryczny albo niedokładny czy wręcz fałszywy. Bardzo cenna jest praca doktorska ks. Eugeniusza Krężla pod tytułem: *Duchowieństwo polskie wobec początków ruchu ludowego w Galicji*, napisana na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1953 r., niestety nigdy nie została opublikowana.

Ponieważ prace, poświęcone poruszanemu problemowi, pisane przez historyków świeckich, nie zawsze zresztą obiektywnych, opierały się głównie na źródłach pochodzenia niekościelnego, pozwoliły poznać tamtą bazę źródłową dlatego, uwzględniając dorobek tych historyków, w niniejszej pracy opierano się głównie na źródłach archiwalnych pochodzenia kościelnego.

Dużo materiału dostarczyły drukowane źródła czy urzędowe pisma diecezjalne zawierające zarządzenia odpowiedniej władzy kościelnej. Bardzo ważne okazały się wychodzące wówczas czasopisma, obrazujące z jednej strony ówczesną sytuację polityczno-społeczną ale często podające wiadomości, w innych źródłach pominięte.

Jak zawsze przy tego rodzaju pracach, sięgających czasów stosunkowo nieodległych, przydatne okazały się relacje osób, które albo były jeszcze świadkami pewnych wydarzeń, albo znały je z relacji osób starszych. Relacje te od dawna zbierał autor niniejszej rozprawy. Jak to zwykle bywa, należało zwracać uwagę, aby z nich wyłuskać to, co zawierało prawdę obiektywną i oddzielić od ocen subiektywnych.

Temat ten ma bogatą literaturę, niestety często jednostronną. Zostało to poznane i uwzględnione.

Zgromadzone materiały pozwoliły na konstrukcję pracy w następującym układzie. Najpierw przedstawiono krótki zarys historyczny diecezji tarnowskiej, która powstała zresztą w następstwie rozbiorów Polski i podziału wielkiej, obszarowo i liczebnie, diecezji krakowskiej. Było to konieczne, ponieważ diecezja ta stała się areną podnoszonych spraw.

Rozdział następny poświęcony został syntetycznemu poznaniu początków ruchu ludowego w Galicji, z uwzględnieniem szczególnej postawy rolnika polskiego i jego umiłowania dwóch rzeczy, a mianowicie ziemi i Kościoła. Na wsi panowała bieda i głód ziemi, dlatego między klerem a ludnością wiejską dochodziło do konfliktów interesów. Wierzący chłopi narzekali na wysokie *iura stolae* (opłaty dla duchownych), które czasem księża nakazywali uiszczać. Rozgorzała walka o wpływy na wsi. Po członków ze wsi sięgały zarówno stronnictwa ludowe, jak też endecja, socjaliści, a nawet komuniści, szczególnie spośród służby dworskiej.

Nowe prądy i zainteresowania na wsi, a także krytyczny stosunek chłopów do otaczającej ich rzeczywistości, powodował pewną reakcję, a najczęściej brak należytego zrozumienia ze strony duchowieństwa diecezjalnego, jeżeli nie wywodzącego się z klasy wyższej, to z racji swej pozycji, do tej klasy się zaliczającego. Pewnym wyjątkiem, ale zupełnie niezrozumianym przez władze kościelne, był ks. Stanisław Stojałowski. Omówiono to w rozdziale trzecim.

Rozdział czwarty poświęcony jest szczególnie dwóm czołowym postaciom tamtych czasów, a mianowicie wielkiej osobowości, jaką był bez wątpienia Wincenty Witos, a z drugiej strony biskup Leon Wałęga, zasłużony dla diecezji tarnowskiej. Obydwaj, zasłużeni z jednej strony dla ruchu ludowego, a z drugiej dla diecezji tarnowskiej, budzili świadomość ludu wiejskiego, co owocuje do dnia dzisiejszego. We wzajemnych stosunkach, niestety, przez długi czas nie mogli dojść do porozumienia.

Ostatnim akordem poruszonym w zakończeniu jest próba oceny sytuacji i osób uwikłanych w problemy tego okresu.

LISTY DO REDAKCJI

LIST PRZEWODNICZĄCEGO KOMISJI DS. ZBADANIA ZAKRESU I SPOSOBU INFILTRACJI PRZEZ SŁUŻBY SPECJALNE POLSKIEJ PROWINCJI DOMINIKANÓW W LATACH 1945-1989

Z uwagi na zasługi badawcze o. Janusza Zbudniewka OSPPE i jego wiek (ur. 1938) ze zdumieniem się czyta fragment recenzji jego autorstwa znakomitego dzieła ks. Dominika Zamiatały CMF pt. *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945-1989*, t. 1: *Problematyka organizacyjno-personalna* (Kielce 2009)[1].

Po pierwsze (i jest to problem mniejszy): o. Zbudniewek dokonał nadinterpretacji relacji ks. Zamiatały z jego dzieła – nb. opartej nie na źródle esbeckim, ale Urzędu ds. Wyznań, dokąd każdy wezwany – biskup, prowincjał, tzw. działacz katolicki – pójść musiał.

Ks. Zamiatała napisał o poglądach ówczesnego prowincjała dominikanów, o. Krzysztofa Kasznicy (człowieka wielce zasłużonego w czasie Powstania Warszawskiego, a rana którą wtedy otrzymał, uczyniła go kaleką do końca życia), że władze wyznaniowe „wiedziały, że był zwolennikiem zawarcia porozumienia między Państwem a Kościołem opartym na uznaniu przez Kościół ustroju socjalistycznego i uważał, że w ustroju socjalistycznym Kościół może rozwijać swą pracę duszpasterską. Przeszkodę w zawarciu takiego porozumienia widział jedynie w prymasie Wyszyńskim i jego działalności"[2].

---

[1] Recenzja o. J. Zbudniewka została zamieszczona w „Naszej Przeszłości", 113(2010), s. 365-373.

[2] D. Zamiatała, *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945-1989*, t. 1: *Problematyka organizacyjno-personalna*, Kielce 2009, s. 286.

„Nasza Przeszłość" t. 114: 2010, s. 383-385.

No cóż, zwolennikiem takiego porozumienia była też Stolica Apostolska, o czym świadczy ówczesna jej polityka realizowana w Jugosławii, Czechosłowacji i na Węgrzech[3]. Czy było to słuszne? Z pewnością NIE, ale też nikt (może poza o. Pio!) nie przewidział pontyfikatu Jana Pawła II!

Po drugie (i o. Zbudniewek dokonał tu kolejnej nadinterpretacji tekstu ks. Zamiatały) – zdumienie budzą słowa Autora recenzji, gdy pisze o o. Kasznicy, że [...] *jeśli wolno przypuszczać, to od niego zaczęła się kontrowersyjna linia liberalizmu kościelnego, czy też populizmu polskich dominikanów* [...][4]. Czy na tej „linii" umieściłby Autor recenzji innych dominikanów, jak na przykład ojców Romualda Kosteckiego, Alberta Krąpca, a może też doradcę teologicznego ks. kardynała Wyszyńskiego i jednego z jego najbliższych współpracowników – o. Bernarda Przybylskiego[5]? Może – dziś bardzo aktywnego kolegę profesora tej samej uczelni, na której profesorem jest o. Zbudniewek, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – o. Jacka Salija lub może o. Jana Górę z Poznania?

Zdziwienie człowieka ogarnia (choć możnaby użyć i innego określenia), że tak zasłużony dla swojego Zakonu, a zarazem dla Kościoła w Polsce, jak o. prof. Janusz Zbudniewek, na łamach studiów stricte naukowych – „Naszej Przeszłości" – używa języka nieprzystającego nawet w publicystyce (o ile ceni siebie).

P.S. Jeszcze jedno: o. Krzysztof Kasznica nigdy nie był asystentem kościelnym „Tygodnika Powszechnego".

Kraków, 13.07.2010 r.

o. dr Józef Puciłowski OP
Przewodniczący Komisji

[3] Zob. m.in. A. Casaroli, *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Święta i kraje komunistyczne (1963-1989)*, Warszawa 2001, s. 240-247.
[4] J. Zbudniewek, dz. cyt., s. 366.
[5] Por. K.J. Dudka, *Bernard Przybylski – prekursor interdyscyplinarnej teologii rodziny w Polsce*, Warszawa [2009].

LIST ANDRZEJA KUSZTELSKIEGO

Pragnę poinformować PT Czytelników „Naszej Przeszłości", że w poprzednim (113) numerze tego periodyku, w artykule o kolegium jezuickim w Bydgoszczy zamieściłem ilustrację z nieprawidłowo zredagowanym podpisem. Ilustracja ta, jedenasta z kolei, udzielona mi została nieodpłatnie przez Gabinet Rycin Muzeów Państwowych w Berlinie, z warunkiem podania w podpisie wymaganych informacji. Podpis ten winien mieć formę:

In meinem Studium über Jesuitenkollegium in Bromberg (no 113 „Nasza Przeszłość") habe ich eine Illustration publiziert leider mit nicht genauer Beschreibung (Ill. 11). Die Illustration habe ich kostenlos vom Kupferstichkabinett Staatliche Museen zu Berlin erhalten mit der Bitte um Angabe verlangten Informationen. Die richtige Unterschrift lautet:

Projekt przebudowy fasady kościoła pojezuickiego w Bydgoszczy,
rys. piórkiem, tusz,
© Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett, sygn. SM 44e.213

Wszystkich zainteresowanych, a szczególnie Dyrekcję i Pracowników Muzeów Państwowych w Berlinie serdecznie przepraszam za moje niedopatrzenie.

Alle – die Direktion sowie die wissenschaftlichen Arbeiter der Staatlichen Museen zu Berlin sowie die künftigen Leser, bitte ich um Entschuldigung für mein Übersehen.

Andrzej Kusztelski

SPIS TREŚCI

PIOTR STEFANIAK, Zarys dziejów klasztoru Świętej Anny pod Przyrowem 1609-2009 5

MACIEJ MACIEJOWSKI, Zagraniczne peregrynacje biskupów Metropolii Gnieźnieńskiej na przełomie XIII i XIV w. 65

RADOSŁAW KOTECKI, W sprawie klątwy rzuconej na ziemie polskie przez Arcybiskupa Gnieźnieńskiego Radzima-Gaudentego – próba nowego spojrzenia 93

KS. SŁAWOMIR ZABRANIAK, Dzieje Seminarium w Łowiczu (do 1795 r.) 135

ALEKSANDER GOTOWICZ, Antyklerykalizm Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy w końcu XIX i na początku XX wieku 159

KS. ALBERT WARSO, Biskup Paweł Kubicki jako kaznodzieja 197

JACEK A. KABATA, Sekcje Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w latach 1946-1999 227

ANDRZEJ KUSZTELSKI, Kościół i klasztor reformatów w Rawiczu. Problem czasu powstania, autorstwa i rekonstrukcji formy architektonicznej 263

MISCELLANEA

MARCIN GRABKOWSKI, Średniowieczne patrocinia prepozytury kieleckiej 285

AGNIESZKA SZYKUŁA-ŻYGAWSKA, Ksiądz Augustyn Trojanowski (1757-1839) 301

ZDZISŁAW WŁODARCZYK, Licheń w końcu XVIII w. Stan wsi według urzędowego opisu pruskiego 307

TOMASZ WUJEWSKI, „Ukrzyżowanie" z warsztatów obraźniczych w zbiorach prywatnych w Poznaniu 315

KAROLINA AGATA PODLEŚNA, Jezuici a historia. Refleksje po konferencji z okazji 400 lat obecności Jezuitów w Warszawie ... 325

JUSTYNA ŁUKASZEWSKA-HABERKOWA, Rec. G. Łuszczak SJ, *Nauczyciele i wychowawcy szkół jezuickich we Lwowie (1608-1773)* ... 335

MARCELI KOSMAN, Rec.: B. Urbańska, *Kolegiata w Środzie Wielkopolskiej*; J. Kowalski, *Kolegiata kórnicka. Od prywatnej świątyni do romantycznego sejmu Rzeczypospolitej* ... 339

JOANNA KUMOR-MIELNIK, Rec. *Dzieje Archidiecezji Lubelskiej (1805-2005)*, red. M.T. Zahajkiewicz ... 345

ANNA POBÓG-LENARTOWICZ, Rec. K. Łatak CRL, S. Nalbach CRL, *Ze studiów nad kulturą umysłową kanoników regularnych krakowskiej prepozytury Bożego Ciała w XV i XVI wieku* ... 351

ARTUR LIS, Rec. *Błogosławiony Wincenty Kadłubek. W 800-lecie sakry biskupiej*, red. tomu M. Starzyński, M. Zdanek ... 355

ARTUR LIS, Rec. *Onus Athlanteum. Studia nad Kroniką biskupa Wincentego*, pod red. A. Dąbrówki, W. Wojtowicza ... 365

KS. STANISŁAW KOŁODZIEJ, Ks. S. Kołodziej, *Duchowieństwo diecezji tarnowskiej wobec ruchu ludowego* ... 375

LISTY DO REDAKCJI ... 383

SOMMAIRE

PIOTR STEFANIAK, Précis de l'histoire du couvent à Sainte-Anne près de Przyrów 1609-2009 ... 5

MACIEJ MACIEJOWSKI, Pérégrinations étrangères des évêques de la Métropole de Gniezno au tournant des XIIIe et XIVe s. ... 65

RADOSŁAW KOTECKI, De la malédiction lancée contre les terres polonaises par L'archevêque de Gniezno Radzim-Gaudenty – tentative de nouvelle approche ... 93

PRÊTRE SŁAWOMIR ZABRANIAK, Histoire du Séminaire de Łowicz (jusqu'à 1795) ... 135

ALEKSANDER GOTOWICZ, L'anticléricalisme de la Social-Démocratie du Royaume de Pologne et de Lithuanie à la fin du XIXe et au début du XXe siècle ... 159

PRÊTRE ALBERT WARSO, Les sermons de l'évêque Paweł Kubicki ... 197

JACEK A. KABATA, Les Sections de L'association Polonaise de Théologie de Cracovie dans les années 1946-1999 ... 227

ANDRZEJ KUSZTELSKI, L'église et le couvent des réformateurs à Rawicz. Problème lié au temps de création, paternité et reconstruction des formes architectoniques ... 263

MISCELLANEA

MARCIN GRABKOWSKI, Patrociniums médiévaux du prieuré de Kielce ... 285

AGNIESZKA SZYKUŁA-ŻYGAWSKA, Le prêtre Augustyn Trojanowski (1757-1839) ... 301

ZDZISŁAW WŁODARCZYK, Licheń de la fin du XVIIIe s. Situation de la campagne à partir d'une description administrative prussienne ... 307

TOMASZ WUJEWSKI, La „Crucifixion" représentée par les ateliers de peintures dans une collection privée à Posen ... 315

KAROLINA AGATA PODLEŚNA, Jésuites et histoire. Réflexions après la conférence du 400e anniversaire de la présence des jésuites à Varsovie 325

JUSTYNA ŁUKASZEWSKA-HABERKOWA, critt. G. Łuszczak SJ, *Enseignants et éducateurs des écoles jésuites à Lvov (1608-1773)* 335

MARCELI KOSMAN, critt.: B. Urbańska, *Collégiale àw Środa Wielkopolska*; J. Kowalski, *Collégiale de Kórnik. Du temple privé à la diète romantique de la République de Pologne* 339

JOANNA KUMOR-MIELNIK, critt. *Histoire de l'Archidiocèse de Lublin (1805-2005)*, critt. M.T. Zahajkiewicz 345

ANNA POBÓG-LENARTOWICZ, critt. K. Łatak CRL, S. Nalbach CRL, *Selon des études sur la culture intellectuelle des chanoines réguliers du chapitre du Corps-Dieu au XVe et XVIe siècles* 351

ARTUR LIS, critt. *Le Bienheureux Vincent Kadłubek. A l'occasion du 800e anniversaire de l'ordination episcopale* 355

ARTUR LIS, critt. *Onus Athlanteum. Etudes sur la Chronique de l'évêque Vincent*, sous la rédaction d'Andrzej Dąbrówka et Witold Wojtowicz 365

PRÊTRE STANISŁAW KOŁODZIEJ, Prêtre S. Kołodziej, *Le Clergé du diocèse de Tarnów face au mouvement populaire* 375

LETTRES À LA RÉDACTION 383

Informujemy, że w administracji Instytutu Wydawniczego „Nasza Przeszłość" można zamówić kilkadziesiąt archiwalnych tomów NP (tomy 25, 33, 41, 45, 48, 50-52, 58, 60-65, 67-77, 79-110, 112-114). 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.naszaprzeszlosc.pl**

Nakład 114 tomu: 500 egz.

Druk:
Wydawnictwo Instytutu
Teologicznego Księży Misjonarzy
ul. Stradomska 4, 31-058 Kraków
Wydawnictwo@witkm.pl
www.witkm.pl