

NASZA PRZESZŁOŚĆ

NOTRE PASSÉ

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

118

Cracovie 2012

NASZA PRZESZŁOŚĆ

Studia z dziejów Kościoła
i kultury katolickiej w Polsce

118

Kraków 2012

Założyciel i pierwszy redaktor
KS. ALFONS SCHLETZ CM

Redaktor od tomu 117
KS. WACŁAW UMIŃSKI CM

Sekretarz redakcji
KS. TOMASZ BAŁUKA CM

Rada naukowa: BP JAN KOPIEC,
KS. WŁODZIMIERZ BIELAK, KS. JAN KRACIK,
MARIA MICHAŁEWICZOWA, KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI,
JERZY STRZELCZYK, KS. DOMINIK ZAMIATAŁA CMF

Projekt okładki
WACŁAW PISZCZEK CM

Na okładce
Kościół pw. Wniebowzięcia Pana Jezusa na Górze Zbawiciela w Wilnie
(Archiwum Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Krakowie)

Wydanie publikacji dofinansował
Departament Bazy Badawczej
Ministerstwa 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
prenumerata roczna – 50 zł (2 x 25 zł za tom)
www.naszaprzeszlosc.pl; e-mail: naszaprzeszlosc@post.pl

ISSN 0137-3218

DUCHOWIEŃSTWO ZIEMI LUBAWSKIEJ W WALCE O NAUKĘ RELIGII W JĘZYKU POLSKIM PODCZAS STRAJKU SZKOLNEGO W LATACH 1906-1907¹

Dzieje strajku szkolnego w Wielkopolsce i na Pomorzu w latach 1906-1907 są stosunkowo dobrze zbadane w polskiej historiografii, zwłaszcza w odniesieniu do całości dzielnicy pruskiej², wiele jednak jeszcze można zrobić w badaniach nad przyczynami, organizatorami i przebiegiem strajku w konkretnych miastach, wsiach czy parafiach. Podjęcie takich badań postulował już w 1957 roku Andrzej Bukowski w obszernym artykule zamieszczonym w trzecim tomie „Studiów i materiałów do dziejów Wielkopolski i Pomorza”³. O strajku szkolnym na Ziemi Lubawskiej i osobach z nim związanych pisał przede wszystkim Jerzy Szewc w cennym wydawnictwie biograficznym⁴ oraz Teofil Ruczyński w dwóch artykułach. Ten ostatni, literat i poeta Ziemi Lubawskiej, metodą wywiadów z żyjącymi uczestnikami strajku i zbierania relacji w terenie, znacznie poszerzył naszą wiedzę na

¹ Autor składa serdeczne podziękowania księdzu profesorowi doktorowi habilitowanemu Andrzejowi Kopiczko, Dyrektorowi Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM za pomoc naukową udzieloną w trakcie pisania tego artykułu.

² L. Burzyńska-Wentland, *Strajki szkolne w Prusach Zachodnich w latach 1906-1907*, Gdańsk 2009; A. Bukowski, *Strajk szkolny na Pomorzu Gdańskim w latach 1906-1907*, „Studia i materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza”, T. III:1957, z. 1, s. 80-110.

³ A. Bukowski, op. cit., s. 110.

⁴ J. Szewc, *Słownik biograficzny Ziemi Lubawskiej 1244-2000*, t. 1, Lubawa 2000; Idem, *Słownik biograficzny Ziemi Lubawskiej 1244-2005*, t. 2, Lubawa 2005; Idem, *Słownik biograficzny Ziemi Lubawskiej 1244-2008*, t. 3, Lubawa 2009; Por. także tegoż autora: *Sprawa polska w progimnazjum lubawskim (1873-1920)*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Pedagogika. Psychologia. Historia wychowania”, R. 9:1966, z. 1, s. 63-78.

temat zasięgu strajku szkolnego na Ziemi Lubawskiej⁵. Kilku innych badaczy wspominało o przebiegu strajku, lecz niejako na marginesie prac dotyczących walki z germanizacją, dziejów szkolnictwa, czy szeroko rozumianej historii regionu⁶. Właściwie jedynym autorem, który zajął się rolą i udziałem duchowieństwa w strajku szkolnym w dekanacie lubawskim był Jerzy Szews, niestety jego artykuł pozbawiony jest aparatu naukowego⁷.

We wszystkich artykułach dotyczących strajku szkolnego w powiecie lubawskim w 1906 i 1907 roku, wykorzystanie ówczesnej polskiej prasy poznańskiej i pomorskiej⁸, która szczegółowo (zwłaszcza „Gazeta Grudziądzka”) informowała o przebiegu strajku⁹, jest tylko sporadyczne. Sam interesujący nas tutaj proces księży lubawskich relacjonowało z sali sądowej pięć gazet: „Gazeta Grudziądzka”, „Gazeta Toruńska”, „Kurier Poznański”, „Orędownik” i „Pielgrzym”. Nie udało mi się dotrzeć do tych dwu ostatnich, ale szczegółowość i duże podobieństwo relacji zamieszczonych w trzech pozostałych pozwala przy-

⁵ Był on autorem dwóch artykułów, z których najcenniejszym był pierwszy z 1967 r.: *Strajk szkolny 1906/1907 roku na terenie byłego powiatu lubawskiego*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne, Prace Pomoroznawcze”, R. 10:1967, nr 15, s. 303-313. Drugi artykuł właściwie powtarzał ustalenia z 1967 roku: *Strajk szkolny w latach 1906-1907 w byłym zaborze pruskim (Ze szczególnym uwzględnieniem powiatu lubawskiego)*, „Przegląd historyczno-oświatowy”, R. 22:1979, z. 1 (styczeń-marzec), s. 77-90.

⁶ Do najważniejszych należy zaliczyć książki wspomnianego już J. S z e w s a: *Filomaci pomorscy. Tajne związki młodzieży polskiej na Pomorzu Gdańskim w latach 1830-1920*, Warszawa 1992; Idem, *Język polski w szkolnictwie średnim Pomorza Gdańskiego latach 1815-1920*, Gdańsk 1975; J. Ś l i w i Ń s k i e g o, *Z dziejów walki o język i szkołę polską w Lubawie w okresie zaborów*, „Przegląd historyczno-oświatowy”, R. 26:1983, z. 1, s. 67-79; Idem, *Studia z dziejów Lubawy i okolic do 1939 roku*, Olsztyn 1996; Idem, *Lubawa. Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 1982, s. 141-143; K. W a j d a, *Spółczesność polskie i kościół katolicki na Pomorzu, a państwo pruskie w latach 1860-1914*, „Studia Pelplińskie”, t. 16:1985.

⁷ J. S z e w s, *Udział duchowieństwa katolickiego w obronie języka polskiego w okresie strajku szkolnego na Pomorzu w latach 1906-1907*, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej”, R. 25:1981, nr 9-10-11, s. 258-269.

⁸ Na „Pielgrzymie” powołuje się J. S z e w s w swoim artykule o *Udziale duchowieństwa katolickiego...*, (Ibidem, s. 263-265), ale tylko trzykrotnie podaje odnośnik pozwalający uściślić, z którego numeru „Pielgrzymia” korzystał.

⁹ Gdyby np. Teofil Ruczyński przejrzał tę prasę, zanim pojechał w teren szukać żyjących jeszcze uczestników strajku, znacznie ułatwiłby sobie poszukiwania, gdyż wspomniana wyżej „Gazeta Grudziądzka” odnotowywała, podając nazwiska, nawet pojedyncze przypadki oporu przeciw nauczaniu religii w języku niemieckim.

puszczać, że opisy tam zamieszczone nie wniosłyby nowych, zasadniczych, elementów do tytułowego problemu.

A zatem potrzeba rozszerzenia bazy źródłowej dotyczącej tego aspektu dziejów Ziemi Lubawskiej i spojrzenie przez pryzmat prasy polskiej na walkę wybitnych kapłanów katolickich z dekanatu lubawskiego o naukę religii w języku polskim – były pierwszym powodem, dla którego zająłem się tym zagadnieniem. Drugim, może jeszcze ważniejszym, są moje kilkudziesięcioletnie związki z Ziemią Lubawską i samą Lubawą, miastem gdzie dorastałem, chodziłem do szkół i wiele lat pracowałem. One to sprawiły, że będąc historykiem polskiej myśli politycznej na Kresach Wschodnich w XIX i XX wieku, zdecydowałem się odejść od tej znanej mi problematyki i napisać tekst dotyczący dziejów Lubawy, co nie ukrywam, uczyniłem z ogromną radością i satysfakcją.

1. Oświadczenie księży z dekanatu lubawskiego w sprawie strajku szkolnego w obronie lekcji religii w języku polskim z 11 listopada 1906 r. i jego konsekwencje

Strajk szkolny na Pomorzu, podobnie jak w Poznańskim zainspirowany strajkiem szkolnym w Królestwie Polskim, został zapoczątkowany 30 września 1906 r., gdy w Pelplinie na specjalnym wiecu podjęto rezolucję *W obronie języka polskiego w nauce religii*. Protest dzieci odmawiających nauki religii w języku niemieckim szybko rozprzestrzenił się na całe Pomorze, zaś powiat lubawski (najbardziej polski na terenie całych Prus Zachodnich – prawie 90% jego mieszkańców stanowili Polacy), obok Kaszub, Kociewia, powiatu tucholskiego i chełmińskiego – należał do przodujących pod względem liczby strajkujących dzieci i szkół objętych akcją strajkową. Według obliczeń Teofila Ruczyńskiego w powiecie lubawskim strajkowano w szkołach w 35 miejscowościach, a liczbę dzieci uczestniczących w strajku szacuje on na około 1.800 osób¹⁰. Równoległe z odmową dzieci uczenia się religii w języku niemieckim, ich rodzice informowali biskupa chełmińskiego ks. Augustyna Rosentretera o represjach, które administracja państwowa stosuje wobec nich i ich dzieci. W wysyłanych masowo petycjach domagano się przede wszystkim nauczania

¹⁰ T. R u c z y ń s k i, *Strajk szkolny 1906/1907 roku na terenie byłego powiatu lubawskiego...*, s. 312.

religii w języku ojczystym uczniów¹¹. W okresie od 20 listopada 1906 r. do 29 grudnia 1906 r. z terenu powiatu lubawskiego wysłano petycje z 22 miejscowości, podpisało się na nich 1.129 osób. „Gazeta Grudziądzka” niemal w każdym numerze podawała nazwy miejscowości i liczbę podpisów pod petycjami do biskupa chełmińskiego. Wymieńmy je według kolejności ukazywania się numerów gazety: Wawrowice (24 osoby)¹², Hartowiec (59), Marzęcice (57)¹³, Chrośle (57), Tomaszkowo i Borek (29)¹⁴, Lekarty (41)¹⁵, Lorki (39)¹⁶, Ciche (138), Montowo (24), Linowiec (51)¹⁷, Mroczno (118)¹⁸, Osetno (38), Ostaszewo (97)¹⁹, Szwarcenowo (68)²⁰, Szczepanki (54), Kazanice (60)²¹, Studa (6), Repetajka (7), Jamielnik (46), Nowy Dwór (29), Bagno (17), Radomno (94)²². Obok petycji do biskupa A. Rosentretera pisano także do arcybiskupa F. Stablewskiego (np. petycja 157 osób ze Skarlina)²³, oraz do Konrada von Studta – ministra Oświaty i Wyznań (np. petycja wysłana 17 listopada 1906 r. z Tylic)²⁴.

Strajk dotyczył nauki religii w języku polskim, nie mógł więc nie wywołać reakcji duchowieństwa katolickiego, zwłaszcza, że władze niemieckie obok karania dzieci (najczęściej poprzez bicie i inne formy przemocy fizycznej lub tzw. areszt szkolny po lekcjach) karały też ich rodziców – płacili jedną markę za każdą godzinę aresztu, na który nie stawili się ich dzieci. Księża byli pytani przez rodziców o ich stanowisko, rodzice dzieci bitych w szkole szukali u duchownych wsparcia i pomocy. Polska hierarchia duchowna jednoznacznie poparła walkę

¹¹ „Gazeta Olsztyńska” [dalej cyt.: GO] podawała w numerze 150 z 20 XII 1906 r.: „Ks. biskupowi Rosentreterowi przysłało dotąd 509 miejscowości swe petycje w sprawie udzielania religii w języku polskim. Razem 26 710 podpisów” (rubryka – *Z Prus Zachodnich i Pomorza*).

¹² „Gazeta Grudziądzka”, [dalej cyt.: GG], nr 139 z 20 XI 1906 r.

¹³ GG, nr 140 z 22 XI 1906 r.

¹⁴ GG, nr 141 z 24 XI 1906 r.

¹⁵ GG, nr 142 z 27 XI 1906 r.

¹⁶ GG, nr 145 z 4 XII 1906 r.

¹⁷ GG, nr 146 z 6 XII 1906 r.

¹⁸ GG, nr 147 z 8 XII 1906 r.

¹⁹ GG, nr 149 z 13 XII 1906 r.

²⁰ GG, nr 150 z 15 XII 1906 r.

²¹ GG, nr 153 z 22 XII 1906 r.

²² GG, dodatek do nr 156 z 29 XII 1906 r.

²³ GG, nr 138 z 17 XI 1906 r.

²⁴ GG, nr 140 z 22 XI 1906 r.

o naukę religii w języku polskim. Arcybiskup Florian Stablewski w okólniku do wiernych z diecezji poznańskiej, z 8 października 1906 r. mówił: „Tylko nauka w języku ojczystym zdolna jest młodociane serca urobić, do poznania miłości Boga zagrzewać i tworzyć podstawy silne i niewzruszone dla całego życia – na tym to stanowisku trwam zawsze, jego wszędzie i wszelkimi przysługującymi mi sposobami bronię i na nim, póki życia mojego mi stanie, trwać będę”²⁵. Ale listy pasterskie, niezwykle istotne, bo popierające walkę z germanizacją, były ważne w skali makro bo miały charakter programowy, były wytyczeniem kierunku dla całej diecezji pruskiej. Natomiast w skali mikro, w konkretnych dekanatach i parafiach, wierni oczekiwali przykładów i poparcia ze strony swoich księży, których znali i którym ufali. Takich duchownych, aktywnie popierających strajk szkolny nie brakowało na Pomorzu i w Poznańskim. W połowie stycznia 1907 r. aż 80 księży w Prusach Zachodnich i Poznańskim miało wytoczone procesy za walkę z językiem niemieckim w nauczaniu religii²⁶. W zdecydowanej większości były to indywidualne przypadki działalności poszczególnych duchownych. Na ich tle, jednoczesne i zorganizowane wystąpienie 7 księży dekanatu lubawskiego miało charakter wyjątkowy i niezmiernie ważny dla całego strajku szkolnego na Pomorzu w 1906 i 1907 r.

Oto bowiem w dniu 11 listopada, dniu Opieki Matki Boskiej, w 7 parafiach dekanatu lubawskiego²⁷ odczytano z ambon następujące oświadczenie:

„Kochani Parafianie! Powstał od dłuższego czasu nieszczęsny i smutny zatarg między pruskim rządem i rodzicami polskimi o naukę religii w szkole i przyszło do tego, że rząd pruski niemal wszędzie, nawet najmniejszej odrobiny nauki religii nie pozostawił dla maluczkich po polsku, którzy przystąpiwszy próg szkolny, po niemiecku

²⁵ Okólnik ks. arcybiskupa Stablewskiego, „Dziennik Poznański” [dalej cyt.: DP], nr 236 z 16 X 1906 r.

²⁶ *Hakatyści a Polacy przed wyborami*, GG, nr 7 z 15 I 1907 r.

²⁷ W 1907 roku dekanat składał się z 11 parafii: Grabowo, Grodziczno, Hława, Kazanice, Lubawa, Prątnica, Rożental, Rumian, Samplawa, Susz i Zwiniarz. (*Directorium Divisi Officii et Missarum in Usum Universi Cleri Dioecesis Culmensis Auctoritate et Mandato Illustrissimi ac Reverendissimi Domini Augustini Rosentreter dei Miseratione et S. Seidis Apostolicae Gratia Episcopi Culmensis. SS Theologiae Doctoris Juxta Kalendarium Perpetuum a. S.R.C. d. 11. Februari 1886 Approbatum. Editum pro Anno MCMVII*, Gedani 1907, s. 26).

jeszcze nie rozumieją. Stąd dzieci polskie z woli rodziców strajkują w wielu szkołach w niemieckiej nauce religii, jak to sami dobrze wiecie.

Rząd pruski nakazuje niemiecką naukę religii dla polskich dzieci, a polscy rodzice żądają polskiej nauki dla swojej dźiatwy. Rodzice zaniepokojeni przychodzą pytać się nas, czy my księża proboszczowie pochwalamy opór, czy też nie.

Żeby nie było żadnych wątpliwości, oświadczamy, co następuje: Kochani rodzice! Macie lata i rozum i sami powinniście wiedzieć czego sumienie wasze od was żąda. Kościół katolicki przepisuje na soborach powszechnych i prowincjonalnych, ażeby każdy naród – a więc i dzieci – pobierał naukę religii w ojczystym języku (*in lingua vernacula*), Niemcy po niemiecku, Polacy po polsku, Francuzi po francusku.

My kapłani i słudzy Kościoła musimy tego żądać, co nam Kościół katolicki – ta matka nasza najlepsza – nakazuje: niemieckiej nauki religii dla dźiatwy niemieckiej, a polskiej nauki religii dla dźiatwy polskiej. Rodzice polscy mają prawo i boskie i ludzkie za sobą, a przeto mają obowiązek żądania polskiej nauki dla swoich dzieci. Atoli powinni się tego domagać prawnie, spokojnie a stanowczo. Przede wszystkim zaś sami powinni uczyć dzieci religii św. I zachęcać słowem i przykładem do poszanowania dla starszych, dla przełożonych, dla władzy duchownej i świeckiej.

Słyszeliście rodzice kochani ostatniej niedzieli, że trzeba oddać cesarzowi, co jest cesarskiego, a Bogu, co jest Bożego. Wy żądając religii w języku polskim dla dźiatek waszych, tak właśnie czynicie. Cesarska jest moneta, przeto płacicie podatki, ba, dajecie nawet co macie najdroższego, bo krew waszą, to jest synów waszych na obronę kraju. Mowa zaś i wiara – to dary od Boga i podatek dla Boga. Tych skarbów i darów Bożych, z których przed Bogiem samym kiedyś zdawać będziecie musieli rachunek, przez nikogo i nigdy zabrać sobie nie pozwólcie, lecz owszem wszelkimi i prawnymi środkami statecznie i stale brońcie! Przeto rodzice polscy starajcie się na drodze prawnej i dowolnej o polską naukę religii i módlcie się gorąco, aby Pan Bóg pobłogosławił zabiegom waszym”.

Księża dekanatu lubawskiego: ks. Kowalski, ks. dr Lisa, ks. Pełka, ks. Majka, ks. Wachowski, ks. dr Okoniewski, ks. Ruchniewicz²⁸.

²⁸ Tekst „Oświadczenia” podaje m.in. GG, nr 137 z 15 XI 1906 r. oraz DP, nr 262 z 16 XI 1906 r. Jest on także w całości przytoczony w dwóch pracach Jerzego

Odezwa proboszczów: Nikodema Kowalskiego z Kazanicy²⁹, Franciszka Lissa z Rumiana³⁰, Franciszka Majki z Samplawy³¹, Walentego Pelki z Grabowa³², Franciszka Wachowskiego ze Zwiniarza³³, dr Aleksego Okoniewskiego z Lubawy³⁴ i Józefa Ruchniewicza z Grodziczna³⁵, była prostym i jednoznacznym poparciem dla strajkujących dzieci i ich rodziców. Wyraźnie oddzielała prawa państwowe od boskich, te ostatnie uznając za nadrzędne. Księża powołali się na

S z e w s a: *Udział duchowieństwa...*, s. 264 oraz w *Słowniku biograficznym Ziemi Lubawskiej 1244-2005*, t. 2, s. 250-251, hasło: Woliński Adam. Tekst podała także „Gazeta Olsztyńska”, lecz bez wymienienia nazwisk księży, którzy podpisali oświadczenie: „Księża dekanatu lubawskiego w Prusach Zachodnich odczytali ubiegłej niedzieli z ambon następujące pismo” (GO, nr 137 z 20 XI 1906 r.).

²⁹ Jego biogram: J. S z e w s, *Słownik biograficzny Ziemi...*, t. 1, s. 110-111, tamże błąd w dacie odczytania odezwy (jest 15 XI 1906 r. zamiast 11 XI 1906 r.); H. M r o s s, *Słownik biograficzny kapłanów Diecezji Chelmińskiej wyświęconych w latach 1821-1920*, Pelplin 1995, s. 146, tamże ten sam błąd w dacie odczytania odezwy oraz błąd w dacie procesu w Lubawie (jest 27 I 1907 r., podczas gdy powinno być 29 I 1907 r.).

³⁰ Jego biogram: J. S z e w s, *Słownik biograficzny Ziemi...*, t. 1, s. 131-133; H. M r o s s, op. cit., s. 175-176.

³¹ Jego biogram: J. S z e w s, ibidem, s. 137-138, tamże błąd w dacie odczytania odezwy (jest 15 XI 1906 r. zamiast 11 XI 1906 r.); H. M r o s s, ibidem, s. 190, tamże błąd w dacie odczytania odezwy (jest 15 XI 1906 r. zamiast 11 XI 1906 r.) oraz błąd w dacie procesu w Lubawie (jest 27 I 1907 r., podczas gdy powinno być 29 I 1907 r.).

³² Jego biogram: J. S z e w s, ibidem, s. 159-160; H. M r o s s, ibidem, s. 239.

³³ Jego biogram: J. S z e w s, ibidem, s. 208-209, tamże błąd w datowaniu strajku w obronie nauki religii (chodziło o strajk z lat 1906-1907, a nie o strajk z 1900 roku) oraz błędna data odbywania kary w więzieniu w Elblągu (podano, że było to w okresie od 1-28 II 1907 r., podczas gdy karę odbywał w dniach od 20 VIII do 20 IX 1907 r.; mówi o tym relacja z powrotu księdza z wiezienia datowana na 20 IX 1907 r. zamieszczona w „Gazecie Grudziądzkiej”, nr 115 z 24 IX 1907 r.); H. M r o s s, ibidem, s. 345, tamże błędna data odbywania kary więzienia w Elblągu (podano, że było to w okresie od 1-28 II 1907 r., podczas gdy karę odbywał w dniach od 20 VIII do 20 IX 1907 r.).

³⁴ Jego biogram: J. S z e w s, ibidem, s. 151 (tamże błąd w imieniu, ks. Okoniewski miał na imię Aleksy, co jest uwidocznione na nagrobku znajdującym się na lubawskim cmentarzu, co autor niniejszego artykułu sprawdził osobiście); H. M r o s s, ibidem, s. 225 (tamże ten sam błąd w imieniu).

³⁵ Jego biogram: J. S z e w s, ibidem, s. 168, tamże błędna data odbywania kary w więzieniu w Elblągu (podano, że było to w okresie od 1-28 II 1907 r., podczas gdy karę odbywał w dniach od 20 VIII do 20 IX 1907 r.; mówi o tym relacja z powrotu księdza z wiezienia datowana na 20 IX 1907 r. zamieszczona w „Gazecie Grudziądzkiej”, nr 115 z 24 IX 1907 r.); H. M r o s s, ibidem, s. 280-281, tamże także błędna data odbywania kary więzienia w Elblągu (podano, że było to w okresie od 1-28 II 1907 r., podczas gdy karę odbywał w dniach od 20 VIII do 20 IX 1907 r.).

ustalenia posoborowe dotyczące nauczania religii w języku ojczystym uczniów i w jasny sposób dawali do zrozumienia, że nauka religii jest sprawą Kościoła, a nie państwa. Państwo pobierające podatki i polskiego rekruta do niemieckiego wojska, ma także obowiązek przestrzegania prawa „ludzkiego” czyli naturalnego, w tym prawa do nauki religii w języku narodowym. Ale jednocześnie apelowali do rodziców o domaganie się tych praw „prawnie a stanowczo” i „wszelkimi prawnymi środkami”. Ten apel miał zapewne studzić zapędy rodziców pragnących czynnie wystąpić w obronie dzieci bitych w szkołach³⁶, ale też odsunąć od autorów odezwy spodziewany zarzut o „nawoływanie do niepokojów społecznych”. Jak pokazał sam proces niewiele to pomogło, bo władze i tak postawiły ten zarzut w akcie oskarżenia.

Oświadczenie podpisane przez 7 księży proboszczów, znanych ze swojej działalności patriotycznej, aktywnych w pracy społecznej i szanowanych przez parafian, w oczywisty sposób pokazywało siłę polskości i katolicyzmu w dekanacie lubawskim. Liczył on wówczas 11 parafii, z których aż 9 można nazwać „polskimi” czyli takimi, gdzie występowała zdecydowana przewaga Polaków. Tylko w parafiach w Iławie i Suszu przeważali Niemcy. Z tych 9 „polskich” parafii odezwy nie podpisali dwaj proboszczowie – dziekan lubawski ks. Antoni Kłoka z Rożentala i ks. Jakub Derc z Prątnicy. Nie wiemy dokładnie, co było przyczyną braku ich podpisu na odezwie. Jerzy Szews przypuszcza, że uczynili to „z powodu podeszłego wieku, byli to bowiem najstarsi proboszczowie z całego dekanatu”³⁷. Ks. Jakub Derc miał w 1906 r. 67 lat, a ks. Antoni Kłoka 66 lat, natomiast ks. Nikodem Kowalski, który oświadczenie podpisał miał 65 lat, a ks. Jan Batke 64, a więc argument o podeszłym wieku obu proboszczów jest tylko częściowo uzasadniony. Jeśli natomiast uwzględnimy to, że ks. J. Derc zmarł w 1908 r., mogłoby to oznaczać, że rzeczywiście jego stan

³⁶ Przemoc fizyczna wobec uczniów ze strony niemieckich nauczycieli była na porządku dziennym. Oto opis ze szkoły w Samplawie z 1 XII 1906 r.: „W parafii samplawskiej we wszystkich szkołach i to już drugi tydzień panuje strajk szkolny. Nie obyło się też bez ofiary. W Samplawie, gdy jeden z chłopców przyniósł do szkoły polską biblijkę i nie chciał oddać takowej nauczycielowi bo mu ojciec zakazał, nauczyciel przemocą biblijkę wydarł i okropnie sponiewierał, tak że chłopiec był zmuszony kilka dni przeleżeć w łóżku” (*Wiadomości z naszych i dalszych stron, O dalszych strajkach szkolnych w Prusach Zachodnich*, GG, dodatek do nr 144 z 1 XII 1906 r.).

³⁷ J. S z e w s, *Udział duchowieństwa...*, s. 265.

zdrowia nie był dobry i kara więzienia, której należało się spodziewać po takim wystąpieniu, mogłaby go jeszcze pogorszyć³⁸. W dodatku jeśli prześledzimy biogramy wszystkich tych kapłanów, choćby tylko w słownikach J. Szewsa i H. Mrossa³⁹ i porównamy z biogramami księży podpisanych pod odezwą, to można odnieść wrażenie, że ks. J. Derc był najmniej aktywnym społecznie i politycznie kapłanem spośród 9 proboszczów „polskich” parafii dekanatu lubawskiego⁴⁰. Natomiast na decyzję ks. A. Kloki (w 1903 roku uznanego przez władze pruskie za agitatora polskość), moim zdaniem, bez wątpienia wpłynął fakt, iż pełnił on funkcję dziekana, co mogło nieść negatywne konsekwencje dla całego dekanatu w przypadku jego uwięzienia⁴¹. Należy też wątpić, czy taki krok dziekana, a więc osoby odpowiadającej za dekanat przed biskupem zyskałby aprobatę biskupa A. Rosentretera, który w całym konflikcie przyjmował postawę wyczekującą, nie popierającą żadnej ze stron. Ze sprawozdań prasowych z procesu wiemy też, że ks. A. Kloka, nie był poinformowany przez sygnatariuszy o przygotowywaniu odezwy, czyli mógł o niej zwyczajnie nie wiedzieć⁴². Prawdopodobnie na fakt niepoinformowania ks. dziekana wpłynęły wszystkie przedstawione wyżej okoliczności.

³⁸ O złym stanie zdrowia ks. J. Derca świadczy odpowiedź ks. N. Kowalskiego („ks. Derc był chory”) na pytanie przewodniczącego sądu, czemu dwaj proboszczowie z dekanatu nie podpisali oświadczenia (*Proces o kazalnicy. Słuchanie oskarżonych*, „Gazeta Toruńska” [dalej cyt.: GT], nr 27 z 1 II 1907 r.).

³⁹ J. S z e w s, *Słownik biograficzny Ziemi...*, t. 1, biogram ks. A. K l o k i – s. 103, biogram ks. J. D e r c a – s. 53; H. M r o s s, op. cit., biogram ks. A. K l o k i – s. 136, biogram ks. J. D e r c a – s. 49-50.

⁴⁰ Co oczywiście w żadnym wypadku nie oznacza jakiegokolwiek postawy proniemieckiej. Jego wielką zasługą było doprowadzenie w 1903 r. do powstania lokalnego wikariatu w Glaznotach, co wzmocniło polskość w tym regionie. Należał także do Towarzystwa Naukowego w Toruniu (1881-1905) i Stowarzyszenia „Straż”.

⁴¹ Podczas procesu, gdy przewodniczący sądu pytał ks. N. Kowalskiego o to dlaczego odezwy nie podpisał ks. dziekan, do odpowiedzi księdza N. Kowalskiego wtrącił się mecenas Bolesław Kurzętkowski: „Ksiądz dziekan Kloka w najbliższym czasie miał otrzymać tytuł kanonika i dlatego prawdopodobnie lękał się publicznego wystąpienia. Takie jest przynajmniej moje osobiste zapatrywanie”. (*Ośmiu księży skazanych. Sprawozdanie specjalnego delegata*). Lubawa 29 stycznia, „Kurier Poznański” [dalej cyt.: KP], nr 26 z 31 I 1907 r.).

⁴² Wszyscy pytani na procesie księdza zeznali, że „ks. Kloka o odezwie w ogóle dowiedział się dopiero po jej ułożeniu, a do podpisu wcale mu jej nie przedkładano” (Ibidem).

Doniosłość zbiorowego wystąpienia księży z dekanatu lubawskiego dla kontynuowania strajku szkolnego, natychmiast doceniła prasa polska. „Gazeta Grudziądzka” pod pełnym tekstem odezwy tak pisała: „Powyższe oświadczenie podajemy z prawdziwą radością do wiadomości ogółu, ponieważ za nader ważne je uważamy. A ważne jest ono nie tylko dla rodziców polskich, ale i dla księży i to wszystkich naszych dzielnic w zaborze pruskim. Rodzicom [podkreślenie w oryginale – R. J.] przypomina owo oświadczenie jasno i dobitnie co kościół katolicki sądzi o nauce religii, a mianowicie, że takowej tylko w języku ojczystym dziatwy udzielać należy, i że świętym ich jest obowiązkiem starać się jak najusilniej o to aby i w naszych szkołach tak się działo. Dla księży [podkreślenie w oryginale – R. J.] zaś jest owa odezwa księży dekanatu lubawskiego, wzorem gorliwości i stanowczości w obronie zasad naszego kościoła św. dla dobra dusz powierzonych ich pieczy owieczek. Dla rządu pruskiego [podkreślenie w oryginale – R. J.] wreszcie odezwa jest wskazówką, że na zły kroczy drodze i im prędzej z niej zawróci, tym lepiej”⁴³.

Na skutki wystąpienia księży lubawskich nie trzeba było długo czekać. Wspomniana wcześniej akcja pisania petycji ulega gwałtownemu nasileniu po 11 listopada 1906 r. Z badań J. Szewsa wynika, że odczytanie odezwy przez księży lubawskich w dniu 11 listopada 1906 r. bezpośrednio wpłynęło na rozszerzenie się strajku szkolnego na kolejne 11 miejscowości (z 23 strajkujących łącznie na terenie dekanatu lubawskiego). Były to: Grabowo, Wałdyki, Wólka, Mortegi, Szczepankowo, Gronowo, Jeglia, Rybno, Targowisko, Świniarc, Truszczyny⁴⁴. Zdecydowane wystąpienie księży lubawskich zaowocowało też w innych dekanatach diecezji chełmińskiej. Na początku stycznia 1907 r. w ślad za duchownymi z Lubawy poszli księża z dekanatu lidzbarskiego i górznieńskiego⁴⁵, którzy ogłosili z ambon odezwę w swojej istocie podob-

⁴³ *Od Redakcji*, GG, nr 137 z 15 XI 1906 r.

⁴⁴ J. S z e w s, *Udział duchowieństwa...*, s. 266. Do tych miejscowości należy też dodać Samplawę.

⁴⁵ Z dekanatu lidzbarskiego odezwę podpisali: ks. Wojciech Klatt z Lidzarka, dziekan dekanatu lidzbarskiego i górznieńskiego, ks. Teofil Kuczyński z Radoszek, ks. Michał Maliński z Mrocza, ks. Teofil de Sychowski z Boleszyna. Z dekanatu górznieńskiego: ks. Jerzy Pabusz ze Szczuki, ks. Ignacy Pietrzykowski z Górzna, ks. Ludwik Woldenberg z Brzozia Polskiego, ks. Franciszek Żurawski z Jastrzębia (GG, dodatek do nr 3 z 5 I 1907 r.).

ną do lubawskiej, ale znacznie obszerniejszą i radykalniejszą w wymowie i formie. Powołując się na słowa papieża Leona XIII z encykliki ogłoszonej 10 stycznia 1890 r., „że więcej trzeba Boga słuchać niż ludzi”, mówili: „Nie ma lepszego obywatela, czy w pokoju, czy na wojnie nad chrześcijanina pomnego swego obowiązku, lecz każdy wszystko, nawet śmierć ponieść powinien, niż sprawę Boga lub kościoła opuścić”. Jednoznacznie występowali przeciw stwierdzeniom pojawiającym się w niemieckiej prasie katolickiej, że „walka o religię jest grzeszna bo sprzeciwiająca się państwu i jego prawom”: „Lecz gdyby prawa państwowe jawnie nie zgadzały się z prawem Bożym, gdyby jaką krzywdę kościołowi wyrządzały, albo obowiązkom, które religia nakłada się sprzeciwiała [...] wtedy zaprawdę obowiązkiem jest opór im stawiać i grzechem zaś być im posłusznym”⁴⁶. Duchowni zwracali uwagę na nierozzerwalny związek rodziny chrześcijańskiej z państwem – ich zdaniem działalność państwa skierowana przeciw rodzinie, w przyszłości zaszkodzi także samemu państwu: „Rodzina zawiera pierwiastki, z których się składa później państwo. Dlatego, ci którzy państwo od kościoła chcą oderwać [...] usiłują zawczasu życie rodzinne podkopać”⁴⁷. Cała odezwa kończyła się pełnym poparciem duchownych dla strajku szkolnego: „Oświadczamy, że w tej walce my kapłani z wami: wasz ból jest naszym bólem, wasza skarga naszą skargą, wasza sprawa naszą sprawą [...] Bo gdzieżby się znalazł kapłan katolicki, który by nie musiał uznać, że tylko w ojczystym języku wykładana religia może wpoić dzieciom gruntownie zasady wiary i wydać dobre owoce, serca dzieci uszlachetnić”⁴⁸. Wszystkich wymienionych księży skazano w szybkim procesie na wysokie kary pieniężne.

Trzeba przyznać, że polscy rodzice z parafii należących do dekanatu lubawskiego nie zaniechali żadnej okazji, aby wesprzeć swoje dzieci i jednocześnie wykazać wyższym władzom kościelnym, a za ich pośrednictwem administracji państwowej, iż szkody które przynosi zmuszanie dzieci do nauki religii w obcym dla nich języku, są o wiele większe niż czysto hipotetyczne korzyści zaplanowane przez rząd. Mówi o tym zbiorowy (bez podania nazwisk) list polskich rodziców z Samplawy do „Gazety Grudziądzkiej”, opisujący wizytację parafii,

⁴⁶ GG, dodatek do nr 3 z 5 I 1907 r.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

którą 13 listopada 1906 r. przeprowadził dziekan lubawski ks. Antoni Kloka z Rożentala: „Egzaminowano osobno dzieci, którym ks. proboszcz udziela naukę przygotowawczą do sakramentów świętych i te odpowiadały pewno i ze zrozumieniem [podkreślenie w oryginale – R. J.] tak, że jako ojcowie widzieliśmy co znaczy religia jeżeli się ją wykląda w języku dziecka. Egzaminowano potem, według oddziałów, resztę dzieci poszczególnych szkół należących do parafii. Aż żal ścisłał serca rodzicielskie kiedyśmy słyszeli z ust tych dzieci tak niejasne, często wprost fałszywe, a najczęściej żadne odpowiedzi, a to na pytania tak proste. Egzaminator miał w ręku urzędowy spis tego co tym dzieciom od ostatniej Wielkanocy «wpajano» w religii podług tego prześwietnego «kulturalnego» systemu szkoły pruskiej. Pytał się więc tylko takich, które rozbierano w szkole w roku ostatnim, a pytania stawiał tak, że właściwie odpowiedź w usta wkładał. A jeżeli pomimo tego rezultat egzaminu był wprost marny, to nie winne temu te polskie biedne dzieci, a tylko system szkolny, którego celem jest zgermanizowanie, a nie ugruntowanie w wierze⁴⁹. Dalej rodzice informują redakcję, że dziekan A. Kloka obiecał przedstawić biskupowi A. Rosentreterowi szczegółowy raport z wizytacji wraz z petycją parafian samplawskich w sprawie religii w szkole. Parafianie prosili też aby sam biskup odwiedził Samplawę i „sam się przekonał, że takie nauczanie religii w szkole to chyba tylko uczeniem mowy niemieckiej nazwać można” [podkreślenie w oryginale – R. J.]⁵⁰. Co ciekawe parafianie z Samplawy, gdzie w okresie opisywanej wizytacji nie było jeszcze strajku w szkołach, szukali także sposobu wyjścia z konfliktowej sytuacji, stąd w ich liście pojawia się pomysł wyłączenia religii z nauczania szkolnego i powierzenia tej nauki Kościołowi: „Aby dziecko religii nie uważało jako przedmiotu tylko równego czytaniu, pisaniu i rachowaniu, to bodaj tak, my prostaczkowie sądzimy, lepiej będzie, że w naszych stosunkach Kościół zwolni szkołę zupełnie od wykładu religii⁵¹. Ale to mogłoby nastąpić gdyby rozmowy na szczeblu państwa watykańskiego i rządu Niemiec w tej sprawie zakończyły się powodzeniem. W to ostatnie parafianie z Samplawy wąpili, pisząc niezbyt pochlebnie o skuteczności dyplomacji watykańskiej: „Jeżeli układy dyplomatyczne, w których

⁴⁹ *Wizytacja kościoła w Samplawie*, GG, nr 140 z 22 XI 1906 r.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

Kościół bodaj zawsze lichy wychodzi, w tym razie sprawy tej podług zasad uwiecznionych przez sobory, nie naprostują”. Rodzice z Samplawy nie obawiali się nawet wyższych kosztów utrzymania dodatkowych duchownych, którzy mieliby nauczać religii: „Prawda, że starsi księża proboszczowie sami może nie podolają tej pracy, która by ich po wycofaniu religii ze szkoły czekała. Niejeden będzie musiał prosić o ks. wikarego. Aleć to żadne nieszczęście. Byle praca była dla dwóch, to będzie i płaca, t. j. wyżywienie dla dwóch – zwłaszcza na naszych polskich parafiach”⁵². Ten i podobne apele pozostawały bez echa, po 20 XI 1906 r. w Samplawie wybuchł strajk, który trwał do połowy stycznia 1907 r. Uczestniczyło w nim około 80 dzieci⁵³.

Mobilizacja strony polskiej nie uszła uwadze władz, które zwiększyły presję na rodziców dzieci uczestniczących w strajku. Pisał o tym anonimowy proboszcz z powiatu lubawskiego: „By wypełnić wolę rodziców zaprzestały prawie wszystkie dzieci odpowiadać w religii w Targowisku, Samplawie i Zajączkowie. Robotnikom zatrudnionym przy torze kolejowym zagrozili tzw. «vorarbeitery», że wydaleniu zostaną z pracy jeżeli podpiszą petycję o polski wykład religii. Ale rodzice, którzy pojmują prawdziwie obowiązek swój wobec dzieci, takich gróźb się nie ulękną”⁵⁴.

Było też jasne, że publiczne wystąpienie księży lubawskich musi spotkać się z represjami ze strony władz niemieckich. W pierwszym dniu świąt Bożego Narodzenia w 1906 r. w „Gazecie Grudziądzkiej” znajdujemy następującą korespondencję: „Lubawa 18 XII 1906 r. Dziś stawał przed sędzią śledczym ks. proboszcz Batke z Radomna oskarżony o przeczytanie w swoim kościele tej samej odezwy do rodziców jaką przeczytali inni księża dekanatu. Tego samego dnia przesłuchiwał sędzia śledczy w tej samej sprawie dwóch nauczycieli z Radomna jako świadków”⁵⁵. Powyższa notatka informowała też

⁵² Ibidem.

⁵³ T. R u c z y ń s k i, *Strajk szkolny 1906/1907 roku na terenie...*, s. 309.

⁵⁴ GG, nr 139 z 20 XI 1906 r.

⁵⁵ Rubryka: *Wiadomości naszych i dalszych stron*, GG, nr 154 z 25 XII 1906 r. Redakcja skomentowała tę korespondencję słowami: „A więc mamy jawny kulturkampf”. Korespondent „Gazety Grudziądzkiej” mylnie zalicza Radomno do dekanatu lubawskiego, podczas gdy należało ono do dekanatu nowomiejskiego. Informację o przesłuchaniu ks. J. Batke, za „Gazetą Grudziądzką” powtarza także „Gazeta Olsztyńska” (nr 153 z 29 XII 1906 r.).

czytelników o ósmym księdzu, który był sądzony w procesie lubawskim. Ksiądz Jana Batke (1842-1917), podobnie jak i pozostali kapłani sądzeni w Lubawie, był znany władzom niemieckim z polskiej, patriotycznej działalności. W 1892 r. został skazany przez sąd w Lubawie za nauczanie języka polskiego, a w sprawozdaniu Naczelnego Prezesa Prus Zachodnich dla kanclerza Rzeszy wymieniono go wśród głównych agitatorów polskości⁵⁶. W związku z przygotowaniem procesu przesłuchiowano także kilku księży wikarych – wzmiankowała o tym „Gazeta Olsztyńska”⁵⁷.

Kilka dni przed przesłuchaniem ks. J. Batke, podobne wezwania otrzymali księża lubawscy. Było to 11 grudnia 1906 r. Tak pisała „Gazeta Grudziądzka”: „Księża dekanatu lubawskiego, którzy podpisali i odczytali znaną odezwę w sprawie nauki religii, otrzymali już na Nowy Rok akt oskarżenia. Tenże zarzuca im wykroczenie przeciw paragrafowi o ambonie. A więc jasny to dowód, że u nas walka kulturalna na dobre istnieje”⁵⁸.

2. Proces w Lubawie w dniu 29 stycznia 1907 roku i jego znaczenie

„Dwie mile od pól Tannenbergu i Grunwaldu, na których w 1410 r., a więc przed niezadługo 500 laty Polska i Litwa walną stoczyła bitwę z Krzyżakami, która się skończyła zupełnym złamaniem potęgi krzyżackiej, dnia 29 b. m. w Lubawie rozegrał się nowy akt smutnego dramatu walki między państwem a Kościołem o naukę religii w języku ojczystym” – tak rozpoczął „Dziennik Poznański” swoją relację z procesu księży lubawskich⁵⁹. To porównanie miało sugerować czytelnikowi, że proces w Lubawie jest kolejnym etapem w prawie 500-letniej walce z niemczyzną i germanizacją, że w tej walce Polacy i katolicy powinni czerpać siły ze zwycięstwa pod Grunwaldem, którego pola leżą przecież tak blisko Lubawy⁶⁰.

⁵⁶ Szczegóły por. H. M r o s s, op. cit., s. 6-7.

⁵⁷ (Dział: *Z Prus Zachodnich i Pomorza*) „Lubawa. O znaną odezwę księży dekanatu lubawskiego powołano przed tutejszą izbę karną także kilku księży wikarych” (GO, nr 12 z 26 I 1907 r.).

⁵⁸ *Wiadomości kościelne*, GG, nr 5 z 10 I 1907 r.

⁵⁹ *Ośmiu księży skazanych na kaźń więzienną*, DP, nr 26 z 31 I 1907 r.

⁶⁰ Prawdopodobnie autor artykułu miał na myśli tzw. miłą polską liczącą 8,53 kilometra.

Proces rozpoczął się w Lubawie o godzinie 9 rano „w szczupłej sali Sądu Okręgowego, na której mogło się przysłuchiwać rozprawom sądowym zaledwie 50 osób wpuszczonych jedynie za biletami”⁶¹. Jak pisał „Kurier Poznański”: „Reszta ciśnie się na korytarzach, na schodach, na ulicy brodząc po kolana w obficie spadłym śniegu [...] Mimo ostrej zadyмки śnieżnej zgromadziło się na ulicach sporo ludności przeważnie wiejskiej. Są to parafianie troskliwi o los swoich duszpasterzy”⁶². Podobnie informował „Dziennik Poznański”: „Już przed godziną 9 rano, na którą był wyznaczony termin widać było ogromny ruch w mieście, zjechało mianowicie dużo ludu wiejskiego, szczególnie z parafii oskarżonych księży ażeby obecnością swą dać wyraz współczucia i miłości gorącej do swoich duszpasterzy. Skonsygnowano siłę zbrojną w postaci 12 żandarmów uzbrojonych w karabiny i rewolwery. Obawiano się więc jakichś zaburzeń ale się zawiedziono gdyż lud zachowywał się ze spokojem, powagą i godnością. Sala sądowa niewielkich jest rozmiarów dlatego też tylko małą ilość publiczności wpuszczono za kartami na salę. Lud poczciwy wcale się na salę nie mógł dostać, ale mimo tego z całą cierpliwością czekał przed gmachem sądowym aż do ogłoszenia wyroku, niespokojny i stroskany o los swoich duszpasterzy”⁶³.

O zgromadzonych siłach policyjnych, świadczących rzeczywiście, że obawiano się reakcji ludności, napisał z przekazem „Kurier Poznański”: „Pan landrat Scherz z Lubawy zrobił sobie żart niewczesny i zmobilizował całą żandarmerię z powiatu, z której dwóch członków stanęło na posterunku na sali obrad, a reszta z przewieszonymi karabinami patrolowała przed budynkiem sądowym i po ulicach miasta”⁶⁴. „Gazeta Grudziądzka” dodaje, że „żandarmi patrolowali z karabinami po ulicach i stali przed gmachem sądowym. Byli oni zupełnie niepotrzebni, bo w mieście u ludu panował jedynie smutek i skupienie ducha”⁶⁵.

⁶¹ *Znowu 8 księży skazanych!*, GG, dodatek do nr 15 z 2 II 1907 r.

⁶² *Ośmiu księży skazanych. (Sprawozdanie specjalnego delegata). Lubawa 29 stycznia...*

⁶³ *Ośmiu księży skazanych na kaźń więzienną...*

⁶⁴ *Ośmiu księży skazanych. (Sprawozdanie specjalnego delegata). Lubawa 29 stycznia...*; „Dziennik Poznański” podaje, że z tych 12 żandarmów, dwóch „strzegło wejścia do sądu z bronią w ręku” (*Ośmiu księży skazanych na kaźń więzienną*, DP, nr 26 z 31 I 1907 r.).

⁶⁵ *Znowu 8 księży skazanych!*, GG, dodatek do nr 15 z 2 II 1907 r.

Gazety odnotowały także zmianę wyglądu sali sądowej: „Za kratkami nie widać zwykłej czarnej ławy oskarżonych. Usunięto ją i ustawiono krzesła, po każdej stronie cztery. Na prawo zasiedli: ks. proboszcz Nikodem Kowalski z Kazanic (lat 65), ks. dr Liss, proboszcz z Rumiana (lat 53), ks. proboszcz Walenty Pełka z Grabowa (lat 49) i ks. proboszcz Franciszek Majka z Samplawy (lat 37). Naprzeciw nich zajęli miejsca: ks. proboszcz Franciszek Wachowski ze Zwiniarza (lat 36), ks. proboszcz dr Aleksy Okoniewski z Lubawy (lat 54), ks. proboszcz Józef Ruchniewicz z Grodziczna (lat 44), ks. proboszcz Jan Batke z Radomna (lat 64). Na wzniesieniu, pod portretami cesarzy, przed wizerunkiem Ukrzyżowanego półkolem zasiedli członkowie trybunału [...] Przy stołach obrońców widzimy panów [...] a w ich sąsiedztwie przedstawiciele prasy, mianowicie: „Gazety Toruńskiej”, „Gazety Grudziądzkiej”, „Pielgrzyma”, „Kurier Poznański” i „Orędownika”, oraz dwóch dziennikarzy niemieckich”⁶⁶. Oskarżeni księża siedzieli w takiej kolejności w jakiej podpisali oświadczenie, w takiej też kolejności byli przesłuchiwani.

Zespołowi sędziowskiemu składającemu się z 4 osób przewodniczył dr Wollschläger, prezes sądu ziemiańskiego w Toruniu. Trzej pozostali to sędzia Bovensleben, Rettig i asesor sądowy Klappenbach z Lubawy. Prokuratorem był pierwszy prokurator z Torunia Zitzlaff, jego pomocnikiem był prokurator Parchwitz także z Torunia⁶⁷. Proce-sowi przysłuchiwał się nieznan z nazwiska asesor regencyjny z Kwidzyna. Obrońcami byli: Bolesław Kurzętkowski z Lubawy⁶⁸ i Adam Woliński z Poznania⁶⁹. Trzeba przyznać, że obydwie strony, tak oskarżająca, jak i oskarżana reprezentowane były przez doświadczonych

⁶⁶ *Ośmiu księży skazanych. (Sprawozdanie specjalnego delegata). Lubawa 29 stycznia, DP...* W wykorzystanym cytacie poprawiono nazwy miejscowości (było: Kazalnicy zamiast Kazanic, Rumian, zamiast Rumiana), nazwiska (było: Lis zamiast Liss) oraz wiek księży (podano wiek według słowników J. Szewsa i H. Mrossa, obliczony dla 1906 r. czyli daty ogłoszenia oświadczenia). Istnieje także różnica w podawanej liczbie gazet polskich reprezentowanych na procesie, cytaty powyższy wymienia 5 tytułów, podczas gdy „Gazeta Grudziądzka” podaje, że były 4: „Gazeta Grudziądzka”, „Pielgrzym”, „Gazeta Toruńska” i „Kurier Poznański” (*Ostatnie wiadomości z Lubawy. Od sprawozdawcy p. dr Ulatowskiego*, GG, nr 14 z 31 I 1907 r.).

⁶⁷ Żadna w wykorzystywanych gazet, ani żaden z cytowanych autorów nie podaje imion sędziów i prokuratorów.

⁶⁸ Jego biogram: J. S z e w s, *Słownik biograficzny Ziemi...*, t. 1, s. 120-121.

⁶⁹ Jego biogram: ibidem, t. 2, s. 249-252.

prawników, co świadczyło o prestiżowym potraktowaniu procesu. Prokurator Zitzlaff w 1901 roku oskarżał w słynnym toruńskim procesie 60 filomatów pomorskich⁷⁰, a mecenas A. Woliński był obrońcą w takich sprawach politycznych jak proces rodziców dzieci z Wrześni w 1901 r. i proces słynnego Drzymały w 1904 r.

Oskarżenie oparte było na § 130a pruskiego kodeksu karnego nazywanym „paragrafem o ambonie” (tzw. „Kanzelparagraf”)⁷¹. Mówił on: „Duchowny lub inny sługa religii, który przed wykonaniem, albo z powodu wykonania swego powołania, publicznie przed zgromadzonym ludem, albo który w kościele lub na innym do religijnych zgromadzeń przeznaczonym miejscu, sprawy państwa, w sposób zakłócający publiczny spokój bierze jako przedmiot do ogłoszeń lub objaśnień, będzie więzieniem lub fortecą aż do dwóch lat ukarany”⁷². W oparciu o ten paragraf prokurator sformułował następujące zarzuty: 1. Poruszania spraw państwowych podczas obrzędów religijnych: „wydaniem i odczytaniem znanego oświadczenia w listopadzie roku zeszłego w sprawie wykładu religii świętej i strajku szkolnego, poruszyli sprawy obchodzące państwo w sposób karygodny”; 2. Publicznego ogłoszenia odezwy, które mogło zakłócić spokój publiczny: „sposób w jakim owe oświadczenie publicznie ogłoszono, nadaje się do oskarżenia o zakłócenie spokoju publicznego”; 3. Podważanie zaufania do władz państwowych poprzez: „pochwalanie oporu rodziców i dzieci polskich przeciwko niemieckiemu wykładowi religii, i że w końcu wezwali rodziców polskich aby nie pozwolili sobie zabrać wiary i języka ojczystego nigdy przez nikogo”; 4. Działania w złą wiarę, bo „wiedzieli oskarżeni jako ludzie wykształceni i znający odnośne stosunki [...], że ludność katolicka mówiąca po polsku, była wzburzoną”⁷³.

⁷⁰ Por. J. S z e w s, *Filomaci pomorscy. Tajne związki młodzieży polskiej na Pomorzu Gdańskim w latach 1830-1920*, Warszawa 1992.

⁷¹ Szczegółowy opis przebiegu całego procesu, wraz z obszernym aneksem zawierającym protokoły przesłuchań oskarżonych, wnioski dowodowe obrońców, mowę prokuratora i mowę obrońcy – mecenasa A. Wolińskiego, przedstawiłem w artykule *Proces księży lubawskich w 1907 r. Próba rekonstrukcji przebiegu procesu w oparciu o sprawozdania prasowe*, który ukaże się drukiem w Olsztynie, w wydawnictwie zbiorowym poświęconym jubileuszowi pracy naukowej prof. dr hab. Józefa Śliwińskiego. Z tego powodu informacje o przebiegu procesu w niniejszym tekście będą miały charakter ogólny.

⁷² [cyt. za:] J. S z e w s, *Udział duchowieństwa...*, s. 267.

⁷³ Wszystkie cytaty pochodzą z artykułu: *Znowu 8 księży skazanych...*

Linia obrony oskarżonych i ich obrońców opierała się na przemyślnych i logicznie połączonych założeniach:

1. Udowodnienia, że nauczanie religii w szkołach i język, w którym jest ona wykładana, należą do kompetencji Kościoła katolickiego, a nie państwa. Udowodnienie tego miało prowadzić do zakwestionowania podstawy oskarżenia, czyli zarzutu o poruszenie w odezwie „spraw państwowych”. Jednocześnie odezwa księży byłaby wówczas traktowana jako objaw troski o sprawy należące do kompetencji Kościoła, a więc nie można byłoby ich za to sądzić.

2. Wykazanie dokumentami, że wprowadzanie języka niemieckiego do nauczania religii w najniższych klasach szkół elementarnych było dokonywane samowolnie przez inspektorów szkolnych i nauczycieli, i że odbywało się to wbrew konstytucji z 1850 r. i zarządzeniom Rejencji Prus Wschodnich z 1873 r. Udowodnienie tych faktów miało zakwestionować element oskarżenia mówiący o naruszaniu prawa przez oskarżonych – bo gdyby się to udało, to występowałiby oni jako obywatele państwa przeciwstawiający się bezprawiu dokonanemu przez urzędników tegoż państwa, a więc nie byłoby to działanie na szkodę państwa, lecz ku jego pożytkowi.

3. Wykazanie, że nauka religii w języku niemieckim na najniższym stopniu systemu oświaty, jest nie tylko zmarnowaniem czasu, pieniędzy państwowych, ale jest także szkodliwa dla samego państwa i Kościoła albowiem dzieci polskie nie znając języka niemieckiego nic nie rozumieją na lekcjach, albo rozumieją całkiem opacznie, i przez to nie są właściwie kształtowane moralnie – a to przynosi szkody państwu, Kościołowi i społeczeństwu.

4. Udowodnienie, że celem księży ogłaszających odezwę było uspokojenie nastrojów ludności polskiej, oburzonej na represje wobec strajkujących dzieci i tym samym ograniczenie rozszerzania się strajku.

Był to więc tok obrony inteligentnie zaplanowany, cele do zrealizowania wynikały jeden z drugiego, a uznanie przez sąd pierwszego założenia obrony zmuszałoby go do uznania kolejnych i tym samym podważenia podstaw aktu oskarżenia. W trakcie procesu, szczególnie po przedstawieniu przez obrońcę A. Wolińskiego materiału dowodowego, sąd uznał zasadność i prawdziwość większości wniosków obrony⁷⁴.

⁷⁴ Uznano, że prawdą jest, iż „w wielu przypadkach nauczyciele zaprowadzili naukę religii na najniższym stopniu w języku niemieckim bez upoważnienia Rejencji”; uzna-

I było to znaczącym sukcesem obrony, gdyż na tym można było budować dalszą linię obrony, ale tylko wtedy gdyby sąd akceptował taki sposób dochodzenia do przyczyn procesu – co jak wiemy nie nastąpiło. Natomiast zarówno adwokaci jak i prokuratorzy zdawali sobie sprawę, że uznanie prawdziwości wniosków obrony nie będzie miało realnego znaczenia podczas tego konkretnego procesu, lecz dla całej walki społeczeństwa polskiego o naukę religii w języku ojczystym. Wszystkie trzy strony procesu (oskarżenie, obrona i sędziowski skład orzekający) wiedziały, że do uniewinnienia nie dojdzie, nawet wtedy gdy sąd uzna prawdziwość większości wniosków obrony, a to z kilku powodów. Po pierwsze, do aktu oskarżenia odnosiło się tylko uznanie przez sąd prawdziwości wniosku obrońców dotyczącego tego, iż oskarżeni nie działali w złej wierze. A więc sędziowie podczas ustalania wyroku nie powinni brać pod uwagę tylko tego jednego, niestety najmniej istotnego elementu oskarżenia. Po drugie, uznanie za prawdziwe wniosków obrony nie zmieniało faktu, że jak wyraził się prokurator, „nie wpływa to na zastosowanie § 130a kodeksu karnego”, czyli z punktu widzenia prawa pruskiego, mimo dodatkowych okoliczności korzystnych dla oskarżonych, w żaden sposób nie zmieniało to podstawy prawnej aktu oskarżenia. Mówiąc obrazowo – dla prokuratora i sędziów były to jakby dwie odrębne kwestie, które nie łączyły się ze sobą, bo proces dotyczył tylko tego co określał § 130a kodeksu karnego. Powiedział to wyraźnie prokurator w mowie końcowej: „Kościół katolicki uważa naukę religii za swoją sprawę, ale to nas nic nie obchodzi. Państwo uważa naukę religii za własną sprawę, chce nią kierować i kieruje nią rzeczywiście”⁷⁵. Po trzecie, i to było najważniejsze, uniewinnienie oskarżonych oznaczałoby przegraną państwa niemieckiego w walce z Polakami o naukę religii w języku polskim, czyli przyznanie racji strajkującym dzieciom i ich rodzicom, a więc zniweczenie wielu lat polityki germanizacyjnej.

Ta wiedza wyznaczała oczywiście różne cele przed stronami w sądzie. Prokurator z dużą dozą pewności mógł sądzić, że wyrok będzie

no, że „zarzut iż oskarżeni w swojej odezwie działali w złej woli, upada”; uznano, że prawdą jest iż „przed kilku laty Rejencja w Kwidzynie nakazywała nauczycielom aby trzymali się ściśle rozporządzenia Naczelnego Prezesa z 24 lipca 1873 r. nakazującego aby nauki religii dzieciom polskim na najniższym stopniu udzielali wyłącznie w języku ojczystym”. (*Ośmiu księży skazanych. (Sprawozdanie specjalnego delegata)*. Lubawa 29 stycznia, KP, nr 26 z 31 I 1907 r.).

⁷⁵ *Ośmiu księży skazano na więzienie*, GT, nr 26 z 31 I 1907 r.

skazujący – starał się więc o jak najsurowszą karę – miała mieć ona przecież skutek odstrasżający. Natomiast skuteczność obrony, doskonała końcowa mowa obrońcy A. Wolińskiego i świadomość, że jednak sąd uznał prawdziwość większości wniosków obrony – nieco zachwiały w nim tę pewność. Świadczyła o tym propozycja, zgłoszona w mowie końcowej, aby w razie gdyby sąd odrzucił § 130a jako podstawę do wydania wyroku – skazać księży, także na 2 miesiące więzienia, ale w oparciu o § 110 kodeksu karnego, mówiący o karach za „podburzanie do naruszenia spokoju publicznego”. Prokurator w dodatku chciał ukarania księży wyrokiem więzienia, choć § 130a przewidywał też tzw. karę fortecy, uznawaną za lżejszą niż więzienie. Według niego wyrok powinien być dotkliwy dla oskarżonych. Tak powiedział w przemowie końcowej: „Tylko więzienie będzie dla nich odpowiednim, gdyż ono już samo w sobie uwłaczać im będzie ciężko jako kapłanom. Ale igrali z ogniem koło beczki prochu”⁷⁶.

Oskarżeni i obrońcy nie ludzili się, że zapadnie wyrok uniewinniający, ci pierwsi, jak zazwyczaj każdy oskarżony, chcieli ponieść jak najniższą karę, ale wiedzieli też, że mają nadzwyczajną okazję, aby przedstawić już nie tylko sądowi, ale poprzez prasę społeczeństwu polskiemu i zagranicy, o co walczą Polacy podczas strajku szkolnego w zaborze niemieckim. Był to też doskonały moment dla jeszcze silniejszego zbliżenia Kościoła katolickiego z ludnością polską, a w wymiarze lokalnym pokazania, że księża dekanatu lubawskiego nie zawahają się wystąpić w obronie katolickich, polskich dzieci ze swoich parafii. Trzeba przyznać, że te ostatnie cele zarówno oskarżeni jak i obrońcy zrealizowali w całej rozciągłości. Przed sądem, posługując się dokumentami, stwierdzono, według „Gazety Toruńskiej”, że: „1. Rejencja nakazała nauczycielom surowo, by się stosowali do rozporządzenia Naczelnego Prezesa, według którego nauka religii ma się odbywać, na najniższym stopniu, w języku ojczystym; 2. W powiecie lubawskim są dzieci, które wchodzi do szkoły bez wszelkich wiadomości z języka niemieckiego; 3. Nauczyciele mimo to od Wielkiej Nocy uczą wszystkie dzieci religii, także na stopniu najniższym, tylko po niemiecku; 4. Kościół katolicki uważa naukę religii za własną sprawę, a nie za sprawę państwa; 5. Kościół katolicki nakazuje uczyć religii w języku ojczystym; 6. Władza

⁷⁶ *Ośmiu księży skazanych. (Sprawozdanie specjalnego delegata). Lubawa 29 stycznia, DP...*

duchowna dowiedziała się ze sprawozdań ks. dziekana o rewizjach dekanalnych, że dzieci w powiecie lubawskim mają niedostateczne wiadomości z religii; 7. Władza duchowna była zdania, że to skutek nauki w języku niemieckim i dlatego wezwała różnych księży by sami lub przez rodziców starali się o przywrócenie polskiej nauki religii. Na skutek tego księża odczytali w kościołach [...] oświadczenie i z tego powodu dostali się na ławę oskarżonych⁷⁷.

Mecenas A. Woliński w swojej mowie obrończej, która trwała prawie półtorej godziny, odwoływał się nie tylko do dokumentów przedstawionych wcześniej sądowi, które ewidentnie pokazywały naruszenie prawa przez administrację państwową, ale także do wypowiedzi duchownych protestanckich i luterańskich potępiających politykę rządu Niemiec wobec katolickich dzieci. Apelowal też do sumień sędziów: „Umieście zrozumieć wzniosłe powołanie kapłana katolickiego, który jako duszpasterz życie swe gotów jest oddać za swe owieczki, a znajdziecie aż nadto momentów i motywów do uwolnienia moich klientów, o co niniejszym wnoszę⁷⁸”.

Sędziowie, mieli wydać sprawiedliwy wyrok. Nawet jeśli wykluczamy, że kierowali się też racjami politycznymi, (np. tzw. nadrzędnym interesem państwa), a brali pod uwagę tylko literę prawa, czyli tak jak powinno być w każdym sądzie, to charakter „przestępstwa” popełnionego przez księży dokładnie wpasowywał się konstrukcję § 130a kodeksu karnego, stworzonego właśnie w celu karania za takie wystąpienia.

Kara zatem być musiała, jej wysokość zależała od splotu wielu czynników, z których najważniejszymi były: charakter zeznań oskarżonych i świadków, argumenty i dowody oskarżenia i obrony, własna wiedza sędziów i ich poczucie praworządności, ich zapatrywania polityczne i poziom (lub jego brak) dyspozycyjności wobec państwa i zwykłe ludzkie sumienie.

Po godzinnej naradzie (od godziny 16 do 17) sąd ogłosił wyrok. Uznał wszystkich oskarżonych za winnych nadużycia paragrafu 130a i skazał każdego na jeden miesiąc więzienia i pokrycie kosztów procesu. W wyroku czytamy: „1. Nie ulega wątpliwości, że nauka religii jest sprawą państwa. 2. Oświadczenie księży mogło zakłócić spokój publiczny. Powinni byli wyraźnie strajk szkolny potępić. 3. Księża chcieli

⁷⁷ *Ośmiu księży skazano na więzienie*, GT, nr 26 z 31 I 1907 r.

⁷⁸ *Proces lubawski. (Dokończenie)*, DP, nr 29 z 5 II 1907 r.

spokój publiczny zakłócić i wiedzieli, że ich oświadczenie go zakłóci, a nawet życzyli sobie tego, to jest chcieli, żeby dzieci na niemieckiej nauce religii strajkowały. 4. Oskarżeni są ludźmi wykształconymi, przybyli na rozprawę uzbrojeni w różne rozporządzenia i przepisy prawne, więc nie można uwierzyć, żeby nie rozumieli o co chodzi. Dlatego zasłużyli na dotkliwą karę⁷⁹.

Kara 1 miesiąca więzienia była o połowę niższa niż ta, której domagał się prokurator⁸⁰. Nie wiemy czy wpłynęło na to udowodnienie przez obronę, że państwo niemieckie samo łamie prawa przez siebie wydane – jak więc karać za to obywateli tego państwa przeciwstawiających się naruszeniom prawa. Możemy tylko przypuszczać, że sędziowie mieli tego świadomość. Ale mimo, że wyrok był niższy, to jednak sędziowie nie wybrali kary forticy, uznawanej za lżejszą, tutaj przychylni się do wniosku prokuratora – księża mieli na miesiąc pojechać do więzienia⁸¹.

⁷⁹ *Proces o kazalnicy. Przemówienie obrońców i oskarżonych*, GT, nr 33 z 9 II 1907 r.

⁸⁰ J. S z e w s w cytowanym już artykule *Udział duchowieństwa...*, pisze na s. 268-269, bez podania źródła, że „skazano ich na zapłacenie łącznej kary w wysokości 5 tysięcy marek lub każdego na miesiąc więzienia. Wszyscy wybrali karę więzienia”. Żadna z 3 gazet wykorzystanych w niniejszym artykule, której reporterzy przebywali na sali sądowej („Gazeta Toruńska”, „Gazeta Grudziądzka” i „Kurier Poznański”) nie potwierdza tej informacji, pisząc tylko o wyroku jednego miesiąca więzienia i nigdzie nie wspominając o więzieniu jako zamienniku kary finansowej. Na obecnym stanie badań nie wiemy, co napisał „Orędownik” i „Pielgrzym”, też reprezentowane na sali sądowej, nie są też znane losy dokumentacji sądowej, która w tym wypadku byłaby źródłem rozstrzygającym, ale chyba rzeczą wątpliwą jest, aby trzy gazety posiadające specjalnych wysłanników na procesie, nie podały tak ważnej informacji jak wysokość i rodzaj kary. W dodatku, decyzja wszystkich 8 księży o pójściu do więzienia, zamiast domniemanego płacenia kary pieniężnej byłaby jeszcze jednym elementem ich postawy patriotycznej i wzajemnej solidarności, a takiego faktu nie pominęłyby polskie gazety szczególnie przecież opisujące proces. „Gazeta Olsztyńska” podała natomiast, że skazano ich na: „1 miesiąc więzienia plus koszty sądowe” (Dział: *Z Prus Zachodnich i Pomorza*, GO, nr 15 z 2 II 1907 r.). Tak samo nie wiemy na jakim źródle opiera J. S z e w s informację w *Słowniku biograficznym Ziemi Lubawskiej...*, t. 1, s. 138, że ks. F. Majka został w procesie lubawskim „ukarany grzywną (500 Mk) lub miesiącem więzienia”. W dodatku takich informacji brak w biogramach pozostałych księży skazanych w 1907 r. Co więcej, kara więzienia była jednakowa dla wszystkich 8 księży, można zatem przypuszczać, że podobnie jednakowe byłyby kary pieniężne. Księży było 8, jeśli ksiądz F. Majka został skazany ma 500 marek kary – to daje 4.000, a nie 5.000 marek jak podaje J. S z e w s w artykule *Udział duchowieństwa...* . Kwestie te, zatem nadal czekają na ostateczne wyjaśnienie.

⁸¹ Z opisu znajdującego się w „Dzienniku Poznańskim” można odczytać, że zgromadzeni na sali sądowej liczyli na jeszcze niższy wyrok: „Prawo przewiduje w tym przypadku

Z drugiej jednak strony, w sytuacji gdy § 130a przewidywał 2 lata więzienia jako górną granicę wysokości kary, to wyrok 1 miesiąca nie wydawał się wysoki, zwłaszcza, że w podobnych procesach, w tym samym czasie orzekano kary o wiele wyższe⁸², a niektóre z nich były pośrednio związane z oświadczeniem księży lubawskich⁸³.

Reakcja oskarżonych na wyrok była pełna godności. Oto opis anonimowego korespondenta „Gazety Grudziądzkiej”, mieszkańca Lubawy, prawdopodobnie obecnego na sali sądowej: „Najczcigodniejszy ks. proboszcz [ks. dr A. Okoniewski – R. J.] już przedtem mawiał, kiedy inni wyrażali swoje zdanie, że uwolnieni zostaną – «nawet anioł nas nie obroni – znam ja kulturkampf». Dlatego też nasz proboszcz, kiedy przewodniczący odczytywał wyrok, siedział spokojny z uśmiechniętą twarzą, a kiedy skończyło się odczytywanie, wstał i głośno się odezwał: «Chwała Bogu». Kiedy zaś kapłanom na sali sądowej wyrażano współczucie, kilkakrotnie się głośno odezwał: «Nie żałujcie nas, lecz wieszajcie nam, bo to honor dla nas»⁸⁴.

Gdy po ogłoszeniu wyroku księża opuszczali budynek sądu „nagle od strony bocznej ulicy przy rynku dały się słyszeć głośne dźwięki jakiejś poważnej pieśni. Pieśń rosła i potężniała, tak że w ciszy wieczornej słyhać ją było w najdalszych zakątkach. Przy mieszkaniu księdza proboszcza dr Okoniewskiego zebrał się tłum ludzi liczący

jako lżejszą karę, obok więzienia także i forteczną. Spodziewano się ogólne nawet u innowierców i innoplemieńców, że jeżeli sąd w ogóle przyjdzie do przekonania, że oskarżeni księża są winnymi, to ze względu na świętość sprawy, której z całym przekonaniem bronili, sąd skaze ich na krótką karę forteczną. Trybunał sądowy uważał jednak winę oskarżonych kapłanów za tak „ciężką”, iż trzeba ich więzieniem ukarać” (*Ośmiu księży skazanych na kaźń więzienną*, DP, nr 26 z 31 I 1907 r.).

⁸² Niemal w tym samym czasie co w Lubawie, 24 I 1907 r. skazano ks. Piotrowicza w Gnieźnie w procesie o nawoływanie do strajku na dwa miesiące więzienia (GG, nr 14 z 31 I 1907 r.). Oskarżono go na podstawie § 110 i 130a kodeksu karnego „ponieważ na mszy świętej zamówionej przez rodziców strajkujących dzieci, wzywał do wytrwałości w nieuczeniu się religii po niemiecku” (GO, nr 14 z 31 I 1907 r.).

⁸³ Chodzi tu o proces ks. Jana Olszewskiego z Osieka w powiecie Starogard Gdański, którego za organizowanie strajku szkolnego i za „odczytanie na ambonie kilku ustępów z okólnika księży z dekanatu lubawskiego” skazano we wrześniu 1907 r. na półtora roku więzienia. Podczas procesu przyznał się, „iż przeczytał tylko te ustępy, które dotyczyły wychowania religijnego dzieci” (*Ofiary strajku szkolnego*, GO, nr 114 z 26 IX 1907 r.; także KP, nr 218 z 22 IX 1907 r. O księdzu J. Olszewskim szerzej pisze J. S z e w s, *Udział duchowieństwa...*, s. 269).

⁸⁴ *Z powodu wyroku sądu lubawskiego*, GG, nr 19 z 12 I 1907 r.

kilkaset osób: mężczyzn, kobiet i dzieci, którzy zaintonowali *Kto się w opiekę*. Była to chwila wspaniała i rozczulająca zarazem. Wielu od wzruszenia śpiewać nie mogło. Westchnienia rozpierały im piersi, a łzy toczyły się po licach. Ksiądz proboszcz wyszedł na ganek i prosił parafian, aby oddalili się spokojnie. Usłuchali go natychmiast i oddalili się wśród głośniejszych okrzyków: nasz kochany ksiądz proboszcz i nasi księża niech żyją⁸⁵. Reporter „Gazety Toruńskiej” zacytował całą pierwszą zwrotkę pieśni *Kto się w opiekę* i podkreślił w sprawozdaniu jej czwartą liniijkę: „Nie przyjdzie na mnie żadna straszna trwoga”⁸⁶.

Objawy solidarności ze skazanymi kapłanami widoczne były nie tylko w samej Lubawie. „Gazeta Toruńska” zamieściła list parafian z Czarzu do ks. Nikodema Kowalskiego: „Wielebnemu ks. Proboszczowi Kowalskiemu z Kazanicy, poprzednio w Czarzu, jak i wszystkim innym księżom zasądzonym w procesie lubawskim, wyrażamy serdeczne współczucie. Parafianie Czarzeńscy. Czarze dnia 3 lutego 1907 r., Antoni Bukowski, organista”⁸⁷.

Wykonanie kary nie nastąpiło w trybie natychmiastowym, jak to podają autorzy zajmujący się tym problemem i biografistyką duchownych diecezji chełmińskiej⁸⁸. Różne też były więzienia, w których odbywano karę: ks. N. Kowalski, F. Liss, F. Majka i W. Pełka przebywali w Gdańsku, zaś: J. Batke, A. Okoniewski, J. Ruchniewicz i F. Wachowski – w Elblągu. Informacje zamieszczone w „Gazecie Grudziądzkiej” pozwalają na niemal dokładne datowanie terminu odbywania kary choć ustalenie precyzyjnej daty dziennej rozpoczęcia kary jest trudne z dwóch powodów: nie wiemy czy data wyjazdu do więzienia jest jednocześnie datą rozpoczęcia odbywania kary i czy „miesiąc kary” liczono jako 30 czy 31 dni. W korespondencji z Lubawy zamieszczonej w numerze gazety z 27 sierpnia 1907 r. czytamy: „Lubawa 25 sierpnia 1907 r. Dziś w niedzielę o godzinie 1-szej

⁸⁵ *Ośmiu księży skazanych. (Sprawozdanie specjalnego delegata). Lubawa 29 stycznia, KP, Według „Gazety Olsztyńskiej” „około 400 ludzi po przeczytaniu wyroku odśpiewało „Kto się w opiekę” (GO, nr 15 z 2 II 1907 r.).*

⁸⁶ *Ośmiu księży skazano na więzienie, GT, nr 26 z 31 I 1907 r.*

⁸⁷ *List, GT, nr 30 z 6 II 1907 r.*

⁸⁸ *J. S z e w s* podaje w artykule *Udział duchowieństwa*, s. 269: „Odbyli ją od 1-28 lutego 1907 r. w Gdańsku lub Elblągu”. To samo pisze w biogramach księży: *F. Wachowskiego* (por. przypis 33 niniejszego artykułu) i *J. Ruchniewicza* (por. przypis 35 niniejszego artykułu). Jego informacje powtarza także ks. *H. M r o s s* w swoim *Słowniku...*

w południe odjeżdżali księża proboszczowie Kowalski z Kazanic i Pełka z Grabowa do więzienia w Gdańsku⁸⁹, zaś w numerze z 3 października 1907 r. te same gazety znajdujemy informację: „ks. Pełka z Grabowa wrócił w sobotę 28 IX z Elbląga”⁹⁰. W tymże samym numerze „Gazety Grudziądzkiej” czytamy: „w czwartek 26 IX wrócił ks. Liss z Rumiana z więzienia w Gdańsku”, a dalej „ks. Kowalski opuścił więzienie tego samego dnia co wymienieni księża” co utrudnia dokładne datowanie, bo daty powrotu ks. W. Pełki i ks. F. Lissa nie są identyczne⁹¹. Trzy numery „Gazety Grudziądzkiej” wcześniej podano: „Lubawa 20 IX 1907 r. Dziś krótko po godzinie 11.30 opuścili więzienie w Elblągu czcigodni proboszczowie: Okoniewski, Batke, Ruchniewicz i Wachowski”⁹². Gazety nie odnotowały dokładnej daty powrotu z więzienia ks. F. Majki z Samplawy. Wiemy, że 20 IX witał on na stacji Nowy Folwark (na trasie Iława – Zajęczkowo) księdza Jana Batke, a reporter „Gazety Grudziądzkiej” zapisał w sprawozdaniu z tego powitania, że ks. F. Majka „już kilka dni rychlej wyszedł z murów więziennych”⁹³. Natomiast w numerze 102 z 24 VIII 1907 r. znajdujemy następującą notatkę wyjętą z listu „jednego z parafian z Samplawy”: „Cierpiącemu ks. Majce z Samplawy nie chciano z początku uczynić nawet tej drobnej ulgi, ażeby mógł ze sobą zabrać nieco pościeli. Ostatecznie jednak pozwolono mu wziąć pościel do więzienia”⁹⁴, co oznaczało, że ks. F. Majka w czasie pisania tego listu do gazety już był w więzieniu. Wiemy, że „Gazeta Grudziądzka” ukazywała się co 3 dni, a więc gdyby autor korespondencji wysłał ją 20 lub 21 VIII to mogłaby się ukazać 24 VIII, a zatem z dużą dozą prawdopodobieństwa możemy przyjąć, że ks. F. Majka jako pierwszy ze wszystkich księży pojechał do więzienia w Gdańsku, i że było to przed dniem 20 VIII, a tym samym najwcześniej z niego wrócił. Powyższe analizy skłaniają do wyciągnięcia dwóch wniosków: księża odbywali karę więzienia w sierpniu i wrześniu 1907 r. i w co najmniej 5 terminach, ale różnice między nimi były tylko kilkudniowe.

⁸⁹ GG, nr 103 z 27 VIII 1907 r.

⁹⁰ GG, nr 119 z 3 X 1907 r. Tutaj błąd, gdyż ks. W. Pełka odsiadywał karę w Gdańsku.

⁹¹ Ibidem.

⁹² *Powrót 4 kapłanów polskich z więzienia pruskiego*, GG, nr 115 z 24 IX 1907 r.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ *Z Lubawy*, GG, nr 102 z 24 VIII 1907 r.

Zarówno wyjazdy księży w celu odbycia kary jak i ich powroty były pięknymi przykładami łączności parafian ze swymi kapłanami. „Gazeta Grudziądzka” zamieściła opis wyjazdu do więzienia księży N. Kowalskiego i W. Pełki: „Już przed ich furmankami i za nimi kroczyły wielkie zastępy wiernych. Jak tylko dworzec tutejszy [w Lubawie – R. J.] istnieje tyle ludu nikt na nim nie widział. Pewien urzędnik lubawski powiedział swego czasu, że skoro księża będą zasądzeni to nikt ich nie będzie szanował. Szkoda więc wielka, że nie był dziś na dworcu, bo by mu się oczy otworzyły jaki to wywołało skutek. Wobec tego ścisłu zacni księża tylko z wielkim trudem przedostali się do wagonu, a przy ich odjeździe cały zastęp ludzki zapłakał takim głosem, że chociażby kto miał serce kamienne to musiałby się rozrzewnić. Jeszcze silniej szlochano, gdy pociąg ruszył, a ks. Pełka krzyżem wiernych błogosławił. To szlochanie trwało przez bardzo długą chwilę i wymownym było świadectwem jak to cierpienie kapłanów spotęgowało miłość do nich i do kościoła świętego”⁹⁵.

Jeszcze przed rozpoczęciem odbywania kary, w Lubawie i okolicach zaczęto rozpowszechniać zbiorową fotografię wszystkich księży, będącą fotomontażem wykonanym z indywidualnych fotografii przedstawiających twarz każdego kapłana, zaopatrzoną w imię i nazwisko oraz informacje o probostwie. W celu pokrycia kosztów druku, zdjęcie rozprowadzono bezpłatnie wraz z cennikami wyrobów tytoniowych: „Po cenniki cygar, papierosów i tabaki, z którymi przesłany zostanie darmo obraz skazanych kapłanów pow. lubawskiego, zgłaszać się należy pod adresem – B. Kasprzycki w Lubawie”⁹⁶.

Ale jeśli odjazdy księży gromadziły liczne rzesze ludności, to ich powroty były już wielkimi manifestacjami polskości, głębokiej wiary i przywiązania do swoich duszpasterzy. Dzięki „Gazecie Grudziądzkiej”, do której korespondencje z uroczystości powrotu księży pisał naoczny świadek tych wydarzeń, możemy dokładnie zobaczyć jak wyglądały⁹⁷. Posiadam relacje o powitaniach księży: J. Batkego,

⁹⁵ Lubawa 25 sierpnia 1907 r., GG, nr 103 z 27 VIII 1907 r.

⁹⁶ Ibidem. Reprodukcję tej fotografii zamieszcza J. Śliwiński w książce *Studia z dziejów Lubawy i okolic do 1939 roku*, Olsztyn 1996, s. 156.

⁹⁷ Korespondencje te przedrukowywały inne gazety, często bez podania źródła przedruku, co, zresztą słusznie irytowało autora, który w ostatniej korespondencji prosił „gazety zachodniopruskie” aby podawały źródło przedruków tak jak to czynią gazety

A. Okoniewskiego, J. Ruchniewicza, F. Lissa i W. Pełki. Przytoczmy je w całości, aby choć po części oddać nastrój tamtych dni. „Lubawa 20 września 1907 r. Dziś krótko po godzinie 10.30 przed południem opuścili więzienie w Elblągu czcigodni księża proboszczowie – Okoniewski, Batke, Ruchniewicz, Wachowski. O godzinie 14.24 przybyli do Iławy, gdzie ich na dworcu oczekiwał proboszcz miejscowy. Nieco później przybyło tamże 10 starszych obywateli lubawskich aby przywitać swego ukochanego duszpasterza. Tenże powitał ich bardzo serdecznie. O godzinie 3.10 pociąg ruszył do Lubawy. Na stacji Nowy Folwark (Weissenburg) wysiadł ks. proboszcz Batke, staruszek pochyły, siwiutki jak gołąbek, a powitało go liczne grono parafian z ks. Majką z Samplawy, który już kilka dni rychlej wyszedł z murów więziennych. Siostra ks. prob. Majki wręczyła ks. Batkemu jako i trzem kapłanom męczennikom, którzy jechali dalej, śliczne bukiety ze świeżych róż i innych kwiatów. Powóz ks. Batkego był również pięknie uwieńczony kwiatami. A wszyscy kapłani tym serdecznym przyjęciem towarzysza wspólnego poświęcenia i wspólnych za to cierpień, do łez wzruszeni zostali. Na dworcu w Zajączkowie wysiedli księża Ruchniewicz i Wachowski. Tu powitał swego proboszcza ks. Juchniewicza p. Wł. Ossowski, dziedzic Montowa wraz z całą swą rodziną, a parafianie ze Zwiniarza, których bardzo wielu furmankami przybywało, swego duszpasterza ks. Wachowskiego. Odtąd został w pociągu już tylko sam ks. proboszcz dr Okoniewski z Lubawy. Już z daleka widać było z pociągu mnogi zastęp oczekujących na dworcu w Lubawie powracającego do swej trzody pasterza. Skoro pociąg o godzinie 4.06 stanął, a ks. proboszcz wyszedł z wagonu, powstał taki tłok i ścisk, że nie można się było w żaden sposób przedostać. Każdy chciał ujrzeć najprędzej drogą sercu ofiarę nowego kulturkampfu i powitać swego proboszcza. Chociaż była po niego furmanka [autor pisząc „furmanka” zapewne ma na myśli dorożkę lub powóz – R. J.] na dworcu, szedł ks. proboszcz pieszo przez całe miasto, otoczony tłumem parafian na tysiące liczącym. W bramie cmentarza trzymało 4 parafian baldachim, a kościelny komżę, stułę i kapę oraz krzyż. Gdy ks. proboszcz ubrał się w szaty kościelne, obeszła procesja 3 razy dookoła kościoła przy dźwiękach pieśni *Kto się w opiekę*. Następnie stanąwszy przed ołtarzem zaintonował ks. pro-

poznańskie i górnośląskie (*Powrót reszty księży lubawskich z więzienia. Od naszego własnego korespondenta*, GG, nr 119 z 3 X 1907 r.).

boszcz *Święty Boże*, ale w tej chwili wskutek głębokiego wzruszenia w głos się rozplakał. Po zakończeniu śpiewu odezwał się czcigodny duszpasterz do zgromadzonych w te słowa: «Dziękuję wam kochani parafianie za takie przywiązanie do waszego ks. proboszcza. Pokazaliście przez to jawnie, że wiernie stoicie przy wierze świętej itd.». Nadmienić jeszcze wypada, że skoro pociąg stanął na dworcu w Lubawie, zaczęto dzwonić w wielkie dzwony, które przez całe 4 tygodnie kaźni więziennej naszego ukochanego ks. proboszcza milczały, odzywając się głosem żałobnym tylko podczas pogrzebu⁹⁸.

A oto opis jak witano ks. J. Ruchniewicza w Grodzicznie: „Skoro się dowiedziała parafia, że w piątek dn. 20 IX przyjeżdża z elbląskiego więzienia nasz duszpasterz, kilka dni przed przybyciem z gorączkową i mrówczą gorliwością krzątała się, a mianowicie państwo Ossowscy z Montowa, ażeby jak najuroczyściej przyjąć swego proboszcza. W piątek o godzinie 3 po południu wybrało się dużo parafian, państwo Ossowscy z Montowa, p. Wierzbicki z Linowca, posiedziciele i gospodarze parafii – do Zajączkowa, aby tam już na dworcu powracającego ks. proboszcza przywitać. Po krótkim i serdecznym przywitaniu cały szereg powózek towarzyszył swemu proboszczowi do Grodziczna. Skoro stanęliśmy na miejscu, oczekiwała już na cmentarzu cała parafia z bractwami i chorągwiami swego pasterza. Wszyscy z rozrzewnieniem i łzami cisnęli się do swego proboszcza, chcąc przywitać go przez uściśnięcie dłoni jego. Przy odgłosie dzwonów i pieśni *Serdeczna Matko* – ruszyła procesja do kościoła, wspaniale kwiatami, wieńcami, zielenią i rzęsistym światłem ozdobionego. Dzieci w bieli stały kwiatki. Tu od ołtarza przemówił krótko ks. proboszcz do zebranego tłumu dziękując za te objawy serdecznej miłości i przywiązania, dodając zarazem, że chociaż odległość i mury więzienne odłączały go od parafian, ale serce jego przez cały czas kaźni więziennej było przy kochanych owieczkach. Na podziękowanie Bogu za szczęśliwy powrót do parafii i uproszenie łask i pomocy Bożej dla siebie i parafian odśpiewano *Święty Boże* i *Pod Twoją Obronę*. Z kościoła udał się ks. proboszcz na plebanię, także pięknie uwieńczoną i ustrojoną, gdzie czekała nań pamiątka złożona od parafian – prześlizny obraz przedstawiający św. Piotra w więzieniu z napisami:

⁹⁸ *Powrót 4 kapłanów polskich z więzienia pruskiego. Lubawa 20 IX 1907 r.*, GG, nr 115 z 24 IX 1907 r.

«Błogosławieni, którzy cierpią prześladowania dla sprawiedliwości albowiem ich jest Królestwo niebieskie» i «Księdzu Józefowi Ruchniewiczowi, proboszczowi w Grodzicznie, na pamiątkę kary więziennej, współczujący parafianie». Wieczorem odbyła się wspaniała iluminacja. Ogród proboszczowski przybrany był w różnokolorowe lampiony. Palono też rozmaite sztuczne ognie chcąc w ten sposób kochanemu duszpasterzowi okazać swoją radość⁹⁹.

Podobne przyjęcie spotkało ks. Franciszka Lissa w Rumianie: „We czwartek 26 IX wrócił ks. Liss z Rumiana z więzienia w Gdańsku. Pociąg stanął 6.33 wieczorem w Rybnie, gdzie witało go bardzo wielu parafian przybyłych furmankami lub pieszo. Dzieci szkolne szły przez całą drogę od dworca do kościoła 3 kilometry na przedzie niosąc kwieciste lampiony. Za nimi kapłan-męczennik, a potem parafianie powózkami lub pieszo i to przy śpiewie nabożnych pieśni. We wsi samej Rumianie ustawione były bramy triumfalne z odpowiednimi napisami. Ks. proboszcz stanąwszy przed wielkim ołtarzem, podziękował parafianom serdecznie za tak wspaniałe przyjęcie, którym był do głębi wzruszony”¹⁰⁰.

Ostatni opis dotyczy księdza Walentego Pełki z Grabowa: „ks. proboszcz Pełka wrócił w sobotę 28 IX z Elbląga. O godzinie 4.06 po południu przybył do Lubawy. Tam oczekiwała go znaczna liczba jego parafian z ks. proboszczem Majką z Samplawy. Powóz był ślicznie uwieńczony kwiatami. W mieście powitał wspólnego towarzysza ks. proboszcz lubawski dr Okoniewski. Około godziny 6.30 przybył ks. Pełka do Grabowa. Na początku wioski, przy ślicznie umajonej figurze i bramie powitalnej z napisem «Witamy» oczekiwali parafianie. Stąd aż do kościoła szedł ks. proboszcz pieszo przy śpiewie pieśni *Serdeczna Matko*. Stanąwszy w kościele podziękował kilkakrotnie parafianom za tak serdeczne powitanie. Kościół był ładnie ozdobiony. Przed wielkim ołtarzem umieszczona była tablica z napisem: «Chwała naszemu bohaterowi za wiarę i narodowość». Na cmentarzu stała brama powitalna z napisem: «Błogosławiony, który idzie w imię Pań-

⁹⁹ *Z Grodziczna pisać nam*, GG, nr 116 z 26 IX 1907 r. Ten sam tekst przedrukowano w „Kurierze Poznańskim” (*Ks. proboszcz Ruchniewicz z więzienia. Grodzicznie, pow. lubawski 21 IX, KP, nr 219 z 24 IX 1907 r.*).

¹⁰⁰ *Powrót reszty księży lubawskich z więzienia. Od naszego własnego korespondenta*, GG, nr 119 z 3 X 1907 r.

skie» i trzy inne z napisem «Witamy». Skoro ks. proboszcz opuścił kościół, odegrała kapela grabowska, z wieży kościelnej kilka pieśni. Te chwile tak wzniosłe i rozczulające przyczyniły się do rozbudzenia ducha w wiernych więcej jak wielka Misja¹⁰¹.

* * *

I te ostatnie słowa korespondencji z Grabowa niech posłużą za myśl główną refleksji nad znaczeniem oświadczenia księży z dekanatu lubawskiego i procesu z 29 I 1907 r. dla walki polskiej, katolickiej ludności z germanizacją. Oświadczenie podpisane i odczytane publicznie przez 7 proboszczów z dekanatu liczącego 11 parafii było, w trakcie strajku szkolnego z lat 1906-1907, pierwszym takim aktem na Pomorzu, dopiero później za ich przykładem poszli księża dekanatu lidzbarskiego i górnośląskiego. Podobnie faktem bezprecedensowym był sam proces 8 kapłanów, który przeszedł do historii pod nazwą procesu lubawskiego. Zarówno oświadczenie jak i proces pokazywały jednoznaczną postawę polskich duchownych katolickich przeciwstawiających się odbieraniu przez państwo kolejnych prerogatyw Kościołowi katolickiemu i dążącemu poprzez to do systemowej, przyspieszonej germanizacji – w tym wypadku dzieci katolickich zmuszanych do nauki religii w języku niemieckim.

Strajk zakończył się klęską, księża lubawskich zamknięto na miesiąc w więzieniu, tak jak i wielu innych, lecz nie było to sukcesem państwa niemieckiego. Nigdy nie zyskuje szacunku ten, kto gnębi słabszego, a na pogardę zasługuje państwo prześladujące niewinne dzieci chcące modlić się w ojczystym języku. Dzięki prasie polskiej, listowi H. Sienkiewicza do cesarza Wilhelma¹⁰², cały świat dowiedział się o Prusakach bijących polskie, katolickie dzieci i skazujących na więzienie broniących je rodziców i kapłanów¹⁰³. Jak to zazwyczaj bywało w dziejach

¹⁰¹ Ibidem. Ten sam tekst por. także w „Gazecie Olsztyńskiej” (*Powrót reszty księży lubawskich z więzienia*, GO, nr 119 z 8 X 1907 r.).

¹⁰² O liście otwartym H. Sienkiewicza do cesarza Wilhelma II z 24 XI 1906 r. pisałem w artykule: *Czesław Jankowski przeciw Henrykowi Sienkiewiczowi w prasie wileńskiej w 1906 roku – czyli o tym, że lepiej nie walczyć z autorytetami, szczególnie wtedy, gdy występują w słusznej sprawie*, który będzie wydrukowany w „Mrągowskich Studiach Humanistycznych”.

¹⁰³ Zagadnieniem czekającym jeszcze na swojego historyka jest ocena zasięgu i skuteczności prasy polskiej i sympatyzującej z Polakami prasy zagranicznej w informo-

przeigranych polskich powstań i innych naszych wystąpień przeciw zabiorcom, nasze klęski – po latach zamieniały się w zwycięstwa. Tak też było z następstwami strajku szkolnego na Ziemi Lubawskiej i procesu 8 księży – 13 lat potem, podczas plebiscytu na Warmii, Mazurach i Powiślu – przeważająca część Ziemi Lubawskiej opowiedziała się zdecydowanie za przynależnością do Polski. Nie ulega wątpliwości, że złożyły się na to lata pracy także tych kapłanów, których sądzono w procesie lubawskim. Wiedzano o tym w okresie plebiscytu, wiemy o tym dzisiaj, ale co ciekawe, świadomość skutków samego procesu dla polskości i katolicyzmu na Ziemi Lubawskiej wcale nie była wiedzą, która przychodzi dopiero po latach. Tak oto pisał w „Gazecie Grudziądzkiej”, w niecałe dwa tygodnie po procesie, nieznanym korespondent z Lubawy: „Cała rozprawa sądowa w tym dniu była jednym ciągłym zwycięstwem moralnym dla naszej sprawy [...] Sto wieców nie byłoby w stanie to zdziałać dla wiary naszej świętej i dla polskości, co ten wyrok zdziałał. Okaze się to w przyszłości”¹⁰⁴.

ROMAN JURKOWSKI

**THE CATHOLIC CLERGY OF LUBAWA LAND IN THE FIGHT
FOR TEACHING RELIGION IN THE POLISH LANGUAGE
DURING THE SCHOOL STRIKE IN 1906-1907**

Summary

The catholic priesthood of Lubawa Land were involved firmly in the fight with germanization in Prussian sector of partitioned Poland. They joined actively in the struggle for the right to teach religion in the Polish language. They also supported the school strike in 1906-1907, published the appeal to their parishioners on 11th November 1906, where they had assented the right of Polish Catholics to learn religion in their mother tongue. For the delivering this appeal eight parish-priests from 11 parishes of Lubawa decanate were sentenced to prison for a month in Lubawa trial. This article introduces the circumstances of delivering the appeal, the course of the trial and the response of the catholic inhabitants of Lubawa decanate for these events.

waniu społeczeństw europejskich i pozaeuropejskich o samym strajku i postępowaniu państwa niemieckiego.

¹⁰⁴ *Z powodu wyroku sądu lubawskiego*, GG, nr 19 z 12 II 1907 r.

pusta

**JAWNA I UKRYTA HIERARCHIA I ADMINISTRACJA
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W ZSRS 1917-1991
(BEZ KRAJÓW BAŁTYCKICH)**

Wstęp

W teologii Kościoła katolickiego, w jego strukturze duszpasterskiej i w praktyce niezwykle ważne miejsce zajmują biskupi, następcy apostołów. O ich posłannictwie mówi Konstytucja o Kościele (nr 21-23) ogłoszona na II Soborze Watykańskim. Biskup jest fundamentem, centrum i głową Kościoła lokalnego. Uosabia go, ma nad nim pełnię władzy, ponosi za niego pełną odpowiedzialność i jest znakiem jego widzialnej jedności z następcą św. Piotra, papieżem¹. Podobną rolę pełnią w pewnych sytuacjach administratorzy apostołscy mianowani przez papieża, tam, gdzie nominacja biskupa ordynariusza jest z różnych powodów niemożliwa lub niewskazana.

Władze ZSRS zdawały sobie sprawę z roli i znaczenia hierarchii w Kościele katolickim. A ponieważ widziały w nim najważniejszą przeszkodę na drodze do ustroju komunistycznego, zdecydowanie dążyły do jej likwidacji i pod koniec okresu międzywojennego osiągnęły niemal pełny sukces w tym względzie. Dla Stolicy Apostolskiej utrzymanie hierarchii kościelnej w Rosji Sowieckiej było jednym z najważniejszych zadań duszpasterskich. Dzięki jej staraniom zawsze ona w sposób jawny lub ukryty w państwie tym w tej lub innej postaci istniała. Zagadnienie przeciwstawnych dążeń dyplomacji kościelnej i władz sowieckich dotyczących hierarchii Kościoła katolickiego w ZSRS nie było dotychczas przedmiotem dokładniejszych badań.

¹ Por. Cz.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 234.

„Nasza Przeszłość” t. 118: 2012, s. 37-65.

W poniższych rozważaniach pominięte zostanie zagadnienie hierarchii kościelnej w republikach bałtyckich, na Łotwie i na Litwie, w okresie powojennym. Jest ono bowiem stosunkowo dobrze znane. Jedyne w tych republikach władze ZSRS z różnych względów tolerowały jej istnienie, jakkolwiek w zredukowanej postaci i z bardzo ograniczonymi możliwościami działania².

1. Geneza ukrytej hierarchii Kościoła katolickiego w ZSRS i jej losy (1926-1937)

Likwidacja hierarchii Kościoła katolickiego w Rosji Sowieckiej/ZSRS rozpoczęła się od uwięzienia w Petersburgu, 19 kwietnia 1919 r., metropolity archidiecezji mohylewskiej, abpa Edwarda Roppa (1851-1939). Był pierwszym biskupem katolickim uwięzionym w Rosji Sowieckiej. W listopadzie tegoż roku był zmuszony wyjechać do Polski³.

Niemal w tym samym czasie biskupi diecezji istniejących od dawna na terenach byłej I Rzeczypospolitej, wchodzących w skład Cesarstwa Rosyjskiego, a później należących do zachodnich republik sowieckich Ukrainy i Białorusi, opuścili swoje diecezje opanowane przez bolszewików 1920 r., uchodząc przed ciężkimi represjami lub zagrożeniem życia. Byli to: bp Dub-Dubowski (1874-1953), ordynariusz diecezji łucko-żytomierskiej oraz bp Piotr Mańkowski (1866-1933), ordynariusz diecezji kamienieckiej. W tym samym czasie w podobny sposób opuścił teren diecezji tyraspolskiej w Rosji Sowieckiej jej ordynariusz, bp Joseph Aloisius Kessler (1862-1933)⁴.

² Por. I. M i k ł a s z e w i c z, *Polityka sowiecka wobec Kościoła katolickiego na Litwie 1944-1965*, Warszawa 2001; S t r o d s H e n r i c h s, *Latvijas katolu Baznīcas Vēsture 1075-1995*, Rīga 1996.

³ Doszło do tego w wyniku rokowań władz sowieckich i polskich w sprawie swobodnego przejazdu z Niemiec przez Polskę do Rosji wysokiego funkcjonariusza sowieckiego, Karola Radka. Za zgodą strony polskiej na taki przejazd władze sowieckie zwolniły z więzienia abpa Roppa, pod warunkiem jego wyjazdu z Polski. Znalazł się tu 22 XI 1919 r. Por. R. D z w o n k o w s k i SAC, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917-1939. MARTYROLOGIUM*, Lublin 1998, s. 410-411. Wszystkie dane biograficzne dotyczące biskupów i administratorów apostolskich w ZSRS w okresie międzywojennym pochodzą z tej pracy. Zob. także: A. K o z y r s k a, *Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność (1851-1939)*, Lublin 2004.

⁴ Por. R. D z w o n k o w s k i SAC, dz. cyt., passim.

Programowa eliminacja duchowieństwa katolickiego, w tym szczególnie hierarchii katolickiej z terenu ZSRS rozpoczęła się po pierwszym, głośnym procesie pokazowym kilkunastu księży katolickich z Petersburga, który odbył się w Moskwie w dniach 21-25 III 1923 r. Następca abpa Roppa, bp Jan Cieplak (1857-1926) otrzymał wyrok śmierci, lecz pod wpływem protestów opinii zachodniej zamieniono go na 10 lat więzienia. Rok później został wydalony na Łotwę i przybył do Polski. Z tą chwilą Kościół katolicki w ZSRS, którego liczbę wiernych oceniano na 1,5 osób⁵, został pozbawiony hierarchii⁶. Stan ten miał trwać trzy lata.

Od lutego 1925 r. toczyły się w Berlinie poufne rozmowy nuncjusza apostolskiego w Niemczech, bpa Eugenio Pacellego, z przedstawicielem władz sowieckich, Nikołajem N. Krestińskim, na temat statusu Kościoła katolickiego w ZSRS, mianowania biskupów i zapewnienie katolikom realnych praw religijnych⁷. Ponieważ nie przynosiły one żadnych rezultatów, a sytuacja Kościoła w Rosji coraz bardziej się pogarszała, papież Pius XI, nie przerywając bezowocnych rokowań, podjął decyzję, która miała na celu umocnienie go niejako od wewnątrz. W tym celu dokonał podziału ogromnej archidiecezji mohylewskiej na kilkanaście administratur apostolskich i mianował ukrytych administratorów apostolskich. Wykonawcą jego decyzji został bp Michel d'Herbigny TJ, znawca teologii Kościoła wschodniego i rosyjskiego oraz jego sytuacji w Rosji, po przewrocie bolszewickim. Od 1921 r. był on jednym z najbliższych doradców Piusa XI w sprawach Kościoła w tym państwie. W następnym roku został mianowany rektorem stworzonego w 1917 r. i powierzonego w 1922 r. Jezuitom, Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich w Rzymie. Po kilku latach otrzymał nominację na przewodniczącego Papieskiej Komisji Pro Russia, powołanej do życia w 1925 r., przy Kongregacji Kościołów Wschodnich. Jej celem była troska o Kościół katolicki różnych obrządków w Rosji. Nie miał wówczas żadnych godności kościelnych.

⁵ Por. A. Brunello, *La Chiesa del Silenzio*, Roma 1953, s. 3-4. Autor podaje liczbę 1.633 tys. Por. także A. Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Paris 1987, s. 37.

⁶ Na terenie diecezji tyraspolskiej pozostał wprawdzie były jej ordynariusz, bp Anton Johannes Zerr (1849-1933), lecz od 1902 r. nie pełnił on żadnych funkcji kościelnych.

⁷ Por. H. Stehle, *Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917-1991)*, Warszawa 1993, s. 70-72. Por. także: *Rossija i Watican*, Moskwa Nauka 2007, Wipusk 2. Otwiestwennije redaktori E.C. Tokariewa, A.W. Judin, passim.

Po raz pierwszy ks. d'Herbigny udał się do ZSRS w 1925 r., gdzie w dniach od 4 do 15 października uczestniczył w odbywającym się w Moskwie synodzie rozłamowej i będącej narzędziem władz sowieckich tzw. Żywej Cerkwi, jako jej gość i obserwator, bez żadnej oficjalnej misji. Pozwoliło mu to zdobyć pewną orientację w rzeczywistości sowieckiej.

W następnym roku, już jako tajny delegat papieża Piusa XI w randze biskupa, dwukrotnie udawał się do ZSRS. Pierwszą podróż odbył w dniach do 29 III do 15 V. Druga trwała od 28 VIII do 7 IX tegoż roku. Cel jego misji i uprawnienia jakie posiadał okryte były całkowitą tajemnicą. Podczas pierwszej podróży, w drodze do Moskwy zatrzymał się na jedną noc (28-29 III 1926) w siedzibie nuncjusza apostołskiego w Berlinie, bpa E. Pacellego i z jego rąk w absolutnej dyskrecji otrzymał sakrę biskupią. Pozwalało mu to konsekrować ukrytych biskupów w Rosji⁸.

Należy dodać, że obie podróże wysłannika papieskiego stały się możliwe dzięki francuskiemu Ministerstwu Spraw Zagranicznych, które wystąpiło o sowiecką wizę dla niego i wydało mu paszport dyplomatyczny. Jego uprawnień bliżej nie znało. Oficjalnie ks. d'Herbigny jechał do ZSRS w celu wizytacji duszpasterskiej kolonii francuskiej istniejącej w Zagłębiu Donieckim od czasów carskich. O przebiegu jego podróży informował francuskie MSZ ambasador Francji w Moskwie, Jean Herbette, z którym bp d'Herbigny pozostawał w kontakcie. Pomoc ministerstwa była decydującym czynnikiem w uzyskaniu pozwolenia na wjazd do ZSRS i w sposób zasadniczy ułatwiła mu spełnienie jego zadań. Już 27 maja, po zakończeniu pierwszej podróży, Sekretariat Stanu dziękował premierowi Francji, A. Briandowi, za pomoc udzieloną ks. d'Herbigny⁹.

Przed wyjazdem z Rzymu ks. d'Herbigny otrzymał nadzwyczajne uprawnienia papieskie, konieczne dla wypełnienia zleczonych mu zadań. Zawarte one były w dwóch, do niedawna nieznanych, dokumentach podpisanych przez papieża 10 III 1926 r. Pierwszym z nich było *Motu proprio: Plenitudine potestatis*, którego treść brzmiała: „Na

⁸ A. Wenger, jw., s. 173.

⁹ Por. Archives du Ministère des Affaires Etrangères. Archives Diplomatiques, Serie Z – Europe-Rusie 1918-1940, 75007 Paris, 37, Quai d'Orsay (= AMAD), syg. 126, k. 67-68.

mocy pełni władzy apostołskiej, wysyłamy, jako Naszego delegata, Michela d'Herbigny SJ, biskupa tytularnego Ilionu, w celach Nam znanych, ze wszystkimi uprawnieniami stosownymi i koniecznymi.

Dan u św. Piotra 10 marca 1926, Naszego pontyfikatu roku 5-go. P.P.XI¹⁰.

Drugim dokumentem był dekret *Quo aptius*, polecający stworzenie w ZSSR nowej hierarchii katolickiej i reorganizację administracji kościelnej. Jego treść była następująca:

„Aby w sposób bardziej stosowny zaradzić dobru dusz w Rosji, niniejszym dekretem, na mocy Naszej apostołskiej władzy, zawieszamy jurysdykcję Przewielebnego Księdza Arcybiskupa Edwarda Roppa w archidiecezji mohylewskiej i Wielebnego Księdza Biskupa Józefa Kesslera w diecezji tyraspolskiej. Wycofujemy władzę administratora apostołskiego w diecezji mińskiej Wielebnemu Księdzu Zygmuntowi Łozińskiemu, biskupowi Pińska, a Wielebnemu Księdzu Adolfowi Szelążkowi, Biskupowi Łucka, władzę administratora apostołskiego w diecezji kamienieckiej¹¹.

Podobnie, w miarę jak będzie to konieczne dla osiągnięcia celu, wycofujemy władzę Wielebnemu Księdzu Adrianowi Smets, arcybiskupowi tytularnemu Gangres, Naszemu Delegatowi w Persji. Jednocześnie mianujemy i ustanawiamy Przewielebnego Księdza Michela d'Herbigny, biskupa tytularnego Ilionu, Delegatem Apostolskim dla Rosji, to znaczy dla całego terytorium ZSRR, dając mu władzę zawieszania, potwierdzania, poszerzania lub ograniczania, łącznie z terytorium – jurysdykcji aktualnych administratorów apostołskich lub wikariuszy generalnych; tworzenia nowych administratur i ustanawiania nowych administratorów, których wybrałby w Panu, podobnie jak wy-

¹⁰ Tekst francuski zob. A. W e n g e r, dz. cyt., s. 190 (tłumaczenie własne). Tekst ten istnieje w dwóch wersjach. W wyżej cytowanej, wskazującej na godność biskupią ks. d'Herbigny oraz innej, która nie mówi nic na ten temat. Ta ostatnia brzmiała: *Naszemu drogiemu synowi Michel d'Herbigny, S. J., Naszemu delegatowi w Rosji*. Druga wersja miała służyć w wypadku, gdyby delegat uznał, że wyjawianie godności biskupa nie było pożądane. Por. tamże, s. 191-192.

¹¹ Wymienieni w dekrete biskupi polscy, E. Ropp, Z. Łoziński, A. Szelążek i nie wymieniony w nim P. Mańkowski, ordynariusz kamieniecki, zostali wiosną 1926 poinformowani przez nuncjusza L. Lauri o ustanowieniu nowej administracji kościelnej na terenie ZSRR i o wycofaniu im przez papieża jurysdykcji na terenach ich diecezji, które pozostały w tym państwie. Por. Archiwum Akt Nowych Ministerstwo Spraw Zagranicznych (=AAN MSZ), syg. 10184, k. 114.

noszenia ich do godności biskupiej i konsekrowania, z władzą, którą uzna za stosowne im udzielić; wreszcie udzielamy mu władzy dokonywania sanacji, przynajmniej dla pewności, wszystkich aktów jurysdykcji, których aktualni ordynariusze, dla jakichkolwiek przyczyn dokonaliby w sposób nieważny.

Ponadto udzielamy tym samym Przewielebnemu Księdzu Michelowi d'Herbigny każdej z tych władz i uprawnień, którymi cieszą się wszystkie i każda z Kongregacji rzymskich, z wyjątkiem tych, które wymagają osobistego aktu z Naszej strony, a mianowicie dyspensy od małżeństwa *ratum non consummatum*, celibatu księży i powinowactwa pierwszego stopnia. Bez względu na wszystkie przeciwne rozporządzenia, nawet godne specjalnego wymienienia.

Dan w Rzymie u Świętego Piotra, 10 marca 1926, Naszego Pontyfikatu roku piątego. Pius XI¹².

Uprawnienia zawarte w powyższym dekrete były niesłychanie szerokie i rzadko w historii Kościoła spotykane. W czasie swej pierwszej podróży w 1926 r. (od 29 III do 15 V), d'Herbigny konsekrował potajemnie w Moskwie trzech biskupów. Dn. 21 IV udzielił sakry pracującemu od 1907 r. w miejscowości Makiejewka (Zagłębie Donieckie) zakonnikowi, assumpcjonście francuskiemu, ks. Eugène-Pie Neveu (1877-1946), a 10 maja liczącemu zaledwie 32 lata, wikariuszowi parafii św. Katarzyny w Leningradzie, ks. Bolesławowi Słokansowi (1893-1981) narodowości łotewskiej oraz Niemcowi z diecezji tyraspolskiej, pełniącemu funkcję dziekana w Sewastopolu na Krymie, ks. Aleksandrowi Frison (1873-1937). W czasie podróży na Powołże i Ukrainę, na które otrzymał zgodę władz sowieckich, bp d'Herbigny mianował trzech administratorów apostolskich. Byli to księża: Augustyn Baumtrog (1883-1937) i ks. Johann Roth (1881-?) z diecezji tyraspolskiej (mianowani 23 III 1926 r.) oraz ks. Teofil Skalski z Kijowa, dotychczasowy wikariusz generalny diecezji żytomierskiej. Temu ostatniemu, razem z nominacją na administratora apostolskiego tej diecezji, z datą 31 III 1926, przekazał analogiczną nominację, z taką

¹² Po raz pierwszy tekst polski Motu proprio *Plenitudine potestatis* oraz dekretu *Quo aptius*, w moim tłumaczeniu z języka francuskiego, ukazał się w artykule niżej podpisanego pt. *Tajna hierarchia katolicka i administracja kościelna w ZSRR 1926-1936*, „Ład”, (Warszawa), 1990, nr 49.

samą datą, dla ks. Jana Świdorskiego (1888-1964), mianującą go administratorem apostolskim diecezji kamienieckiej¹³.

W kolejną i ostatnią podróż bp d'Herbigny wyruszył już dwa miesiące później. Trwała ona pięć tygodni (od 28 VII do 7 IX), została o kilka dni przymusowo skrócona, na skutek anulowania wizy przez władze sowieckie i przyniosła mu cały szereg rozczarowań. Projekt otwarcia w Odessie w 1926 r. katolickiego seminarium duchownego i oficjalnego mianowania przez papieża biskupa rezydującego w Moskwie, zaakceptowany w czasie pierwszej podróży przez wysokiego urzędnika partyjnego i państwowego, P.G. Szmidowicza, okazał się całkowicie nieaktualny. Komisarz Ludowy Spraw Zagranicznych, Georgij Cziczerin, całkowicie go zdezawuował, a nawet ośmieszył¹⁴.

W czasie swej drugiej podróży bp d'Herbigny mianował również kolejnych administratorów apostolskich, a wśród nich, dn. 15 VIII 1926 r., ks. Wincentego Ilgina (1886-1937), Polaka pracującego na stanowisku proboszcza w Charkowie. Dokonał też ostatniej już z czterech zaplanowanych, ukrytej konsekracji biskupiej. Otrzymał ją w Leningradzie 13 VIII, proboszcz par. św. Katarzyny w tym mieście, ks. Antoni Malecki (1861-1935), zasłużony dla wychowania i opieki nad młodzieżą robotniczą w Petersburgu przed wybuchem rewolucji bolszewickiej, uprzednio przez trzy lata więziony po wspomnianym wyżej procesie abpa Cieplaka i grupy księży w Moskwie. Był jedynym Polakiem wśród czterech, konsekrowanych w ten sposób biskupów, choć ogromną większość wiernych Kościoła katolickiego w ZSRS stanowili Polacy. Miało to na celu osłabienie ataków władz przeciwko niemu, uzasadnianych jego polskim charakterem. Na mocy cytowanego wyżej polecenia papieskiego bp d'Herbigny wycofał jurysdykcję trzem biskupom polskim przebywającym poza granicami ZSRS na terenie ich diecezji

¹³ Por. T. Skalski, *Terror i cierpienie. Kościół katolicki na Ukrainie 1900-1932. Wspomnienia*, opracowanie, wstęp, przypisy, indeksy oraz wybór aneksów i fotografii, ks. J. Wołczański, Lublin-Rzym-Lwów 1995, s. 255-260.

¹⁴ Poważne potraktowanie obietnic Szmidowicza ukazuje relacja bpa d'Herbigny z 26 V 1926 r., przesłana ministrowi spraw zagranicznych Francji, A. Briandowi. Bp d'Herbigny dostrzegł w nich możliwości dużych zmian na lepsze w sytuacji, gdy rząd sowiecki od kilku już lat prowadził bezwzględną politykę niszczenia Kościoła. Zob. AMAD, syg. 126 (w czasie mojej kwerendy w 1989 r. cytowane tu akta nie posiadały jeszcze numeracji kart, posiadały ją natomiast w 1992 r.). Por. także relację ambasadora, J. Herbette dla premiera Francji z 3 VIII 1926. Tamże, k. 73-76.

lub ich części pozostających w granicach tego państwa: metropolie mohylewskiemu, Edwardowi Roppowi, biskupowi łuckiemu będącemu jednocześnie administratorem diecezji żytomierskiej; Adolfowi Szelażkowi (1865-1950), ordynariuszowi diecezji mińskiej; Zygmuntowi Łozińskiemu (1870-1932) oraz Niemcowi, biskupowi diecezji tyraspolskiej, Josephowi Kesslerowi (1862-1933). Pozwalało to odrzucać zarzut władz sowieckich powiązania Kościoła w Rosji z zagranicą.

Formalny efekt ukrytej działalności bpa d'Herbigny w ZSRS, tj. nominacje administratorów apostolskich i nowy podział administracyjny dotychczasowych diecezji (bez podania ich granic), został opublikowany w *Annuario Pontificio* dopiero w 1930 r., jak niżej.

Archidiecezja mohylewska. Administratorzy apostolscy:

- Moskwa: Pie-Éugene Neveu, biskup tytularny Citro, mianowany 5 IX 1926 r.
- Mohylew: Bolesław Słokans, biskup tytularny Cillio, mianowany 13 VIII 1926 r.
- Leningrad: Antoni Malecki, biskup tytularny Dionizjany, mianowany 1 IX 1926 r.
- Charków: ks. Wincenty Ilgin, mianowany 15 VIII 1926 r.
- Kazań, Samara, Symbirsk: ks. Michał Jodokas, mianowany 1 IX 1926 r.
- Diecezja mińska (część, która pozostała w ZSRS) i południowa część archidiecezji mohylewskiej. Administrator apostolski: Bolesław Słokans.
- Diecezja żytomierska (część pozostała w ZSRS). Administrator apostolski: ks. Teofil Skalski, mianowany 31 III 1926 r. Po aresztowaniu ks. T. Skalskiego, już 2 VI 1926 r., jego następcą został mianowany ks. Kazimierz Naskręcki (1878-1950).
- Diecezja kamieniecka. Administrator apostolski: ks. Jan Świderski, mianowany 31 III 1926 r.¹⁵.

¹⁵ Na możliwy podział archidiecezji mohylewskiej zwracał uwagę jej metropolita. E. Ropp, już w 1922 r. W P.S. do listu skierowanego do duchowieństwa pisał: *Ostrzeżenie, że przeważna część Archidiecezji zapewne będzie uznana za teren misyjny i rozczłonkowana na Wikariaty Apostolskie*, „Kurenda Kurii Diecezji Wileńskiej”, 1922, nr 5, s. 89. Jak się zdaje, nowy podział administracyjny Kościoła w ZSRS dokonany został według sugestii biskupów polskich, pracujących do niedawna w archidiecezji

- Diecezja tyraspolska. Administratorzy apostołscy:
- Południowa Rosja i Ukraina (Odessa): Aleksander Frison biskup tytularny Limiry, mianowany 10 V 1926 r.
- Centralna Rosja – Powołże (Saratow): ks. Augustyn Baumtrog, mianowany 26 V 1926 r.
- Północny Kaukaz (Piatigorsk): ks. Johann Roth, mianowany 23 V 1926 r.
- Gruzja – Tbilisi: ks. Stefan Demurow, mianowany *ad interim* (czasowo) w 1926 r.¹⁶.

Wśród wymienionych administratorów apostołskich zupełnie szczególną pozycję miał bp Neveu, rezydujący w Moskwie. Podporządkowani mu zostali w wielu sprawach nowo mianowani administratorzy i zlecono mu ogólną pieczę nad całym Kościołem w ZSRS. Opierało się to na założeniu, że jako obywatel francuski będzie miał najmocniejszą pozycję w porównaniu z innymi. Należał do personelu ambasady Francji jako jej „bibliotekarz” i miał nieskrępowaną niczym możliwość korzystania z jej poczty dyplomatycznej, co zapewniało mu stały i niezależny kontakt z Rzymem¹⁷. Pius XI w czterech listach podpisanych 26 VII 1926 r. określił władzę bpa Neveu po stworzeniu nowej administracji kościelnej i rozstrzygał różne problemy jurysdykcji kościelnej w nowej sytuacji Kościoła w ZSRS. Oto najważniejsze z tych uprawnień¹⁸:

mohylewskiej, dobrze znających warunki miejscowe. Miał go sugerować abp J. Cieplak, w czasie swej wizyty w Rzymie po uwolnieniu z więzienia w ZSRS, a także bp Z. Łoziński z Pińska. Por. K. Naskręcki, *Z zapisków i ze wspomnień Żytmierzanina*, opr. M. Dębowska, Kraków 2011, s. 274.

¹⁶ Por. A. Wengier, jw., s. 257-258. Zdaniem administratora apostołskiego diecezji zytomierskiej, ks. Kazimierza Naskręckiego (1878-1950), podział archidiecezji na wyliczone tu administracje został dokonany wg sugestii abpa Jana Cieplaka podczas jego pobytu w 1924 r. Por. K. Naskręcki, jw. Wymienieni w *Annuario Pontificio* inni administratorzy apostołscy w ZSRR: ks. Jakub Bagaratian (†1936), dla Ormian katolików w całej Rosji oraz egzarcha dla katolików Rosjan obrządku wschodniego, Leonid Fiodorow (1879-1935) – pełnili swoje funkcje jeszcze przed nominacjami bpa d’Herbigny.

¹⁷ Od 1928 r. należał nawet formalnie do personelu ambasady jako „bibliotekarz”. Por. H. Stehle, *Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu*, Warszawa 1993, s. 97.

¹⁸ Por. Wengier, jw., s. 258-263.

1) Bp Neveu będzie mógł mianować administratorów apostołskich w wypadku wakansu na urzędzie z powodu śmierci lub przedłużającej się przeszkody w urzędowaniu i będzie czuwał nad tym, by zawsze było trzech biskupów w Rosji¹⁹.

2) Inni biskupi i wikariusze apostołscy w sprawach dotyczących stosunków z władzą państwową będą zwracać się do bpa Neveu.

3) Egzarcha dla wiernych obrządku wschodniego, L. Fiodorow, dotychczas podlegający metropolicie A. Szeptyckiemu (1865-1944), będzie odąd pozostawał pod jurysdykcją bpa Neveu w charakterze jego wikariusza generalnego dla tych wiernych.

Te i inne bardzo szerokie uprawnienia w istniejących w ZSRS warunkach miały charakter jedynie teoretyczny. Dekret Ogólnorosyjskiego Komitetu Wykonawczego (WCIK – *Wsierossijskij Centralnyj Ispolnitelnyj Komitet*) z X 1926 r. zakazywał bowiem cudzoziemcom wykonywanie nie tylko jurysdykcji kościelnej, ale nawet zwykłych posług duszpasterskich dla obywateli sowieckich. Na tej podstawie bp Neveu nie mógł ich spełniać poza francuskim kościołem św. Ludwika²⁰. Dlatego też swoim wikariuszem generalnym mianował ks. Karola Łupinowicza (1891-1937?), proboszcza par. św. Piotra i Pawła w Moskwie. Tylko część katolików w ZSRS dowiedziała się o nowej administracji kościelnej stworzonej przez bpa d'Herbigny²¹.

Tajne sakry biskupów i podobne nominacje administratorów apostołskich w istniejących warunkach wydawały się jedynie możliwe i konieczne, ponieważ uzyskanie na te akty zgody władz było z góry wykluczone. Zakładano jednak ich ujawnienie w odpowiednim momencie, gdyby to okazało się wskazane. Wszechwładna, niezwykle skuteczna i siejąca terror policja polityczna – GPU (*Gosudarstwiennoje Politiczeskoje Uprawlienije* – Państwowy Urząd Polityczny), z najwyższą uwagą przez swoich konfidentów śledziła każdy krok przybyśsza z Rzymu. Toteż dość szybko poznała efekty jego podróży, to znaczy potajemne sakry biskupów i nominacje administratorów apostoł-

¹⁹ Postulat ten nie został zrealizowany. Por. przypis nr 27.

²⁰ Por. W e n g e r, jw., s. 272.

²¹ Por. J. S c h n u r r, *Die Kirchen und das Religiöse Leben der Russlanddeutschen, Katholischer Teil.*, Stuttgart 1980, s. 99.

skich²². Inicjatywa podjęta przez papieża i realizowana przez jego delegata znalazła się w swego rodzaju błędnym kole: prześladowania zmuszało do działania w konspiracji, a to rodziło podejrzenia władz i prześladowanie²³. W rezultacie przekreślało to w sposób zasadniczy wiązane z działaniami bpa d'Herbignego nadzieje.

Już 18 X 1926 r. bp Neveu został wezwany do GPU, gdzie mu nakazano opuścić ZSRS w ciągu trzech dni. Jedynie bardzo energiczny protest ambasadora i zagrożenie francuskiego MSZ retorsjami w postaci wydalenia z Francji obywateli sowieckich, w tym duchownych prawosławnych, sprawił, że nakaz został natychmiast cofnięty²⁴. Postawiono jedynie warunek, że Neveu może zajmować się w kościele tylko obywatelami francuskimi²⁵. Obecność cudzoziemca na stanowisku formalnej głowy Kościoła katolickiego w ZSRS, mającego opiekę i w razie potrzeby obronę ambasady, był dla GPU bardzo niewygodny i drażniący, ponieważ w pewnym stopniu krępował działania tej instytucji, mające na celu likwidację Kościoła i jego duchowieństwa. Jednak władze sowieckie z różnych względów tolerowały jego obecność. Liczyły zapewne na to, że przez swoje kontakty, nabożeństwa, spowiedzi, listy itp., może ujawnić różne powiązania z katolikami w terenie. Pozostali biskupi i administratorzy tylko w bardzo niewielkim stopniu mogli niekiedy skorzystać ze swoich uprawnień. Poczynając bowiem od 1926 r. byli kolejno aresztowani i więzieni.

Jako pierwszy aresztowany został już 9 VI 1926 r., a więc po dwóch miesiącach od nominacji, administrator apostolski diecezji żytomierskiej, ks. Teofil Skalski. Na procesie w Moskwie w 1928 r., opartym jak wszystkie inne na sfigowanych zarzutach, otrzymał wyrok 10 lat więzienia. Po kilku latach, dzięki ostatniej wymianie więźniów politycznych w 1932 r., znalazł się w Polsce. Cztery miesiące

²² Ułatwiły to nieostrożne i wbrew ostrzeżeniom miejscowych księży nawiązywane przez d'Herbignego kontakty oraz prowadzona w Rosji korespondencja, nieudolnie zaszyfrowana. Por. Skalski, jw., s. 256-258; Wenger, jw., s. 201, 213, 215; Stehle, jw., s. 87-94.

²³ Por. Stehle, jw., s. 90.

²⁴ Według relacji posła polskiego przy Stolicy Apostolskiej z 20 XII 1926 r., minister spraw zagranicznych, A. Briand, wezwał do siebie ambasadora sowieckiego i oświadczył mu, że w tym samym dniu, w którym Neveu będzie zmuszony opuścić ZSRS, on poprosi szefa sowieckiej misji handlowej w Paryżu oraz jego doradców, by opuścili Francję. Por. Akta Ambasady RP w Moskwie (=AAN APM), syg. 71, k. 138.

²⁵ Por. Wenger, jw., s. 212-213.

później (26 X) aresztowany został administrator apostolski w Charkowie, ks. W. Ilgin. Po kilkuletnim pobycie w łagrze na Wyspach Sołowieckich, a później na zesłaniu, znalazł się na wolności i dzięki wymianie więźniów z Łotwą we wrześniu 1933 r. przyjechał do Polski²⁶.

Administrator diecezji kamienieckiej, ks. J. Świdorski, aresztowany 25 IV 1929 r. został skazany na karę śmierci przez rozstrzelanie, z zamianą tego wyroku na 10 lat łagrów. Dzięki wymianie więźniów z Polską w 1932 r. znalazł się na wolności. Bp Sloskans, administrator apostolski w Mohylewie, 14 XI 1926 r. wyjawiał w czasie nabożeństwa w Witebsku, fakt swojej nominacji i sakry biskupiej. Pozostawał odąd pod ścisłą inwigilacją GPU. W niespełna rok później został aresztowany, skazany na trzy lata łagru na Sołówkach, a następnie zesłany na Syberię za Koło Polarne. Uwolniony w 1933 r. dzięki staraniom rządu łotewskiego, przybył na Łotwę.

Bp Malecki z Leningradu po kilku miesiącach od swej konsekracji, pod groźbą aresztowania musiał się udać do Archangielska. Dzięki usilnym staraniom wiernych powrócił do swojej parafii. Po kolejnym aresztowaniu 25 XI 1930 r. został zesłany na Syberię w wieku 75 lat. W wyniku starań władz polskich, mógł w jesieni 1934 r., w stanie kompletnego wyczerpania, przyjechać do Warszawy, gdzie zmarł 17 I 1935 r.

Bp Aleksander Frison, mający rezydować w Odessie, otrzymał nakaz zamieszkania w Symferopolu na Krymie, co go odcinało od miejsca poleconej mu rezydencji i wiernych. Po raz pierwszy został aresztowany w 1929 r. pod zarzutem nielegalnego wyświęcenia na biskupa. Po uwolnieniu był jeszcze dwukrotnie aresztowany i więziony. Po ostatnim aresztowaniu w 1935 r. został skazany na śmierć i rozstrzelany 2 VIII 1937 r. Ks. M. Jodokas, administrator apostolski Kazania, Samary i Symbirska po raz pierwszy aresztowany został w grudniu 1926 r. Po kolejnym aresztowaniu 22 XI 1933 r. otrzymał wyrok 10 lat łagrów i w 1937 r. przebywał w jednym z łagrów nad Peczorą na Syberii. Ks. A. Baumtrog, administrator apostolski Powołża, po ostatnim aresztowaniu 13 VIII 1930 r. zmarł w łagrze na Sołówkach w marcu 1937 r. Administrator północnego Kaukazu, ks. J. Roth, uwięziony został w sierpniu 1930 i znalazł się w łagrze. Jego dalsze losy nie są znane. Nieznana jest data aresztowania ks. S. Demurowa, administratora apostolskiego dla Gruzji.

²⁶ Por. W. Ilgin, *Wspomnienia kapłana z Solówek. Jak to było w raju bolszewickim. Charków – Solówki – Piniega – Moskwa – Warszawa (1917-1933)*, Lublin 2006.

Wiadomo jedynie, że w 1937/1938 przebywał na zesłaniu lub w łagrze w Karagandzie i 23/24 II 1937 został rozstrzelany.

Losy pozostałych były podobne. Ks. Agop Bagaratian (1872-1936), administrator apostolski dla Ormian katolików obrządku ormiańskiego Rosji, zmarł w łagrze na Wyspach Sołowieckich w lutym 1936 r. Jego następca, ks. Garabet Dilurgian (1861-† po 1940), długo pozostawał na zesłaniu. Ks. Emmanuel Wardidze (1886-1966), administrator apostolski dla Gruzinów katolików z rezydencją w Tbilisi, był wielokrotnie aresztowany, przebywał w łagrze i dopiero pod koniec życia mógł wrócić do Tbilisi. Egzarcha dla Rosjan katolików, L. Fiodorow, po uprzednim trzyletnim pobycie w więzieniu, został ponownie aresztowany w 1926 r. i skazany na trzy lata łagru na Sołówkach. Zmarł na zesłaniu w Kirowie (Wiatka) 7 III 1935 r.²⁷

Dla zachowania całkowicie już zakonspirowanej hierarchii kościelnej, miały miejsce dwie tajne sakry biskupie w późniejszym okresie. Pierwszej dokonał w Leningradzie 9 I 1929 r., po uzyskaniu zgody Rzymu, bp A. Malecki. Wybrany przez niego kandydatem był Litwin, ks. Teofil Matulionis (1873-1962), pracujący w Petersburgu od 1910 r. Już jednak w listopadzie tegoż roku został on aresztowany i skazany na 10 lat łagrów na Sołówkach. Dzięki wymianie więźniów z Litwą w 1933 r. znalazł się na wolności.

Kilka lat później sakrę biskupią otrzymał potajemnie w Moskwie (30 IV 1935) w kościele św. Ludwika, z rąk bpa Neveu, pracujący od 28 lat w Petersburgu/Leningradzie, we francuskim kościele N.D. de Lourdes, dominikanin francuski, Jean-Baptiste F. Amoudru (1878-1961). Mianowany został jednocześnie administratorem apostolskim w tym mieście²⁸ i następcą biskupa A. Maleckiego. Na skutek niezamierzonego ujawnienia faktu, że jest biskupem, komisarz spraw zagranicznych ZSRS, Maksim H. Litwinow, zażądał od ministra spraw zagranicznych Francji, Pierre'a Lavała, odwołania ks. Amoudru. Tym razem dyplomacja francuska nie interweniowała u władz sowieckich w jego sprawie²⁹. Gdy fakt, że jest biskupem stał się jawny, przez kilka tygodni podczas nabożeństw w kościele oficjalnie występował w tej funkcji. Przed opuszczeniem ZSRS 19 VIII 1935 r. swoje uprawnienia administratora apostol-

²⁷ Por. P. M a i l l e u x TJ, *Entre Rome et Moscou. L' Exarque Léonid Fédoroff*, Paris 1966.

²⁸ Por. A. W e n g e r, jw., s. 477-481.

²⁹ Por. tamże.

skiego bp Amoudru przekazał pracującemu w Leningradzie od 1934 r. dominikaninowi, ks. Michel Florent. Gdy z kolei ks. Florent otrzymał nakaz opuszczenia ZSRS 21 VII 1941 r. (razem z wszystkimi dyplomata-
mi francuskimi w ZSRS) swoje uprawnienia kościelne³⁰, przekazał ks. Pawłowi Chomiczowi (1893-1942) ukrywającemu się i przebywającemu nielegalnie w Leningradzie od 1939/31. Ks. Chomicz został aresztowany 15 VI 1942, skazany na śmierć i 10 IX tegoż roku rozstrzelany. Tego rodzaju konspiracyjne i z reguły jedynie ustne przekazywanie uprawnień administratora apostolskiego miało z pewnością miejsce i gdzie indziej.

Nominacja ks. Amoudru była w okresie międzywojennym ostatnią próbą Stolicy Apostolskiej utrzymania ukrytej hierarchii kościelnej w ZSRS w osobach biskupów. Doświadczenie wskazywało, że próby konspiracyjnego mianowania i funkcjonowania hierarchii kościelnej nie przynosiły oczekiwanych rezultatów. W sowieckim systemie totalnej inwigilacji i antyreligijnego terroru było to niemożliwe.

Po wyjeździe bpa Amoudru, jedynym czynnym biskupem pozostawał przez rok w Moskwie bp Neveu. Gdy 31 VI 1936 r. wyjechał do Francji ze względów zdrowotnych, władze sowieckie odmówiły mu wizy powrotnej. W ten sposób zakończyła się podjęta w 1926 r. przez papieża Piusa XI i zrealizowana przez jego wysłannika, bpa d'Herbigny, próba utrzymania w ZSRS hierarchii katolickiej w osobach biskupów. Jak dotychczas, brak jest źródłowych danych pozwalających ukazać znaczenie dla Kościoła jego konspiracyjnej hierarchii w ZSRS³².

³⁰ Było to wynikiem powstania 10 VII 1940 r., po klęsce i kapitulacji Francji, kolaborującego z III Rzeszą rządu marszałka Philippe Petaina.

³¹ Z akt śledczych ks. Chomicza wiadomo, że dokonał tego konspiracyjnie, przekazując mu ustnie, za pośrednictwem jednej z parafianek, swoją decyzję. Ks. Chomicz wyraził na to zgodę. Por. M.W. Szkarowski, N.Ju. Czerepenina, A.K. Szikier, *Rimsko-katolickieskaja Cerkow na Siewiero-Zapad'e Rossii w 1917-1945 gg.*, Sankt-Peterburg 1998, s. 198.

³² Odrębnym zagadnieniem są dalsze losy bpa d'Herbigny. Po ujawnieniu się w kierowanej przez niego komisji *Pro Russia* zatrudnionego tam zapewne agenta GPU, ks. Aleksandra Dejbnera (Deubnera) wschodniego obrządku (jego ojciec, konwertyta z prawosławia, ks. Jan Dejbner był więziony w ZSRS) oraz głośnej kampanii przeciwko jej kierownikowi, jaka się w związku z tym rozpoczęła, bp d'Herbigny był stopniowo, poczynając do 1931 r., dymisjonowany ze wszystkich stanowisk. W 1933 r. został odesłany na emeryturę z poleceniem opuszczenia Rzymu, zachowania całkowitej dyskrecji, co do swej misji w ZSRS oraz z zakazem działalności publicznej i pełnienia funkcji biskupich. Liczne raporty ambasadorów Francji przy Stolicy Apostolskiej, Fr. Charles-Roux i Charles Alphanda z lat 1933-1935 wskazują, że zarówno

Należy wspomnieć, że po erygowaniu 2 II 1923 r. diecezji władzywostockiej, obejmującej Syberię Środkową i Daleki Wschód, na jej terenie przebywał we Władzywostoku, mianowany i konsekrowany w tym samym roku w Harbinie jej ordynariusz bp Karol Śliwowski (1855-1933). Internowany w latach 20. nie miał możliwości wypełniania funkcji duszpasterskich i zmarł w odosobnieniu 5 I 1933³³. Dwa lata wcześniej 1 XII 1921 r. erygowany został Wikariat Apostolski Syberii, obejmujący południową Syberię, a w niej okręgi: irkucki, omski, tomski oraz taszkiencki w ówczesnym wschodnim Kirgistanie. Jego wikariuszem apostolskim mianowany został ks. Gerard Piotrowski OFM, który nie zdołał podjąć swoich obowiązków. W 1926 r. administratorem Wikariatu został ks. Julian Groński (1877-?)³⁴. Po aresztowaniu w 1927 r. jego następcą „pełniącym obowiązki” był ks. Hieronim Cerpento (1888-1938), administrator par. w Krasnojarsku i innych parafii na Syberii, rozstrzelany w 1938 r. W swojej korespondencji, zachowanej w archiwum miasta Krasnojarsk, posługiwał się tytułem „f. m. Administratoris Apostolici de Siberia” [„pełniący funkcję Administratora Wikariatu Apostolskiego Syberii”] oraz „Administrator Apostolicus de Siberia Cisbajkaliensis” [„Administrator Apostolski Syberii Zabajkalskiej”]³⁵.

oni, jak i kościelne koła francuskie w Rzymie, przypisywały jego dymisję protestom i naciskom polskich władz państwowych i Episkopatu Polski oraz podobnym działaniom władz włoskich (por. AMAD, syg. 956 i 958, raporty datowane: 28 V 1933; 20 XI 1933; 8 XII 1933; 16 XII 1933; 18 I 1934; 25 II 1935). Brak dowodów potwierdzających te opinie. Najlepszy znawca osoby i archiwum bpa d’Herbigny, A. Wenger, uważa, że dymisja d’Herbignego była konsekwencją jego licznych błędów w ocenie sytuacji Kościoła w ZSRS, a w wielu wypadkach rażącego braku zwykłej roztropności (por. dz. cyt., s. 433-466). Apologetyczny i bezkrytyczny charakter w stosunku do osoby d’Herbignego ma wspomniana wyżej praca P. Lessourd, *Entre Rome et Moscou, Le jesuite clandestin Mgr Michel d’Herbigny*, (Paris 1976). Autor przypisuje jego dymisję spiskowi i intrygom polskich biskupów, polskiej masonerii, polskiej dyplomacji i polskiemu generałowi Jezuitów, Wł. Ledóchowskiemu (por. s. 155-174). Brak jeszcze wyczerpującego naświetlenia działalności bpa M. d’Herbignego w latach 1926-1933, dotyczącej Kościoła katolickiego w ZSRS.

³³ Por. M. J e f i m o w a, *Wiera skwos’ wieka. Istoria rirmsko-katoliceskoi Cerkwi Dalnego Wostoka Rossii*, Władzywostok 2007, s. 150-188.

³⁴ Por. R. D z w o n k o w s k i SAC, *Kościół katolicki w ZSSR 1917-1939. Zarys historii*, Lublin 1997, s. 48-49.

³⁵ Por. tenże, *Losy duchowieństwa katolickiego...*, s. 188-189, 243-244.

2. Ukryta hierarchia i administracja Kościoła katolickiego w ZSRS w latach 1936-1991 (poza krajami bałtyckimi)

Oficjalna i jawna obecność biskupa katolickiego pozostającego na wolności w ZSRS zakończyła się z chwilą wyjazdu do Francji bpa Neveu, 31 VI 1936 r. W tym momencie ostatni biskup konsekrowany przez bpa d'Herbignego i administrator apostolski, Aleksander Frison, przebywał w więzieniu. W następnym roku został rozstrzelany³⁶. Władze sowieckie nie zgodziły się na powrót bpa Neveu. Przebywając we Francji pozostawał formalnie nadal administratorem apostolskim Moskwy. Zmarł 17 X 1946 r.

Na stanowisku duszpasterza w kościele św. Ludwika w Moskwie zastąpił go kapelan ambasady USA, który przybył do Moskwy 1 III 1934 r. Było to możliwe dzięki nawiązaniu stosunków dyplomatycznych przez Stany Zjednoczone ze Związkiem Sowieckim w 1933 r. i zagwarantowaniu, w osobnym porozumieniu, obecności kapelana w składzie personelu ambasady USA w Moskwie. Został nim zakonny współbrat bpa Neveu, assumepcjonista, ks. Leopold M. Braun (1903-1964), obywatel amerykański. Po wyjeździe bpa Neveu objął on stanowisko duszpasterza w kościele francuskim w Moskwie. Miał ukryty tytuł i uprawnienia początkowo p.o., a następnie pełnoprawnego administratora apostolskiego. Na tym stanowisku pozostawał przez dziewięć lat do 27 XII 1945. Od 1938 r. do września 1941 r., gdy rozpoczęła się organizacja polskiego duszpasterstwa wojskowego Polskich Sił Zbrojnych pod dowództwem gen. Wł. Andersa w ZSRS i pojawili się kapelani wojskowi, był jedynym księdzem katolickim na wolności, jawnie pracującym w tym państwie³⁷. Był ściśle inwigilowany jako „szpieg Watykanu”, a jego kazania były stenografowane. Pomimo nieustannych

³⁶ Por. tamże, s. 235-236.

³⁷ W Armii Polskiej zatrudnionych zostało ok. 60 kapelanów wojskowych spośród księży polskich uwolnionych z łagrów. W okresie od 19 IV do 30 VIII 1942 r. jej oddziały rozrzucone na przestrzeni ponad 2 tys. km w okolicy Taszkientu, Samarkandy, Buchary, Jangi-Jul, Szachrziabs i Fergany wizytował biskup polowy, Józef Gawlina, (1892-1964). Był pierwszym, od powstania ZSRS, biskupem katolickim, który otrzymał zgodę władz sowieckich na wjazd do tego państwa i pierwszym, który przebywał w Uzbekistanie, Tadżykistanie, Kirgistanie i Kazachstanie. Por. Z.S. Siemasko, *W sowieckim osaczeniu 1939-1943*, Londyn 1991, s. 274-296.

prowokacji i szykan GPU/NKWD³⁸ mógł pozostawać na swoim stanowisku dzięki ambasadzie USA, do personelu której należał. Gdy po 12 latach pracy przy kościele św. Ludwika w Moskwie wyjechał w 1945 r. do USA (za zgodą Stolicy Apostolskiej), jego miejsce zajął przybyły miesiąc wcześniej, francusko-amerykański assumpcjonista, ks. Antonio Laberge, obywatel francuski, członek personelu ambasady francuskiej. Miał także ukryty tytuł administratora apostolskiego. Po nieopatrzonym jego ujawnieniu musiał opuścić swoje stanowisko w grudniu 1947 r. Jego miejsce zajął przybyły do Moskwy 23 V 1947 r. ks. Thomas Jean de Matha. Pełnił funkcję duszpasterza w kościele św. Ludwika do sierpnia 1950 r. i posiadał również ukryty tytuł administratora apostolskiego w Moskwie.

W 1949 r. nastąpiła zmiana w sytuacji ukrytych administratorów apostolskich w Moskwie i ZSRS. Dla władz sowieckich obecność i praca księży cudzoziemców w kościele moskiewskim była drażniąca. Tolerowały ją one jednak przez kilkadziesiąt lat ze względów dyplomatycznych. Kilka lat po niezwykle korzystnym dla ZSRS zakończeniu II wojny światowej jego władze doszły do wniosku, że mogą dokonać zdecydowanej zmiany w tym względzie. Niewątpliwie z ich polecenia abp Antoni Spryngowicz z Rygi skierował do Moskwy ks. Józefa Butorowicza. Jest to interpretowane, podobnie jak wyznaczenie przez niego księży do kościołów w Leningradzie i Odessie, jako dowód posiadania przez niego jurysdykcji administratora apostolskiego na tereny całego ZSRS. Ks. Butorowicz uformował w Moskwie nową „dwudziestkę” złożoną z obywateli sowieckich oraz nowy komitet zarządzający kościołem i po zatwierdzeniu go przez władze objął stanowisko duszpasterza kościoła św. Ludwika³⁹. Był Polakiem, podobnie jak jego następcy i ogromna większość liczącej ok. 20 tys. społeczności katolickiej w Moskwie⁴⁰. Pozostający w ambasadzie USA w latach 50. kapelani z tego zgromadzenia, ks. Louis-Robert Brassard (1950-1953), a następ-

³⁸ NKWD – *Narodnyj Komissariat Wnutriennich Del* – Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych. Istniał od czerwca 1934 do 1946 jako kontynuacja GPU. Realizował politykę terroru wobec wszystkich warstw społecznych.

³⁹ Poprzednia składała się głównie z członków korpusu dyplomatycznego. Należało do niej sześciu ambasadorów (Francji, USA, Włoch, Belgii, Węgier, Chile) i trzech ministrów pełnomocnych (Austrii, Argentyny, Wenezueli). Por. W e n g e r, jw., s. 626.

⁴⁰ Por. tamże, s. 626-627. Dopiero po 40. latach do kościoła św. Ludwika w Moskwie powrócili księża francuscy ze zgromadzenia assumpcjonistów.

nie ks. George Boissonnette (do 1955 r.) mieli nadal tytuł i władzę administratorów apostolskich⁴¹. Nie wiadomo do którego roku tytuł ten posiadali ewentualnie ich kolejni następcy.

Bezpośrednio po II wojnie światowej, w latach 1945-1946, władze sowieckie wydal�y do Polski trzech biskupów, ordynariuszów diecezji, których tereny należą do II Rzeczypospolitej zostały włączone w 1945 r., w wyniku umowy w Jałcie, do Białoruskiej i Ukrainńskiej SRS. Byli to: abp Romuald Jałbrzykowski (1876-1955) ordynariusz archidiecezji wileńskiej; Adolf Szelażek (1865-1950) ordynariusz diecezji łuckiej oraz abp Eugeniusz Baziak (1890-1962) ordynariusz archidiecezji lwowskiej. Tym samym jawna hierarchia kościelna na tych terenach przestała istnieć. Stan ten trwał ponad 45 lat. Dopiero zmiany polityczne w ZSRS zapoczątkowane przez Michaiła Gorbaczowa (pierestrojka) pozwoliły papieżowi Janowi Pawłowi II na mianowanie, w 1989 r., administratora apostolskiego dla katolików w europejskiej części Rosji w osobie ks. Tadeusza Kondrusiewicza z Grodna w randze biskupa, a następnie kolejnych biskupów.

Należy wspomnieć o próbie oficjalnego mianowania, w 1958 r., administratora apostolskiego Ukrainy w osobie biskupa, przez papieża Jana XXIII oraz o ukrytym biskupie katolickim obrządku łacińskiego pozostającym, od 1967 r. na terenach archidiecezji lwowskiej, włączonych do Ukrainńskiej SRS. W pierwszym wypadku była to nominacja, dn. 8 XI 1958 r., uwolnionego z łagrów w 1956 r., ks. Wojciecha Olszowskiego (1916-1972) z archidiecezji lwowskiej. Został on mianowany biskupem i administratorem apostolskim Ukrainy dla katolików wszystkich obrządków: łacińskiego, greckokatolickiego i ormiańskiego z siedzibą w Kijowie⁴². Upoważniony był do przyjęcia konsekracji od jakiegokolwiek biskupa pozostającego w jedności ze Stolicą Apostolską. Tym razem była to nominacja jawna i oficjalna. Pismo zawierające nominację zostało wysłane pocztą na adres nominata i przejęte przez władze sowieckie. Nominat otrzymał nakaz opuszczenia ZSRS w ciągu 24 godzin⁴³. Faktycznej przyczyny wydalenia, którą była wspomniana

⁴¹ Por. tamże, s. 632.

⁴² W. S z e t e l n i c k i, *Ks. Wojciech Olszowski, biskup nominat kijowski (1916-1972)*, Roma 1981.

⁴³ Rok później, Przewodniczący Rady ds. Kultów Religijnych ZSRS, A. Puzin, na spotkaniu z jego republikańskimi odpowiednikami w Moskwie w 1960, tak komentował tę decyzję: „Watykan usiłował powołać nowe centrum Kościoła katolickiego na Ukrainie.

nominacja, nie znał. Dowiedział się o niej dopiero w 1962 r. w urzędzie MO w PRL, z okazji starań o paszport na wyjazd za granicę. Dnia 12 VIII 1962 r. nominacja została przez Stolicę Apostolską cofnięta⁴⁴.

Wspomnianym wyżej tajnym biskupem na Ukrainie był w latach 1967-1991 ks. Jan Cieński (1905-1992) duszpasterz w Złoczowie w archidiecezji lwowskiej. Sakrę biskupią otrzymał potajemnie 30 VI 1967 r. w Gnieźnie z rąk Prymasa Polski, kard. St. Wyszyńskiego. Fakt jego sakry i biskupich uprawnień ujawniony został dopiero w 1991 r. Był w tym czasie jedynym biskupem katolickim obrz. łacińskiego nie tylko na Ukrainie, lecz na terenie całego ZSRS poza republikami bałtyckimi. Jego biskupie uprawnienia nie miały większego znaczenia duszpasterskiego. Potajemnie udzielił święceń kapłańskich kilku alumnom, konspiracyjnie przygotowanym do kapłaństwa⁴⁵.

Dopiero w ostatnim roku istnienia ZSRS (1991) decyzją papieża Jana Pawła II reaktywowane zostały dawne i erygowane nowe diecezje w zachodnich republikach tego państwa (Białoruś, Ukraina). Jednocześnie mianowani zostali ordynariusze tych diecezji w osobach biskupów. Na Ukrainie zostali nimi: w archidiecezji lwowskiej ks. Marian Jaworski (1926-) z Polski (rodem ze Lwowa) mianowany jednocześnie administratorem reaktywowanej diecezji łuckiej. Jego biskupem pomocniczym został pracujący od 1948 r. we Lwowie ks. Rafał Władysław Kiernicki OFMConv. (1912-1995). W istniejącej od XIV w. diecezji kamienieckiej biskupem został ks. Jan Olszański (1919-2003), pracują-

[Watykan] mianował biskupem i papieskim administratorem na Ukrainie księdza Olszowskiego z obwodu winnickiego. Olszowski, zażarty zwolennik Watykanu, w 1947 r. był skazany za antysowiecką działalność i 7 lat był uwięziony (...). Decyzji Watykanu o nominacji na biskupa Ukrainy Olszowski nie otrzymał. Olszowskiego pozbawiono prawa do wykonywania obowiązków duszpasterskich za naruszenie prawa o kultach i on wyjechał za granicę ZSRS, Tymi działaniami poniżono Watykan, ukazano jego słabość i bezsilność". Zob. R. D z w o n k o w s k i SAC, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939-1988*, Lublin 2003, s. 455.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. I. I w a s z k i w, *Biskup Jan Cieński (1905-1992). Posługa duszpasterska na Ukrainie Zachodniej po II wojnie światowej*, [w:] *Wytrwać i przetrwać jak Bóg daje. Świadkowie Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie sowieckiej 1917-1991*, pod red. J. W o ł c z a n s k i e g o, Kraków 2010, s. 9-49. Biskupem obrządku greckokatolickiego na terenie Kazachstanu był pochodzący z Zakarpacia ks. Aleksander Chira (1897-1983). Uwolniony z łagru w 1956 r. przez 27 lat pracował w obrządku łacińskim w Karagandzie wśród tamtejszych Niemców i Polaków. Brak danych na temat daty i miejsca jego Konsekracji biskupiej. Por. R. D z w o n k o w s k i, *Leksykon...*, s. 150-151.

cy na Ukrainie od lat powojennych. W diecezji zytomierskiej biskupem ordynariuszem został pochodzący z Łotwy, pracujący w Żytomierzu ks. Jan Purwiński (1934-).

Na Białorusi w zreorganizowanych i nowo erygowanych w 1991 r. diecezjach biskupami ordynariuszami zostali: w archidiecezji mińsko-mohylewskiej ks. Kazimierz Świątek (1914-2011) pracujący w Pińsku od 1954 r., mianowany jednocześnie administratorem diecezji pińskiej w nowych jej granicach, a w nowoutworzonej diecezji grodzieńskiej ks. Aleksander Kaszkiewicz (1949-).

W tym samym roku papież ustanowił trzy administratury apostolskie dla katolików obrz. rzymskiego w europejskiej i azjatyckiej części ZSRS i mianował ich administratorów w osobach biskupów obywateli tego państwa. Powstały administratury w Moskwie (Rosja europejska), w Nowosybirsku (Rosja azjatycka) i w Karagandzie (Kazachstan). Stanowiska administratorów apostolskich objęli: w Moskwie bp Tadeusz Kondrusiewicz; w Nowosybirsku bp Joseph Werth SJ (1952-); w Karagandzie ks. Jan Paweł Lenga MIC (1950-). Jurysdykcja tego ostatniego administratora obejmowała także katolików w czterech innych republikach tego regionu: Uzbeckiej SRS, Tadżyckiej SRS, Turkmieńskiej SRS i Kirgiskiej SRS. Tak więc po kilkudziesięciu latach walki władz sowieckich z hierarchią Kościoła katolickiego mogła być ona pod koniec istnienia ZSRS odbudowana.

3. Znaczenie stanowiska ukrytych administratorów apostolskich rezydujących w Moskwie

Administratorzy apostolscy pozostawali w Moskwie od 1926 r. do 1949 r. Ich pobyt w stolicy ZSRS był możliwy, jak wspomniano, jedynie dzięki temu, że należeli do personelu ambasad Francji lub USA. Dla Stolicy Apostolskiej był on niezwykle ważny. Ich nadzwyczajne uprawnienia kościelne nie miały w praktyce większego znaczenia duszpasterskiego, lecz spełniali oni ważną rolę informacyjną. Mogli bowiem śledzić na miejscu rezultaty antyreligijnych i antykościelnych działań władz sowieckich, w szczególności ich stosunek do Kościoła katolickiego, i swoje spostrzeżenia mogli w sposób nieskrępowany przekazywać do Rzymu. Czynili to w regularnych raportach przesyłanych za pośrednictwem pozostającej poza kontrolą władz sowieckich poczty dyplomatycznej. Przekazywali informacje o losach wiernych Kościoła katolic-

kiego, jego duchowieństwa i kościołów, o praktykach religijnych wiernych, o procesach i wyrokach skazujących duchownych i wiernych⁴⁶. Dane na ten temat docierały do nich różnymi kanałami i z różnych źródeł. Ich informacje korygowały opinie polityków amerykańskich, francuskich i innych na temat polityki władz sowieckich wobec Kościoła i religii oraz wypowiedzi zawarte w wydawnictwach Cerkwi prawosławnej rozpowszechnianych na Zachodzie, zapewniających o wolności religijnej panującej w ZSRS⁴⁷. Miało to zasadnicze znaczenie dla oceny sytuacji religijnej w tym państwie przez Sekretariat Stanu i dla podejmowanych przezeń działań dyplomatycznych lub innych, dotyczących Kościoła katolickiego. Stanowisko kapelana ambasady USA było zapewne zachowane do końca lat 80. i niewątpliwie posiadał on ukryty tytuł oraz uprawnienia administratora apostołskiego. Jeśli tak było, to raporty kolejnych, pełniących tę funkcję duchownych napływały do Stolicy Apostolskiej przez ponad 60 lat.

Zakończenie

Lenin i kontynuatorzy jego dzieła w Rosji Sowieckiej przyjęli niepodważalne dla nich założenie, że warunkiem zbudowania ustroju komunistycznego jest ateistyczne społeczeństwo. W konsekwencji podjęli bezwzględną walkę z religią, a Kościołem katolickim w szczególności. Jej bezpośrednim celem była w pierwszym rządzie likwidacja duchowieństwa i hierarchii tego Kościoła. Cel ten w okresie międzywojennym został zrealizowany. Po II wojnie światowej hierarchia ta była w pewnym zakresie tolerowana jedynie w dwóch republikach

⁴⁶ Przykład tego rodzaju raportu zob. A. W e n g e r, jw., s. 537-541.

⁴⁷ Por. tamże, s. 625-633. W 1942 r. Patriarchat moskiewski opublikował, w luksusowym wydaniu i w nakładzie 50 tys. egzemplarzy, obszerną pracę zbiorową pt. *Prawda o religii w ZSRS* (Moskwa 1942, ss. 460) mówiącą „o całkowitej tolerancji religijnej i wolności sumienia w Związku Radzieckim”. Wystana została głównie za granicę. Jej autorzy z najwyższym uznaniem ocenili dekret ze stycznia 1918, dotyczący religii, pisząc: „Dekret władzy radzieckiej o wolności sumienia, o wolności wyznań religijnych usunął ucisk, który długie lata ciążył nad Kościołem od zewnętrznej opieki. Przyniosło to wewnętrznemu życiu Kościoła ogromną korzyść. Dekret daje wolność i gwarantuje nienaruszalność tej wolności wszystkim zrzeczeniom religijnym [...]. Nie, Kościół nie może narzekać na władzę”. Cyt za: F. F e d o r o w, *Religia i Kościół w Związku Radzieckim*, Wydawnictwo Literatury w Językach Obcych, Moskwa 1944, s. 13, 16. Por. także: „Nuova Europa”, nr 4:2005, s. 81.

bałtyckich. Gdzie indziej jawnie nie istniała. Odpowiedzią Kościoła na działania władz sowieckich były próby tworzenia ukrytej hierarchii i administracji kościelnej. W bardzo ograniczonej i niejako symbolicznej formie istniała ona w zasadzie przez cały okres trwania ZSRS. Pełniejsze ukazanie jej roli i znaczenia wymaga badań źródłowych w archiwach watykańskich i innych.

ANEKSY

ANEKS 1.

Dowód konspiracyjnej konsekracji biskupiej ks. J. M. Amoudru

Moscou, 30 avril 1935

Attestation

Aujourd'hui, 30 avril de l'an du Seigneur 1935, moi, évêque titulaire de Citrus et administrateur apostolique de Moscou, j'ai conféré la consécration épiscopale au T.R.P. Jean Maurice Amoudru, de l'ordre des Frères prêcheurs, a qui a été donné le titre de l'église de Pyrgos, en présence des témoins qui avec moi ont signé cette attestation.

Pie-Eugène, a.a., évêque titulaire de Citrus, le consacré † J. B. M. Amoudru, o.p., le prêtre Sanctes Garelli, salésien, fr. M. Florent, o.p., Marie Léopold Braun, a. a.⁴⁸

ANEKS 2.

Biskupi ordynariusze, inni biskupi i administratorzy apostołscy obrządku łacińskiego i ormiańskiego w ZSRS w latach 1917-1991 (bez krajów bałtyckich)

Biskupi

Abp Edward Ropp (1851-1939). Metropolita archidiecezji mohylewskiej (1917-1926). Aresztowany w Petersburgu 19 IV 1919 r.

⁴⁸ Cyt. za: A. W e n g e r, jw., s. 476.

Uwolniony i zmuszony do wyjazdu do Polski 22 XI 1919 r. W związku z reorganizacją administracji kościelnej na terenie ZSRS w 1926 r. papież Pius XI wycofał mu jurysdykcję w archidiecezji mohylewskiej. Zm. w Poznaniu 25 VII 1939 r.

Abp Jan Cieplak (1957-1926). Wikariusz generalny archidiecezji Mohylewskiej po aresztowaniu abpa Edwarda Roppa. Aresztowany w 1923 r. i skazany na śmierć. Wydalony z ZSRS w 1924 r. Zm. 17 II 1926 r. w USA.

Abp Joseph Aloisius Kessler (1862-1933). Ordynariusz diecezji tyraspolskiej. Opuścił ją w 1918 r. W związku z reorganizacją administracji kościelnej na terenie ZSRS w 1926 r. papież Pius XI wycofał mu jurysdykcję w diecezji tyraspolskiej. Zm. w Niemczech 10 XII 1933 r.

Bp Dub-Dubowski (1874-1953). Ordynariusz diecezji żytomierskiej od 1916 r. Opuścił jej tereny zajęte przez wojska bolszewickie w 1920 r. Zm. w Rzymie 10 III 1953 r.

Abp Piotr Mańkowski (1866-1933). Ordynariusz diecezji kamienieckiej od 1918 r. Opuścił jej tereny zajęte przez wojska bolszewickie 1920 r. Zm. w Polsce 8 IV 1933 r.

Bp Karol Śliwowski (1855-1933). Ordynariusz diecezji władystockiej od 1923 r. Internowany k. Władystoku. Zm. w ZSRS 5 I 1933 r.

Bp Pie-Éugene Neveu (1877-1946). Potajemnie mianowany i konsekrowany na biskupa w 1926 r., administrator apostolski w Moskwie. Należał do personelu ambasady francuskiej, dzięki czemu mógł pozostać w ZSRS do 1936 r. Zm. w Paryżu 17 X 1946 r.

Bp Boleslavs Sloskans (1893-1981). Potajemnie mianowany i konsekrowany na biskupa w Leningradzie w 1926 r., administrator apostolski w Mohylewie. Aresztowany i w 1928 r. skazany na roboty przymusowe w łagrach, a następnie na zesłanie. Dzięki wymianie więźniów politycznych z Łotwą opuścił ZSRS w 1933 r. Zm. w Belgii 18 IV 1981 r.

Bp Antoni Malecki (1861-1935). Potajemnie konsekrowany na biskupa w 1926 r. i mianowany administratorem apostolskim w Leningradzie. W 1930 r. zesłany na Syberię. Dzięki staraniom rządu polskiego zwolniony z zesłania w 1934 r. Ciężko chory odwieziony przez dyplomatę polskiego w ZSRS do Warszawy. Zm. tam 17 I 1935 r.

Bp Aleksander Frison (1873-1937). Potajemnie konsekrowany na biskupa w 1926 r. i mianowany administratorem apostolskim w Odessie. Wielokrotnie aresztowany. Rozstrzelany w Moskwie 26 VI 1936 r.

Bp Teofil Matulionis (1873-1962). Biskup koadiutor administratora apostolskiego w Leningradzie, Antoniego Maleckiego, konspiracyjnie konsekrowany przez niego 9 II 1929 r. Aresztowany w tym samym roku i skazany na 10 lat łagrów. W wyniku wymiany więźniów politycznych w 1933 r. znalazł się na Litwie. W 1946 r. ponownie tam aresztowany i skazany na 10 lat zesłania. Zwolniony w 1956 r. Zm. na Litwie 20 VIII 1962 r.

Bp Jean-Baptiste Felix Amoudru OP (1878-1961). Dominikanin francuski, proboszcz parafii MB z Lourdes od 1907 r. w Petersburgu/Leningradzie. Potajemnie konsekrowany na biskupa w Moskwie 30 IV 1935 r. przez rezydującego tam bpa Neveu i mianowany przez papieża Piusa XI administratorem apostolskim w Leningradzie. W sierpniu tegoż roku wydany z ZSRS. Zm. we Francji 12 X 1961 r.

Bp Anton Johannes Zerr (1849-1933). Do 1902 r. ordynariusz diecezji tyraspolskiej. Później nie pełnił żadnych funkcji kościelnych. Na terenie diecezji pozostawał do śmierci. Nie był więziony.

Bp Zygmunt Łoziński (1870-1932). Ordynariusz diecezji mińskiej od 1918 r. Aresztowany w 1920 r. w Mińsku i więziony w Moskwie. Uwolniony w 1921 r. Od 1920 do 1926 r. administrator apostolski części diecezji mińskiej pozostającej za wschodnią granicą Polski. Biskup ordynariusz diecezji pińskiej w Polsce. W związku z reorganizacją administracji kościelnej na terenie ZSRS w 1926 r. papież Pius XI wycofał mu jurysdykcję administratora apostolskiego w zagranicznej części diecezji mińskiej. Zm. w Pińsku 26 III 1932 r.

Bp Adolf Szelażek (1865-1950). Biskup diecezji łuckiej. Do 1926 r. administrator apostolski dla części diecezji zytomierskiej w ZSRS. W związku z reorganizacją administracji kościelnej w tym państwie w 1926 r. papież Pius XI wycofał mu jurysdykcję w diecezji zytomierskiej. Aresztowany w Łucku 4 I 1945 r., więziony w Kijowie i 6 V 1946 r. skazany na wydalenie do Polski. Zm. w Polsce 9 II 1950 r.

Abp Eugeniusz Baziak (1890-1962). Od 1944 r. metropolita lwowski. Dn. 26 IV 1946 r. zmuszony do wyjazdu do Polski. Zm. w Warszawie 15 VI 1962 r.

Bp Aleksander Chira (1897-1983). Należał do obrządku wschodniego. Aresztowany na Zakarpaciu w 1949 r. za odmowę przejścia na prawosławie i skazany na 10 lat łagrów. Uwolniony w 1956 r. przez 27 lat pracował w obrządku łacińskim w Karagandzie wśród tamtejszych Niemców i Polaków. Od końca lat 80. występował jako uznany przez Stolicę Apostolską biskup obrządku łacińskiego. Brak danych na temat daty i miejsca jego konsekracji biskupiej. Zm. 26 V 1983 r. w Karagandzie.

Bp Jan Cieński (1905-1992). Od 1945 r. proboszcz w Złoczowie w archidiec. lwowskiej. 30 IX 1967 r. podczas pobytu w Polsce konspiracyjnie konsekrowany na biskupa przez prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego. Do rozwiązania się ZSRS w 1991 r. był tajnym biskupem na Ukrainie. Zm. w Złoczowie 26 XII 1992 r.

Bp Tadeusz Kondrusiewicz (1946-). Ur. się na Grodzieńszczyźnie. W 1989 r. mianowany przez papieża Jana Pawła II biskupem i administratorem apostolskim dla katolików na Białorusi, a w 1991 r. arcybiskupem i administratorem apostolskim dla katolików obrz. łacińskiego w europejskiej części Rosji z siedzibą w Moskwie.

Abp Marian Jaworski (1926-) z Polski (rodem ze Lwowa). Dn. 16 I 1991 r. mianowany arcybiskupem metropolitą lwowskim i jednocześnie administratorem reaktywowanej diecezji łuckiej.

Bp Rafał Władysław Kiernicki OFMConv. (1912-1995). Od 1949 r. pracował jako proboszcz katedry lwowskiej. Dn. 16 I 1991 r. mianowany biskupem pomocniczym abpa M. Jaworskiego we Lwowie. Zm. tam 23 XI 1995 r.

Bp Jan Olszański (1919-2003) z archiec. lwowskiej. Od 1944 r. pracował na Ukrainie za Zbruczem. 16 I 1991 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji kamienieckiej (istniejącej od XIV w.). Zm. 22 II 2003 r. w Kamieńcu Podolskim.

Bp Jan Purwiński (1934-). Ur. na Łotwie. Od 1977 r. pracował w Żytomierzu. 16 I 1991 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji żytomierskiej.

Abp Kazimierz Świątek (1914-2011). Należał do diecezji pińskiej. W 1944 r. aresztowany i skazany na 10 lat łagrów. Po uwolnieniu od 1954 r. pracował w Pińsku. 13 IV 1991 r. mianowany arcybiskupem

mińsko-mohylewskim i jednocześnie administratorem diecezji pińskiej w nowych jej granicach.

Bp Aleksander Kaszkiewicz (1949-). Ur. się w Ejszyszkach na Wileńszczyźnie (Litewska SRS). 13 IV 1991 r. mianowany biskupem ordynariuszem nowoutworzonej diecezji grodzieńskiej.

Bp Joseph Werth SJ (1952-). Ur. w Kazachstanie. W 1991 r. mianowany biskupem i administratorem apostolskim dla katolików obrządku łacińskiego Syberii z siedzibą w Nowosybirsku.

Bp Jan Paweł Lenga MIC (1950-). Ur. na Ukrainie za Zbruczem. 13 IV 1991 r. mianowany administratorem apostolskim dla Kazachstanu i Środkowej Azji (Uzbeckiej SRS, Tadżyckiej SRS, Turkmeńskiej SRS i Kirgiskiej SRS). Sakrę biskupią otrzymał 26 V 1991 r.

Tajni administratorzy apostolscy bez święceń biskupich

Ks. Teofil Aleksander Skalski (1877-1958). Dn. 31 III 1926 r. potajemnie mianowany administratorem apostolskim diecezji żytomierskiej. Aresztowany 9 VI tegoż roku i skazany na 10 lat ciężkiego więzienia. W wyniku wymiany więźniów politycznych w 1932 r. przybył do Polski. Zm. w Polsce 12 IV 1958 r.

Ks. Kazimierz Naskręcki (1878-1950). Po aresztowaniu ks. Skalskiego potajemnie otrzymał w 1926 r. z Rzymu tajną nominację na administratora apostolskiego diecezji żytomierskiej. Aresztowany w 1929 r., skazany na karę śmierci z zamianą na 10 lat łagrów. W 1932 r. w wyniku wymiany więźniów politycznych przybył do Polski. Zm. w Polsce 4 V 1950 r.

Ks. Jan Świdorski (1888-1959). Dn. 31 III 1926 r. potajemnie mianowany administratorem apostolskim diecezji kamienieckiej. W 1930 r. aresztowany i skazany na karę śmierci z zamianą na 10 lat łagrów. W wyniku wymiany więźniów politycznych w 1932 r. znalazł się w Polsce. Zm. w Polsce 18 X 1959 r.

Ks. Wincenty Ilgin (1886-1937). Proboszcz w Charkowie. Dn. 15 VIII 1926 r. potajemnie mianowany administratorem apostolskim dla południowej części archidiecezji mohylewskiej z siedzibą w Charkowie. Aresztowany 26 X 1926 r. i skazany na łagry. W 1933 r. dzięki wymianie więźniów politycznych znalazł się na Łotwie i przyjechał do Polski. Zm. w Warszawie 24 VII 1937 r.

Ks. Augustyn Baumtrog (1883-1937) z diecezji tyraspolskiej. Dn. 23 V 1926 r. potajemnie mianowany administratorem apostolskim Powoźża z siedzibą w Saratowie. Aresztowany w 1930 r. i skazany na karę śmierci z zamianą na 10 lat łagrów. Zm. w łagrze na Sołówkach w marcu 1937 r.

Ks. Johann Roth (1881-?) z diecezji tyraspolskiej. Dn. 23 V 1926 r. potajemnie mianowany administratorem apostolskim dla katolików obrządku łacińskiego na Kaukazie z siedzibą w Tbilisi. Aresztowany po raz ostatni w 1936 r. skazany na karę śmierci i 17 I 1937 r. rozstrzelany.

Ks. Michał Jodokas (1891-?) z archidiecezji mohylewskiej. Dn. 1 IX 1926 r. potajemnie mianowany administratorem apostolskim Kazania, Samary i Symbirska. Wielokrotnie aresztowany. Po ostatnim aresztowaniu w 1934 r. skazany na 10 lat łagrów. Dalsze losy nieznane.

Ks. Stefan Demurow (1871-1938) narodowości gruzińskiej. Od 1926 r. zastępca *ad interim* (czasowo) administratora apostolskiego w Tbilisi dla katolików w Gruzji. Aresztowany w 1937 r., skazany na karę śmierci i 24 II 1938 r. rozstrzelany.

Ks. Agop (Jakub) Bagaratian (1872-1936). Administrator apostolski dla Ormian katolików obrządku ormiańskiego Rosji. Aresztowany w Tbilisi i skazany na 10 łagrów. Zmarł w łagrze na Wyspach Sołowieckich w lutym 1936 r.

Ks. Dilurgian Garapet (Karapet) (1861-?). Administrator apostolski dla Ormian-katolików obrz. ormiańskiego na Kaukazie od września 1931 r., po śmierci w sierpniu tr. administratora apostolskiego dla tych samych katolików na Kaukazie, ks. Denisa Kałatazowa. Rezydował w Tbilisi. Aresztowany w czerwcu 1936 r. i skazany na zesłanie. Dalsze losy nieznane.

Ks. Julian Groński (1877-?). 1 XI 1926 r. mianowany administratorem Wikariatu Apostolskiego Syberii Zachodniej. Aresztowany 25 IV 1931 r. w Tomsku i w następnym roku skazany na 10 lat łagrów. W wyniku wymiany więźniów politycznych opuścił ZSRS i znalazł się na Litwie.

Ks. Michel Florent OP (1902-1995). Dominikanin francuski, duszpasterz przy kościele MB z Lourdes w Leningradzie od 1935 r. Po wydaleniu bpa Jean-Baptiste Felix Amoudru przejął jego uprawnienia administratora apostolskiego w Leningradzie. Dn. 15 VII 1941 r.

aresztowany, oskarżony o szpiegostwo i 2 VIII tr. wydany z ZSRS. Zm. we Francji w 1995 r.

Ks. Leopold M. Braun (1903-1964). Od 1936 r. duszpasterz w kościele francuskim w Moskwie, obywatel amerykański, członek personelu ambasady USA. Do chwili opuszczenia ZSRS 27 XII 1945 r. miał ukryty tytuł i uprawnienia początkowo p.o., a następnie pełnoprawnego administratora apostolskiego.

Ks. Dionizy Kajetanowicz (1878-1954) ze Lwowa. 2 I 1939 r. został ordynariuszem archidiecezji lwowskiej obrz. ormiańskiego. Wybuch wojny nie pozwolił na przyjęcie konsekracji biskupiej. Zarządzał archidiecezją jako jej administrator. Aresztowany 26 XI 1945 r. we Lwowie i skazany na 10 lat łagrów. Zm. 18 XI 1954 r. w łagrze Abieź Komi ASRS.

Ks. Antonio Laberge. Duszpasterz kościoła francuskiego w Moskwie, obywatel francuski, członek personelu ambasady francuskiej od 23 V 1947 r. Miał ukryty tytuł i uprawnienia administratora apostolskiego. Po jego ujawnieniu musiał opuścić ZSRS.

Ks. Thomas Jean de Matha. Do sierpnia 1950 r. duszpasterz kościoła francuskiego w Moskwie, obywatel francuski, członek personelu ambasady francuskiej. Miał ukryty tytuł i uprawnienia administratora apostolskiego.

Ks. Louis-Robert Brassard, a następnie **ks. George Boissonette**, kapelani w ambasadzie francuskiej w latach 50. Zapewne mieli tytuł i uprawnienia administratorów apostolskich w ZSRS.

ROMAN DZWONKOWSKI SAC

**MANIFEST AND HIDDEN HIERARCHY AND ADMINISTRATION
OF THE CATHOLIC CHURCH IN THE USSR 1917-1991**

Summary

The aim of the Bolshevik Revolution in Russia was to build a communist system. Lenin and his continuators adopted an assumption that the condition for realizing this aim was an atheistic society. In consequence they undertook a battle with religion and the Catholic Church in particular, with the aim of its complete elimination. The number

of worshippers in the USSR was estimated at 1.5 million. Already in 1924 the hierarchy as personified by bishops ceased to exist. In 1926 Pope Pius XI made a hidden attempt at its restoration. In 1926 his secret emissary, bishop Michel d'Herbigny, during his two journeys to the USSR divided the Mohylev Archdiocese into ten apostle administrations and nominated ten latent apostle administrators with four bishops among them. This attempt did not bring the awaited results, as the administrators were soon arrested, sentenced to labour camps, exile or deportation from the USSR or executed

After World War II the overtly existing church hierarchy was tolerated to some extent only in two Baltic republics (Latvia and Lithuania). In a hidden, though rather symbolical form, it also existed in other parts of the USSR throughout the whole period of its existence. The latent title of the apostle administrators from 1926 to the post-war times was given to the priests of the St. Louis Church in Moscow, residing first in the French Embassy and later in the USA Embassy. Their main role was primarily of an informative character. The latent bishops in the post-war period were: Alexander Chira (1897-1983) in Karaganda (Kazakhstan) and Jan Cieński (1905-1992) in Ukraine.

Translated by Hanna Rybkowska

pusta

**BUDOWA KOŚCIOŁA JAKO PRZEJAW SPOŁECZNEJ
INICJATYWY W SCHYŁKOWEJ FAZIE PRL (1983-1989)
– NA PRZYKŁADZIE DIECEZJI KIELECKIEJ**

Lata stanu wojennego w Polsce (13 grudnia 1981-22 lipca 1983) pozostawiły trwały ślad na ówczesnym społeczeństwie polskim. Internowanie ok. 10 tys. najaktywniejszych działaczy opozycji, krwawe pacyfikacje, wprowadzenie trybu doraźnego w postępowaniu sądowym i skazanie ok. 5 tys. osób w procesach politycznych, zawieszenie a potem likwidacja niezależnych związków zawodowych i organizacji, ograniczenie praw obywatelskich, kontrola łączności telefonicznej, cenzura korespondencji czy wreszcie polityczno-ideologiczna weryfikacja dziennikarzy, nauczycieli i sędziów zaowocowało załamaniem spontanicznie tworzących się podstaw społeczeństwa obywatelskiego w Polsce¹.

Najlepszą miarą rezygnacji z szerszych ambicji politycznych był brak poważniejszych protestów po wprowadzeniu przez władzę drakońskich podwyżek w lutym 1982 r. Biorąc pod uwagę wrzenie społeczne na wieść o podwyżkach w latach 1956, 1970 czy 1976 obraz aktywności publicznej jawił się na tym tle wyjątkowo ponuro. Pacyfikacja nastrojów i brak perspektyw na zmiany zepchnął Polaków do zaspokajania najbardziej podstawowych potrzeb. Ubezwołasnowolnione społeczeństwo zostało rozbite i zatomizowane, zmuszone do borykania się z trudnościami dnia codziennego, nieustanną pogonią za żywnością, odzieżą, artykułami przemysłowymi czy środkami higieny osobistej w tasimcowych kolejkach przed sklepami na terenie całego kraju.

Przyjmuje się, że ów marazm trwał prawie przez całą dekadę, aż do początku przemian lat 1988-1989. Faktycznie, na płaszczyźnie poli-

¹ A. Paczkowski, *Wojna polsko-jaruzelska. Stan wojenny w Polsce 13 XII 1981-22 VII 1983*, Kraków 2006, s. 90-114.

tyczno-związkowej nie można było mówić w tych czasach o jakiegokolwiek poważnej alternatywie dla ówczesnej władzy. Okazało się jednak, że społeczeństwo polskie przynajmniej w jednej dziedzinie potrafiło wykazać się publiczną inicjatywą i to w skali całego kraju – a było nią budowanie kościołów. Niniejszy artykuł będzie próbą zarysowania tego problemu na obszarze diecezji kieleckiej.

Patrząc na omawiany okres sumarycznie, możemy stwierdzić, że w latach 1983-1989 rozpoczęto w diecezji kieleckiej budowę 68 obiektów kościelnych². W tej liczbie mieściło się 56 kościołów i kaplic, 9 dzwonnicy i 4 kaplice cmentarne³. Jeśli dodać do tego grupę około 30 rozpoczętych wcześniej budów, które kontynuowano i ukończono do końca dekady, liczba inwestycji kościelnych, budowanych w schyłkowym okresie PRL w diecezji kieleckiej, zbliży się do stu⁴.

Rozmach wszystkich przedsięwzięć schyłkowej fazy PRL uwypukla fakt, że dekadę wcześniej, czyli w latach 1973-1979 w diecezji kieleckiej rozpoczęto budowę 22 budowli kościelnych, a kontynuowano budowę trzech⁵. Oznacza to ponad trzykrotnie szybsze tempo budowy kościołów w latach osiemdziesiątych, które przecież pod względem rozwoju gospodarczego państwa ustępowały znacząco „złotej” epoce Gierka⁶. Należy też nadmienić, że w latach wcześniejszych, tj. 1960-1970 ilość rozpoczętych w diecezji kieleckiej inwestycji sakralnych wynosiła zero⁷. Zestawiając liczbę ok. 100 budowli kościelnych, z których absolutną większość stanowią kościoły i kaplice, z liczbą 277 kościołów, które wybudowano na terenie diecezji przez całe millenium, (od XI wieku do 1972 roku) otrzymuje się obraz niewiarygodnej wprost aktywności w tej dziedzinie⁸.

² Obliczenia własne na podstawie: Z. Nocoń, *Budownictwo sakralne w diecezji kieleckiej po drugiej wojnie światowej*, [w:] *Pamiętnik Świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, red. L. Kaczanowski, A. Massalski, D. Olszewski, J. Szczępański, Kielce 1991, s. 263-264.

³ Tamże.

⁴ W latach 1980-1982 rozpoczęto budowę 23 budynków kościelnych. Kontynuowano także niektóre inwestycje z końca drugiej połowy lat siedemdziesiątych.

⁵ Obliczenia własne na podstawie: Z. Nocoń, *Budownictwo sakralne...*, s. 262.

⁶ R. Gryz, *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971-1980*, Kielce 2007.

⁷ Obliczenia własne na podstawie: Z. Nocoń, *Budownictwo sakralne...*, s. 262.

⁸ D. Gumbrycht, *Obiekty sakralne*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce 1918-1990. Rocznik statystyczny*, red. L. Adamczyk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 198-199.

Zbytnim uproszczeniem byłoby jednak stwierdzenie, że lata osiemdziesiąte były okresem ciągłej liberalizacji polityki władz PRL wobec Kościoła w obszarze budownictwa sakralnego. W rzeczywistości właśnie w okresie schyłkowym 1983-1985 nastąpił szereg zmian legislacyjnych, które miały cofnąć korzystne dla Kościoła prawodawstwo z początku lat osiemdziesiątych. Strona rządowa starała się wycofać z przyjętego 24 listopada 1981 roku „Zarządzenia nr 47 Prezesa Rady Ministrów w sprawie planowania i realizacji inwestycji sakralnych i kościelnych”, które w dużej mierze satysfakcjonowało polski Episkopat. Władze państwowe zobowiązywały się w nim do ujmowania inwestycji sakralnych i kościelnych w planach zagospodarowania przestrzennego, przedstawiciele kurii biskupich zyskali możliwość współudziału w opiniowaniu tworzonych planów, przeglądania już zatwierdzonych oraz składania wniosków i wyjaśnień. Administracja w terenie zobowiązana była do aktualizacji zatwierdzonych planów, w których nie uwzględniono inwestycji kościelnych. Co szczególnie ważne, Kościół uzyskał gwarancje łatwiejszego nabywania terenów – ziemi niepaństwowe mógł teraz nabywać na własność, a państwowe obejmować w użytkowanie wieczyste, zaś lokalna administracja miała nie korzystać z prawa pierwokupu. Ułatwione zostało także wnoszenie budowli kościelnych do powierzchni 600 m². Odtąd do rozpoczęcia budów wymagana była już tylko zgoda lokalnych naczelników miast i gmin, a nie samych wojewodów⁹.

Wkrótce po spacyfikowaniu całego kraju, zmiany potoczyły się w niekorzystnym dla Kościoła kierunku. W grudniu 1983 r. uzgadniany przez wiele miesięcy przez specjalny państwowo-kościelny zespół roboczy projekt ustawy o stosunku państwa do Kościoła nie został podpisany wskutek zerwania rozmów ze strony rządowej¹⁰. Wydział Administracyjny Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej opracował zasady ograniczenia rozwoju tzw. bazy materialnej Kościoła¹¹. 1 stycznia 1985 weszła w życie ustawa o planowaniu przestrzennym z dnia 12 lipca 1984 roku znacznie komplikująca

⁹ R. Gryz, Regulacje prawne budownictwa sakralnego w Polsce czasów komunizmu, mps artykułu udostępnionego przez autora, s. 6.

¹⁰ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2006, s. 404-405.

¹¹ R. Gryz, Regulacje prawne budownictwa sakralnego..., s. 8.

budowę nowych świątyn¹². Wyznaczone w niej nowe procedury wykonawcze oddalały w czasie uzyskanie pozwolenia na budowę świątyn. Sama moc prawna dotychczas obowiązującego i korzystnego dla Kościoła Zarządzenia nr 47 była wątpliwa, gdyż jak zauważył bp Julian Wojtkowski, przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do spraw Budowy Kościołów, nie ukazało się ono w stosownym czasie ani w „Dzienniku Ustaw PRL”, ani w „Monitorze Polskim”¹³. Zamiast niego w „Dzienniku Ustaw PRL” z 12 lipca 1985 roku ukazało się „Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 27 czerwca 1985 r. w sprawie inwestycji oraz zakresu, zasad i trybu ustalania ich lokalizacji”¹⁴. Było ono ściśle związane z ustawą z poprzedniego roku. Obiekty sakralne zostały w nim zaliczone do inwestycji budowlanych o znaczeniu wojewódzkim, a nie lokalnym. W efekcie mogło dojść do zablokowania budowy większości kościołów i kaplic, gdyż od chwili wejścia w życie przepisów naczelnicy miast i gmin uznali się za niekompetentnych do zezwalania na inwestycje kościelne, odsyłając zainteresowanych duchownych do szczebla samego wojewody. Dopiero w 1986 roku wojewodowie powołali stosowne komórki organizacyjne do rozpatrywania spraw lokalizacji inwestycji. Realizacja tych przepisów wymagała od budowniczych zgromadzenia stosów ekspertyz, uzgodnień i zbiorczych opracowań. W praktyce w ten sposób utrudniano i przedłużano postępowania zmierzające do uzyskania zezwolenia na budowę¹⁵.

Uregulowanie wzajemnych stosunków pomyślnie dla Kościoła nastąpiło dopiero wraz z zatwierdzeniem przez Sejm PRL ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego 17 maja 1989 r., gdzie artykuły 41-44 poświęcone były sprawom budownictwa sakralnego¹⁶. Jednak było to zaledwie na kilka tygodni przed wyborami czerwcowymi, które stanowią cezurę dla rozpoczęcia już zupełnie nowego okresu w historii Polski. Trudno więc odnosić owe regulacje do omawianych w niniejszym artykule zagadnień.

Reasumując, wbrew obiegu opinii na ten temat, polityka władz PRL zmierzała w rzeczywistości konsekwentnie do zdecydowanego

¹² Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1984 (Dz. U. PRL), nr 35, poz. 185.

¹³ R. G r y z, Regulacje prawne budownictwa sakralnego..., s. 9.

¹⁴ Dz. U. PRL 1985, nr 31, poz. 140.

¹⁵ R. G r y z, Regulacje prawne budownictwa sakralnego..., s. 9.

¹⁶ Tamże, s. 10.

ograniczenia zakresu budownictwa kościelnego, przynajmniej od 1984 roku. Jak więc wyjaśnić tak liczne powstawanie nowych świątyń pomimo nieprzyjaznych dla tego typu przedsięwzięć podstaw prawnych? Skala i rozmach podejmowanych inicjatyw wydawały się zaskakujące, jak stwierdza Konrad Kucza-Kuczyński:

„Fascynujący – w skali, kto wie, czy nie światowej – był okres 1976-89, który zaskoczył chyba samych jego uczestników. Wierni i Kościół nie liczyli na tak szybkie osłabienie reżymu i tak szerokie otwarcie możliwości realizowania własnych wizji nowych świątyń. Władza, dając zgody na budowy, nie liczyła na tak ofiarne ich wsparcie w trudnym gospodarczo okresie. Architekci, nie mający za sobą odpowiednich studiów, dotyczących tej konkretnej dziedziny, zostali zaskoczeni skalą ilościową zamówień i narzucanym krótkim czasem opracowań projektowych. Wszyscy bowiem mieli jeszcze w pamięci tylko pozory rozpoczynania budów w pierwszych latach gomułkowskiej odwilży. [...] O ile w latach 1945-1975 zbudowano 468 kościołów, to w jednym zaledwie dziesięcioleciu 1982-1992 zbudowano ich aż 1.445”¹⁷.

Odpowiedzią wydaje się być właśnie społeczna inicjatywa i masowe zaangażowanie samych wiernych. Proces ten odzwierciedla przykład diecezji kieleckiej.

Diecezja kielecka, będąca częścią archidiecezji krakowskiej, miała powierzchnię 9.507 km kwadratowych¹⁸ i na początku dekady lat osiemdziesiątych (wg stanu z 31 grudnia 1981) liczyła 958.284 wiernych, 273 parafii i 542 kapłanów diecezjalnych¹⁹. W połowie dekady, na skutek migracji, liczba wiernych spadła nieznacznie do 957.994, lecz wyraźnie wzrosła liczba parafii (do 312) co miało bezpośredni związek z postępującym procesem wznoszenia nowych świątyń. Także stan duchowieństwa powiększył się do 578 księży diecezjalnych²⁰. 31 grudnia 1989 r. liczyła 963.993 wiernych, 321 parafii i 631 kapłanów diecezjalnych²¹. Tak więc od początku dekady liczba wiernych

¹⁷ K. K u c z a - K u c z y Ń s k i, *Architektura świątyń polskich przed milenium – i Europa*, „Znak”, 1999, nr 8, s. 65-66.

¹⁸ L. A d a m c z u k, *Struktura organizacyjno-terytorialna Kościoła*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce...*, s. 120.

¹⁹ J. S z c z e p a ń s k i, *Sylwetki biskupów kieleckich*, [w:] *Pamiętnik Świętokrzyski...*, s. 341.

²⁰ L. A d a m c z u k, *Struktura organizacyjno-terytorialna...*, s. 120.

²¹ J. S z c z e p a ń s k i, *Sylwetki biskupów...*, s. 342.

wzrosła o 5.709 osób, czyli zaledwie 0,6%. Stanowczo zaś wzrosła liczba nowych parafii i kapłanów. Odpowiednio o 48 parafii (17,6%) i 89 duchownych (16,4%). Przy właściwie nie zmieniającej się ilości mieszkańców diecezji, wskazuje to na wymierne zwiększenie ich wysiłków mających na celu budowę nowych świątyń.

W połowie lat osiemdziesiątych przeprowadzono badania socjologiczne badające religijność mieszkańców Kielecczyny. Wybrano grupę miejscowości, które uznano za reprezentatywne dla całej diecezji. Były to Kielce (środowisko wielkomiejskie), Małogoszcz (środowisko małomiasteczkowe), Busko-Zdrój (miasto o charakterze uzdrowiskowym), Olkusz (miasto górniczo-przemysłowe), Masłów i Balice (parafie typowo wiejskie) oraz Klucze (środowisko wiejskie w rejonie uprzemysłowionym)²².

Niezależnie od badanej miejscowości, absolutna większość jej mieszkańców definiowała siebie jako ludzi wierzących lub głęboko wierzących. Dla całej diecezji odsetek dla obu tych grup wynosił średnio 95,4%. Przy czym najwyższy wynik zanotowano w typowo wiejskiej parafii Balice (99,6%) a najniższy w kieleckiej parafii św. Józefa (92,5%). Warto tu zaznaczyć, że była to liczba na początku lat 80. ok. 36.000 wiernych parafia, w której w latach 1975-1984 zbudowano kościół o kubaturze 29.000 m³, największy w całej diecezji w czasach po II wojnie światowej²³. Młodzież diecezji miała o ponad 2,5% wyższy współczynnik religijności niż dorośli (98%)²⁴. Trudno mówić o bezpośrednim przełożeniu wysokich współczynników deklarowanej religijności na zwiększone zaangażowanie w inwestycje kościelne. Wydaje się jednak, że im szersza baza ludzi deklarujących się jako osoby wierzące, tym łatwiejsze było w takim środowisku otwarte i powszechne uczestnictwo w rozmaitych inicjatywach, związanych z budownictwem kościelnym.

W analizowanym okresie ordynariuszem diecezji kieleckiej był biskup Stanisław Szymecki²⁵, który pełnił swoją posługę blisko 12 lat

²² *Miłujcie. III Synod diecezji kieleckiej*, oprac. zbiorowe, Kielce 1992, s. 44-45.

²³ P. Tkaczyk, *Parafia świętego Józefa Robotnika w Kielcach. 50 lat historii*, Kielce 2008; M. Mięta, *Dzieje parafii Św. Józefa Robotnika w Kielcach w latach 1958-2006*, Kielce 2007, mps pracy magisterskiej w Archiwum Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, s. 28, 46.

²⁴ *Miłujcie. III synod...*, s. 45.

²⁵ Biskup Stanisław Szymecki (ur. 26 stycznia 1924 w Katowicach – Załęskiej Hałdzie), doktor teologii Instytutu Katolickiego w Paryżu. Otrzymał sakrę biskupią

do 15 maja 1993 r., kiedy mianowany został arcybiskupem i metropolitą archidiecezji białostockiej²⁶. Instytucją odpowiedzialną za koordynację prac konserwatorskich i budowlanych dla diecezji kieleckiej była Diecezjalna Komisja Artystyczno-Budowlana²⁷, na której czele stał ks. prof. Zygmunt Nocon²⁸.

Proces budowy kościoła jest kosztownym, wieloetapowym i wymagającym wielkiego nakładu pracy przedsięwzięciem. Datuje się go zazwyczaj od otrzymania pozwolenia na budowę do formalnego odbioru przez nadzór budowlany lub konsekracji. Jednak faktyczny początek całego przedsięwzięcia zaczyna się o wiele wcześniej, wraz z samymi narodzinami idei budowy właśnie w danym miejscu i w danej parafii.

Trudno we wszystkich przypadkach definitywnie ustalić od kogo wychodziła inicjatywa budowy kościoła – czy podjęcie działań miało swój początek w spontanicznej aktywności lokalnej społeczności, czy też była to arbitralna decyzja wywodząca się z kręgów hierarchii kościelnej. Jak wynika z relacji ks. prof. Zygmunta Noconia, wieloletniego przewodniczącego Diecezjalnej Komisji Artystyczno-Budowlanej, pełniącego swoją posługę w okresie najbardziej intensywnych prac budowlanych (od połowy lat siedemdziesiątych do końca interesującego nas okresu) – większość z podejmowanych inicjatyw w diecezji kieleckiej miała swoje źródło właśnie w oddolnym ruchu wspólnoty lokalnej

od Jana Pawła II 12 IV 1981 r. w Rzymie, w Kaplicy Sykstyńskiej a 26 IV 1981 r. odbył się jego uroczysty ingres do kieleckiej bazyliki kieleckiej. J. S z c z e p a Ń s k i, *Sylwetki biskupów...*, s. 342.

²⁶ *Katalog duchowieństwa i parafii diecezji kieleckiej 1999*, Kielce 1999, s. 26.

²⁷ Komisja została powołana do życia 27 kwietnia 1977 roku (wtedy jako Dyecezyalna Komisya Budowlana) i po wielu reformach działająca nieprzerwanie do końca omawianego okresu. Z. N o c o Ń, *60-lecie Diecezjalnej Komisji Artystyczno-Budowlanej*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny”, (KPD), 1977, nr 3, s. 114.

²⁸ W latach osiemdziesiątych komisja składała się z 15-16 członków, duchownych i świeckich. Byli to: ks. Jan Abratański, ks. dr Andrzej Boksiński, ks. Stanisław Czerwik, ks. Jerzy Miernik, ks. Józef Musiał – skarbnik komisji, ks. prof. Zbigniew Rogala, ks. mgr Stanisław Połetek, ks. Jan Tusień oraz mgr Izabela Borowska, mgr inż. Bogdan Ciok, mgr inż. arch. Teodor Halicki, mgr Władysław Markiewicz, mgr arch. wewnątrz Teresa Pałysiewicz, mgr inż. Stanisław Skibniewski – z-ca przewodniczącego, inż. arch. Maria Tylko. *Katalog duchowieństwa i parafii diecezji kieleckiej 1985*, Kielce 1985, s. 52; *Spis duchowieństwa i parafii diecezji kieleckiej 1990*, Kielce 1990, s. 69.

a nie odgórnej decyzji duchownych²⁹. Kwestią dalszych badań pozostanie ustalenie bardziej szczegółowych danych na ten temat.

Jednakowoż, nawet jeśli inicjatywa budowy kościoła wychodziła od samego duchowieństwa, wcale nie oznaczało to braku późniejszego zaangażowania ze strony wiernych. Przykładem może być budowa kieleckiego kościoła pw. błogosławionej (obecnie świętej) Jadwigi Królowej. Decyzję o jego lokalizacji podjął bp Edward Materski pełniący funkcję administratora diecezji w okresie *interregnum* po śmierci bp Jana Jaroszewicza w kwietniu 1980 r. a przed konsekracją bp Stanisława Szymeckiego w kwietniu 1981 r.³⁰. Postanowiono zbudować kościół na dopiero powstającym kieleckim Osiedlu na Stoku, przewidując, że do końca lat osiemdziesiątych obszar ten zasiedli kilkanaście tysięcy nowych mieszkańców. Po okresie przejściowym prowadzenia pracy duszpasterskiej w prowizorycznej kaplicy, będącej wcześniej zwykłym kurnikiem, należącym do jednego z okolicznych rolników, przystąpiono do działań mających na celu budowę właściwego kościoła³¹. Na tym etapie ujawniło się niespodziewanie gremialne zaangażowanie wiernych, którzy w międzyczasie zamieszkali na rozbudowującym się osiedlu. W latach 1982-1986 pisali oni pisma do dyrekcji Świętokrzyskiej Spółdzielni Mieszkaniowej, do kuratorium oświaty i wychowania, do wojewody kieleckiego, władz miasta, do posłów na sejm pochodzących z województwa kieleckiego a nawet do Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego³². Presja ze strony parafian była tak wielka, że nawet lokalny Samorząd Mieszkańców Osiedla „Na Stoku” zgłosił swój akces do PRON, sugerując prezydentowi Kielc, że „uregulowanie powyższej kwestii [poprzez wydanie pozytywnej decyzji w sprawie przeznaczenia gruntu pod budowę ko-

²⁹ Wywiad z księdzem prof. Zygmuntem Noconiem z dn. 21 XI 2009 r. Nagranie w zbiorach autora.

³⁰ Wywiad z księdzem Wiesławem Jasiczkiem proboszczem parafii św. Jadwigi Królowej w Kielcach z dn. 18 II 2009 r.; Biskup Jaroszewicz zmarł 17 IV 1980 r. Zob. J. S z c z e p a ń s k i, *Sylwetki biskupów...*, s. 340; Sam biskup Materski zaznaczył, że podjęta przez niego decyzja była wyłącznie spełnieniem woli zmarłego biskupa, który w ostatnich miesiącach swojego życia planował to przedsięwzięcie. Wywiad z bp Edwardem Materskim z dn. 22 V 2009 r. Nagranie w zbiorach autora.

³¹ N. J a g i e ł ł o, *Z historii naszej parafii...*, cz. I, „Głos Jadwigi”, 2000, nr 2, s. 2; W. J a s i c z e k, *Poznaj historię swojej parafii*, „Głos Jadwigi”, 2005, nr 1, s. 2.

³² Archiwum Państwowe w Kielcach, Urząd Wojewódzki w Kielcach Wydział ds. Wyznań (UWK WdSW), sygn. 990, k. 1-10, 29-31.

ścioła – B.M.W.], stworzyłyby dla aktywu Samorządu Mieszkańców sprzyjającą atmosferę poparcia mieszkańców dla Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego, do którego chce zgłosić swój akces Samorząd Mieszkańców Osiedla³³. Pod swoimi pismami parafianie byli w stanie zgromadzić jednorazowo ponad 750 podpisów, co na budującym się dopiero osiedlu ludzi nie związanych ze sobą wieloletnimi więzami sąsiedztwa było nie lada osiągnięciem³⁴. Tak więc odgórna decyzja biskupa o budowie kościoła przerodziła się w oddolne zaangażowanie wiernych, które zaowocowało w końcu wybudowaniem budynku o kubaturze liczącej prawie 17.000 m³⁵.

Istniały różne czynniki motywujące lokalną społeczność do podjęcia się trudu wznoszenia nowej świątyni. Główne motywy podjęcia się ambitnego przedsięwzięcia budowy kościoła nakreśliła jedna z uczestniczek takiej inicjatywy z położonej na północy diecezji parafii Samsonów: „Kościół był dla nas najważniejszy, dlatego z zapałem pracowaliśmy wszyscy, a ja jak mogłam tak zachęcałam ludzi, aby byli chętni do wszelkich prac, związanych z budową i upiększaniem tego, cośmy wybudowali, bo przecież służyło i nam wszystkim dla wygody i dla chwały Bożej³⁶. Warto zwrócić tutaj szczególnie uwagę na ów zwrot „dla wygody i chwały Bożej” lapidarnie i chyba we właściwej kolejności ujmujący istotę rzeczy. Postawienie na pierwszym miejscu wygody przed „chwałą Bożą” wydaje się nie być przypadkowe. W czasach tych posiadanie własnego samochodu nie było jeszcze powszechne, a odległości do najbliższego kościoła wynosiły w niektórych miejscowościach 5-8 km. W pofałdowanym terenie Gór Świętokrzyskich, niedzielna droga w obie strony dla wielu parafian była dużym utrudnieniem i jednocześnie silnym bodźcem do zaangażowania się w budowę.

Problem braku „wygody” występował także w miejscowościach, które wprawdzie posiadały swoją własną kaplicę, ale była ona zbyt mała aby pomieścić wszystkich swoich wiernych w trakcie niedzielnej mszy: „W czasie nabożeństw, zwłaszcza w niedzielę, brakowało powietrza do oddychania, panowała straszna ciasnota. Nikt z obecnych

³³ APK, UWK WdSW, sygn. 993, k. 6.

³⁴ Tamże, sygn. 990, k. 11-28.

³⁵ Archiwum Parafii św. Jadwigi Królowej w Kielcach (APJ), Kościół Rzymskokatolicki bł. Jadwigi. Projekt techniczny, k. 2.

³⁶ H. B o r o w i e c, Parafia Samsonów 1975-2002, mps pracy magisterskiej w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, s. 36.

w tej maleńkiej świątyni, ani nie mógł uklęknąć, ani nawet nie mógł się przeżegnać³⁷. Ówczesna, należąca do parafii Chęciny wieś Polichno liczyła ok. 1.000 mieszkańców, podczas gdy powierzchnia zbudowanej jeszcze w drugiej połowie XIX wieku kaplicy św. Barbary wynosiła zaledwie 32 metrów kwadratowych³⁸. Jak pisał ówczesny proboszcz parafii Chęciny, ksiądz Franciszek Kudełko, w piśmie do kieleckiego Wydziału ds. Wyznań „...konieczność [rozbudowy kościoła – B.M.W.] dyktują potrzeby miejscowej ludności. To dla ludzi, którzy w potwornym tłoku i obrzydliwym smrodzie, zwłaszcza w zimę przy zamkniętych drzwiach stoją w tej Kaplicy – konieczna jest przestrzeń i odpowiednia ilość powietrza³⁹”.

Zapotrzebowanie na bliższą lokalizację kościoła zgłaszali także mieszkańcy ośrodków miejskich, szczególnie nowo wybudowanych lub budujących się osiedli. W Busku-Zdroju z taką inicjatywą wystąpili mieszkańcy Osiedla Sikorskiego. Tamtejszy urząd miejski zaproponował jednak parafii zamianę gruntów i rozpoczęcie budowy przy ulicy Hołdu Pruskiego. Na tym tle rozgorzał między zainteresowanymi stronami konflikt, gdyż mieszkańcy pragnęli zbudować punkt katechetyczny w pierwotnej lokacji, znajdującej się bliżej osiedla⁴⁰. Wobec oporu władz lokalnych mieszkańcy osiedla złożyli pismo, datowane na 30 czerwca 1987, do wojewody kieleckiego, podkreślając swoją silną motywację religijną: „Rodziny zamieszkujące na tym Osiedlu Sikorskiego są wierzące i praktykujące, pragną też wycho-

³⁷ Z. K r z e l o w s k a, Historia budowy kościoła parafialnego w Polichnie koło Chęciny 1981-1996, mps pracy magisterskiej w Bibliotece KUL, Lublin 2002, s. 18.

³⁸ M. P a u l e w i c z, M. K a r k o c h a, *Parafia Polichno. Dzieje. Ludność. Architektura sakralna*, Kielce 2006, s. 14, 20.

³⁹ Archiwum Parafii Polichno (APP), Pisma wysłane do władz państwowych, Odwołanie do Urzędu Wojewódzkiego Wydziału ds. Wyznań.

⁴⁰ Aby rozpocząć budowę kościoła często występowano do władz wpiery z prośbą o budowę punktu katechetycznego, a dopiero gdy ją uzyskano przekształcano ów punkt w kaplicę, a następnie kościół parafialny, stawiając stronę państwową wobec faktów dokonanych. Jak z irytacją ujął to jeden z pracowników kieleckiego Wydziału ds. Wyznań w swojej notatce ze spotkania z naczelnikiem gminy Pawłów: „chodzi o budowę kaplicy, a nie punktu katech.[etycznego] o pow. 180 m² dla rzekomo 150 dzieci na religię. Brak stanowiska władz gminnych uniemożliwił wydanie w tej sprawie naszej opinii”. APK, UWK WdSW, sygn. 1002, Notatka służbowa spisana w dniu 6 V 1985 r. z naczelnikiem gminy Pawłów; Wywiad z bp Edwardem Materskim z dn. 22 V 2009 r. Nagranie w zbiorach autora.

wywać swoje dzieci w tej samej wierze Rzym. Katolickiej”⁴¹. Parafianie argumentowali w nim, że proponowana przez buskich urzędników lokalizacja jest zbyt oddalona od osiedla, co stwarzałoby zbyt duże zagrożenie dla dzieci, które żeby się tam dostać musiałyby przekraczać wiele ulic. Pismo to podpisane zostało przez 100 osób. Wobec dalszej, nieprzejednanej postawy lokalnych władz mieszkańcy wysłali kolejne pismo do Wojewody z dnia 29 sierpnia 1987 r., tym razem opatrzone 800 podpisami⁴². Równoległe do tych działań parafianie postanowili w miejscu gdzie planowana była budowa punktu katechetycznego ustawić krzyże, aby w ten sposób wymusić na władzach korzystną dla siebie decyzję: „Na tym placu od trzech lat stoi 17 krzyży – 3 duże i 14 małych. Tam ludzie się modlą, zwłaszcza dzieci śpiewają litanie, odmawiają Różaniec, inne modlitwy i pieśni kościelne”⁴³. Owo zaangażowanie mieszkańców Buska-Zdroju jest o tyle interesujące, że pochodzące z tego samego okresu „Sprawozdanie o stanie parafii Niepokalanego Poczęcia NMP w Busku-Zdroju za lata 1982-1987 przed wizytacją kanoniczną” przedstawia ich religijność w raczej niekorzystnym świetle:

„[...] wiele zepsucia i zgorszenia pozostawiają wśród tutejszych parafian kuracjusze, przyjeżdżają do Buska się bawić – szerzą pijaństwo i rozwiązłość obyczajów. Ludzi prostych, szczerze wierzących nie ma tutaj za dużo, za to wielu dorobkiewiczów, koniunkturalistów i karierowiczów. Miasto nadal jest czerwone – mały czerwony Teksas – schronisko dla wielu z okolicy, pozostających w konflikcie z dobrym obyczajem, moralnością w swoim wiejskim środowisku”⁴⁴.

Skoro więc tak silne zaangażowanie w budowę kościelną występowało w „małym czerwonym Teksasie”, to jak wielkie musiało być ono w bardziej konserwatywnych miejscowościach, które dominowały w krajobrazie diecezji kieleckiej? W samym Busku-Zdroju z jednej parafii na początku lat osiemdziesiątych powstały w sumie trzy parafie do końca dekady⁴⁵.

⁴¹ Archiwum Diecezjalne w Kielcach (ADK), Akta Parafialne (AP), sygn. PB-18/6, k. 121.

⁴² Tamże, k. 138.

⁴³ Tamże, k. 137.

⁴⁴ Tamże, k. 39.

⁴⁵ Z rodzimej parafii Niepokalanego Poczęcia NMP wyodrębniły się kolejno: erygowana przez bp Stanisława Szymeckiego 20 XII 1983 r. parafia św. Alberta Chmielowskie-

Wśród mieszkańców miast dodatkową motywacją do budowy mogła być monotonna fabryczno-robotnicza rzeczywistość i jałowość architektoniczna blokowisk:

„Osiedla mieszkaniowe jako satelity oryginalnych struktur miejskich wywołują wrażenie szarej, betonowej pustyni z nietransparentnymi strukturami urbanistycznymi, gubiącymi jasną logikę i często wyraźną dominantę – służącą jako punkt orientacyjny. Obiekt sakralny, osadzony w takim miejscu miałby być oazą [...] poczucia współzależności w niepokojącej pustyni anonimowości osiedla”⁴⁶.

Wciąż otwartym zagadnieniem pozostaje kwestia przełożenia postaw politycznych lokalnych społeczności na ich zaangażowanie w budownictwo kościelne. Epoka lat osiemdziesiątych charakteryzowała się przecież przyciąganiem do Kościoła ludzi obojętnych religijnie czy wręcz otwarcie przyznających się do ateizmu. Udzielanie przez proboszczów kościelnych ambon, plebanii i punktów katechetycznych dla przedstawicieli wszystkich odcieni opozycji demokratycznej było w tych czasach powszechnie stosowaną praktyką⁴⁷. Dotychczasowa kwerenda na obszarze diecezji kieleckiej nie pozwoliła jednak na ustalenie, w jakim stopniu zaangażowanie duchownych poszczególnych parafii w sprawy społeczno-polityczne, wpływało na zwiększoną lub zmniejszoną aktywność parafian przy budowaniu kościołów. Pewną poszlaką wydaje się być tutaj postać budowniczego kościoła w Klimontowie, w dekanacie Proszowickim księdza Stanisława Palimąki, który zginął w „nieszczęśliwym wypadku” 27 lutego 1985 roku⁴⁸.

go oraz obejmująca wyżej wspomniane Osiedle Sikorskiego parafia Bożego Ciała erygowana 18 V 1989 r. *Katalog duchowieństwa i parafii diecezji kieleckiej 1999*, s. 156-158.

⁴⁶ L. M i r t, *Doświadczenia zdobyte przy budowie kościołów w kontekście wyjątkowości regionów*, [w:] *VI Międzynarodowa Konferencja o Architekturze Sakralnej z cyklu „Kościoły naszych czasów” Sacro Expo 2007*, Kielce 2007, s. 98.

⁴⁷ Z. Z i e l i ń s k i, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003, s. 360-364.

⁴⁸ Według oficjalnej wersji wydarzeń ksiądz Palimąka źle zaparkował swój samochód. W trakcie otwierania garażu jego fiat 125 miał stoczyć się z podjazdu o długości 12 m i nachyleniu 12 stopni, powodując śmierć rosnącego i dobrze zbudowanego kapłana. Ta absurdalna argumentacja oraz kontekst wcześniejszej działalności kapłana wzbudziła powszechne przekonanie, że został on zamordowany przez bezpiekę. Powołana w 1989 r. Sejmowa Komisja Nadzwyczajna do Zbadania Działań Ministerstwa Spraw Wewnętrznych pod przewodnictwem Jana Marii Rokity wśród 88 niewyjaśnionych zgonów zdecydowanie kwalifikujących się do wszczęcia postępowanie karnego obok spraw ks. Jerzego Popiełuszki, Stefana Niedzielska, Sylwestra Zycha

W dokumentach kurialnych zachowały się wzmianki o tym, że jego płomienne, społecznie zaangażowane kazania przyciągały dużą rzeszę wiernych. Po jego pojawieniu się w parafii Proszowice (macierzystej parafii Klimontowa) znacząco wzrosła ilość osób przystępujących do komunii św., a wierni chętnie współpracowali z księdzem przy budowie kościoła⁴⁹. Kwestia ustalenia wpływu społeczno-politycznego zaangażowania duchownych na aktywność wiernych wymaga jednak dalszych badań historycznych.

Po uzyskaniu zgody na budowę mieszkańcy zawiązywali zazwyczaj działającą nieformalnie grupę zwaną „komitetem budowlanym”, „komitetem budowy kościoła” czy „komitetem wspierającym budowę kościoła”. Osoby należące do komitetu, czyli tzw. „komitetowi”, były odpowiedzialne za mobilizację wiernych przy wszelkich pracach, zbiórkach pieniędzy, zbieraniu podpisów czy sprawach urzędowych. Do komitetu należała najbardziej zaangażowana część wiernych danej parafii, zwykle kilka – kilkanaście osób. Kolejny, szerszy krąg zainteresowanych, stanowili wszyscy mieszkańcy, biorący bezpośredni udział w pracach budowlanych. Należy tu podkreślić, że podjęcie się udziału w budowie, wcale nie zwalniało ich z codziennych obowiązków. Tak więc po zwyczajowym 8-godzinnym dniu pracy musieli oni jeszcze znaleźć czas i siły, aby wznosić mury przyszłej świątyni, dzwonnicy, kaplicy cmentarnej czy plebanii. Najszerszy krąg zainteresowanych stanowili wszyscy pozostali ludzie dobrej woli, którzy wspierali budowę swoimi ofiarami, szykowaniem potraw dla budowniczych, oferowaniem swojego transportu dla spraw budowy, umożliwianiem dotarcia do odpowiednich instytucji dzięki swoim znajomościom, czy choćby zwykłą modlitwą za pomyślność przedsięwzięcia⁵⁰.

czy Stanisława Suchowolca umieściła także sprawę ks. Palimąki. ADK, Akta Personalne Księży, sygn. XP-56, k. 34-36; R. Gryz, J. Myszo, *Palimąka Stanisław (1933-1985). Kapłan diecezji kieleckiej*, [w:] *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945-1989. Pomordowani – więzieni – wygnani*, t. 2, red. J. Myszo przy współudziale G. Żurka, Warszawa 2003, s. 212-213.

⁴⁹ ADK, AP, sygn. PP 20/4, k. 11-14. Liczba osób przyjmujących komunię wzrosła z 55.000 rocznie do 120.000.

⁵⁰ Wywiad z ks. Andrzejem Biernackim z dn. 29 IX 2009 r.; Wywiad z ks. Stanisławem Fertem z dn. 1 X 2009 r.; Wywiad z ks. dr Marianem Paulewiczem z dn. 3 XI 2009 r.; Wywiad z ks. Władysławem Stępnem z dn. 30 IX 2009 r.; Wywiad z ks. Witoldem Stolarczykiem z dn. 26 IX 2009 r.; Wywiad z ks. Józefem Wójcikiem z dn. 28 IX 2009 r. Nagrania w zbiorach autora.

Oczywiście jak w każdej społeczności ludzkiej były także osoby z różnych przyczyn obojętne na tego typu inicjatywy. Czasami zdarzali się także przeciwnicy budowy, niekoniecznie z pobudek ideologicznych. Niektórzy mieszkańcy danej miejscowości mogli po prostu uważać, że kościół powinien stać w innym miejscu, niż proponowana przez komitet budowlany lokalizacja. Nie oznaczało to wcale sprzeciwu wobec samej idei budowy, ale raczej chęć zbudowania tego samego kościoła bliżej ich własnych zabudowań. Wśród przeciwników budowy zdarzały się także pewne osoby zajadle zwalczające podjęte przez ogół zamierzenie. Rektor kaplicy w Polichnie miał nieprzyjemność oglądać kiedyś „trzy pękate teczki [które – B.M.W.] zawierały obrzydliwy materiał skierowany do Urzędu Wojewódzkiego przez donosicieli z Polichna”⁵¹. Ewentualne początkowe uprzedzenia mogły się z biegiem czasu zmienić w żywe zainteresowanie. Ksiądz Stanisław Świerk zauważył: „Liczni parafianie, mimo początkowej nieufności z biegiem czasu wciągali się w akcję budowlaną. Przychodzili do pracy przy budowie oraz zaczęli składać bardzo hojne ofiary”⁵². W czasie dotychczasowej kwerendy nie udało się ustalić ani jednego przypadku zablokowania przez wiernych sprzeciwiających się budowie kościoła pomyślnego zrealizowania takiej inwestycji. Ogromny rozmach i liczba zbudowanych w tym czasie budowli sakralnych świadczy o wysokim zaangażowaniu i poparciu dla tego typu przedsięwzięć na terenie diecezji.

Harmonogram prac ustalał zazwyczaj ksiądz odpowiedzialny za budowę. Podczas niedzielnych ogłoszeń duszpasterskich wyznaczał on domy, które miały wysłać w danym dniu swoich przedstawicieli na plac budowy:

„Do tych prac zaangażowani zostali parafianie z Janowa – numery domów od 25 do 40 oraz z Samsonowa-Piechotne numery domów 1 do 20. Następnie na każdy dzień tygodnia wyznaczani byli parafianie z kolejnych wsi i parafii. Kto nie mógł przyjść w wyznaczonym terminie kolejka przechodziła na sobotę. Sobota była dniem, na który mogli przychodzić wszyscy, którzy pracowali lub mieli różne przeszkody. Kolejność pracy przy budowie świątyni ulegała przeróżnym zmianom, zależnie od pracy która przy budowie wymagała raz więcej,

⁵¹ Z. Krzełowska, Historia budowy kościoła parafialnego w Polichnie..., s. 37.

⁵² H. Borowiec, Parafia Samsonów..., s. 45.

a innym razem znacznie mniej pracujących, tego regulaminu wewnętrznego parafianie przestrzegali bardzo wiernie i stąd też panowała harmonia w pracach i nie było przestojów⁵³.

Podobnie wyglądała organizacja pracy w parafiach miejskich, z tą różnicą, że ksiądz-budowniczy wyznaczał na kolejne dni budowy nie poszczególne domy, ale kolejne bloki⁵⁴. Zarówno w przypadku miejskich jak i wiejskich parafii istniał wyraźny podział wykonywanych prac ze względu na płeć. Podczas gdy mężczyźni angażowani byli do prac murarskich, kamieniarskich, ciesielskich, stolarskich, transportu itp., kobiety przygotowywały dla nich posiłki, zresztą także w kolejności domów/bloków wyznaczonej wcześniej przez proboszcza⁵⁵. Odpowiednie dostosowanie liczby pracujących na budowie do nasilenia wykonywanych prac było dużym wyzwaniem organizacyjnym. Wezwanie zbyt małej liczby wiernych na budowę powodowało spowolnienie prac. Natomiast zgromadzenie zbyt dużej grupy ludzi mogło zadziałać demobilizująco. Snujący się bez zajęcia robotnicy, patrzący jak inni wykonują swoje prace, mogliby uznać, iż nie są traktowani poważnie i zaprzestać dalszego przychodzenia na plac budowy⁵⁶.

Budowę kościoła zaczynało od prac przygotowawczych – oczyszczenia terenu i zgromadzeniu materiałów budowlanych. Powszechną praktyką było rozpoczynanie prac budowlanych dopiero po zgromadzeniu wystarczającej ilości budulca⁵⁷:

„Rozpoczęto od wycinania drzew, które otaczały plac przy kaplicy, rozbierano stare ogrodzenia, niwelowano plac i dostosowywano go do nowego, dokupionego [...]. Wykopano dół do lasowania wapna. Zwieziono wapno i przystąpiono do gaszenia wapna. Zakupiono też silos na cement [...]. Wybudowano magazyn na materiały budowlane oraz pomieszczenie socjalne dla przyszłych pracowników. [...] a do gaszenia wapna zużyto wiele beczkowszów wody, wykopano dwie studnie na placu przykościelnym”⁵⁸.

⁵³ Tamże, s. 48-9.

⁵⁴ Wywiad z ks. Wiesławem Jasiczkim z dn. 18 II 2009 r. Nagranie w zbiorach autora.

⁵⁵ A. B i e r n a c k i, *25 lat wspólnej drogi. Z doświadczeń proboszcza w parafii Gorzków w latach 1983-2008*, Gorzków 2008, s. 47.

⁵⁶ Wywiad z ks. Andrzejem Biernackim z dn. 29 IX 2009 r. Nagranie w zbiorach autora.

⁵⁷ Wywiad z ks. dr Marianem Paulewiczem z dn. 26 X 2009 r. Nagranie w zbiorach autora.

⁵⁸ Z. K r z e l o w s k a, *Historia budowy kościoła parafialnego w Polichnie...*, s. 37.

Budowa przeciętnego kościoła w tym czasie pochłaniała ok. 100 ton cementu, ok. 30 ton wapna, ok. 50 ton stalowego drutu, kilkadziesiąt tysięcy cegieł i ok. 500 arkuszy blachy stalowej, jeśli liczyć tylko podstawowe artykuły budowlane⁵⁹. W parafiach wiejskich lub położonych blisko terenów zalesionych można było pozyskać znaczną część niezbędnego budulca z okolicy:

„Materiał budowlany w owym czasie był bardzo trudnym do zdobycia. Dużą pomoc okazali w tej sprawie parafianie samsonowscy. W pobliskich lasach i na polach znajdowało się wówczas bardzo dużo kamienia. Jak ustalono wcześniej, każda rodzina musiała go tylko znieść na plac budowy. Pomysł ten bardzo spodobał się miejscowym parafianom i z wielkim zapałem i wytrwałością przystąpili do gromadzenia materiału budowlanego przychodzili ludzie w różnym wieku ze śpiewem na ustach, zarówno starsi jak też młodzież. [...] Po skończonych zajęciach szkolnych, zostawiałam książki w domu, dołączałam do grupy i wraz z wszystkimi znosiłam kamień z lasu”⁶⁰.

W ówczesnym systemie gospodarczym przyznanie przez władze przydziału 100 ton cementu na budowę kościoła oznaczałoby zabranie tych stu ton z puli przeznaczonej na budownictwo mieszkaniowe, które i tak nie było w stanie zaspokoić potrzeb polskiego społeczeństwa. Deficyt mieszkań w 1984 r. szacowany był na 1,632-2,097 mln, przy deficycie 0,75-1,30 mln notowanym na początku lat siedemdziesiątych⁶¹. Cykl budowy obiektów mieszkalnych wydłużył się z 13,2 miesiąca w latach 1971-1975 do 22,1 mc 1981-1985 osiągając w roku 1987 średni czas 23,2 mc⁶². Brak było planów zagospodarowania przestrzennego miast i terenów uzbrojonych. Liczba terenów przeznaczonych pod budownictwo było z reguły znacznie mniejsza niż chętnych do ich otrzymania. W 1984 r. niedobór działek szacowano na 120.000 w skali całego kraju⁶³.

⁵⁹ APK, UWK WdSW, sygn. 1002, k. 1.

⁶⁰ H. B o r o w i e c, *Parafia Samsonów...*, s. 42-43.

⁶¹ D. J a r o s z, *Wokół patologii budownictwa mieszkaniowego w PRL w latach 1970-1989*, [w:] *Gospodarka i społeczeństwo w czasach PRL-u (1944-1989)*, red. E. K o ś c i k, T. G ł o w i ń s k i, Wrocław 2007, s. 369.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 381.

W tych warunkach trudno było spodziewać się, aby władze, które i bez tego prowadziły politykę daleką od przyjazności wobec Kościoła, godziły się na przydziały materiałów budowlanych na budownictwo sakralne. Sposobem na obejście systemu przydziałowego było powszechnie stosowane zgłaszanie się jako osób prywatnych: księży, kleryków, członków komitetu budowlanego itp. po pojedyncze przydziały budulca objęte reglamentacją. Czasem udawało się uzyskać przychyłność urzędników w inny sposób. Ksiądz dr Marian Paulewicz wspomina o prosiaku, którego zażądał dyrektor huty cynku w Katowicach w zamian za pomyślne załatwienie 7 ton arkuszy blachy na budowę kościoła. Ostatecznie za przywiezionego prosiaka otrzymał tylko około 1 tony, ale i tak był to znaczny postęp w inwestycji⁶⁴. Ksiądz Paulewicz potrafił też wykorzystać powiązania swoich parafian pracujących w miejscach, gdzie wyrabiano budulec:

„Wsypano do niego [otworu przeznaczanego na fundament – B.M.W.] 36 samochodów 16 tonowych. Materiał do wypełnienia przywieźli gratis miejscowi kierowcy pracujący w zakładzie, w którym wydobywano miejscowy kamień. To co było odpadem – ziemia czy drobny kamień zamiast na wysypisko przywożono do wypełnienia pomieszczenia przeznaczanego do wypełnienia”⁶⁵.

Podobne wsparcie zaoferowano położonej w dekanacie małopolskim parafii Wierna, której „wielką pomoc przy budowie okazał Zakład Miedzianka – Dyrektor Pasek – dostarczając kamień i zezwalając na wykonanie w zakładowych warsztatach różnych konstrukcji metalowych”⁶⁶. Innym łatwo dostępnym surowcem było drewno. Mieszkańcy poszczególnych parafii, posiadający własne lasy, przywozili drewno do budowy i prac wykończeniowych.

Osobnym problemem było zorganizowanie odpowiednich maszyn pomocnych przy budowie kościoła. Koparki, betoniarki, maszyny wiertnicze, czy zwykłe ciężarówki były w tych czasach towarem deficytowym. Wynajęcie tych maszyn mogło się też spotkać z przeszkodami natury polityczno-ideologicznej. Lokalni decydenci wierali niekiedy nacisk na zakłady dysponujące maszynami budow-

⁶⁴ Z. K r z e l o w s k a, Historia budowy kościoła parafialnego w Polichnie..., s. 51.

⁶⁵ Tamże, s. 39.

⁶⁶ Archiwum Parafii Wierna (APW), Akt błogosławieństwa biskupa kieleckiego Stanisława Szymeckiego z dn. 26 VI 1992 r.

lanymi, aby nawet w razie, gdy sprzęt był w danym okresie wolny, uniemożliwić postęp w inwestycjach kościelnych. Z takimi przeszkodami spotkał się prałat Jasiczek przy budowie kościoła św. Jądwigi. Konieczny dla budowy tego kościoła sprzęt musiał sprowadzić aż z Mińska Mazowieckiego, ponieważ w całym województwie kieleckim nie znalazła się firma, która odważyłaby się wynająć sprzęt dla parafii⁶⁷.

Swoistym fortem posłużyli się parafianie z Wiernej – „maszyny wiertnicze były sprowadzane potajemnie nocą z Kamieniołomu w Gniezdziskach, a na rano odprowadzane. Bywało, że pracowano nawet w czasie burzy z piorunami, aby rano przygotować pewną ilość otworów⁶⁸. Czasami, z braku odpowiedniego sprzętu, wierni zmuszeni byli do samodzielnego wytwarzania materiałów budowlanych. W parafii Gorzków, w dekanacie kazimierskim, na południowych rubieżach diecezji budowano tak drogę na lokalnym cmentarzu. Jak wspomina ksiądz Andrzej Biernacki:

„Nie było jeszcze wówczas takich technologii i technicznych możliwości, tony betonu urabialiśmy ręcznie. Przy okazji pokazałem parafianom (tę umiejętność przywiozłem z poprzednich parafii i budów) jakim sposobem można szybciej beton przemieszać. Plan zamierzony został wykonany przy licznym udziale parafian. Na Wszystkich Świętych sśliśmy przez cmentarz suchą nogą⁶⁹.”

Kiedy pokonano już jakoś wszystkie przeszkody związane z regulacjami prawnymi, dokumentacją techniczną, maszynami i materiałami budowlanymi, budowa mogła ruszyć z miejsca. W momencie kiedy wszyscy mogli już zobaczyć jak kościół wyrasta ponad fundamenty wzrastało zaangażowanie w całe przedsięwzięcie. „Byli tacy, którzy pracującym umieli pokazać, ile każdego dnia przybywało w ścianach świątyni, było to bardzo korzystne i nadzwyczaj skuteczne, bo rozpałało zapał u pracujących i wzrastała nadzieja, że Kościół stanie na wybranym miejscu obszerny i dostojny⁷⁰.”

⁶⁷ Wywiad z ks. Wiesławem Jasiczkiem z dn. 18 II 2009 r. Nagranie w zbiorach autora.

⁶⁸ J. L u t y, *Dzieje parafii Wierna 1933-2000*, mps pracy magisterskiej w Bibliotece KUL, Lublin 2005, s. 87.

⁶⁹ A. B i e r n a c k i, *25 lat wspólnej drogi...*, s. 46.

⁷⁰ H. B o r o w i e c, *Parafia Samsonów...*, s. 45.

Wartym odnotowania jest też fakt, że sami parafianie mieli swoje własne ambicje i życzenia związane z budową kościoła. Domagano się, by budynek był jak najbardziej „obszerny i dostojny”, aby stał się budowlą reprezentacyjną dla całej społeczności. W miejscowości Polichno (należącej wcześniej do parafii Chęciny, której kościół św. Bartłomieja położony jest na zboczu Góry Zamkowej a do jego murów prowadzą bardzo długie schody) postanowiono sztucznie podwyższyć budowany przez siebie kościół. „W związku z tym przybyło kilka kobiet do księdza proboszcza, który zawsze przebywał przy pracujących i oznajmiły swoją prośbę, że chcą mieć kościół na górze” i dodały: „my też będziemy mieli kościół ze schodami. Nie będziemy czymś gorszym od Chęcinian!”⁷¹. W rezultacie podwyższono o kilka metrów poziom zerowy konstrukcji, dając tym samym możliwość zbudowania wysokich, dziewięciostopniowych schodów prowadzących do arkadowego krużganka⁷².

Takie „mocarstwowe” ambicje poszczególnych wspólnot pojawiały się nie tylko w diecezji kieleckiej, ale występowały na terenie całego kraju. Jak stwierdza K. Kucza-Kuczyński:

„Rozważając stan polskiej architektury sakralnej, nie można pominąć zdumiewającego zjawiska: brak jest kościołów «ubogich», zbliżonych ideowo do prostoty wiejskich kościółków francuskich z lat 1950-1960. Takich zamówień w Polsce po prostu nie ma. Nawet prawdziwie uboga wspólnota wiernych chce i zamawia kościół bogaty, często przekraczający jej możliwości”⁷³.

Z perspektywy czasu wydaje się, że przynajmniej dwie cechy ówczesnych budowniczych kościołów wzbudzać mogą szczególny szacunek: ofiarność i nie pobieranie wynagrodzenia za wykonywane prace. Te dwie cechy budownictwa kościelnego, nie tylko w okresie schyłkowym, ale także we wcześniejszych dekadach PRL przewijają się niezmiennie we wszystkich relacjach osób duchownych i świeckich zaangażowanych w budowę. „Cała budowa prowadzona była sposobem gospodarczym, to znaczy, że sami parafianie społecznie

⁷¹ Z. Krzełowska, Historia budowy kościoła parafialnego w Polichnie..., s. 38-39.

⁷² M. Paulewicz, M. Karkocha, *Parafia Polichno...*, s. 23.

⁷³ K. Kucza-Kuczyński, *Architektura świątyni polskich...*, s. 70. Por. *Archiscra '94. Konferencja nt. Kościoły ubogie*, opr. K. Kucza-Kuczyński, E. Kuryłowicz, Warszawa 1994.

wykonywali wszystkie fachowe i niefachowe prace budowlane. Opłacani budowlący byli potrzebni w czasie prac polowych i gdy nie było w parafii fachowca z danej dziedziny [...] Ofiarność parafian była tak wielka, że nigdy nie brakowało funduszy. Zawsze zostawało na następny rok gospodarczy. Murarze pracowali społecznie – w sumie prawie czterdziestu. Podobnie elektrycy i rzeźbiarze. Bardzo licznie stawiali się do pracy ludzie jako pomocnicy⁷⁴.

Wiele kieleckich parafii dzięki własnej zamożności i hojności swoich wiernych było w stanie zbudować kościół parafialny o własnych siłach. Równie często jednak, przy najlepszych nawet chęciach lokalnej społeczności, koszty przerastały możliwości jednej parafii. Organizowano wtedy kwesty na terenie całej diecezji, uzyskując wsparcie od innych parafii i duchownych. Wykorzystywano też powiązania rodzinne z Polonią za granicą, otrzymując duże zastrzyki pieniędzy od lepiej sytuowanych krewnych na Zachodzie. Swoje powiązania wykorzystywali także polscy duchowni. Ks. Marian Paulewicz odprawiał msze w intencji zmarłych za znajomych duchownych mieszkających w USA. Tamtejsze duchowieństwo cierpiało na kryzys powołań i nie radziło sobie z nadmiarem obowiązków, m.in. ogromną ilością mszy w intencji zmarłych. Za każdą taką listę ksiądz Marian otrzymywał 30 \$, co w owych czasach było sumą niebagatelną i w całości przeznaczał ją na budowę kościoła⁷⁵.

Na szczęblu diecezji ks. bp Stanisław Szymecki dnia 3 maja 1984 r. utworzył specjalny „Fundusz na budowę nowych kościołów”, który miał być finansowany „z jednej tacy niedzielnej każdego roku”⁷⁶. W rzeczywistości, co zgodnie podkreślają księża-budowniczy, pozyskanie środków na budowę nie było aż tak trudne jak zdobycie w tych czasach materiałów budowlanych, w szczególności cementu i stali.

Odpowiednie wykorzystanie przez duchownych różnych nadzwyczajnych uroczystości religijnych sprzyjało prowadzeniu prac budowlanych. W latach 1984-1987 miała miejsce ekspiacyjna peregrynacja krzyża po diecezji kieleckiej. Była ona odpowiedzią i aktem solidarności wobec dzieci we Włoszczowie, które przeprowadziły dwutygo-

⁷⁴ J. L u t y, *Dzieje parafii Wierna...*, s. 88, 102.

⁷⁵ Wywiad z ks. Marianem Paulewiczem z dn. 20 X 2009 r. Nagranie w zbiorach autora.

⁷⁶ S. S z y m e c k i, *Odezwa biskupa kieleckiego w sprawie funduszu na budowę nowych kościołów*, KPD, 1984, nr 3, s. 174.

dniowy strajk w Zespole Szkół Zawodowych przy ul. Wiśniowej w obronie krzyży usuniętych z sal lekcyjnych. Krzyż peregrynował także po dekanacie małopolskim, gdzie w dniach 14-15 marca 1987 r. w jednej z parafii „Przy bardzo dużej frekwencji wiernych wciągnięto krzyż na wieżę kościoła, wcześniej ucałowano i w procesji wokół budującego się kościoła zaniesiono na miejsce wciągania” a dwaj parafianie z narażeniem życia zamontowali krzyż z nierdzewnej stali na szczycie wieży⁷⁷. Pojawienie się peregrynującego krucyfiksu, zaoocowało zamieszczeniem przez wiernych własnego „Znaku Zbawienia [...] oznajmującego wszystkim wokół, że tu mieszka Bóg i tu gromadzą się ludzie wierzący i kochający Boga”⁷⁸. Niezwykły pietyzm, z jakim obchodzono się z krzyżem, był wyrazem silnego utożsamiania się społeczności parafii Wierna ze swoim kościołem. Ta wyraźna identyfikacja wpływała na umocnienie „wzajemnej troski członków wspólnoty parafialnej, o dobro materialne” swojej wspólnoty⁷⁹.

Sakralizacja przestrzeni publicznej za pomocą nadzwyczajnych uroczystości religijnych miała także miejsce w miastach. W Kielcach odbyła się 16 września 1984 r. wielka uroczystość sprowadzenia relikwii królowej Jadwigi z Wawelu do kościoła pod jej wezwaniem. Relikwie przybyły z Krakowa wprawdzie do katedry kieleckiej, a następnie przewieziono samochodem i wprowadzono na plac budowy kościoła bł. Jadwigi do ołtarza połowego. Tam koncelebrowano Mszę św. pod przewodnictwem kardynała Franciszka Macharskiego, metropolity krakowskiego. Szacuje się, że uroczystość ta zgromadziła ok. 40.000 wiernych⁸⁰. Było to niezwykle silnym bodźcem mobilizującym do podjęcia się dzieła wznoszenia nowego kościoła. Parafianie mogli przekonać się na własne oczy, że kwestia budowy nie jest wewnętrzną sprawą jednej z wielu kieleckich parafii, ale rzeczą dotyczącą całego miasta.

Widocznym świadectwem poczucia więzi z własną parafią były prace wykończeniowe i dekoracyjne „Sami parafianie je [ogrodzenie – B.M.W.] układali, sami robili chodniki i krawężniki”⁸¹. Nawet w ko-

⁷⁷ APW, Kronika Parafii Wierna, k. 17-18.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ J. M a j k a, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 53-54.

⁸⁰ APJ, Kilka danych z historii naszej parafii pw. św. Jadwigi Królowej w Kielcach, k. 2. Właściwie były to tzw. quasi-relikwie, tj. fragment szat królowej Jadwigi.

⁸¹ *50 lat służby kapłańskiej Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie. Złoty Jubileusz Kapłaństwa prezbiterów wyświęconych 17 XII 1950 r.*, red. E. C h a t, Kielce 2002, s. 450.

ściołach o założeniach architektonicznych, nakazujących zachowanie surowej przestrzeni, wkrótce pojawiały się – wbrew protestom architektów – składane w dobrowolnych darach figurki, rzeźby, sztandary, wota, odznaczenia wojskowe itp. Wierni często zachowywali się tak, jakby stroili własny dom:

„We wrześniu 1987 parafia otrzymała nowe Tabernakulum, które ustawiono przy ścianie obok wejścia do prezbiterium. Jest to piękny dar jaki złożyli młodzi małżonkowie ze wsi Komorniki w podziękowaniu za otrzymane łaski. W ten sposób wspomogli budowaną świątynię. W ich ślady poszedł inny parafianin Kazimierz Kondrak i ofiarował dla Parafii dzwon, który na pamiątkę ofiarodawcy nazwano jego imieniem”⁸².

W rezultacie tych wszystkich działań budowano w tym czasie w diecezji kieleckiej największą w jej dziejach ilość budowli kościelnych, takich jak wznoszone i przebudowywane kościoły, kaplice, dzwonnice i kaplice cmentarne. W sumie w latach 1983-1989 wznoszono ok. 100 nowych budowli kościelnych⁸³, nie wliczając w to również licznych budów plebanii, ogrodzeń i małej architektury, aranżacji wnętrz kościołów, prac konserwatorskich, tablic pamiątkowych itp. Ów rozmach i pośpiech w trudnej sytuacji polityczno-gospodarczej kraju miał wszakże swoją negatywną stronę, widoczną szczególnie w miastach:

„Lokalizacje nowych kościołów najczęściej wskazywano w miejscach peryferyjnych, często na obrzeżach osiedli, choć czyniąc tak działano wbrew logice relacji urbanistycznych. Nierzadko ograniczenia obejmowały samą skalę i zakres funkcjonalny budowli sakralnych. W tych okolicznościach wiele nowych kościołów powstawało na przekór ograniczeniom, w atmosferze konspiracyjnego pośpiechu, często – kroć według irracjonalnych założeń”⁸⁴.

Kierunek polityki wyznaniowej realizowanej przez kierownictwo PZPR w latach 1983-1989 nie doprowadził do osiągnięcia zakładanych celów. Mimo różnych prób nie udało się powstrzymać rosnącej

⁸² Archiwum Parafii Samsonów, Ogłoszenia Parafialne. XXV Niedziela Roku. 20 IX 1987., k. 21.

⁸³ Zob. przypisy 4-7.

⁸⁴ J. R a b i e j, *Wymiar społeczny współczesnych kościołów*, [w:] *IV Międzynarodowa Konferencja o Architekturze Sakralnej z cyklu „Kościoły naszych czasów” Sacro Expo 2005*, Kielce 2005, s. 121.

fali budownictwa sakralnego. Samo zaś społeczeństwo, pozbawione przez władzę podmiotowości politycznej, zachowało realną inicjatywę, wpisując w architekturę swoich miejscowości nowe konstrukcje kościelne, będące widocznym znakiem istnienia jakiejś realnej alternatywy dla filozofii i ideologii narzucanej przez partię. Paradoksalnie cały system represji i dewastacji spontanicznych więzi międzyludzkich przyczynił się do tworzenia żywych wspólnot nawet tam, gdzie ich wcześniej nie było: „Poszczególne wnioski były sobie obce i dopiero przy wspólnej robocie ich mieszkańcy poznali się, zaczęli tworzyć wspólnotę. [...] Ludzie budowali swój kościół tak jak rodzinny dom. Tu czuli się u siebie”⁸⁵.

BRUNO MAREK WOJTASIK

BUILDING OF A CHURCH AS A MANIFESTATION OF SOCIAL INITIATIVE IN THE END-STAGE OF THE PEOPLE'S REPUBLIC OF POLAND (1983-1989) – ON THE EXAMPLE OF KIELCE DIOCESE

Summary

Declaring martial law by gen. Jaruzelski in December 1981 resulted in a nationwide breakdown of spontaneous civic initiatives, connected with the “Solidarity” movement. The incapacitated society became atomized and forced to cope with the difficulties of everyday life. However the Polish society was able to organize itself independently in at least one field – church building. This phenomenon has been happening all over the country – including the Kielce diocese. In the end-stage of communism (1983-1989) the building of 68 begun in this region. This number consisted of 56 churches and chapels, 9 belfries and 4 cemetery chapels. Moreover around 30 previous church constructions were continued to be built in the 1980's. This movement was common both to people living in the villages and the city dwellers. Thousands volunteered to lay bricks, carry wood, raise funds, offer their cars as means of transport or cook meals for the builders. This united action of the bishops, priests, monks, nuns and lay people resulted in a unique paradox – the fastest development of church infrastructure (in a formally atheistic country) in the history of the Holy Cross region.

Translated by Bruno Marek Wojtasik

⁸⁵ J. L u t y, Dzieje parafii Wierna..., s. 102.

pusta

**„MELIUS EST MORI QUAM VIVERE”
– WIZERUNEK ŚMIERCI W POLSKICH DRUKOWANYCH
ORACJACH POGRZEBOWYCH XVII WIEKU**

Mentalność okresu baroku podporządkowała życie ludzkie myśli o umieraniu i dobrej śmierci. Zacerpnięte ze średniowiecznej eschatologii pouczenie *memento mori*, przypominało ludziom o jej nieuchronności i nieodwracalności¹. Kreowane przez duchownych modele

Do zredagowania artykułu wykorzystano drukowane mowy pogrzebowe XVII wieku. Powyższy tekst powstał na podstawie przygotowywanej rozprawy doktorskiej zatytułowanej *Wzorzec szlachcianki w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*.

¹ Literatura dotycząca zagadnień tanatologicznych jest niezwykle bogata. Na potrzeby niniejszego artykułu warto podać najważniejsze pozycje: B. Rok, *Zagadnienie śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich*, Wrocław 1991; tenże, *Zagadnienie śmierci w czasach nowożytnych – próba postawienia problematyki badawczej i charakterystyka źródeł*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad historią medycyny”, T. 1:1993, z. 1, s. 23-46; tenże, *Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej*, Wrocław 1995; tenże, *Spółczesność Rzeczypospolitej wobec problemów eschatologii*, [w:] *Oświecenie-Kultura-Mysł. Prace Historycznoliterackie*, t. 17, pod red. J. Platta, Gdańsk 1995, s. 203-216; tenże, *Duszpasterstwo chorych i umierających w okresie staropolskim*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad historią medycyny”, T. 3:1996, z. 1/2, s. 51-64; Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992; D. Zimmerling, *Od końca do końca. Rzecz o radościach eschatologicznych*, Warszawa 2000; A. Ostrowska, *Umieranie i śmierć*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 4, pod red. Z. Boksańskiego, Warszawa 2002, s. 271-273; R. Vorbrich, *Antropologia kulturowa a antropologia śmierci*, [w:] *Popiół i kość. Funeralia Lednickie 4*, pod red. J. Wrzesińskiego, Sobótka-Wrocław 2002, s. 41-43; J.A. Chróścicki, *Oswajanie śmierci pięknem*, „Barok”, R. 11:2004, nr 1, s.17-30; M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, tłum. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, Gdańsk 2004, s. 239-355; M. Paknys, *Śmierć*, tłum. B. Kalęba, [w:] *Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego analizy i obrazy*, oprac. V. Ališauskas, L. Jovaiša, M. Paknys, R. Petrauskas, E. Raila, tłum. P. Bukowiec, B. Kalęba,

postępowania w obliczu śmierci miały oswoić człowieka z nieoczekiwanym, nieznanym i nieodwołalnym wyrokiem boskim, a dobry i gorliwy chrześcijanin – zdaniem kaznodziejów – winien był wykażać się w chwili konania spokojem, cierpliwością i wdzięcznością wobec Boga². Elementy tych postaw odnajdziemy m.in. w siedemnastowiecznych oracjach funeralnych, które ze względu na swój moralizatorski i dydaktyczny charakter, stanowią specyficzną kategorię źródeł, w których znalazły się zarówno opisy wzorców zachowań, jak również stosunku ludzi baroku do wiary, grzechu i soteriologii. Wierzano bowiem, że „Adam urodził grzech, grzech urodził śmierć i tak idzie familia śmierci po dziś dzień przez wszelki rodzaj ludzki”³. Wpływ na taką postawę miała nie tylko działalność duszpasterska, ale i charakter epoki. W XVII wieku bowiem umieralność była wysoka, o czym z jednej strony decydowały wojny, katastrofy i klęski żywiołowe, z drugiej zaś fatalne warunki higieniczne powodujące choroby, zarazy i cykliczne epidemie⁴. W takich okolicznościach wykształcił się model „dobrej śmierci”, który przewidywał spokojne i świadome pogodzenie się z przemijalnością życia. Kres życia miał być odpoczynkiem po długiej i wyczerpującej wędrówce, za jaką uważano ludzką egzystencję. Tenże topos *peregrinatio vitae* obrazował życie ludzkie za pomocą wartkiej wody i płynącej rzeki, co nadawało tym

B. Piasecka, Kraków 2006, s. 735-748; B. Popiołek, *Woli mojej ostatniej Testament ten... Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*, Kraków 2009; *Choroba i śmierć w perspektywie społecznej w XIII-XXI wieku*, pod red. D.K. Chojeckiego, E. Włodarczyka, Warszawa 2010; *Wymiary śmierci*, pod red. D. Dmochowskiej, T. Swobody, Gdańsk 2010.

² Por. J. Sarcevičienė, *Idealny model kobiety w literaturze okolicznościowej (na przykładzie „Krótkiego wypisania sprawy przy śmierci... Halźbiety z Szydłowca Radziwiłowej” Cypriana Bazylia)*, [w:] *Radziwiłowie. Obrazy literackie. Biografie. Świadectwa historyczne*, pod red. K. Stępnika, Lublin 2003, s. 61-68.

³ [Anioł od św. Teresy], *Strzała od śmierci z ziemi zebrana, [...] Anny z Koscielca Grudzinskiej Bogu z Katedry Kaznodziejskiej w Kościele Poznańskim S. Iozepha W.W. Oycow Karmelitow Bossych, przy Pogrzebie dnia XVI. Września, Roku M.DC.LII. Oddana, Przez [...] tegoż Zakonu Kapłana, y do Druku na żądanie godnych osob podana. Z dozwoleniem Starszych. Poznań 1652, k.[B₄]v.*

⁴ Zob. Z.M. Osieński, *Lęk w kulturze społeczeństwa polskiego w XVI-XVII wieku*, Warszawa 2009; A. Karpinski, *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000; Sz. Wrzesiński, *Epidemie w dawnej Polsce*, Zakrzewo 2011.

wyobrażeniom charakter płynności i niestabilności. Życie człowieka porównywano także do burzliwego „morza żałości”, w którym człowiek postrzegany jako łódź, okręt, arka – stara się pomimo przeciwności losu dopłynąć „do portu błogosławionej wieczności”⁵, którym było życie wieczne w niebie⁶.

Przykład zastosowania toposu *peregrinatio vitae*, w którym życie ludzkie podobne jest ziemskiej wędrówce, odnaleźć możemy w oracji funeralnej Angeli Febronii z Koniecpolskich Wielopolskiej (zm. 1663), stolnikowej koronnej, gdzie reformator Franciszek Wolsciusz napisał, iż nieboszczka „dokonała [...] żywotnego biegu” i „dopędziła doskonałego [...] kresu”, po czym „uderzyła [...] o twardy grobowy kamień”⁷. Porównania żywota do żeglującego człowieka dokonał też kaznodzieja Franciszek Ellert w mowie ku czci Jadwigi z Górskich Dąbskiej (zm. 1684), kasztelanowej inowrocławskiej. Zdaniem duchownego – „życie nasze, które tak poważamy, jest igrzyska wizerunkiem oraz mizერი, gorzkości i utrapienia morzem, przez które, aby do szczęśliwego dopłynąć portu, wiele nawałności, szturmów, niebezpieczeństw wytrzymać potrzeba”⁸.

⁵ [Mateusz Lisicki], Łódź Do Szczęśliwego Portu płynąca, Przy pogrzebinach [...] P. Jana Szoldrskiego Cześnika Ziemi Kaliskiego, Także [...] Panien Barbary y Jadwigi Dwu Cor [...] Szoldrskich, Kazaniem żałobnym Przez Xiędza [...] Dziekana Lwoweckiego, Plebana Kamińskiego, W Kościele Czempnińskim, dnia II. Grudnia w Roku Pańskim 1662. W drogę wieczności Wyprawiona. Poznań 1663, k.[G₄]v.

⁶ Por. B. P o p i o ł e k, *Kobiety świat w czasach Augusta II. Studia nad mentalnością kobiet z kręgów szlacheckich*, Kraków 2003, s. 104-106; J.M. M a r s z a ł s k a, *Kaznodziejstwo barokowe jako element teatru pompa funebris. Kilka uwag z dziejów obrazowania idei marności*, [w:] *Cnoty i wady. Społeczeństwo baroku po obu stronach Karpat*, pod red. J. M a r e c k i e g o, L. R o t t e r, Kraków 2007, s. 40-41; A. W i e c z o r k i e w i c z, *Drogi życia i drogi poznania. Alegoryczne wizje wędrówki w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki”, R. 84:1993, z. 2, s. 3-28.

⁷ [Franciszek Wolsciusz], Podkowa Przy kresie dopędzonym odpadaiąca a do Boskich przeniesiona ręku, Kazaniem przy Exequiach [...] P. Angele Febroniey z Koniecpola Wielopolskiej, Xężny Poryczkiej, Stolnikowej Koronney, Bieckiej, Boheńskiej, etc. Starościney. Przez [...] Reformata, Kaznodzieię Konwentu Krakowskiego, Pokazana, W Kościele Bieckim Oyców Reformatorów Dnia 18. Września Roku P. 1663. Kraków 1663, k.A₂v; k.[C₄]v.

⁸ [Franciszek Ellert], Brzeg Szczęśliwy Łodzi W Życiu [...] Paniey Jadwigi z Górskich Dąbskiej Kasztellanowej Innowrocławskiej. Wiosłem Herbownego Drzewa Jaśnie Wielm. Ichmościow Panow Godziembow Dąbskich dopędzony. Kazaniem Pogrzebowym Przez [...] Zakonu S. Franciszka Strictionis Observantiae ogłoszony. Warszawa 1684, k. A₂; k. C.

W mentalności ludzi polskiego baroku „obowiązywały ponadto pewne wartościujące wzory”, które określały męską śmierć – „jako godną i haniebną, bohaterską i podłą, śmierć żołnierza i zdrajcy, człowieka przyzwoitego i skazańca”. Dodatkowo reforma potrydencka kładła szczególny nacisk na kult świętych, przez co przyjęto model śmierci męczeńskiej, którą należało ponieść w obronie wiary⁹. Wniosek zatem należy, że śmierć męską, postrzegano wówczas jako odrębną, wyraźnie lepszą kategorię umierania. Zdobyła ona sobie ponadto przywilej wstępu do kultury oficjalnej, przez co wyniesiono ją na piedestał, zrytualizowano i zaczęto ukazywać za pomocą pomników, literatury, malarstwa oraz muzyki. Śmierć kobiet natomiast uchodziła w tym czasie za mniej widowiskową, zwyczajną, nie wykraczającą poza granice „prywatności”. Białołłowy umierały głównie w połogu lub na skutek przebytych chorób, rzadziej dożywając późnej starości¹⁰. Ponadto, co warto zaznaczyć, śmierć męską uważano za heroiczną, przez co utożsamiano ją z państwem i jego historią, śmierć kobiety zaś wiązano jedynie z instytucją rodziny.

W mowach pogrzebowych śmierć określano słowami – „ślepa Tyranka”, „śmierć nielitościwa”, „brzydka śmierć”, „nieumiejętny intruz”, „srogi trębacz”, „niespodziany postrach”, „okrutnica”, „okrutna paszcza” lub „niespodziany postrach”. O nieżyjącej kobiecie mówiono zaś, że jej śmierć „wszystko wydarła i porzucić kazała”, że została „pożarta przez śmierć”, „wpadła w okrutnej śmierci paszczę”, „na stronę śmierci przeszła”, „zasnęła twardym i głębokim snem”, „do wieczności odleciała”, „odeszła sama w daleką bardzo krainę”, „poszła z domu do domu” czy też że ją śmierć, jak „gałąź [...] ręką niedyskretną z wielkim wszystkich żalem i bólem odłamała i oderwała”.

Śmierć w kazaniach funeralnych budziła nie tylko strach i przerażenie, ale była także zarówno sama w sobie, jak i w swym konterfekcie „człowiekowi przykra [...] i srodze gorzka”¹¹. Powszechnie przyjmowa-

⁹ Por. B. P o p i o ł e k, *Kobiety świat...*, s. 116-117.

¹⁰ Por. J. S a r c e v i č i e n ě, *Bene vixit ideo bene mortus est. Śmierć kobiety w kazaniach pogrzebowych Wielkiego Księstwa Litewskiego 1. połowy XVII wieku*, „Barok”, R. 13:2006, nr 1, s. 84.

¹¹ [Modest Pierzakowicz], *Gorskość Śmierci. Na Pogrzebie [...] P. Theophili z Tęczyna Kopciowej Woiewodzianki Lubelskiej [...] Przez [...] świętey Theologięy Lektora, y na ten czas u Oycow Dominikanow Lubelskich Philosophiey Professora, dnia trzynastego Lutego, Roku tysiącnego sześćsetnego trzydziestego piątego. Lublin 1635, k.[A4].*

no głębokie przekonanie o sprawiedliwości śmierci, która nie miała litości dla nikogo – ani zamożnego, ani biednego, cnotliwego czy złego, co tłumaczono w słowach – „trumna i grób”, jako jedyne na tym świecie „wszystkie prywatne i publiczne hałasy uspakajają i [...] między poufałymi przyjaciółmi wieczny rozbrat czyni[ą]”¹². W mowach pogrzebowych podkreślano również nieuchronność i bezwzględność śmierci, gdyż jak tłumaczył dominikanin Hiacynt Mijakowski – człowieka nie wykupią od niej „wielkie cnoty i znamienite uczynki [...] umarł [bowiem – U.K.] Chrystus, umarła Panna Najświętsza i my pomrzemy [...]. Nie obronisz się jej potęgi świata, nie wykupisz bogacz, nie wypłaczesz krwawymi łzami nędznika [...] wsiąknie nas w sie[bie] ziemia jako wodę, a tam się dostawszy, nie tylko ciała, ale i chrząstki i co twardsze kości, ziemia z robactwem pogryzie”¹³.

Zachodnioeuropejska ikonografia śmierci odwoływała się często do makabrycznych scen, mających skłonić ludzi do pobożności i pokory. Wśród popularnych motywów pojawiał się – szkielet ludzki; śmierć pędząca na koniu, trzymająca w ręce kosę lub łuk; cierpiące dusze czyścicowe, ale i łagodniejsze elementy i symbole, wprowadzone przez malarzy protestanckich – więdnące kwiaty, klepsydry uosabiające mijający nieubłagany czas oraz gnijące owoce. Po motywy te sięgali także oratorzy. Ciekawy, choć koszmarny wizerunek śmierci zaprezentował kaznodzieja Dominik Krasucki w mowie poświęconej Annie Jadwidze Woyniance Sapieżynie (zm. 1642), wojewodzynie brzeskiej. Zdaniem duchownego – śmierć „koścista [...] na chudym koniu bieży, na głowie ma zegarek, a w ręku ostrą kosę trzyma ukrwioną, która głowy ludzkie w biegu ścina [...] Nie tylko koń, na

¹² [Hiacynt (Jacek) Przetocki], Pałac Który sobie wystawiła w Niebie [...] P. Zophia Szczawinska z Warzymowa, Woiewodzina Brzeska, Kuiawska, etc.etc.etc. Załobnym piorem [...], Na Wysokiej Plebana, Odrysowany w Lenczycy na Pogrzebnym Kazaniu 22. Marca. Y przez tegoż Kapłana Z przydatkiem tego co się tam dla krotkości czasu opuścić musiało Do druku (ponieważ trochę woyna ucichła) podany. A. M. D. G. Roku Pańskiego 1649. Kraków 1649, k.[A₄].

¹³ [Hiacynt (Jacek) Mijakowski], Znaczna W Cnotę Matrona [...] P. Anna z Rusce Lubomirska, Hrabina na Wiśniczu, Kasztellanka Woynicka, Sędomirska, Spiska, Dobczycka, etc. Starościna. Dnia 3. Lutego, W Krakowie u świętej Troyce, schowana; A przy Pogrzebie, Od [...] Dominikanina, Theologa, Przeora tamże u ś. Troyce, y Kaznodzieie u Fary, z Katedry pochwalona. Teraz zaś Z cnotami swemi na pamiątkę potomnym wiekom a na pociechę pozostałej Familiey Drukiem wystawiona. Z dozwoleniem Przełożonych. Roku Pańskiego M. DC. XXXIX. Kraków 1639, s. 50.

którym śmierć jeździ, ale i śmierć sama dwojaką barwę na się bierze – i bladą i zieloną. Błada, kiedy człowieka grzesznego bez pokuty do piekła posyła. Zielona, kiedy sprawiedliwego do nieba wysyła¹⁴.

Warto zaznaczyć, że w powszechnym przekonaniu życie ludzkie nie było indywidualną własnością człowieka, ale Boga, stąd tylko on mógł zdecydować o jego zakończeniu. Człowiek nie mógł zatem popełnić samobójstwa, gdyż w ten sposób odbierał sobie nadzieję na osiągnięcie zbawienia. Prawda ta zawarta została w oracji wspomnianej już Angeli Febronii z Koniecpolskich Wielopolskiej, gdzie kaznodzieja Franciszek Rychłowski (Rychłowski) zaznaczył, że Bóg jest „Panem żywota ludzkiego, tak dalece, iż człowiek nie może sobie, kiedy chce odjąć żywota, to jest nie może się zgładzić z tego świata – sam to Pan Bóg sobie rezerwował [...] i kiedy tylko zechce może mu go odjąć i człowiek nie wie pewnego czasu, dnia ani godziny, której mu żywot Pan Bóg odbierze”¹⁵.

Nagrodą za przykładne i pobożne życie miała być dobra śmierć, która przychodziła wówczas, kiedy moribund przygotował się na nią zarówno duchowo, do czego nawoływały poradniki *ars bene moriendi*, jak i pozalałtował wszystkie ziemskie sprawy¹⁶. Poradnik dobrej śmierci

¹⁴ [Dominik Krasucki], Sakrament W Śmierci A Śmierć W Sakramencie, Na Pogrzebie [...] Paniey Anny Jadwigi Woynianki Mikołaiowej Sapieżyney, Woiewodziniey Brzeskiej, Molczackiey etc. Starosciney. Przez [...] Theologa Zakonu S. Dominika, Krola I. M. Kaznodzieję. W Kodniu, Przy gromadney Assystencye różnych Stanow Senatorskich Duchownych y Świetckich. Dnia 20 Marca, Roku P. 1642. Wystawiony. Warszawa 1642, s. 363-364. Zob. też [Adam Piekarski], Kazanie na Pogrzebie [...] Paniey Barbary Kiszcziny Xiężny Radziwiłowny. Ktore [...] Przeor Wileński Dominikan w Kościele Iwiskim dnia 15. Września uczynił. Eccles. 38. vers. 24. W odpoczynieniu umarłego day odpocznąć pamiętce iego a ciesz go przy wyszcium ducha iego. Wilno 1614, k.[D₃].

¹⁵ [Franciszek Rychłowski/Rychłowski], Pożyczana Rzecz, Wiernie Panu swojemu oddana. Abo Kazanie Przy Pogrzebowym Akcie [...] Paniey Angele Febronie z Koniecpola Wielopolskiej, Stolnikowey Koronney, Bieckiey, Bochenskiej, etc.etc. Starosciney. Przez [...] Reformata, S. Theologiey Lektora, a na ten czas Prowinciey Małopolskiej Prowicyała. miane. W Kościele Bieckim Oycow Reformatorow. Dnia 17. Września Roku P. 1663. Do Druku podane. Z Dozwoleniem Starszych. Kraków 1663, s. 2.

¹⁶ *Ars moriendi* (łac. sztuka umierania) był to gatunek literacki rozpowszechniony w piśmiennictwie religijnym późnego średniowiecza. Zawierano w nim zbiory myśli o treści ascetycznej, pomagające człowiekowi przygotować się na dobrą śmierć. Publikacje te zdobiono ciekawymi i unikatowymi wizerunkami śmierci, co dodatkowo podnosiło ich wartość, por. K. B a r t o s z e w s k i, J. Z b a c i a k, *Ars moriendi*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, pod red. F. G r y g l e w i c z a, Lublin 1973, s. 950.

stanowiła podręczna książeczka, niewielkiego formatu, składająca się z trzech części. Pierwsza przeznaczona była dla człowieka zdrowego, któremu pomimo jego dobrej kondycji, należało ustawicznie przypominać o śmierci. Drugą kierowano do człowieka chorego, którego należało utwierdzać w pobożnych myślach. Trzecia zaś – uważana za najważniejszą – zarezerwowana była dla umierających, którzy w chwili śmierci musieli się wystrzegać diabelskich pokus. Ten swoisty przewodnik zawierał wykaz niezbędnych modlitw, litanii i aktów dla chorego, który znajdując się jeszcze w stanie świadomości, był w stanie je wypełnić. Warto podkreślić, że w okresie renesansu do wspomnianych podręczników sztuki umierania, wprowadzono naukę o dobrym i przykładowym życiu, przez co *artes bene moriendi* przekształcono w *artes bene vivendi* i uznano, że godne i wartościowe życie dawało człowiekowi szansę na spokojną śmierć. Sztuka dobrego umierania stała się zatem tożsama ze sztuką dobrego życia, czego odzwierciedlenie znajdziemy w mowach pogrzebowych dedykowanych kobietom¹⁷. Rozmyślenia o śmierci i przemijalności życia ludzkiego czyniła Zofia z Warzymowa Szczawińska (zm. przed 22 III 1649), wojewodzina brzesko-kujawska, która „na każdy dzień, przyszedłszy z kościoła, albo się paciorkami bawiła, albo książki duchowne z nabożeństwem czytała, albo na Testament i na spisany rzeczy wszelkich Inwentarz [...], jakoby na śmierć patrzyła, wiedząc i widząc po drugich, że [...] na tym świecie trzeba [...] do grobu iść, w proch się rozsuć, na straszny Sąd Boży stanąć, dać rachunek ścisły spraw swoich i wziąć naznaczoną zapłatę lub karanie”¹⁸.

W przygotowaniu do dobrej śmierci pomagały także kazania o tematyce tanatologicznej, dyskusje na tematy eschatologiczne, oglądanie obrazów przedstawiających sceny śmierci, jak również comiesięczne i coroczne „treningi” w umieraniu. Szczególnie ważne były

Zob. też H. Szabelska, *Ars moriendi*, [w:] *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, pod red. A. Borowskiego, Kraków 2001, s. 15-18.

¹⁷ Por. G. Huszał, *Przygotowanie do śmierci w XVII w.*, „Roczniki Humanistyczne”, T. 31:1983, z. 2, s. 109; B. Rok, *System wartości moralnych w poradnikach dobrego życia w XVIII wieku*, [w:] *Edukacja ku wartościom*, pod red. A. Szela, Kraków 2004, s. 227, s. 234; M. Paknyś, *Śmierć...*, s. 741. Zob. też M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, s. 10; W. Wojtkiewicz-Rok, *Problemy zdrowia i choroby w polskich poradnikach dobrego życia w XVIII wieku*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Historią Medycyny”, T. 3:1996, z. 1/2, s. 65-73.

¹⁸ [Hiacynt (Jacek) Przetocki], *Pałac Który sobie wystawiła...*, k.Gv.

też organizowane przez bractwa religijne nabożeństwa dewocyjne, których celem było przypominanie o przemijalności życia ludzkiego oraz modlitwa za duszę zmarłego¹⁹. Udział w konfraterniach religijnych dawał szansę na dobrą śmierć oraz osiągnięcie życia wiecznego. Jego członkowie bowiem byli zobowiązani do regularnego udziału w nabożeństwach, przystępowania do spowiedzi świętej oraz przyjmowania sakramentów świętych. Zwracano także uwagę na działalność charytatywną oraz miłosierdzie czynione zarówno wobec żywych, jak i umarłych, gdyż zgodnie z obowiązującą nauką „ten tylko przy śmierci szczęśliwy jest, kto się umie przygotować na śmierć, a to przygotowanie jest przez wiarę i uczynki dobre”²⁰. Zofia z Wielkiej Wsi Giżycka (zm. 1674), sędzina wieluńska, przynależała do Bractwa Różańca Świętego, Szkaplerza Świętego i św. Anioła Stróża²¹. Członkinią czterech konfraterni – Najśłodszego Imienia Jezus, św. Anny, św. Franciszka i Różańca Świętego była również Anna z Wierbna Ciświcka (zm. 1628), kasztelanka śremska, która ponadto odmawiała „koronkę do Panny Najświętszej [oraz – U.K.] mówiła [...] litanię o dobrej śmierci”²². Aż do sześciu bractw religijnych przynależać miała także Barbara ze Żmigrodu Mniszkowa (1653), starościna sanocka, którym „nie tylko zdrową, ale i chorą będąc dosyć czyniła [...] i osobliwie przy samym dokończeniu żywota swego wyciskała akty wiary, nadziei i miłości”²³.

¹⁹ Por. G. Huszał, *Przygotowanie do śmierci...*, s. 114, 116; B. Panek, *Dzieje bractwa Szkaplerza Świętego przy kościele OO. Karmelitów w Krakowie na Piasku do końca XVII wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, R. 10:1963, z. 3, s. 40.

²⁰ [Dominik Krasucki], *Sakrament W Śmierci...*, s. 371.

²¹ [Tobiasz Czechowicz], *Pole Buyney Pasze, Dziedzicznego Prawa Dekretem Na Opas Herbowemu Pułkozycowi Oddane A Przy Załobnym Akcie Wielm: [...] Pani Zophii z Wielkiej Wsi Gیزیckiej Sędziny Wielunskiej, Cnot Pobożności y Wysokiego Urodzenia Nałęczą Opasane. Y Kazaniem Przy Przechacnego Zgromadzenia Audientij w Kościele Łyskorńskim. Ogłoszone Przez [...] Zakonu S. Pawła Pierwszego Pustelnika Prowincij Polskiej Definitora y Kaznodzieie Iasney Gory Częstochowskiej. Za dozwoleniem Starszych. Kraków 1674, k. C.*

²² [Bartłomiej Wieczorkowski], *Kazanie Na Pogrzebie [...] Pani Anny Grabianki z Wierbna Ciswicki Kasztelanki Szremski, Pani Wielką pobożnością y mądrością sławney. Przez Wielebnego [...] Plebana Rydzynskiego. W Rydzynie w Kościele Świętego Stanisława farskim IV. Decembris, Anno Salutis M.DC.XXVIII. odprawione. Z Dozwoleniem Starszych. Poznań 1629, k. D₂v.*

²³ [Franciszek Rychłowski/Rychłowiusz], *Lew Wesóło odchodzący, od Rzeki ucęstawany. W Kazaniu Przy Exequiach świętey Pamięci [...] P. Barbary ze Zmigroda*

Częste spowiedzi czyniła Helena Szemiotówna Stachowska (zm. przed 15 III 1668), skarbnikowa wilkomirska, która zdaniem kaznodziewicy Wawrzyńca Janowicza „tak [się – U.K.] grzechami brzydziła ciężkimi, że wołała umierać, niż Zbawiciela urażać, a jeśli powszedni brud jaki się trafił, natychmiast go łzami, spowiedziami, modłami spędziła”²⁴. Anna Teofila Rupniowska (1670), starościna lelowska natomiast, „wybierała się przez wszystkiek czas żywota swojego, w drogę daleką, w drogę wieczności i pilnie układała w skrzynię duszy swojej, wszystkiek potrzeby, którymi by dusza jej żyła na wieki”. Stąd też, jak zaznaczył reformat Franciszek Rychłowski, „układała w tych skrzyniach” – „akty cnoty wiary świętej katolickiej [...], cnoty nadziei [...], cnoty miłości bożej [...], cnoty pokory, skromności i wstydu [...], cnoty sprawiedliwości [...], cierpliwości [...], posłuszeństwa”, stąd „rzecz pewna, iż była na duszę swoją wielce miłosierna”²⁵. Na dobrą śmierć, poprzedzoną cnotliwym życiem zasłużyła również, zdaniem kaznodziewicy Jana Stanisława na Witwicy Witwickiego, Dorota Gnińska (zm. 1679), wojewodzina chełmińska. Duchowny zaznaczył to w słowach – „lampa jednak cnót twoich nie zgaśnie, kiedy drugich noc ciemna nakryje, tobie światłość wieczna świecić będzie”²⁶.

Mniszkowey Kasztellanki Sądeckiey, Starościny Sanockiey, etc.etc. W osobie Chrystusowey ukazany w Dukielskim Kościele Dnia 23. Maia Roku Pań: 1653. Przez [...] Zakonu S. Franciszka Reformatow S. Theologicy Lectora. Za dozwoleńiem Urzędu Duchownego. Kraków 1653, k.Dv.-k.D₂.

²⁴ [Wawrzyniec Janowicz], Reszta Pocięch W Umbrach Y Ciemiach Smiertelności Na Pogrzebie [...] Paniey Heleny Szemiotowny Stachowskiey Skarbnikowey Wilkomirskiej iako Małżonki, tudzież y Matki [...] Paniey Helzbiety Toloczkoyny Stachowskiey Kazaniem Upatrzona. Przez Wielebnego [...] Kanonika Wendenskiego, Prothonotariusza Apostolskiego, Dziekana Kupiskiego, Plebana Swiadoskiego, w Kosciele Onikscienskim Roku 1668. Marca 15. Wilno 1669, k. D.

²⁵ [Franciszek Rychłowski/Rychłowski], Peregrynacya Do Niebieskiego Ieruzalem, Szczęśliwie (nadzieia w P. Bogu) odprawiona [...] P. Anny Teofili z Przyiem Rupniowskiey Kasztelanki Sądeckiey, Starościny Lelowskiey, W Kazaniu przy Akcie pogrzebowym, w Sokolinskim Kościele Przez [...] Reformata, w Krakowie u Swietego Kazimierza Kaznodzieie Pokazana Dnia Ostatniego Miesiąca Września Roku Pańskiego 1670. Kraków 1670, s. 20-21.

²⁶ [Jan Stanisław na Witwicy Witwicki], Kazanie X. Iana Stanisława na Witwicy Witwickiego Biskupa Kiiowskiego y Czernic-howskiego, Opata Płockiego, Infulata Ołyckiego. Na Pogrzebie Jaśnie Wielmożney niegdy Paniey Doroty Gninski Woiewodziny Chelmińskiej. Miane dnia pierwszego Pogrzebu u Oycow Reformatow w Warszawie Dnia 30. Stycznia Roku 1680. [W Warszawie, u Karola Ferdynarda Schroeibera?, po 30 I 1680], k.[C].

Warto zaznaczyć, że zgodnie z regułami podręczników umierania, śmierć dla człowieka baroku miała charakter publiczny. Była więc nie tylko sprawdzianem dla konającego, ale także pouczeniem dla żyjących²⁷, wierzone bowiem, że „żywy od umarłych wiele nauczyć się może”²⁸. W ten sposób umierać miała Jadwiga z Mieszkowa Rogalińska (zm. 1652), żona Władysława, dziedzica na Smolicach. Bernardyn Hieronim Czacki, piewca na jej pogrzebie, wspomniał bowiem, że nieboszczka konając podziękowała – „krewnym za miłość. Sąsiadom za życzliwość, a poddaństwu i służebnym domownikom za wierność”, pozostałym zaś ludziom, którzy się przy niej zgromadzili za „chrześcijańską uczynność”²⁹. Podobnie czyniła Marcibella Anna Hlebowiczówna Ogińska (zm. 1681), wojewodzina trocka, która „umierając dziękowała [...] [swym bliskim – U.K.] za wszelkie usługi i przysługi sobie wyrządzone i przeproszała, jeżeli się w czym[ś] naprzykrzała”³⁰.

Dodać należy, że dobra śmierć w rozumieniu siedemnastowiecznym to przede wszystkim śmierć naturalna, poprzedzona chorobami

²⁷ Zob. M. V o v e l l e, *Śmierć w cywilizacji Zachodu...*, s. 314-323: gdzie autor opisał znaczenie wzorowej śmierci publicznej, będącej przykładem dla pozostających przy życiu ludzi.

²⁸ [Aleksy Piotrkowczyk], Zawitanie Trzech Osob [...] Paniey Elżbiety Szemetowny Pacowey Woiewodziny Trockiey, Dawgieliskiey, etc. etc. Starosciney. [...] Paniey Anny Constancyey Zawiszanki. Podkomorzyny W.X.L. Braclawskiey, Dzisieńskiey, Dawgieliskiey, Rakiborskiey, etc. Starosciney. [...] Paniey Krystyny Pacowny Podkomorzanki W.X.Lit. Do Grobu Chwalebne. Przez [...] Zakonu Franciszka ś. Braci Mnieyszczych de Observantia Prowinciała. Z Ambony Wileńskiey Roku P. 1652. dnia 15. Octobra kazaniem ogłoszone [Wilno, w Drukarni Akademickiej, po 15 X 1652], k. B₂v.

²⁹ [Hieronim Czacki], Sławna Wysokich Cnot Korona [...] Pani Jadwiga z Mieszkowa Rogalińska, Z Głowy, [...] Pana Władysława Rogalinskiego Małzonka: Gwałtowney śmierci ręką; Zięta. W roku 1652. dnia 8. Lutego w Smolicach żałośnie Zaemiona. w Kościele Bernardynskim Conventu Kobylinskiego, Na żałobnym Katafalku, dnia 18. Marca, w tymże Roku, z Ambony Obiasniona przez [...] tegoż Zakonu, y Klasztoru, na ten czas Kaznodzieie Ordynaryusza. A przez Marcina Padwickiego B.P. do druku podana. Poznań 1652, k.[C₄]v.

³⁰ [Michał Wojniłowicz], Rosa Bogu Y Ludziom Miła Y Przyjemna, [...] P. Marcibella Anna na Dąbrownie y Zasławiu, Hlebowiczowna Ogińska Woiewodzina Trocka, Mścibowska, Dorsuniska, Rochaczewska, Staroscina, Roku 1681. dnia dwunastego Grudnia [z] Ziemi do Nieba przez śmierć przeniesiona w Rosi Roku 1683. dnia dwunastego Stycznia w Kościele Oycow Dominikanow przy S. Duchu w Wilnie przez [...], S. Theol. Doktora ExProwincyała, Pierwszego Oycy Prowincyey Litewskiey, Przeora Poporskiego. Tegoż Zakonu Kaznodzieyskiego Dominika Świętego Słowem Bożym Obiawiona. Warszawa 1683, k.[C₄]v.

i cierpieniem, które dawały możliwość odpowiedniego przygotowania się na jej przyjście. Choroby bowiem, jak tłumaczył bazylianin Józef Pietkiewicz – „częstokroć [...] w bogate przemieniają się skarby, którymi dusza dokupuje się Nieba, gdyż nie insza jest duszy do Nieba przeznaczony cecha, tylko utrapienia, boleści, dolegliwości i insze przeciwności”³¹. Cierpienie zaś było postrzegane jako cnota, którą osiąść mogą jedynie ludzie chorzy. Zdaniem jezuity Michała Ginkiewicza, Zofia z Druckich Lubeckich Laskowska (zm. przed 23 I 1649), żona Pawła, „wielkie teatr Bogu cierpliwości swej zbudowała i rzadkim, a miłym widokiem oczu [nie tylko – U.K.] świętych ucieszyła, ale i żywych zbudowała, mężnym wytrwaniem częstego męczeństwa, albowiem głos chwały i afekt wdzięczności [ku Bogu – U.K.] z ust i serca jej w chorobach nie ustawał wychodzić”³². Ciekawie natomiast w swej chorobie zachowywała się opisana powyżej Marcibella Anna Hlebowiczówna Ogińska, która nie tyle w boleściach ubolewała nad sobą, co „trapiły ją bóle, [...] płacz i boleść Małżonka, dlatego też [...], kiedy sama Onego nie mogła wstrzymać od żalu i płaczu [...], tak wiele razy różnych ludzi, osobliwie Kapłanów do niego posyłała, miłością Boga obwiązując, żeby się nie turbował i żalił, tak bardzo nad nią bolejącą”³³. Anna Jadwiga Woynianka Sapieżyna zaś, jak podaje kaznodzieja Dominik Krasucki, zapadłszy przed śmiercią na ciężką chorobę nie chciała się leczyć tłumacząc swemu mężowi – „niechajże mnie nie leczy czarownica, bo to wszystko wola Boża [...] więcej ja [jestem – U.K.] winna Panu Bogu, niżeli zdrowiu swemu i sobie i nikomu nie chcę być do grzechu okazją, wolę już umrzeć, niżeli obrazić Boga mego”³⁴.

Zdarzało się, że kobiety umierały podczas ciężkiego porodu, przez co na chwilę rozwiązania szykowały się w szczególny sposób – przygotowywały testamenty, czyniły legaty, przystępowały do sakramentu poku-

³¹[Józef Pietkiewicz], *Sen Słodki Pobożney Śmierci [...] Paniey Krystyny Woynianki Kuncewiczowey Woiewodziny Brzeskiej Kazaniem Pogrzebowym w Cerkwi Łyskowskiej Dnia 8. Febr: Anno 1685 Przez [...] Zakonu Świętego Bazylego, Sekretarza Hegumena Byeńskiego Z dozwoleniem Star: Tłumaczony*, Wilno 1685, k.[C₄].

³²[Michał Ginkiewicz], *Kazanie Na Pogrzebie Dobrey Pamięci [...] P. Zofiey z Drucka Lubeckiej. Pawłowej Laskowskiej Przez [...] Proboszcza Domu Professow Wilenskiego y S. Theologiej Doktora, Societatis Iesu miane. A za dozwoleniem Starszych w druk podane*. Wilno 1649, k.[D₄] v.

³³[Michał Wojniłowicz], *Rosa Bogu Y Ludziom Miła Y Przyjemna...*, k. C₃.

³⁴[Dominik Krasucki], *Sakrament W Śmierci...*, s. 370.

ty. Trudny poród, który zakończył się śmiercią położnicy, miała Zofia z Ostroga Lubomirska (zm. 1622), podczaszyna koronna. Kanonik krakowski Jakub Ostrowski w mowie na jej pogrzebie podkreślił, że zmarła, „choć syny z boleścią rodziła [...] od czego i śmierć odniosła”, pozostawiła nadzieję, „że zrodziła takich, którzy prawicą swą i chwałę imienia Bożego, miłość Ojczyzny, a sławę familii swojej rozmnażać będą”³⁵. Podwójną tragedię przeżył natomiast Adam z Babina Pszonka, chorąży chełmski, który na „żałobnym katafalku” żegnał zarówno swą żonę Ewę Annę (zm. 1643), jak również ich nowonarodzoną „dziecinę, która lubo już mlekiem przyrodzonym odchowana była, jeszcze piersi ćwiczenia i wychowania dobrego od rodzicielki swej potrzebowała”³⁶.

Zatem, jak opisano powyżej, każda z wymienionych bohaterek mów pogrzebowych w przekonaniu oratorów spodziewała się śmierci. Dla żadnej z nich śmierć nie była zaskoczeniem, wręcz przeciwnie była wyczekiwany stanem i przepustką do wiecznej szczęśliwości, której gwarantem miało być cierpienie, doznane na ostatnim etapie życia.

Wyjątkową łaską cieszyli się ci, których śmierć następowała w dniu święta kościelnego, w sobotę, niedzielę lub po jutrzni, ponieważ ich zgon, według wierzących, stawał się początkiem nowego życia. Jednak, by dostąpić takiego szczęścia, należało żyć cnotliwie i wykazać się czystością, pokorą, pobożnością oraz miłosierdziem wobec potrzebujących. Angiela Febronia z Konięcpolskich Wielopolska (zm. 1663), stolnikowa koronna, jak przekazał reformat Franciszek Wolszczak, „w dzień Nawiedzenia Panny Przenajświętszej do Elżbiety [...] drogę wieczności zakończyła [...], [dlatego – U.K.] już tedy przy takiej przewodniczącej nadziei, że dopędziwszy kresu, odpoczywa [...] w rękach Boskich”³⁷. Anna z Czacza Gajewska (zm. 1639) natomiast, zdaniem kaznodziei Jana Różyckiego, w sobotę oświadczyła, że nie boi się umierać i wzięła krzyż do ręki, a po wypowiedzeniu słów –

³⁵ [Jakub Ostrowski], Żal Pogrzebowy Przy trunnie [...] Paniey Zophiey, Księżey z Ostroga Lubomirskiej, Podczaszyny Koronney, Sędomierskiej, Spiskiej, Białoczerkiewskiej, etc. Starościny Na Wiśniczu dnia 15. Lutego. Roku 1623 odprawiony. W Krakowie, W Drukarni Franciszka Cezarego. Roku Pańskiego 1623, k. Bv.-k. Bij.

³⁶ [Hieronim Makowski], Trzy Splendori Zaczności Białogłowskiej. Pokazane na Pogrzebie, [...] P. Ewy Anny Pszoncyny. Choraziny Chelmskiej Przez [...] S. Pisma Doktora, Kaznodzieię Lubelskiego, Zakonu Kaznodziejskiego. W Kościele Lubelskim, S. Stanisława, Oycow Dominikanow. 9. April. Anno Dni. 1643. Lublin 1643, s. 107.

³⁷ [Franciszek Wolszczak], Podkowa Przy kresie dopędzonym..., k.D₃v.

„Niech Będzie Pochwalony Najświętszy Sakrament [...], stała się trupią głową na tym majestacie wystawiona”³⁸.

Specjalnych obrzędów wymagały ostatnie chwile życia. Kiedy kochający pożegnał się ze swoją rodziną, przy jego łożu pozostawał jedynie duszpasterz. W pomieszczeniu, w którym miało dokonać się umieranie, zbędne przedmioty nie mające wartości religijnej, zastępowano krucyfiksem, obrazem Najświętszej Maryi Panny, gromnicą, relikwiami świętych, poświęconą palmą i barankiem zwanym agnuskiem. Ważne było także przygotowanie święconej wody i książeczki do nabożeństwa. W chwili śmierci podkreślano także wyjątkową opiekę Matki Bożej, która chroniła umierającego przed szatanem i prowadziła go do szczęśliwej śmierci gwarantującej zbawienie. Tak więc Marya znajdowała się we wszystkich poradnikach dobrej śmierci i zawsze pełniła w nich funkcje orędownicze, ponieważ „przy śmierci z nagłą napadającej, ratującą podawała rękę”³⁹. Dla osób spodziewających się śmierci niosła ukojenie, budziła ufność i dawała spokój⁴⁰. Stąd też, jak sugeruje Alicja Nowak, „modlitwy w intencji umierających zawierały prośby do Maryi o odpędzenie demonów, o odsunięcie smutku i strachu, a także błagania o orędownictwo u Syna, by Ten pozwolił zmarłemu dostąpić wiecznej szczęśliwości i zamieszkać na niebieskim dworze ze wszystkimi świętymi”⁴¹. Problem dobrej śmierci znalazł również odzwierciedlenie w kulcie świętych – głównie św. Barbary

³⁸ [Jan Różycki], Żałobny Kataphalk [...] Pani Annie z Czacza Gaiewski Przy pogrzebie wystawiony. Przez [...] Proboszcza Kościańskiego, Szrem: etc. sługę domowego. Iaśnie Wielmożnego Iego Msci X. Biskupa Poznanskiego w kościele Czackym. 20. Iunij Roku Pańskiego 1639. Poznań 1639, k.[C₄]v.

³⁹ [Józef Dambrowski], Żal Doroczną nieukoioiny rewolucyą, Z Przedrocney Smierci [...] P. Katarzyny Hrabianki na Skrzynnie Szczawinskiej, Lęczyckiej, y Gąbińskiej etc. Starosciney. W Corce Jephtego adumbrowaney Przez [...] Zakonu Oyca S. Franciszka Bracicy Mnieyszej Reformatow, na ten czas Prowincyey Wielkopolskiej Sekretarza. Przy Anniwersarzu w Kościele Szczawińskim tegoż Zakonu Kazaniem pogrzebowym ponowiony. Roku Pańskiego 1662. dnia 12. Października. Warszawa 1664, s. 25.

⁴⁰ Por. G. H u s z a ł, *Przygotowanie do śmierci...*, s. 131-132; M. W ł o d a r s k i, *Ars moriendi...*, s. 130-133; M. A l e k s a n d r o w i c z - S z m u l i k o w s k a, *Radziwiłówny w świetle swoich testamentów. Przyczynek do badań mentalności magnackiej XVI-XVII wieku*, Warszawa 1995, s. 33.

⁴¹ A. Z. N o w a k, *Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne XVII wieku*, Kraków 2008, s. 95.

i św. Józefa, którzy uznani zostali za orędowników i pocieszycieli w ostatnim i zarazem najważniejszym akcie ludzkiego życia.

O usunięcie wszelkich zbędnych przedmiotów ze swego pokoju poprosiła Marcjanna z Daniłowiczów Koniecpolska (zm. 1646), wojewodzina ruska, której „osobliwie przed śmiercią swoją, tak był świat obmierzył [...], że cokolwiek mogło jej być najmilszego, wynieść kazała, aby od wszystkich rzeczy stworzonych, afekt swój uwolniła i jako w ubóstwie Zakonu umarła”⁴². O pośrednictwo i opiekę w czasie konania poprosiła Matkę Bożą, Teresa Małgorzata z Przyłęka Męcińska (zm. 1667), podkomorzyna wieluńska, która „w godzinie śmierci [...] prosiła o ratunek Przebłogosławioną Matkę miłosierdzia, która w takowych morskich nawałnościach zowie się *Stella maris* – Gwiazdą morza i [do] portu szczęśliwej wieczności, prostą pokazuje drogę”⁴³. Księżna Anna ze Sztemberku Ostrogska (zm. 1635) zaś, tuż przed śmiercią oddała się w opiekę Stanisławowi Kostce, któremu „klejnocik [...] ofiarowała, mówiąc – Trzeba się nam teraz bardzo temu Błogosławionemu zalecać, zaiste znaki to jawne, jakoby już ze świata odejść miała”, o czym wspomniał jezuita Marcin Hincza piewca na jej pogrzebie⁴⁴.

Warto dodać, że w Kościele potrydenckim istotną rolę w osiągnięciu zbawienia zaczęły odgrywać sakramenty. Kapłan, którego uczestnictwo w chwili śmierci stało się obowiązkowe, udzielał umierającemu sakramentu – pokuty, komunii i oleju świętego. Przystąpienie do spowiedzi, które dokonywało się w wyniku zagrożenia życia, traktowano w szczególny sposób, stąd też namawiano moribunda, by okazał

⁴² [Jędrzej (Andrzej) Cyrus], Kazanie Na Pogrzebie [...] P. Martiany Daniłowicowney Koniecpolskiej, w Kościele Przeclawskim, [...] Karmelity Bossego, Kathedralnego Kościoła Krakowskiego Kaznodzieie Ordynariusza. Przez X. Iana Grzybowskię, Proboszcza Przeclawskiego do druku podane. Z dozwoleniem Starszych. Kraków 1646, s. 10.

⁴³ [Sebastian Stawicki], Przeprawa Łądem y wodą Przez Szreniawską Rzekę Do szczęśliwey Wieczności Portu, [...] P. Teresie Małgorzacie z Przyłęka Mecińskiej, Podkomorzynę Wielunskiej, Layskiej, etc. Starosciney, Na zalosnym Pogrzebowym Akcie Kazaniem Na Iasney Gorze Częstochowskiej Torowana. Od [...] Zakonu S. Pawła Pierwszego Pustelnika, Prowincyey Polskiej Definitora y Kaznodzieie na Iasney Gorze Częstochowskiej, Roku P. 1667. Dnia Listop. Kraków 1668, k. Fv.

⁴⁴ [Marcin Hincza], Złota Korona Abo Kazanie Na Pogrzebie [...] Xiężny Anny z Sztemberku Ostrogskiej, Hrabiney na Tarnowie, Woiewodzinę Wołyńskiej. Ktore miał [...] Prowincyał Polski Societas ISEU. Dnia 7 Stycznia. Roku 1636 W Kościele Iarosławskim Societatis Iesu. Za dozwoleniem Starszych, y Urzędu Duchownego. Kraków 1636, k. E₄.

wymaganą skruchę i pojednał się z Bogiem. Komunia przedśmiertna nosząca nazwę „Wiatyku” – podawana była, jako ostatni posiłek przed zgonem. Pod względem teologicznym niezmiernie ważne było również „ostatnie namaszczenie”. Dokonywano go więc nie tylko wobec osób konających, ale także zmarłych, jeśli od śmierci nie upłynęły więcej niż dwie godziny. Sakrament ten łagodził lęk przed śmiercią, kołł smutek z powodu odejścia z tego świata, jak również zmniejszał karę za popełnione w ciągu życia grzechy⁴⁵.

Na generalną spowiedź z całego życia zdecydowała się wspomniana już Helena Szemiotówna Stachowska, która według duchownego Wawrzyńca Janowicza „uszła śmierci zasadzek [...] przez kilkakrotną spowiedź w samym zgonie dożywotnią z wielką skruchą uczynioną”⁴⁶. Podobnie zachowała się Zofia z Druckich Lubeckich Laskowska, która „czując, że czas rozwiązania z ciałem nadchodzi, do Pana swego, jako trzcina do słupa żelaznego, aby nie była oderwana się przywiązała [...] i kilkakroć spowiedzią świętą sumienie swe, a raz dożywotnią przeczyściła. [Ponadto – U.K.] kilkakroć w chorobie, z której nie wstawała, Pana się swego ciałem i krwią najdroższą posilała”⁴⁷. O Marcibelli Annie Hlebowiczówniej Ogińskiej, dominikanin Michał Wojniłowicz wspominał natomiast, że na łożu śmierci została opatrzona sakramentami świętymi, po czym „ukrzyżowanego Jezusa do rąk i serca swego nieustannie tuląc, a Jezus i Maria, aż do zgonu życia swego zawsze doskonale i wyraźnie wymawiając – Panu Bogu ducha oddała”⁴⁸. Podobnie zachowały się Dorota Gnińska oraz Anna ze Smuszewic Modlibowska (zm. 1678), stolnikowa i surogatorowa poznańska. Zarówno jedna, jak i druga, gdy poczuła się „być śmiertelną [...] wzięła na drogę wieczności *Viaticum Eucharisticum* (Sakrament Najświętszy) – pomazanie przyjęła ostateczne i wszystkich żegnając szczęśliwie w Bogu zasnęła”⁴⁹.

⁴⁵ J. Stefański, *Życie liturgiczno-religijne w czasach staropolskich*, „Studia Gnesnensia”, T. 17:2003, s. 301-311; B. Rok, *Mentalność duchowieństwa polskiego w XVIII wieku*, [w:] *Studia z dziejów kultury i mentalności czasów nowożytnych. Prace Historyczne 4*, pod red. K. Matwijowskiego, B. Roka, Wrocław 1993, s. 52; tenże, *Duszpasterstwo chorych i umierających...*, s. 59-63.

⁴⁶ [Wawrzyniec Janowicz], *Reszta Pociach W Umbrach...*, k.D₂.

⁴⁷ [Michał Ginkiewicz], *Kazanie Na Pogrzebie Dobrey Pamięci...*, k.Ev.-k.E₂.

⁴⁸ [Michał Wojniłowicz], *Rosa Bogu Y Ludziom Mila Y Przyjemna...*, k. E.

⁴⁹ [Bernard Jasłowski], *Kazanie Na Pogrzebie [...] P. Doroty Gninski Woiewodziny Chelmskiej, Kowalewskiej, Knyszynskiej, Radzynskiej, Grodeckiej, etc. etc. Starosciny. Miane Przez [...] Zakonu S. Cistercienskiego Professora Wangowieckiego*

Po śmierci, ciało zmarłego należało traktować z należytych szacunkiem. Myto je i ubierano w przygotowane na tę okoliczność żałobne szaty, po czym długo modlono się o zbawienie duszy nieboszczyka. Warto podkreślić, że grzebaniu ciał w XVII wieku towarzyszyły bogate obrzędy i rozbudowany ceremoniał. Pogrzeb sarmacki uważano bowiem za swoiste wyreżyserowane widowisko, w którym elementy sacrum i profanum przenikały się wzajemnie. Kościół i cmentarz stały się więc sceną, na której odgrywało się misterium śmierci⁵⁰.

Podsumowując rozważania na temat ulotności życia ludzkiego i śmierci warto podać ciekawe opisy tego, co owa „jadowita jędrza”, czyni z ciałem człowieka. Otóż według jezuitę Piotra Skargi człowiek na skutek śmierci – z „rozkosznika, w potrawach, w szatach, pościelach, jedwabiach, w woniach drogich i perfumach, staje się brzydki i sprośny trup [...]. Z onego, który do siebie wszystko garnał, zbierał, brał, zamykał, ścisnął, stała się rozbita puszcza, w którą młot śmierci uderzył i z niej wszystko wysypał”⁵¹. Inny, równie interesujący opis, podał franciszkanin Tomasz Dygoń w oracji na wyprowadzenie ciała Marcibelli Hipolity Wodyńskiej (zm. 1651), podskarbinę wielkiej litewskiej. Zdaniem duchownego – „z tak ślicznej kreatury boskiej, z tak rozumnego stworzenia boskiego, z tak zdrowego, dużego, urodziwego człowieka, czyni [śmierć – U.K.] w oczach wszystkich w trumnie brzydkiego, czyni bryłę ziemi, czyni strawę dla robactwa”⁵².

Kaznodzieję Ordynalnego w Kościele Wangrowieckim WW. Oyców Cistercien Dnia 28. Marca. Roku od Narorzenia Pańskiego 1680. [B.m.dr., po 28 III 1680], k. Dv. oraz [Hipolit Stojkowski], Drzewo Moralne. Rozlicznymi Niebieskimi obrodzone Cnot SS. Owocami Toporem śmierci doczesnie podcięte Do Niebieskiego Paradyzu wiecznie przesadzone. [...] Anny z Smuszewic Modlibowskiej Stolnikowej y Surrogatorowej Poznanskiej. Kazaniem W Kościele Poznańskim Oyców Franciszkanow u S. Antoniego z Padwi ku nieśmiertelności. Przez [...] Pisma S. Doktora, Oyca Prowinciey Polskiej, y Kaznodzieie Ordynariusza, Zakonu Braci Mniejszych Świętego Franciszka Conwent. podźwignione. Poznań 1678, k. F.

⁵⁰ Zob. H. S z a b e l s k a, *Pogrzeb sarmacki*, [w:] *Słownik sarmatyzmu...*, s. 142-145.

⁵¹ [Piotr Skarga], Kazanie na pogrzebie Krolowej Polskiej Anny, ostatniego potomka domu Iagielowego, [w:] *Kazania Przygodne z inemi drobnieyszemi pracami o roznych rzeczach wszelkim stanom należących [...]* Teraz znowu przezyrzane, y w iedne Księgi dla snadniejszego używania zebrane. Z dozwoleciem Starszych [...] Kraków 1610, s. 252.

⁵² [Tomasz Dygoń], *Controversia Tribunalu Niebieskiego między żywotem doczesnym światem przemiiiającym y śmiercią nie użytą. Na Wyprowadzeniu Ciała [...]* P. Macibelli Hippoliti Wodynskiej, Woiewodzinaki Podlaskiej Podskarbinę Wiel-

W ramach konkluzji, stwierdzić należy, że zasadnicze miejsce w laudacji pogrzebowej zajmował moment śmierci, który nawiązywał zarówno do antycznej, jak i chrześcijańskiej nauki *ars bene moriendi*. Analiza oracji funeralnych prowadzi do wniosku, że śmierć jako największa obok poczęcia i narodzin tajemnica biopsychiczna, towarzyszyła i będzie towarzyszyć ludziom w ziemskim istnieniu. Myśl o śmierci i obcowanie z nią w codziennym życiu, od zarania dziejów budziła w ludziach strach i przerażenie, pomimo iż wierzyli oni w życie pozagrobowe. Poczucie niepewności wzbudzała w nich obawa dotycząca tego, co nastąpi po jej nadejściu – zbawienie, pokuta czy też wieczne potępienie. Bogobojne kobiety, bohaterki przebadanych oracji funeralnych, pamiętały o tym, że każdy czyn popełniony za życia, będzie miał wpływ na ich los po śmierci. Z tego też powodu starały się postępować pobożnie i cnotliwie, a za wszelkie zaniedbania i przewinienia odprawiały pokutę i gorliwie przeproszały Pana Boga. Strach przed piekłem był również elementem codziennej refleksji kobiet, czynionej w czasie modlitwy oraz lektury nabożnych książek. Wątki dotyczące życia wiecznego poruszali ponadto duchowni. Miało to miejsce podczas spowiedzi lub głoszenia kazań. Sygnalizowali wówczas, że człowiek jest więźniem śmierci, stąd już w chwili narodzin odczuwa jej obecność, choć początkowo sobie tego nie uświadamia. Z upływem czasu natomiast zbliża się do niej coraz bardziej, dlatego jedynym lekarstwem na śmierć, zdaniem oratorów, było oswojenie się z myślą, że istnieje i pogodzenie się z faktem, iż jest ona oczywistym i nieodwołalnym wyrokiem boskim.

kicy W.X.L. Starościny Brzeskiej, Suraskiej, etc. etc. Ogłoszona W Grodnie w Horodnicy Przez Xiędza [...] Zakonu Braciej Mnieyszey de Observan: Kaznodzieię Generalnego, Conventu Grodzieńskiego Gwardiana. Roku 1651. dnia 17. Octobra. Potym w Druk podana tegoż roku, z Rozkazania Starszych. w Wilnie w Drukarni S. Troycy Oycow Baz.[ylianow] 1651, k. Bv.-k.B₂.

URSZULA KICIŃSKA

**„MELIUS EST MORI QUAM VIVERE” – REPRESENTATION OF DEATH
IN POLISH PRINTED FUNERAL ORATIONS IN THE 17TH CENTURY****Summary**

Eschatological issues became the primary part of the 17th century funeral orations. Such situation was influenced by the parenetic character of this source as well as high mortality of people in the Baroque era, caused by wars, natural calamities and disastrous hygienic conditions. The perception of female and male death at that time was different. Male death was considered to be heroic, meritorious and – most of all – public and thus worthy of presentation in culture. Female death, however, usually took place in the privacy of home, during a hard childbirth or as a result of illness, and thus was considered to be common, not worthy of public view.

In the Baroque era, the model of good death became popular. It presumed an acceptance of the transient nature of life and preparation for death's arrival by reading *ars bene moriendi* manuals. Good death was also awaited through listening to sermons of thanatological subjects, contemplating pictures depicting death scenes and monthly or annual “trainings” in dying. Special devotional services in which the members of religious confraternities participated were popular at that time. Charity and mercy towards both the living and the dead were also valued. Moreover, good death in old Poland was understood as natural death preceded by suffering and illnesses, as they allowed for the completion of all earthly issues and parting with family. The sacraments (of penance, Holy Communion and holy oils), which the moribund received for his last journey, began to play a very important role at that time.

The perusal of funeral sermons leads to a conclusion that thoughts about death and life beyond the grave accompanied the people of the Baroque era almost all the time. Because of that, people strove to lead a pious and virtuous life and apologize to God for bad deeds, in order to deserve eternal life in heaven.

Translated by Hanna Rybkowska

RELACJE KATOLIKÓW KRAKOWA Z TAMTEJSZYMI INNOWIERCAMI W ŚWIETLE PRZEKAZÓW KATOLICKICH W II POŁOWIE XVI WIEKU

Artykuł niniejszy ukazuje wizerunek różnowierców krakowskich (luteranów, kalwinów oraz arian), który przedstawili polscy katolicy w spisanych przez siebie tekstach.

W Krakowie luteranizm szerzył się głównie wśród ludności pochodzenia niemieckiego. Wśród mieszczan i szlachty polskiej popularniejszy był kalwinizm. W latach czterdziestych XVI wieku stolica stała się centrum, z którego na cały kraj rozpowszechniana była literatura innowiercza. Różnowiercy znaczne wpływy zyskali w żydowskiej dzielnicy – Kazimierzu. Poparli ich tam zarówno bogaci jak i biedni. W czasie synodu w Pińczowie w roku 1556 ewangelicy obliczyli liczbę swoich współbraci mieszkających w Krakowie na 1.000 osób. Według innych danych dotyczących tego samego okresu miało ich być 200. Także w czasie tego synodu ubolewali oni, że nie posiadają w mieście swojego pastora i stałego miejsca, w którym mogliby się spotykać. Dlatego też na ich ministra wyznaczono Grzegorza Pawła z Brzezin (około 1525-1591). W roku następnym dla ewangelików pochodzenia niemieckiego, nie znających języka polskiego, sprowadzono ze Śląska pastora Daniela Bileńskiego¹ (zmarł w 1591), jednego z najwybitniejszych ówczesnych ministrów. Pierwsze dane co do liczby innowierców krakowskich posiadamy z roku 1556 z synodu w Pińczowie podczas, którego stwierdzono, że stanowią oni ponad tysiąc mieszkańców stoli-

¹ Był on znany „ze swoich bardzo radykalnych poglądów religijnych”. Po pewnym czasie zaczął popierać antytrynitarzy i w czasie synodu w Bełżycach z 1569 roku wystąpił już jako ich zwolennik. Natomiast w latach siedemdziesiątych starał się on o ponowne przyjęcie w szeregi ewangelików. Został on ponownie przyjęty w 1575 roku. L. C h a m a j, *Bracia Polscy. Ludzie, idee, wpływy*, Warszawa 1957, s. 25-29.

cy. W skład tej grupy wchodził magnaci, szlachta i mieszczaństwo, które było najliczniejsze. Pod koniec lat sześćdziesiątych tegoż wieku biskup krakowski Filip Padniewski (1510-1572) w czasie swojej wizytacji doliczył się w Krakowie około 18 rodzin arikańskich, wszakże: „Prawdopodobnie było ich więcej, bo wykaz ogranicza się tylko do osób znaczniejszych”². Z tej samej wizytacji posiadamy dane odnośnie liczby wyznawców kalwinizmu w mieście, których, według biskupa, miało być 50 rodzin. Podobnie jak w przypadku arian zostały tutaj wymienione tylko osoby znaczniejsze i z całą pewnością kalwińscy stanowili w tym czasie dużo liczniejszą grupę. Nieznany autor w 1572 roku dokonał obliczeń składu narodowościowego protestantów krakowskich, z którego wynikało, że około 600 wyznawców było pochodzenia niemieckiego. Pokazną grupę stanowili także Włosi, którzy odegrali znaczącą rolę w rozwoju tutejszej reformacji. Liczną grupą byli także Szkoci, którzy najczęściej trudnili się handlem. Z kolei w całej Małopolsce w roku 1560 innowiercy posiadali około 60 zborów. W ciągu następnej dekady liczba ta wzrosła ponad trzykrotnie i wynosiła około 200. Pod koniec stulecia ilość zborów ponownie wzrosła i wynosiła około 250 zborów ewangelicko-reformowanych. Henryk Merczynga liczbę zborów ewangelickich małopolskich około 1591 roku oszacował także na 250³. „Wydaje się, że liczba ich w prowincji małopolskiej była znacznie skromniejsza. Andrzej Węgierski, mniej więcej w tym samym czasie, wymienia nazwy tylko 126 miejscowości, gdzie istniały gminy kalwińskie, ale równocześnie dodaje, iż w innych miejscach były liczne kościoły”⁴.

Niniejszy artykuł oparty został na źródłach polskojęzycznych lub ich tłumaczeniach.

Ze względu na fakt, iż większość opisów dotyczących protestantów została przekazana w związku z różnego rodzaju ekscesami, podstawową bazą dla niniejszej pracy był zbiór źródeł dotyczących ekscesów wyznaniowych w Krakowie w latach 1551-1598, opracowany i wydany

² J. B i e n i a r z ó w n a, *Kraków pod wpływami reformacji*, [w:] *Dzieje Krakowa*, t. 2: *Kraków w wiekach XVI-XVIII*, red. J. B i e n i a r z ó w n a, J.M. M a ł e c k i, J. M i t k o w s k i, Kraków 1994, s. 133.

³ S. T w o r e k, *Działalność oświatowo kulturalna kalwinizmu małopolskiego (połowa XVI – połowa XVIII w.)*, Lublin 1970, s. 22-23.

⁴ J. B i e n i a r z ó w n a, *Kraków pod wpływami reformacji*, [w:] *Dzieje Krakowa*, t. 2, s. 126, 128, 131-133, 136, 138; O. B a r t e l, *Protestantyzm w Polsce*, Warszawa 1963, s. 10, 12; S. T w o r e k, *Działalność oświatowo kulturalna*, s. 22, 94, 98.

przez Romana Żelewskiego⁵. Jak podkreślił on w przedmowie są to tylko materiały, ponieważ nie wszystkie źródła zostały zebrane. Opracowanie to jednak jest niezwykle wartościowe, w sposób jasny i przejrzysty przedstawiając stosunki, jakie panowały w tym okresie w Krakowie między katolikami a protestantami, a przede wszystkim pokazuje ono przebieg różnego rodzaju tumultów z perspektywy obu stron⁶.

Kolejnym źródłem w oparciu, o które powstała ta praca jest *Kronika mieszczanina krakowskiego*⁷. Co prawda zawiera ona tylko nieliczne informacje o protestantach, jednak jest ona godna uwagi, ponieważ pisana była z dnia na dzień a autor większość informacji czerpał z autopsji. Dlatego też jest ona bardzo konkretna i, jak się wydaje, wiarygodna. Co prawda można w niej czasami napotkać na jakąś pomyłkę lub niedokładność ale były to przypadki rzadkie i nie na tyle znaczące, by w jakikolwiek sposób fałszowały rzeczywistość⁸.

Ataki na zbory

Najczęściej opisywanymi przez katolików, podobnie jak w przypadku autorów różnowierczych, wydarzeniami, w których możemy znaleźć opinie na temat tych drugich są źródła dotyczące ataków na zbory.

Pierwszy atak na Bróg⁹ miał miejsce w dniach 10-12 października 1574 roku. Według współczesnej relacji katolickiej, najprawdopodobniej autorstwa proboszcza kościoła świętego Szczepana¹⁰, Tomasz

⁵ *Materiały do dziejów reformacji w Krakowie. Zaburzenia wyznaniowe w latach 1551-1598*, oprac. R. Ż e l e w s k i, Wrocław 1962.

⁶ R. Ż e l e w s k i, *Przedmowa*, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. IX.

⁷ *Kronika mieszczanina krakowskiego*, wyd. H. B a r y c z, Kraków 1932.

⁸ H. B a r y c z, *Wstęp*, [w:] *Kronika mieszczanina krakowskiego*, s. I-XVIII.

⁹ Była to nazwa kamienicy, która później została zamieniona na zbór. Pochodzi od charakterystycznego kształtu dachu, wysokiego i stromego. Z czasem nazwa ta stała się synonimem świątyni ewangelickiej, a czasem nawet i ariańskiej w Krakowie. Nazwa miała charakter pogardliwy. Ze zboru tego korzystali wspólnie kalwini i luteranie. Znajdował się on przy ulicy świętego Jana 6 (teatr Groteska) gdzie został przeniesiony w roku 1570. Wcześniej zbór znajdował się kolejno w dworku Tęczyńskiego i kamienicy Bonerów a następnie Tarły. Por. *Materiały do dziejów reformacji w Krakowie*, s. 20; J. B i e n i a r z ó w n a, *Kraków pod wpływami reformacji*, [w:] *Dzieje Krakowa*, t. 2, s. 137; S. T w o r e k, *Działalność oświatowo kulturalna*, s. 94.

¹⁰ Znajdował się na placu Szczepańskim, obecnie nie istnieje. Por. *Kościół Św. Szczepana*, [w:] *Encyklopedia Krakowa*, red. D. K a l i s i e w i c z, Kraków 2000, s. 451.

Płazy (około 1512-1593), przyczyną tego tumultu był ślub, w którym uczestniczył katolicki młodzieniec. W pewnym momencie zapytał on pastora „a czemu Pannę Maryję i wszystkie święte opuszczasz”¹¹. Zamiast odpowiedzieć jeden z ewangelików uderzył go w twarz i zaczął mu rwać włosy z głowy. Młodzieniec o wszystkim opowiedział swoim kolegom, którzy zebrali jeszcze więcej osób i zaatakowali zbór¹². Nadejście nocy powstrzymało napaść. Jednak następnego dnia tłum zaatakowała z jeszcze większą mocą. Tłuszcza zniszczyła budynek, spustoszyła wnętrze, zgromadzone w nim dobra rozgrabiła a znalezione książki spaliła. Rozruchy (a także planowany atak na zbór ariński¹³) powstrzymał powrót szlachty, która w tym czasie dokonywała przeglądu pospolitego ruszenia w Proszowicach¹⁴.

Krzysztof Warszewicki (1543-1603), ksiądz jezuita, w liście¹⁵ do kardynała Jana Franciszka Commendonego (1523-1584), nuncjusza apostolskiego w Rzeczypospolitej pisał, że kiedy wrócił do Krakowa w mieście panowało wielkie napięcie spowodowane atakiem scholarów i tłumu na zbór. Zaznaczył on, że nie wie, kto podburzył ludność do takiego czynu. Według jego opinii sytuacja w stolicy była tak napięta, że mogło dojść nawet do wybuchu wojny domowej. Niebezpieczeństwo to udało się zażegnać dzięki rozsądkowi obecnych w tym czasie w Krakowie senatorów. Zapisał także, że „wykonano wyrok śmierci na kilku osobach, które pod płaszczykiem religii rozgrabiły spore pieniądze, przechowywane w zborze”¹⁶. Wyraził także obawę, że podobne wypadki mogą się powtórzyć, ponieważ innowiercy nie byli zadowoleni z wyroku jaki zapadł. Uważali oni, że był on zbyt łagodny w stosunku do szkód, jakie ponieśli w trakcie tumultu. Dla odmiany część katoli-

¹¹ Przebieg wypadków według współczesnej relacji katolickiej, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 66.

¹² Tamże, s. 66.

¹³ Mieścił się na rogu dzisiejszych ulic Szpitalnej i świętego Tomasza.

¹⁴ H. K o w a l s k a, *Z dziejów reformacji w Krakowie*, [w:] *Szkice z dziejów Krakowa. Od czasów najdawniejszych do pierwszej wojny światowej*, red. J. B i e n i a r z ó w n a, Kraków 1968, s. 206.

¹⁵ List datowany jest na dzień 28 października 1574 roku. Powstał w Krakowie. Por. list Krzysztofa Wereszyckiego do kardynała Jana Franciszka Commendoni, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 43.

¹⁶ List Krzysztofa Wereszyckiego do kardynała Jana Franciszka Commendoni, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 43.

ków uważała, że wyrok był zbyt surowy, ponieważ na śmierć skazano niewinne osoby¹⁷.

Wśród źródeł dotyczących zburzenia zboru w roku 1574 pochodzących od polskich katolików znajdujemy także takie, w których wyrażone są opinie negatywne o katolikach nie przez to, że zaatakowali zbor, ale wręcz przeciwnie, z tej racji, że miano im za złe ich zbyt uległość i ustępliwość wobec różnowierców. Przykładem takiego sposobu myślenia jest list¹⁸ sekretarza kardynała Stanisława Hozjusza¹⁹ (1504-1579), Stanisława Reszki (1544-1600) do biskupa warmińskiego Marcina Kromera (1512-1589)²⁰.

Ksiądz Tomasz Płaza w swojej relacji dotyczącej drugiego ataku²¹ na Bróg w dniu 7 maja 1587 roku zanotował, że chłopcy po uczestnictwie we mszy świętej w kościele Mariackim udali się do zboru. Na kracie zawiesili kukłę szatana, która miała symbolizować, w co tak naprawdę, ich zdaniem, wierzą innowiercy, oraz że ich wiara nie jest jedyną prawdziwą drogą do Boga (tak, jak to oni twierdzili) tylko w rzeczywistości pochodzi od diabła i do niego prowadzi. Siły, jako pierwsi użyli pastor Daniel Bileński i jego żona, którzy „zaczęli na nich rzucać kamieniami, drzewem i garnkami”²², na co młodzieńcy odpowiedzieli tym samym. W tej sytuacji luteranie, kalwini i chłopcy katoliccy zaczęli strzelać z „arkebuzów i łuków”²³. Świadkowie katoliccy całego zdarzenia przyłączyli się do ekscesów dopiero w momencie, gdy jeden z żaków został postrzelony i wkrótce potem w wyniku odniesionej rany zmarł²⁴.

¹⁷ Tamże, s. 43.

¹⁸ Pismo zostało spisane w Rzymie 11 grudnia 1574 roku. Por. fragment listu Reszki do Kromera, [w:] tamże, s. 58.

¹⁹ Jako pierwszy i w najbardziej gorliwy sposób wystąpił przeciwko reformacji szerzącej się w kręgach kapituły. Aby skuteczniej walczyć z nowinkarzami sprowadził do Rzeczypospolitej Jezuitów. Opracował „pierwsze ujęcie nauki Kościoła Katolickiego (1553-1559)”. Por. O. B a r t e l, *Protestantyzm w Polsce*, s. 8, 13.

²⁰ Fragment listu Reszki do Kromera, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 58.

²¹ Podobnie jak w przypadku pierwszego ataku tumult miał miejsce w czasie zjazdu szlachty w Proszowicach. Por. H. K o w a l s k a, *Z dziejów reformacji w Krakowie*, [w:] *Szkice z dziejów Krakowa*, s. 208.

²² Przebieg wypadków w relacji Tomasza Płazy, proboszcza kościoła Św. Szczepana w Krakowie, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 151.

²³ Tamże, s. 151.

²⁴ Tamże, s. 151.

W obronie żaków wystąpił katolicki ksiądz, który podkreślił, że atakujący byli „dobrymi ludźmi”²⁵ a wina miała znajdować się po stronie ewangelików. Zaznaczył także, że wbrew temu, co głosiła strona innowiercza, atakujący nie rabowali żadnych rzeczy „choćby najkosztowniejszych”²⁶, lecz wszystko wyrzucali przez okna na ulice²⁷. Zanotował on także, że rada miejska kazała hajdukom strzelać na postrach, ponieważ nie chciała wchodzić w kompetencje starosty krakowskiego, którym był od roku 1585 Mikołaj Zebrzydowski (1553-1620), znany powszechnie, jako gorliwy katolik. Tomasz Płaza wyraził także opinię, że „Pan Bóg pomścił swe krzywdy przez dzieci i ludzi nędznych”²⁸. Jak zaznaczył proboszcz, dzięki Bożej pomocy udało się uniknąć spalenia sąsiednich domów, mimo tego, że miały one drewniane dachy²⁹.

Tomasz Płaza, podobnie jak wielu innych autorów tego typu tekstów, wziął w obronę studentów i zaznaczył, że nie brali oni udziału w ekscesach. Z całą mocą podkreślił także, że za zajście odpowiedzialni byli tylko i wyłącznie różnowiercy, którzy jako pierwsi zaatakowali katolików. Ewangelicy w odpowiedzi mieli podobno zamiar zaatakować jakiś kościół i Akademię Krakowską. Ostatecznie jednak się na to nie zdecydowali, ponieważ obawiali się reakcji katolików³⁰.

Ksiądz przytoczył także słowa, które miał wypowiedzieć tego samego dnia rano pastor Bileński: „Spodziewamy się tu dziś gości, bo nam pewnie papieżnicy diabła przyniosą”³¹, ale mamy nań święconą wodę, mocniejszą niżli papieżnicy, którą będziemy je kropić, aż, z którego dusza wyleci. Otrzęsnimy się jedno papieżnikom, dadzą nam potem pokój”³².

Podobnie przebieg wypadków przedstawił ksiądz jezuita Jan Wielewicki. Początkowo ograniczył się on wyłącznie do opisu faktów i po-

²⁵ Tamże, s. 151.

²⁶ Przebieg wypadków w relacji Tomasza Płazy, proboszcza kościoła Św. Szczepana w Krakowie, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 152.

²⁷ Straty jakie ponieśli różnowiercy w wyniku tego ataku oszacowano na 30 tysięcy złotych węgierskich. Por. S. T w o r e k, *Działalność oświatowo kulturalna*, s. 115.

²⁸ Przebieg wypadków w relacji Tomasza Płazy, proboszcza kościoła Św. Szczepana w Krakowie, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 152.

²⁹ Tamże, s. 152.

³⁰ Tamże, s. 152.

³¹ Kaznodzieja nawiązał do katolickiego zwyczaju zgodnie, z którym w dzień Wniebowstąpienia Pańskiego z wieży kościoła Najświętszej Marii Panny zrzucano kukłę przedstawiającą diabła. Por. tamże, s. 152.

³² Tamże, s. 152.

wstrzymał się od osobistych stwierdzeń. Dopiero podczas przedstawiania końcowych wydarzeń zanotował, że „sekcjarze”³³ uznali, spalenie Brogu a pozostawienie nietkniętych okolicznych domów, za znak ich zbliżającej się nieuchronnie klęski. Autor stwierdził, że takie myślenie było jak najbardziej zasadne. Skrytykował także innowierców, że szukali winnych tam gdzie ich nie było, ponieważ ukaranie chłopców, którzy brali udział w zajściu nie przyniosłoby im żadnych korzyści. Chcieli oni odplacić katolikom za doznane krzywdy, ale nie mogąc tego uczynić postanowili, zdaniem księdza Wielewickiego, zrzucić całą winę na jezuitów. Zapisał on także, że ruch ten okazał się nietrafiony, ponieważ jezuita nie posiadali w Krakowie swoich szkół. Nie powstrzymało to jednak różnowierców przed dalszymi atakami na ten zakon³⁴.

O pierwszym ataku na zbor ariński z dnia 16 czerwca 1588 roku wypowiedział się Stanisław Reszka, poseł królewski w Rzymie. Według jego relacji młodzież katolicka, wśród której byli nieliczni studenci, zaatakowała „dom, w którym arianie odbywali schadзки”³⁵. Bardzo szczegółowo wymienił on zrabowane dobra. Zaznaczył także, że całym zajściom przyglądała się liczna szlachta, która podjudzała chłopców do jeszcze odważniejszych działań. Zanotował także, że luteranie obawiając się, że to samo może spotkać ich zbor wystawili straż, które pilnowały Brogu przez dłuższy czas. Wspomagała ich w tym straż królewska³⁶.

Inny autor, Krzysztof Zelner, nie opisał samego przebiegu ataku na zbor ariński i skupił się przede wszystkim na wydarzeniach, które miały miejsce później, czyli przesłuchaniach świadków. Podobnie jak w wielu innych autorów opisujących tego typu zdarzenia, niekoniecznie katolików, zanotował, że pojmano niewinne osoby a głównych sprawców zajść puszczono wolno. Część osób, które aresztowano „okrutnie i nad prawo męczono”³⁷. Podkreślił także, że Walenty Kozieramię, który był najbardziej męczony podczas tortur nie skarżył się wcale, ponieważ Pan Bóg ze względu na jego niewinność dał mu siłę, aby to

³³ Przebieg wypadków w relacji jezuita Wielewickiego, [w:] tamże, s. 155.

³⁴ Przebieg wypadków w relacji jezuita Wielewickiego, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 155-156.

³⁵ Zburzenie zboru w relacji posła królewskiego w Rzymie, opata jędrzejowskiego Stanisława Reszki, [w:] tamże, s. 168.

³⁶ Tamże, s. 168.

³⁷ Zburzenie zboru według Krzysztofa Zelnera, [w:] tamże, s. 169.

przetrwał. Po mękach wyznał on, że w ogóle nie czuł bólu, a nawet zdarzało mu się drzemać w czasie tortur³⁸.

Na temat ostatecznego zburzenia obu zborów mówi najwięcej źródeł, które pochodzą od polskich katolików. Wydarzenia te miały miejsce w dniach 23-26 maja 1591 roku. Janusz Tazbir napisał: „Gdy trwały rozruchy religijne w Krakowie, Zygmunt III znajdował się na zamku³⁹. Nie poczynił jednak żadnych kroków, aby im zapobiec, a w trakcie napadu na zbor zabawiał się beztrząsą grą w piłkę⁴⁰”.

Biskup łucki Bernard Maciejowski (1548-1608) wypowiedział się na ten temat w liście⁴¹ do sekretarza stanu, kardynała Pawła Emila Sfondrato. Z całą mocą zapisał on, że do ekscesów doszło z winy niektórych ewangelików, którzy bezpodstawnie zaatakowali kilku katolików. W odpowiedzi tłum napadł oba zbory i cmentarz. Po zajściach różnowiercy zwrócili się do króla, aby ten ukarał winnych, jednak Zygmunt III Waza (1566-1632) stanął po stronie katolików⁴².

Także ksiądz Piotr Skarga (1536-1612) całą winą za ataki na zbory obarczył różnowierców. Według jego relacji dzieci katolickie po mszy świętej „jakąs szmatę porwały⁴³ i pobiegły do zboru by tam „igrać⁴⁴”. Ludzie, którzy także wyszli z kościoła udali się tam, aby patrzeć jak się bawią młodzieńcy. Ksiądz zanotował, że dzieci zostały rozpedzone przez pastorów i w tym momencie ze zboru wybiegli ewangelicy, „jako wilcy między owce z ostremi mieczami⁴⁵ i zaczęli atakować ludzi nie bacząc na to czy były to kobiety, dzieci, starcy czy też nieuzbrojone osoby. Podkreślił on, że katolicy, którzy stanowili większość ludności

³⁸ Tamże, s. 169.

³⁹ Podczas wcześniejszych ataków na zbory w mieście stacjonowało mało wojska, większość możliwych innowierców przebywała w innych miejscach, w stolicy nie było także króla. Fakt ten najlepiej ukazuje siły innowierców w tamtym czasie, które w porównaniu z latami siedemdziesiątymi znacznie osłabły.

⁴⁰ J. T a z b i r, *Świt i zmierzch polskiej reformacji*, Warszawa 1956, s. 154-155.

⁴¹ List powstał w Krakowie dnia 16 czerwca 1591 roku. Por. list biskupa łuckiego Bernarda Maciejowskiego do kardynała sekretarza stanu, Pawła Emila Sfondrato, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 171.

⁴² List biskupa łuckiego Bernarda Maciejowskiego do kardynała sekretarza stanu, Pawła Emila Sfondrato, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 171.

⁴³ Chodzi tutaj o kukłę szatana. Por. przebieg wypadków w oświeceniu Piotra Skargi, [w:] tamże, s. 178.

⁴⁴ Tamże, s. 178.

⁴⁵ Tamże, s. 178.

miasta mogli odpłacić innowiercom pięknym za nadobne, ale nie uczynili tego, ponieważ szanowali postanowienia władz. Jednak wieczorem „zebrało się ludzi nieznaczących, głębszych i niecierpliwszych”⁴⁶ i pomimo tego, że chcieli zemsty nie zaatakowali domów innowierców, bezpośrednio zaangażowanych w pobicie katolików. Swoją złość obrócili tylko przeciw zborowi, co było czynem mniej szkodliwym, ponieważ nie ucierpiał nikt z ludzi⁴⁷.

Jezuita Wielewiczki opisał przebieg wypadków podczas burzenia zboru praktycznie identycznie jak to uczynił ksiądz Skarga. Najprawdopodobniej podczas tworzenia swojej relacji korzystał on z diariusza tego ostatniego, ponieważ przywołuje go niemal w całości. Jedyna różnica polega na tym, że ksiądz Wielewiczki zanotował, że kukłę szatana pod zbór przynieśli studenci i pospólstwo, a nie jak zapisał Skarga – dzieci⁴⁸.

Ksiądz Zelner opisując powyższe zajścia podkreśli, że Pana Bóg sprawił cud, ponieważ młodzi chłopcy i studenci bez żadnego wysiłku zniszczyli mury i żelazne elementy zboru. Miał to być znak, że wbrew temu, co mówili protestanci, Bóg nie znajdował się po ich stronie, bo gdyby tak było nie dopuściłby do zniszczenia zboru, a już na pewno nie tak łatwego⁴⁹.

Nie wszyscy katolicy podczas opisów ataków na zbory próbowali zrzucić winę na protestantów i starali się, nawet w absurdalny sposób, usprawiedliwić postępowanie swoich pobratymców. Niektórzy podchodzili do tych niezwykle trudnych spraw z odpowiednią rezerwą i skupiali się tylko i wyłącznie na faktach, które w rzeczywistości miały miejsce. Przykładem takiego postępowania jest relacja pochodząca z franciszkańskiej kroniki, w której zaznaczono, że atak na zbór dokonany w roku 1574 przyniósł szkody obu stronom. Jednak to strona protestancka ucierpiała bardziej, ponieważ ich zbór został zniszczony, majątek rozgrabiony a ludzie poranieni. Natomiast strona katolicka ucierpiała przez śmierć katolickich młodzieńców, których uznano głównymi winowajcami w całym zajściu⁵⁰.

Podobnie jak franciszkanie przebieg wydarzeń, tym razem z roku 1591, przedstawił anonimowy mieszczanin krakowski. W jego przy-

⁴⁶ Tamże, s. 178.

⁴⁷ Tamże, s. 177-178.

⁴⁸ Zajścia w relacji Krzysztofa Zelnera, [w:] tamże, s. 185.

⁴⁹ Tamże, s. 185.

⁵⁰ Przebieg wypadków w relacji franciszkańskiej kroniki, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 67.

padku mamy do czynienia z krytyką katolików za ekscesy, w których brali udział⁵¹. Przy opisie rozruchów zanotował on, podobnie jak autorzy różnowierczy, że król Zygmunt III Waza znajdował się w tym czasie na Wawelu. Odnotował on także, że był to „czwarty raz około tego zboru”⁵². Kronikarz, w przeciwieństwie do autorów innowierczych, wśród atakujących nie wymienił studentów. Według jego przekazu atakujący uderzyli na Bróg bez żadnej litości i nie zwracając na nic uwagi, nawet na straż nocną, która chciała ich powstrzymać. Przyczyną tego miał być fakt, że „czart nie śpi”⁵³. Kronikarz zaznaczył także, że zbor ariński nie został spalony, ponieważ podpalenie Brogu uczyniło zbyt wiele szkód dla osób postronnych i całego miasta. Nie chciano doprowadzić po raz kolejny do takiej sytuacji⁵⁴.

Ataki na cmentarze

Wśród źródeł dotyczących wzajemnych stosunków katolicko-protestanckich ewangelicy dużo miejsca poświęcili opisom ekscesów na cmentarzach. W przypadku tekstów polskojęzycznych, pochodzących od katolickich autorów są to tylko cztery relacje sporządzone w bardziej pobieżny sposób. Miały one na celu usprawiedliwienie swoich współbraci. Jeden z nich został przedstawiony we fragmencie dotyczącym domniemanego ataku studentów na cmentarz. Dwa teksty odnoszą się także do napadu na kondukt pogrzebowy Reginy Filipowskiej⁵⁵. Pisze o nich w liście⁵⁶ do Stanisława Hozjusza, biskupa warmińskiego i chełmińskiego, archidiacon gnieźnieński i krzelowski, Stanisław Dąbrowski. Przedstawił on w wielkim skrócie wydarzenia, jakie miały miejsce podczas pogrzebu, których sprawcami byli studenci⁵⁷.

Z kolei kanonik krakowski Piotr Porembski odniósł się do ekscesu dokonanego w czasie tegoż pogrzebu w liście do biskupa warmińskie-

⁵¹ *Kronika mieszczanina krakowskiego*, s. 93-94.

⁵² Cytat ten dotyczy ataków na zbor ewangelicki. Por. tamże, s. 93.

⁵³ Tamże, s. 93.

⁵⁴ Tamże, s. 93-94.

⁵⁵ Wydarzenie to miało miejsce 28 października 1557 roku. Por. *Materiały do dziejów reformacji*, s. XX.

⁵⁶ List został spisany 24 grudnia 1557 roku w Łowiczu. Por. fragment listu archidiacona gnieźnieńskiego i kurzelowskiego Stanisława Dąbrowskiego do biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza, [w:] tamże, s. 12-13.

⁵⁷ Tamże, s. 12-13.

go, Stanisława Hozjusza, z dnia 6 listopada 1557 roku. Pismo dotyczyło bezpośrednio protestu złożonego przez szlachtę innowierczą w związku z powyższym ekscesem, jednak autor powrócił w nim do samego przebiegu wydarzeń i bardzo mocno podkreślił, że w zajściach nie doszło, jak głosili to różnowiercy, do rozlewu krwi⁵⁸.

Pierwszym tekstem odnoszącym się bezpośrednio do ataków na miejsce pochówku ewangelików jest list⁵⁹ Tomasza Płazy do biskupa Marcina Kromera, w który informował on, że ewangelicy oskarżali studentów o urządzenie burdy na cmentarzu i profanację zwłok. Według jego relacji studentów miał bronić biskup krakowski, Piotr Myszkowski (1510-1591), który wskazywał, że to nie żacy wszczynali tumulty w miejscu pochówku tylko inne osoby, a scholarzy byli niewinnie oskarżani⁶⁰.

W sprawie napadu na cmentarz z dnia 20 maja 1585 roku pięć dni później składali zeznania świadkowie tych wydarzeń. Był wśród nich także Kasper Gutter, „gorliwy katolik”⁶¹, który zeznał, że znajdował się w tym czasie w ogrodzie i zajmował się powierzonymi mu zajęciami. Żadnych zajść, o których mówili protestanci nie widział⁶².

Ostatnim z tekstów odnoszących się do powyższej problematyki jest fragment zawarty w kronice mieszczanina krakowskiego. Autor po opisie ataku na zbor z 1591 roku zanotował, że część atakujących udała się na cmentarz innowierczy. Zniszczyli tam ogrodzenie, potłukli nagrobki i powyciągali z nich ciała. Następnie umieścił informacje, że hajducy królewscy wysłani przez marszałka Albrechta Radziwiłła (1558-1592) w celu powstrzymania rozruchów sami zamienili się w atakujących i zaczęli bić ludzi, którzy całemu zajściu tylko i wyłącznie się przyglądali. Oprócz tego okradali oni pobitych nie tylko z kosztowności, ale także z szat. Kobietom natomiast wyrywali torebki⁶³. Zamieszczenie tej informacji, której nie spotykamy w innych źródłach

⁵⁸ Urywek listu kanonika krakowskiego Piotra Poremskiego do biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza, [w:] tamże, s. 10.

⁵⁹ List z dnia 2 października 1577 roku, spisany w Krakowie. Por. list proboszcza kościoła Św. Szczepana, Tomasza Płazy do biskupa koadiutora warmińskiego Marcina Kromera, [w:] tamże, s. 82.

⁶⁰ Tamże, s. 82-83.

⁶¹ Zeznania świadków na ratuszu, [w:] tamże, s. 134.

⁶² Tamże, s. 133.

⁶³ *Kronika mieszczanina krakowskiego*, s. 95.

polskojęzycznych, miało na celu odwrócenie uwagi czytających od udziału w zajęciach katolików i uczynienie winnymi całego zajęcia także ewangelików.

Obrona studentów zawarta w tekstach polskich katolików

W dużej części tekstów katolickich znajdujemy za to obronę studentów. Część z nich skupia się praktycznie tylko na tym, pomijając wydarzenia przy okazji opisywania, których scholarzy byli oskarżeni przez innowierców o wszczynanie ekscesów. Problem studentki w stosunkach katolicko-protestanckich był bardzo ważny. Z jednej strony katolicy poprzez swoje teksty próbowali bronić zaków i udowodnić, że nie brali oni udziału w zarzucanych im czynach. Zaś z drugiej strony według ewangelików to scholarzy wszczynali praktycznie wszystkie ekscesy i byli bezkarni w tym, co robili ponieważ akademia rządziła się odrębnymi przepisami prawnymi. Sprawa była bardziej skomplikowana niżby się mogło wydawać, ponieważ ze względu na fakt, że w początkowej fazie reformacji członkowie Akademii Krakowskiej popierali podejmowane próby reform w Kościele. To właśnie na uniwersytet docierały najpierw wieści z zagranicy o reformacji. Następnie były one tam szeroko komentowane, co sprawiało, że grono osób popierających reformatorów stale rosło. Jednak bardzo szybko poglądy te były tępione przez studentów i wykładowców, gorliwych katolików, a także przez księży, którzy posiadali w akademii duże wpływy. Już od około 1525 roku na uniwersytecie przyjęto stanowisko zdecydowanie przeciwne reformacji i rozpoczęto z nią stanowczą walkę⁶⁴.

Kardynał Stanisław Hozjusz był głównym obrońcą studentów ze strony katolickiej. W liście⁶⁵ do biskupa krakowskiego zaznaczył on jak wielką rolę odgrywali krakowscy scholarzy w walce z innowiercami. Jako przykład ich znaczenia przetoczył sprawę ataku na oficynę ariań-

⁶⁴ H. K o w a l s k a, *Z dziejów reformacji w Krakowie*, [w:] *Szkice z dziejów Krakowa*, s. 183, 185; J. B i e n i a r z ó w n a, *Kraków pod wpływami reformacji*, [w:] *Dzieje Krakowa*, t. 2, s. 124.

⁶⁵ List został napisany 19 kwietnia 1578 roku. Na piśmie nie zostało zaznaczone miejsce jego powstania, ale wiemy, że został on spisany w Rzymie. Por. list kardynała Stanisława Hozjusza do biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 96.

ską. Wydarzenie to miało miejsce 19 kwietnia 1578⁶⁶. W kolejnym liście⁶⁷ kardynał po raz kolejny wyraził uznanie dla postawy studentów, którzy wykazali się dużą gorliwością w zwalczaniu różnowierców. Prosił także o łaskawość władz w stosunku do żaków, ponieważ dzięki nim można „spowodować powolne i bez wstrząsów usunięcie zboru z Krakowa”⁶⁸.

Także w następnym piśmie⁶⁹, tym razem adresowanym do biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, Hozjusz stanął po stronie żaków. W liście tym zganiał on „małość ducha biskupów”⁷⁰. Przeciwwstawił im postawę studentów, którzy jego zdaniem odznaczyli się ogromną odwagą i gorliwością podczas ataku na zbór⁷¹. Hozjusz tak bardzo dążył do usunięcia innowierców z Krakowa, że w jednym ze swoich listów⁷² wprost zarzucił królowi obojętność na ten problem i po raz kolejny wskazał na scholarów, którzy, w jego opinii, powinni być wzorem do naśladowania dla wszystkich, także dla władcy⁷³.

Biskup Piotr Myszkowski w odpowiedzi na list⁷⁴ kardynała napisał, że podjął kroki mające na celu usunięcia zboru z Krakowa. Napotkał jednak na swojej drodze poważne trudności. Zapewnił także, że uczyni co tylko będzie mógł aby jak najszybciej usunąć różnowierców z miasta. W tym celu obiecał poruszyć tę sprawę na najbliższym sejmie⁷⁵.

⁶⁶ Tamże, s. 96.

⁶⁷ Na liście widnieje miejscowość Subiaco oraz data 22 lipca 1578 roku. Por. list kardynała Stanisława Hozjusza do biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, [w:] tamże, s. 106.

⁶⁸ List kardynała Stanisława Hozjusza do biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 106.

⁶⁹ List powstał w Rzymie 6 marca 1578 roku. Por. list kardynała Stanisława Hozjusza do biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, [w:] tamże, s. 94.

⁷⁰ Tamże, s. 94.

⁷¹ Tamże, s. 94.

⁷² Także ten list powstał w Rzymie, chociaż kardynał Hozjusz nie zapisał miejsca, zanotował tylko datę 28 września 1578 roku. Por. list kardynała Stanisława Hozjusza do króla Stefana Batorego, [w:] tamże, s. 107.

⁷³ Tamże, s. 107.

⁷⁴ W liście nie została zapisana data i miejscowość, wiemy jednak, że powstał on w Krakowie przed lutym 1578 roku. Por. list biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego do kardynała Stanisława Hozjusza, [w:] tamże, s. 90.

⁷⁵ Tamże, s. 90.

Natomiast Stefan Batory (1533-1586) w swojej odpowiedzi⁷⁶ zapewnił Hozjusza „o oddaniu dla spraw religii katolickiej”⁷⁷, ale jednocześnie zaznaczył, że należy unikać gwałtownych ruchów zarówno, co do spraw wyznaniowych dotyczących całego kraju, jak i samego zboru krakowskiego. Obawiał się on, aby w Rzeczypospolitej nie wybuchły wojny na tle religijnym, jakie toczyły się w tym czasie w Europie Zachodniej⁷⁸.

Studentów krakowskich wziął w obronę także biskup Piotr Myszkowski w liście⁷⁹ do Stefana Batorego. Pismo dotyczyło napadu na pogrzeb ewangeliczki, który miał miejsce 1 czerwca 1578 roku. Próbował on całą winę zrzucić na ewangelików, którzy mieli niesłusznie oskarżać żaków, a także na osoby postronne⁸⁰.

Wbrew rozpowszechnianym przez różnowierców opiniom rektorzy i profesorowie Akademii Krakowskiej nie zawsze chronili swoich studentów. Także żacy nie zawsze pozostawali bezkarni za popełnione przez siebie czyny. Przykładem takiej sytuacji jest decyzja rektora Marcina Glickiego (1528-1591), który na wniosek podstarościego krakowskiego Zygmunta Palczowskiego (około 1530-1587) zajął się sprawą studenta Macieja z Puchaczowa. Został on oskarżony o napadnięcie i pobicie pastora Daniela Bileńskiego. Rektor po zapoznaniu się z faktami odebrał scholarowi nielegalnie posiadaną broń, ukarał go grzywną w wysokości 6 groszy, umieścił w karcerze a za „ranę zadaną (...) [po- stanowił] przekazać go sądowi zacnych ludzi”⁸¹.

Atak ewangelika na kościół Karmelitów na Piasku

Stosunkowo dużo informacji przekazanych zostało na temat ataku protestanta Zakrzewskiego na kościół Karmelitów na Piasku. Zdarzenie to odbyło się dnia 13 czerwca 1588 roku. Co ciekawe, źródła protestanckie na temat tego ekscesu milczą. Ksiądz Krzysztof Zelner, misjo-

⁷⁶ Król Stefan Batory odpowiedź na list kardynała Hozjusza wystosował 4 lutego 1578 roku w Warszawie. Por. list króla Stefana Batorego do kardynała Stanisława Hozjusza, [w:] tamże, s. 92.

⁷⁷ Tamże, s. 92.

⁷⁸ Tamże, s. 92; J. T a z b i r, *Świt i zmierzch polskiej reformacji*, s. 137.

⁷⁹ Na liście nie widnieje data i miejscowość. Roman Żelewski stwierdził, że powstał on w Krakowie między 4 a 10 czerwca 1578 roku. Por. list biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego do króla Stefana Batorego, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 97.

⁸⁰ Tamże, s. 97.

⁸¹ Protokół dochodzeń rektorskich, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 81-82.

narz w kościele, w którym doszło do profanacji Najświętszego Sakramentu przekazał najbardziej szczegółowy opis całego zajścia. Odnotował on, że Zakrzewski, który był złym człowiekiem, zaatakował odprawiającego „tajemnice najświętszej ofiary”⁸² kapłana i małe dziecko, ministranta, które wkrótce później w wyniku odniesionych ran zmarło. Podkreślił także, że „Sakrament Przenajświętszy, ciało i krew Pana naszego, Jezusa Chrysta, już po elewacyjnej rozsiekał i rozlał”⁸³. Według księdza Zelnera po zatrzymaniu ewangelik miał wyznać, że uczynił to na rozkaz szatana, gdyż w przeciwnym wypadku nie mógłby być jego uczniem. Wyznał także, że szatan go oszukał⁸⁴.

Odnosnie do profanacji dokonanej w kościele Karmelitów mieszczanin krakowski zanotował, że niejaki Zakrzewski udając chorego psychicznie sprofanował Najświętszy Sakrament i zranił dwie osoby. Pozostali autorzy, którzy również wypowiadali się na ten temat zapisali, że w więzieniu udawał on głupiego, ponieważ chciał uniknąć kary. Za czyn ten został spalony na rynku, przed kościołem Najświętszej Maryi Panny⁸⁵.

Na temat tego samego wydarzenia wypowiedział się również poseł królewski, opat jędrzejowski Stanisław Reszka. Przekazane przez niego informacje są praktycznie identyczne z opisem, jaki w swojej kronice pozostawił mieszczanin krakowski z tą tylko różnicą, że według niego Zakrzewski był pijany, kiedy dopuścił się tego czynu⁸⁶.

Natomiast ksiądz Wielewicki przebieg wypadków przedstawił prawie identycznie jak ksiądz Zelner. Jediną różnicą jest fragment, w którym odnotował on, że ewangelik pozostawił nietkniętą Hostię⁸⁷.

Zjazdy szlachty różnowierczej oczami katolików

Ewangelicy w celu zapobieżenia następnym atakom zwoływali zjazdy szlachty różnowierczej dwukrotnie do Radomia i raz do Chmielnika. Wśród tekstów pochodzących od polskich katolików traktujących na powyższy temat nie znajdujemy informacji odnośnie do pierwszego

⁸² Przebieg wypadków według Krzysztofa Zelnera, [w:] tamże, s. 163.

⁸³ List króla Stefana Batorego do kardynała Stanisława Hozjusza, [w:] tamże, s. 163.

⁸⁴ Tamże, s. 163.

⁸⁵ *Kronika mieszczanina krakowskiego*, s. 163.

⁸⁶ Relacja posła królewskiego w Rzymie, opata jędrzejowskiego Stanisława Reszki, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 163.

⁸⁷ Przebieg profanacji według jezuitę Wielewickiego, [w:] tamże, s. 164.

zjazdu w Radomiu, który odbył się w dniach 23-25 września 1591 roku. Natomiast dwa pozostałe spotkania zostały opisane bardziej szczegółowo niż uczynili to sami innowiercy. Przyjrzymy się zatem jak te zjazdy oceniali katolicy.

Ksiądz Wielewicki opisał zjazd szlachty różnowierczej, który miał miejsce 25 lipca 1591 roku w Chmielniku. W czasie jego trwania protestanci wybrali poselstwo, które wysłali do króla w celu przedstawienia ustaleń poczynionych na zjeździe. Żądali oni zwołania zjazdu powszechnego i wyznaczenia miejsca w Krakowie, w którym mogliby bezpiecznie sprawować swoje obrzędy. Dołączyli oni do tego także groźby⁸⁸.

Zjazd ten został opisany także przez mieszczanina krakowskiego. Zanotował on w swojej kronice, że „panowie zborowi”⁸⁹ 10 sierpnia 1591 roku spotkali się w Chmielniku⁹⁰, gdzie wybrali swoich przedstawicieli, którzy udali się do Zygmunta III Wazy, aby go zapewnić, że protestanci nie spiskują przeciwko niemu, a chodzi im tylko o utrzymanie pokoju w kraju oraz, że nie chcą, „aby z tych rzeczy małych większe nie urosły”⁹¹. Król upomniał ich żeby zjazdów takowych zaprzestali, czego oni jednak nie uczynili. Pouczył również duchownych katolickich, aby przestrzegali postanowień konfederacji warszawskiej i przypominali o tym obowiązku swoim parafianom. Natomiast ewangelikom polecił żeby w całym państwie przywracali nabożeństwa katolickie w kościołach, które przejęli⁹².

Wielewicki, jako jedyny opisał także drugi zjazd w Radomiu⁹³, który „ku ich wstydowni”⁹⁴ (chodzi o ewangelików) nie udał się ponieważ było ich mniej niż na poprzednich dwóch zjazdach, a niektórzy katolicy „znakomicie się zachowali”⁹⁵ ponieważ powstrzymali innowierców,

⁸⁸ Wypadki krakowskie oraz zjazdy chmielnicki i radomski w relacji jezuita Wielewickiego, [w:] tamże, s. 185.

⁸⁹ *Kronika mieszczanina krakowskiego*, s. 96.

⁹⁰ Mieszczanin podał błędną datę, ponieważ początek zjazdu miał miejsce 25 lipca 1591 tak jak zanotował to ksiądz Wielewicki. Por. tamże, s. 96.

⁹¹ Tamże, s. 97.

⁹² Tamże, s. 96-97.

⁹³ Miał on miejsce 2 lutego 1592 roku. Por. wypadki krakowskie oraz zjazdy chmielnicki i radomski w relacji jezuita Wielewickiego, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 186.

⁹⁴ Tamże, s. 185.

⁹⁵ Tamże, s. 186.

którzy zbierali się wbrew woli króla, co groziło wybuchem buntu. Sprawili oni także, że różnowiercy musieli oddać sprawę zburzenia zborów w ręce króla⁹⁶.

Inne wydarzenia

Polscy katolicy przekazali także opinie na temat innowierców podczas opisu wydarzeń, które tematycznie nie łączą się z żadną z powyższych części tego studium, dlatego też zostały one przedstawione w tym miejscu.

Prymas Jakub Uchański (1502-1581) w liście⁹⁷ do kardynała Stanisława Hozjusza doniósł o wydarzeniach z dnia 27 sierpnia 1569 roku, kiedy to katoliczka, którą zmuszono do małżeństwa z ewangelikiem ukryła się przed nim w kościele Wszystkich Świętych⁹⁸. Tam znaleźli ją jego pobratymcy, wśród których byli między innymi Ludwik Decjusz (zmarł w 1576), wielkorządca krakowski i Zygmunt Palczowski, podstarości krakowski. Otoczyli oni kościół i groźbami chcieli zmusić niedoszlą pannę młodą do wyjścia. Kiedy ujrzeli to katolicy uznali, że innowiercy chcą zaatakować świątynię i postanowili interweniować. Wielu z różnowierców poranili. Na prośbę ojca niewiasta wróciła ostatecznie do męża. Ewangelicy uznali, że sprawcami zajścia byli franciszkanie⁹⁹, którzy w ich opinii, podburzyli pospólstwo i rzemieślników do ataku. W związku z powyższym zagrozili¹⁰⁰ im zemstą¹⁰¹.

W liście¹⁰² z dnia 29 października 1578, Wojciech Staniewski, kantor skalmierski informował Antoniego Marię Gratianiego, sekretarza kar-

⁹⁶ Tamże, s. 185.

⁹⁷ List powstał w Łowiczu 27 sierpnia 1569 roku. Por. list prymasa Jakuba Uchańskiego do kardynała Stanisława Hozjusza, [w:] tamże, s. 17.

⁹⁸ Znajdował się na placu Wszystkich Świętych, obecnie już nie istnieje. Por. *Kościół Wszystkich Św.*, [w:] *Encyklopedia Krakowa*, s. 451.

⁹⁹ Kościół świętego Franciszka znajduje się przy ulicy Franciszkańskiej. Por. J. A d a m - c z e w s k i, *Kościół św. Franciszka*, [w:] *Mala encyklopedia Krakowa*, J. A d a m - c z e w s k i, Kraków 1997, s. 233.

¹⁰⁰ Atak na kościół Franciszkanów miał miejsce 9 maja 1570 roku, jego sprawcą był Jan Palczowski, który zranił kilku braci. Por. *Materiały do dziejów reformacji*, s. 18.

¹⁰¹ List prymasa Jakuba Uchańskiego do kardynała Stanisława Hozjusza, [w:] tamże, s. 17.

¹⁰² List został spisany 29 października 1578 roku w Krakowie. Por. list Wojciecha Staniewskiego, kantora skalmierskiego do Antoniego Marii Gratianiego, sekretarza kardynała Commendoniego, [w:] tamże, s. 116.

dynała Commendoniego o tym jak Stefan Batory rozwiązał trudną sytuację panującą w Krakowie. Zaznaczył on, że ewangelicy chcąc zapobiec dalszym ekscesom żądali „wydalenia z miasta doktorów, magistrów i scholarów”¹⁰³. Król uspokoił sytuację zapewniając, że obie strony puszcza doznane szkody w niepamięć. Z kolei studenci mieli obiecać, że zostawią różnowierców w spokoju, pod warunkiem, że nie będą oni ich prowokować. Podkreślił jednak, że ma nadzieję, iż król w końcu będzie „zmuszony usunąć z miasta heretyków, i ich synagogę”¹⁰⁴, ponieważ to z ich winy jest zagrożony spokój w mieście oraz niewinnie cierpi Akademia Krakowska¹⁰⁵.

Mieszczanin krakowski w swojej kronice zanotował, że 9 listopada 1588 roku pochowano Fryderyka księcia legnickiego w chórze kościoła Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny na Piasku. Przy opisie tego wydarzenia autor zachował się w sposób bardzo rzeczowy i powstrzymał się od jakichkolwiek komentarzy. Zanotował jedynie, że został on pochowany bez żadnych ceremonii, ponieważ był „saskiej wiary”¹⁰⁶. Odnotował także, że zmarł on 3 marca 1588 roku¹⁰⁷.

* * *

Na podstawie przytoczonych w niniejszym artykule fragmentów relacji wyraźnie widać, jak napięte były stosunki między katolikami i różnowiercami. Znaczna część autorów podczas przedstawiania różnego rodzaju wydarzeń przekłamywała fakty na korzyść swoich współbraci albo odnotowywała tylko te zdarzenie, które były im na rękę. Podobnie czynili także piszący na te tematy ewangelicy.

Tumulty wywoływane przez katolików miały na celu usunięcie innowierców z Krakowa. Kiedy „argument siły” nie zadziałał postanowiono spróbować uzyskać zgodę króla i sejmu na usunięcie zborów różnowierczych z miasta. W tym celu kardynał Stanisław Hozjusz wysłał do kanclerza koronnego, biskupa płockiego, Piotra Du-

¹⁰³ List Wojciecha Staniewskiego, kantora skalmierskiego do Antoniego Marii Grattianiego, sekretarza kardynała Commendoniego, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 116.

¹⁰⁴ Tamże, s. 116.

¹⁰⁵ Tamże, s. 116.

¹⁰⁶ *Kronika mieszczanina krakowskiego*, s. 67.

¹⁰⁷ Tamże, s. 67-68.

nin Wolskiego list¹⁰⁸, w którym wzywał go do dołożenia wszelkich starań, aby to uczynić¹⁰⁹.

Katolicy w swoich tekstach bardzo często na określenie różnowierców używali sformułowań ewangelicy, protestanci oraz po prostu innowiercy. Zdarzało się, że posuwali się nawet dalej i określali ich, jako heretyków lub uczniów szatana. U księdza Jana Wielewickiego znajdujemy jeszcze inne określanie – sekciarze. Katolicycy autorzy, co prawda nie użyli określenia tchórze w stosunku do różnowierców, ale opisując niektóre zdarzenia używali określeń, które świadczą, że w ten właśnie sposób o nich myśleli.

Katolicy, przedstawiając innowierców wskazywali na różnice, jakie występowały między obydwoma wyznaniem. Część z nich zapisywała, że różnowiercy wcale nie wierzą w Boga, wprost przeciwnie są sługami szatana. Świadczyć o tym miał fakt, że dzieciom i młodzieży z ogromną łatwością przychodziło burzenie zborów. Ksiądz Zelner określił to nawet, jako cud.

Autorzy katolicycy zapisywali, w przeciwieństwie do różnowierczych, że to oni przestrzegali prawa a innowiercy je bezkarnie łamali. Oskarżali ich wręcz o sprzeciwianie się postanowieniom króla i sejmików, co w konsekwencji mogło doprowadzić do buntu, który mógł przerodzić się nawet w wojnę domową.

W źródłach pochodzących od polskich katolików odnajdujemy także informacje, że innowiercy nie liczyli się z nikim i niczym. Nawet, kiedy kontaktowali się z królem nie potrafili się powstrzymać od żądań i gróźb, które miały być nieodłączną częścią ich natury. Jak zawsze w tego typu przypadkach prawda leżała pośrodku. Zarówno różnowiercy, jak i katolicy w swoich przekazach często nadmiernie eksponowali najgorsze cechy strony przeciwnej i wyolbrzymiali własne zalety. Tylko nieliczni autorzy przedstawiali całą prawdę, nawet, jeśli była ona dla nich niekorzystna. Zdecydowana większość nie potrafiła powstrzymać się od przelania na papier osobistych odczuć i refleksji. Próbując stworzyć obraz ewangelika krakowskiego żyjącego w drugiej połowie XVI wieku musimy o tym stale pamiętać. Różnowiercy byli takimi

¹⁰⁸ List powstał w Rzymie 24 października 1577 roku. Por. list kardynała Stanisława Hozjusza do kanclerza koronnego, biskupa płockiego Piotra Dunina Wolskiego, [w:] *Materiały do dziejów reformacji*, s. 87.

¹⁰⁹ Tamże, s. 87.

samymi ludźmi jak inni mieszkańcy stolicy. Wszyscy bez względu na wyznanie mieli podobne problemy i troski dnia codziennego, z którymi musieli sobie radzić. Innowiercy bardzo często byli rodowitymi Polakami oraz wielkimi patriotami. Od większości mieszkańców Krakowa odróżniało ich tylko wyznanie.

MILENA SZUCKA

**RELATIONS OF CATHOLICS OF CRACOW WITH LOCAL
EVANGELICALS IN THE LIGHT OF CATHOLIC RECORDS
IN THE II HALF 16TH CENTURY**

Summary

This article is showing image of Cracow persons of different faith (Lutherans, Calvinists and Arians) which appears in texts of the authorship of Polish Catholics.

Cracow, as the capital of Poland was in the centre interest of Catholics and persons of another faith. At the initial period of the Reformation this were evangelical attacking side, next however roles turned.

Thanks to activity municipal authorities as well as king Cracow was not taken control by evangelicals which much were doing better in private cities, since their owners have often supported the Reformation.

Catholics introducing Protestants showed the baulk to differences which appeared with both faith. The part from them wrote, that persons of another faith don't believe in God at all, just the opposite are servants of the Satan.

Catholics in their texts very often for describing persons of another faith used expressions evangelicals, Protestants and infidels. It happened, that moved on even farther and described them, as heretics, not to say disciples of the Satan. At the priest of Jan Wielewicki we are still finding other determining – sectarians. Both Protestants and Catholics in their transmissions excessively have often shown the worst characteristics of the other party off and overrated own virtues. Few authors only presented the whole truth, even if she was disadvantageous to them.

Translated by Milena Szucka

WYDAWNICTWA PERIODYCZNE W DOROBKU KSIĘDZA OTTONA HOŁYŃSKIEGO

Wśród redaktorów lwowskich gazet i czasopism drugiej połowy XIX wieku byli duchowni, którzy w tym czasie oprócz obowiązków ściśle duszpasterskich spełniali również zadania oświatowe, kulturalne i społeczne. Jednym z nich był Otton Hołyński prowadzący działalność wydawniczą, nakładczą i redakcyjną. Hołyński urodził się w 1839 roku¹ w miasteczku Tłuste, w powiecie Zaleszczyki. Jako absolwent lwowskiego gimnazjum rozpoczął studia teologiczne w tym mieście i w 1862 roku przyjął święcenia kapłańskie. Przez pewien czas był wikarym w Skale, w majątku Gołuchowskich, i Bełzie (z jego inicjatywy wybudowano kościół we wsi Worochta oddalony znacznie od dotychczasowego kościoła parafialnego), a w 1866 roku ponownie trafił do Lwowa, gdzie został wikarym w tamtejszej katedrze. Jego pracy, jak napisano we wspomnieniach pośmiertnych, „zawdzięcza kościół archikatedralny lwowski swoją wewnętrzną restaurację. Wykonana rozumnie i z zamiłowaniem wróciła ona świątyni tej pierwotną czystość stylu i architektoniczną powagę. [...] Czyste i pełne harmonii linie wnętrza staraniem ks. Ottona Hołyńskiego wystąpiły w całej swej proporcji spod gipsatur w najgorszej manierze Zopfu, smukłe a potężne kontury głównych słupów po raz pierwszy odsłoniły

¹ W literaturze odnaleźć można informacje, że Hołyński urodził się w 1830, 1840 i 1839 r. jako prawdziwy przyjęto ten ostatni rok, bowiem taki podano w notce informującej o śmierci księdza w czasopiśmie „Bonus Pastor” i „Wiadomościach Kościelnych” – periodykach tworzonych przez niego i należących do Hołyńskiego do końca życia. Zob. *Śp. Ks. Otton Hołyński*, „Wiadomości Kościelne”, nr 3:1882, s. 21; *Wiadomości diecezjalne*, „Bonus Pastor”, nr 2:1882, s. 15. Z kolei w „Chacie” napisano, że urodził się w 1840 roku. *Xiądz Otton Hołyński*, „Chata”, nr 3:1882, s. 33.

się w całej swej piękności po usunięciu olbrzymich, niesmacznych figur gipsowych².

Obowiązki duszpasterskie i opieka nad pracami konserwatorskimi nie wyczerpały aktywności Hołyńskiego. W 1872 roku, wraz z księdzem Edwardem Podolskim³, otrzymał koncesję na prowadzenie drukarni, która w maju roku następnego zaczęła pracować we Lwowie przy ulicy Jagiellońskiej pod nazwą Drukarnia „Przeglądu Lwowskiego” (wydawcą i redaktorem tego pisma był Podolski) i „Chaty” (pismo należało do Hołyńskiego)⁴. Właściciele zyskali dzięki tej inwestycji warunki do podejmowania inicjatyw wydawniczych, zarówno w zakresie druków zwartych jak i ciągłych. Od lutego 1874 r. Hołyński był już samodzielnym właścicielem firmy, funkcjonującej odtąd jako Drukarnia Ludowa, a w 1880 r. przyjął współnika, którym został Bernard Kalicki⁵ i to on był jedynym zarządzającym po śmierci Hołyńskiego⁶.

Z drukarni tej wyszły dzieła autorstwa Hołyńskiego np.: *Niektóre przepisy co do bielizny i szat kościelnych oraz sposób sporządzania tychże*, Lwów 1869; *Wykłady historii kościelnej na Wszechnicy Lwowskiej przez X. Dra Delkiewicza*, Lwów 1873; *Czytania majowe dla ludu czyli zbiór historii świętych i przykładów na każdy dzień maja z dodatkiem litanii i niektórych pieśni do N. P. Marii*, Lwów 1873-1879; *Pamiętka polskiej pielgrzymki do Rzymu w maju 1877 r. z powodu 50-letniego jubileuszu Ojca św. Piusa IX*, Lwów 1877. Wydawał też utwory innych autorów np. Jana Narkiewicza, *Pamiętnik Księdza Wygnańca*, Lwów 1876. Przy drukarni Hołyński zorganizował wydawnictwo popularnych utworów religijnych, założył w 1872 r. stowarzyszenie oświatowe, stworzył czytelnię i wypożyczalnię⁷. Swoje utwory podpi-

² *Kronika miejscowa i zagraniczna*, „Czas”, nr 26:1882, s. 2; *Kronika*, „Gazeta Lwowska”, nr 24:1882, s. 3; *Kronika*, „Przegląd Lwowski”, t. 23:1882, z. 3, s. 192-194.

³ Szerzej zob. Cz. Lechicki, *Podolski Edward*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 27, Wrocław 1983, s. 141-143.

⁴ *Od pisarza „Chaty”*, „Chata”, t. 6:1872, nr 18, s. 270.

⁵ *Kronika miejscowa, prowincjonalna i zagraniczna*, „Kurier Poznański”, nr 221:1884, s. [3]; M. Tyrowicz, *Kalicki Bernard*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 11, Wrocław 1964-1965, s. 445-446.

⁶ Cz. Lechicki, *Hołyński Otton*, [w:] *Słownik pracowników książki polskiej*. Suplement, Warszawa 1986, s. 72.

⁷ Tamże.

sywał: H.; Ks. O.H.; Pisarz Nowin; Wasz pisarz „Chaty”; X. O.H.; Wasz X. O.H.; (X. O.H.); Xiądz Otton⁸.

Otton Hołyński zmarł na gruźlicę w Merano w Alpach 28 stycznia 1882 roku, gdzie jeździł na kurację. Tam został pochowany⁹.

W dorobku wydawniczym Hołyńskiego oprócz wydawnictw zwartych jego autorstwa bądź przez niego opublikowanych znajdowała się jedna gazeta i cztery czasopisma przeznaczone dla dwóch, jakże odległych, grup czytelników. Redagował pisma dla ludu oraz periodyki przeznaczone dla duchowieństwa.

Myśl utworzenia we Lwowie nowego pisma dla ludu wyszła od Bernarda Kalickiego, który po upadku „Dzwonka”¹⁰ podjął kolejną inicjatywę prasową skierowaną do najmniej wykształconych czytelników¹¹. W początkach 1870 r. czasopismo zatytułowane „Chata”¹² trafiło do odbiorców, ale, jak napisał po latach sam twórca, „w pierwszym roku wydawca poniósł stratę kilkuset reńskich, które według możliwości rata- mi w ciągu lat paru wypłacił co do grosza drukarni śp. Aleksandra Vo- gla. Dalsze ofiary były nad jego siły. Dawny kolega szkolny i przyjaciel ks. Otton Hołyński wziął na swe barki ciężar i przy pomocy ludzi do-

⁸ *Słownik pseudonimów pisarzy polskich XV w. – 1970*, pod red. E. Jankowskiego, t. 4, Wrocław 1996, s. 231.

⁹ *Kronika*, „Przegląd Lwowski”, t. 18:1879, z. 22, s. 523; [*Anons o śmierci*], „Bonus Pastor”, nr 2:1882, s. 15; *Kronika miejscowa i zagraniczna*, „Czas”, nr 25:1882, s. 4; *Śp. Ks. Otton Hołyński*, „Wiadomości Kościelne”, nr 3:1882, s. 21-22; *Kronika*, „Gazeta Lwowska”, nr 23:1882, s. 3; *Korespondencje czasopisma „Kłosy”*, „Kłosy”, nr 869:1882, s. 125; *Rozmaitości*, „Gwiazdka Cieszyńska”, nr 5:1882, s. 48; *Encyklopedia powszechna Samuela Orgelbranda z ilustracjami i mapami*, t. 7, Warszawa 1900, s. 135; *Hołyński Otton*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 13/16, Warszawa 1907, s. 338; Cz. Lechicki, *Hołyński Otton (1830-1882)*, „Nasza Przeszłość”, t. 18:1963, s. 236-238.

¹⁰ Szerzej zob. G. Gzella, „Dzwonek” – lwowskie „pismo dla ludu” (1859-1869), [w:] *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX i XX wieku*, t. 5, pod red. J. Jarowieckiego, Kraków 2001, s. 483-489.

¹¹ Pojawienie się pisma odnotowały ukazujące się w różnych częściach podzielonej Polski czasopisma. Zob. np. *Lwów, 20 grudnia*, „Dziennik Poznański”, nr 294:1869, s. 1; *Doniesienia piśmiennicze*, „Katolik”, nr 4:1870, s. 34.

¹² Zob. też J. Jarowiecki, *Prasa lwowska w latach 1864-1918. Bibliografia*, Kraków 2002, s. 48, 138; tenże, *Lwowskie pisma dla ludu oraz prasa ludowa w okresie autonomii galicyjskiej*, [w:] *Kraków – Lwów książki – czasopisma – biblioteki XIX i XX wieku*, t. 6, cz. 2, Kraków 2003, s. 97-99; tenże, *Dzieje prasy polskiej we Lwowie do 1945 roku*, Kraków 2008, s. 91-93.

brej woli jakoś go podźwignął”¹³. Od numeru 7 z 10 września 1870 r. Hołyński podpisywał „Chatę” jako redaktor odpowiedzialny. Pismo miało podtytuł „Czasopismo ludowe ku nauce i rozrywce dla starszych i dzieci”, a cele dotyczące treści, realizowane konsekwentnie w kolejnych latach, nakreślono w numerze pierwszym pisząc: „Więc najpierw przykłady najpiękniejsze, jakie znaleźć można, przykłady z życia świętych pańskich. Dalej przykłady z życia ojców naszych i z dziejów tej ziemi, która nas urodziła i żywi, w której spoczywają prochy ojców naszych, i która nas kiedyś przykryje. [...] będziemy dawać także opisanie cudzych krajów i obyczajów, bo to i ciekawe i użyteczne, [...] różne rady i nauki gospodarskie, ale także rady na różne przypadki i choroby, [...] wiadomości o różnych sprawach, które dziś u ludzi są w używaniu, o zwierzętach, których życie i zwyczaje poznać także nie zawadzi. [...] Szczególniej zaś będziemy opisywać wszystkie piękne przykłady, które się gdziekolwiek zdarzą. [...] będą też wiersze różne i śpiewki”¹⁴.

Od momentu powstania „Chata” wydawana była co 10 dni, z tym, że w ciągu lat zmieniały się dni miesiąca, w które czytelnicy otrzymywali czasopismo. Początkowo było to 1, 11 i 21 dnia miesiąca, ale już od numeru 4 z 1870 r. (t. 1) dokonano zmiany na 5, 15 i 25 dzień miesiąca, a od nr 1, t. 2 z 1870 r. – 10, 20, 30. W każdym roku wydawano dwa tomy pisma za poszczególne półrocza. Stan ten utrzymał się do początku 1876 roku, kiedy to periodyk stał się dwutygodnikiem, wydawanym co drugi piątek i ukazującym się w jednym tomie.

Po przejściu „Chaty” przez Hołyńskiego występował on na łamach pisma początkowo jako wydawca i redaktor odpowiedzialny, potem także jako właściciel. Stan ten utrzymał się do numeru 14 z 4 lipca 1879 roku, kiedy odpowiedzialność za redakcję, z powodu choroby właściciela, przejął Bernard Kalicki. Między 1870 a 1879 rokiem, gdy Hołyński opuszczał Lwów i z różnych powodów wyjeżdżał za granicę, pismo podpisywali w zastępstwie: Edward Podolski (nr 9-11, t. 12 z 1875 r.) gdy redaktor udał się z pielgrzymką do Rzymu oraz Edward Borawski (nr 19-21, t. 15 z 1878 r.) gdy Hołyński wyjechał do Lourdes. Dodatkowo w numerach 1-2, tomu 13 z 1876 r. pojawił się Aleksander Bole-

¹³ B. K[alicki], *Przypisek do historii wydawnictw ludowych*, Dodatek do „Przeglądu Lwowskiego”, t. 19:1880, z. 1, s. 3.

¹⁴ *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*, „Chata”, t. 1:1870, nr 1, s. 2-3.

sław Brzostowski jako główny współpracownik. Po śmierci Hołyńskiego od numeru 5 z 1882 roku wydawcą pisma i redaktorem był Kalicki.

Drukiem „Chaty” od początku zajmował się Zakład Narodowy im. Ossolińskich pod zarządem Aleksandra Vogla, od numeru 3, tomu 3 z 30 stycznia 1871 r. drukarnia Karola Budweisera, następnie od maja 1873 roku drukarnia „Przeglądu Lwowskiego” i „Chaty” oraz Drukarnia Ludowa. Do tej ostatniej po przejęciu redakcji przez Kalickiego przeniesiono 1 lipca 1879 roku administrację i ekspedycję wszystkich periodyków należących do Hołyńskiego¹⁵.

Rocznie drukowano 36 numerów „Chaty”, w każdym półroczu po 18 (obowiązywała oddzielna numeracja), za które trzeba było zapłacić 2 złr. Pismo miało również debity pocztowy w Wielkim Księstwie Poznańskim i na Śląsku¹⁶, gdzie prenumerata roczna kosztowała 1 talar i 8 srebrnych groszy (od 1872 r. 2 zł. i 13 ct.; od początku 1875 r. 2 zł. i 14 ct.; od nr 4 z 1875 r. 4 marki). Gdy w 1876 r. „Chata” stała się dwutygodnikiem czytelnicy otrzymywali 26 numerów, a prenumerata roczna wynosiła 1 zł. i 50 ct., w Niemczech 3 marki. Rozpowszechnianiem pisma we Lwowie zajmowała się księgarnia Władysława Gubrynowicza i Władysława Schmidta, a potem Drukarnia Ludowa, w Krakowie księgarnia Władysława Jaworskiego a od 30 kwietnia 1872 r. Stanisława Andrzeja Krzyżanowskiego, w Poznaniu księgarnia Tytusa Daszkiewicza.

Gdy Hołyński przejął pismo na jego strukturę składały się: I. *Żywoty świętych i błogosławionych, świątobliwych i pobożnych*, II. *Wiersze i pieśni*, III. *Powiastrki, opowiadania, historye i nauki*, IV. *Opisy krajów, miejsc, kościołów itp.*, V. *O zwierzętach, roślinach itp.*, VI. *Listy do pisarza lub od pisarza „Chaty”*, VII. *Rady gospodarskie lub tyczące zdrowia, środki domowe itp.*, VIII. *Różności*. Układ ten w zasadzie utrzymał się do końca, chociaż nazwy niektórych działów ulegały modyfikacjom, bądź efemerycznie pojawiały się nowe tematy, np. w t. 8 z 1873 r. *Skąd się wzięły przysłowia*, w t. 11 z 1874 r. *Rady dla rolników*, czy w t. 16 z 1879 r. *Fraszki, Przysłowia, Zagadki, Szarady*. Według ustaleń Jerzego Jarowieckiego najwięcej miejsca w piśmie zajmo-

¹⁵ *Ogłoszenie*, „Chata”, nr 14:1879, s. 224.

¹⁶ Redakcja informowała np.: „Na Szląsku pruskim, w Poznańskim i Prusiech zachodnich zapisywać można «Chatę» na wszystkich pocztach, odwołując się na to, że zamieszczon jest w cenniku dzienników z roku 1872 na str. 55 Nr b. 157”, „Chata”, t. 5:1872, nr 6, s. 96.

wały teksty literackie, bo aż 21%, następnie tematy religijne (17,5%), informacje o różnych krajach, miastach, miejscach kultu (17%), aktualności dotyczące życia politycznego i gospodarczego (15,5%), historia (11,5%), przyroda i odkrycia (11,7%), inne (5,8%)¹⁷.

Stosunkowo dużo tekstów, poza publikacjami samego Hołyńskiego, w piśmie zamieścili: Józef Chmielewski, ks. Wojciech Michna, ks. Henryk Otowski, ks. Łaniewski.

Po przejściu redakcji przez Hołyńskiego ustabilizowała się sytuacja finansowa „Chaty”. Już w 1872 r. redaktor napisał: „doznaliśmy poparcia [...] dziś pismo nasze przy znacznej liczbie prenumeratorów ma być swój zapewniony”¹⁸. W 1873 r. periodyk miał 1.100 prenumeratorów¹⁹, a w 1876 – 1.378²⁰, z czego 1.317 na terenie Galicji a 64 za granicą, w 1880 r. Kalicki napisał, że „jest to tysiąc kilkuset abonentów”²¹. Sam Hołyński, choć uznawał, że być pisma jest zapewniony, w 1874 roku zwrócił się do duchowieństwa o poparcie pisząc: „Wszakże jakkolwiek mamy dostateczną liczbę prenumeratorów, abyśmy się obawiali o egzystencję «Chaty» na przyszłość, czujemy to jednak, że nasze pismo nie jest jeszcze organem, któryby wywierał szersze i wszechstronniejsze wpływy na klasę wieśniaczą. To nas zniewala odezwać się do szan[ownego] Duchowieństwa z prośbą o moralne poparcie naszych usiłowań. Wyznajemy szczerze, że moralny interes religii i ludu mamy tutaj na względzie, i że «rachuby materialne są nam zupełnie obce»”²².

Pismo było wysoko ocenione przez współczesnych. W „Katoliku” napisano, że jest „to pismo po katolicku wiernie redagowane i że go śmiało ziomkom polecić możemy”²³, a papież Pius IX w 1872 roku udzielił Hołyńskiemu błogosławieństwa doceniając rolę jego czasopisma dla ludu²⁴, podobnie w 1875 roku podczas pobytu w Rzymie redaktor „otrzymał od Ojca Św. Błogosławieństwo dla

¹⁷ J. Jarowiecki, *Lwowskie pisma...*, s. 98.

¹⁸ *Od pisarza „Chaty”*, „Chata”, t. 6:1872, nr 18, s. 270.

¹⁹ *Od pisarza „Chaty” i „Nowin”*, „Chata”, t. 8:1873, nr 17, s. 272.

²⁰ *Bibliografia*, „Wiadomości Kościelne”, nr 7:1876, s. 72.

²¹ B. K[alicki], dz. cyt., s. 5.

²² O. Hołyński, *Od wydawnictwa „Chaty”*, „Wiadomości Kościelne”, nr 6:1874, s. 67-68.

²³ *Doniesienia piśmiennicze*, „Katolik”, nr 4:1870, s. 34.

²⁴ *Ukochanemu synowi O. Hołyńskiemu*, „Chata”, t. 5:1872, nr 9, s. 129-131.

siebie, swej rodziny, współpracowników i czytelników wydawanych przez niego pism²⁵.

Wraz z pierwszym numerem „Chaty” podano informację o dodatku do tego pisma zatytułowanym „Nowiny”²⁶, który miał ukazywać się co miesiąc i zawierać „wiadomość, co w świecie słyhać i co się gdzie stało ważnego; dalej o wszystkich nowych prawach, o rzeczach gminnych i powiatowych”²⁷. Gdy Hołyński przejął redakcję „Chaty” kontynuował wydawanie „Nowin” w postaci dodatku, ale już w styczniu 1871 roku zwiększył częstotliwość ich ukazywania się²⁸. Odtąd co drugi numer „Chaty” zaopatrzony był w „Nowiny”. Związany z „Chatą” dodatek ukazywał się co 20 dni, w objętości czterech stron, zawierających działy *Co słyhać w świecie* i *Różności*.

Radykalna zmiana nastąpiła wraz z przekształceniem w 1876 roku „Chaty” w dwutygodnik. Wykorzystując obowiązujące w zaborze austriackim przepisy prawa prasowego, w myśl których pisma ukazujące się częściej niż raz na dwa tygodnie miały obowiązek składania wysokiej kaucji i płacenia podatku stemplowego, Hołyński stworzył dwa periodyki przeznaczone dla ludu. Aby ominąć prawo wydawał na przemian w jeden piątek „Chatę”, w drugi „Nowiny”²⁹, a czytelnicy mogli otrzymywać swój periodyk co tydzień³⁰.

Analizując „Chatę” i samodzielne już „Nowiny” można dostrzec ścisłe powiązanie ze sobą obu pism. Czasopisma miały te same podtytuły, tę samą częstotliwość i dzień wydania oraz format. Czytelników informowano, że „Nowiny” ukazują się nakładem redaktora „Chaty” i chociaż podawano cenę prenumeraty tylko tego tytułu, to zamiesz-

²⁵ *Ze Lwowa*, „Przegląd Lwowski”, t. 10:1875, z. 21, s. 614.

²⁶ Zob. też J. J a r o w i e c k i, *Prasa lwowska...*, s. 282-283.

²⁷ *Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*, „Chata”, t. 1:1870, nr 1, s. 4.

²⁸ *Listy od pisarza „Chaty”*, „Chata”, t. 3:1871, nr 2, s. 32.

²⁹ Hołyński napisał: „Każdej niedzieli [czytelnicy – przyp. G.G.] mieć będą w domu «Chatę» lub «Nowiny»”. Zob. *Od pisarza „Nowin”*, „Nowiny”, nr 1:1877, s. 16.

³⁰ Szczegóły zob. [Ustawa drukowa], „Czas”, nr 60:1863, s. 2; nr 63, s. 2; nr 64, s. 2; nr 65, s. 1-2; nr 66, s. 1-2. Zob. też J. M y ś l i Ń s k i, *Prasa polska w latach 1864-1918*, [w:] *Historia prasy polskiej*, pod red. J. Ł o j k a, t. [2], Warszawa 1976, s. 117; R. T e r l e c k i, *Oświata dorosłych i popularyzacja nauki w Galicji w okresie autonomii*, Wrocław 1990, s. 78; M. Ś l i w a, „Zabytek despotyzmu” – cenzura w Galicji, [w:] *Granice wolności słowa. Materiały konferencji naukowej Kielce 4-5 maja 1995 r.*, pod red. G. M i e r n i k a, Kielce 1999, s. 42. Praktyka ta dotyczyła również „Wieńca” i „Pszczółki” Stanisława Stojalowskiego czy „Zagrody” i „Włościanina”.

czano również adnotację o kosztach abonowania pisma razem z „Chatą”. Hołyński występował w „Nowinach” w roli właściciela, wydawcy i redaktora odpowiedzialnego do numeru 14 z 11 lipca 1879 roku³¹, kiedy tę ostatnią funkcję objął Bernard Kalicki i stan ten utrzymał się do początków 1882 roku, roku śmierci właściciela periodyku.

Numer dwutygodnika „Nowiny” liczył 16 stron, w roku drukowano ich 416, rocznie za prenumeratę trzeba było zapłacić 1 złr. 50 ct., wraz z „Chatą” 2 złr. 50 ct. Pismo było również rozpowszechniane w Wielkim Księstwie Poznańskim i na Śląsku, gdzie kosztowało 3 marki, a wraz z „Chatą” 6 marek.

Śledząc treści zamieszczone na łamach samodzielnych „Nowin” można zauważyć duże podobieństwo z tym, o czym pisano w „Chacie”, chociaż, jak już zauważono, redakcja zamierzała więcej uwagi skupiać na sprawach politycznych i dotyczących życia codziennego. Struktura pisma w 1877 roku, w klasyfikacji redakcji wyglądała następująco: *Wiersze*³²; *Nauki pożyteczne*³³; *Opisy i powiastki*³⁴; *Rzeczy Gospodarskie*³⁵; *Wiadomości potoczne*³⁶; *Listy do redaktora „Chaty”*; *Różności*; *Nowiny ze świata*. Nie zmieniły jej zapewnienia redaktora w ostatnim numerze pisma z tego roku, że „będzie pożytecznie rozdzielić lepiej przedmioty do obu tych pism”³⁷.

„Chata” i „Nowiny” były typowymi pismami dla ludu. Nie mogły i nie chciały kształtować świadomości społecznej swoich czytelników, ale w ówczesnych warunkach przyczyniały się do rozwoju oświaty, uczyły patriotyzmu, rozbudzały czytelnictwo wśród najuboższych grup społecznych, spełniały cele kształcące.

Od początku istnienia „Chaty” i potem również gdy powstały „Nowiny” czytelnicy obu pism, którzy opłacili roczną prenumeratę otrzymywali pod koniec roku „Kalendarz «Chaty»”. Był to – jak pisano – „Podarek dla całorocznych prenumeratorów”, zawierający oprócz

³¹ Wyjątkowo w roku 1877 numery 11-13 zostały podpisane przez księdza Edwarda Borowskiego.

³² Zob. np. Ks. Henr. O t., Z G r ę b, *Z nowym rokiem*, „Nowiny”, nr 1:1877, s. 1-2.

³³ Ks. H. O t., *O potrzebie sadzenia i rozmnażania drzew*, „Nowiny”, nr 6:1877, s. 92-94.

³⁴ Zob. np. *Zaslugi Sióstr Miłosierdzia podczas ostatniej wojny tureckiej*, „Nowiny”, nr 4:1879, s. 54-62.

³⁵ Zob. np. *Szkoła melioracyjna w Dublanach*, „Nowiny”, nr 13:1879, s. 193-197.

³⁶ Zob. np. *Ks. Nuncyusz w Galicji*, „Nowiny”, nr 18:1877, s. 272-273.

³⁷ *Od pisarza „Nowin”*, „Nowiny”, nr 26:1877, s. 406.

części kalendarzowej również część rozrywkową i informacyjną³⁸. W kalendarzu, którego nakładcą był Hołyński, czytelnicy odnaleźć mogli wiadomości gospodarskie (np. *Kilka słów o sadownictwie*³⁹), powiastki, wiersze, anegdoty, rozkład jazdy pociągów, terminy jarmarków. Całość ozdabiała drzeworyty.

W dorobku prasowym Hołyńskiego odnaleźć też można pisma przeznaczone dla duchowieństwa. Pierwsza była „Unia”, periodyk ukazujący się we Lwowie od 10 września 1869 roku, którego wydawcą Hołyński został wraz z nr 65 z 20 marca 1871 roku i był nim do nr 186 z 16 sierpnia tegoż roku. Od nr 151 z 5 sierpnia 1871 r. podpisywał się w gazecie również jako właściciel. Redaktorem odpowiedzialnym pisma do numeru 150 z 4 lipca 1871 roku był Aleksander Vogel⁴⁰, zarządzający drukarnią Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, który w piśmie pełnił wszystkie funkcje do objęcia nakładu przez Hołyńskiego. Po jego rezygnacji z pracy nad „Unią” na stanowisku redaktora odpowiedzialnego zastąpił go Władysław Skrzydyłka. Gdy Hołyński pojawił się w piśmie ukazywało się ono codziennie z wyjątkiem niedziel i dni świątecznych. Prenumerata kwartalna we Lwowie kosztowała 3 złr. i 50 ct., w państwie austriackim 4 złr. i 50 ct., w Niemczech 4 tal. i 10 sgr., we Francji 18 fr., w Rzymie 20 fr. Pojedynczy numer kosztował 6 centów. Po pojawieniu się Hołyńskiego na stanowisku wydawcy, w trosce o inne jego pismo, poinformowano czytelników, że: „Razem z pieniędzmi na «Unię» można przesyłać prenumeratę na czasopismo ludowe «Chata»”⁴¹.

„Unia” swą strukturą nie odbiegała od innych gazet wydawanych w tym czasie. Znaleźć w niej można było wiadomości: *Od wydawnictwa, Z Rady Państwa, Wiadomości z Rzymu, Sprawy krajowe, Przegląd polityczny, Kronikę, Ostatnie wiadomości, Ogłoszenia, Korespondencje „Unii”*. Pod koniec istnienia gazety wyraźnie wzrosła w niej liczba inseratów. Pismo zachowywało neutralność polityczną, informowało o sprawach bieżących, nie wytrzymało jednak konkurencji innych gazet i po dwóch latach istnienia przestało się ukazywać. W ostatnim, 186 numerze z 16 sierpnia 1871 roku redakcja poinformowała: „Z dniem dzi-

³⁸ Zob. np. *Kalendarz „Chaty” na rok 1787*, „Nowiny”, nr 23:1877, s. 368.

³⁹ X.T.D., *Kilka słów o sadownictwie*, [w:] *Kalendarz „Chaty” na rok Pański 1874*, Lwów 1873, s. 22-33.

⁴⁰ Szerzej zob. M. K a c z o r o w s k i, *Vogel Aleksander*, [w:] *Słownik pracowników książki polskiej*, Warszawa 1972, s. 932.

⁴¹ *Od wydawnictwa „Unia”*, nr 66:1871, s. [1].

siejszym zmuszeni jesteśmy zawiesić wydawnictwo dziennika «Unia». Prenumeratorowie nasi otrzymają od dnia jutrzejszego przez cały przeciąg zawieszenia wydawnictwa «Unii» dziennik «Czas»⁴².

Podczas gdy w „Unii” Hołyński występował jedynie jako wydawca i właściciel to zdecydowanie bardziej zaangażowany był w tworzenie następnych tytułów periodycznych przeznaczonych dla duchowieństwa. Pierwszy numer „Wiadomości Kościelnych” ukazał się 1 października 1873 roku. Jego wydawcą został Hołyński, zaś redaktorem odpowiedzialnym ksiądz Edward Podolski. Wydrukowano numer w Drukarni „Przeglądu Lwowskiego” i „Chaty”. Czasopismo ukazywało się wówczas 1 i 15 dnia każdego miesiąca. Wraz z trzecim numerem „Wiadomości” z 1874 roku Hołyński objął również odpowiedzialność za redakcję pisma. Ponieważ redaktor był już w tym czasie wydawcą i redaktorem „Chaty” przeprowadzono zmiany w wydawaniu czasopisma, zbliżając do siebie oba periodyki pod względem edytorskim. Z początkiem 1875 roku „Wiadomości” zaczęły ukazywać się, podobnie jak „Chata” 1, 10 i 20 dnia miesiąca⁴³, a od 1877 roku wychodziły w co drugą sobotę⁴⁴. Po wydaniu rocznika drugiego, obejmującego czas od 1 października 1874 r. do 20 września 1875 r., redakcja poinformowała: „czyniąc zadość szan[ownych] abonentów, pragniemy uregulować wydawnictwo w ten sposób, by rok kończył się nie jak dotąd z końcem września, ale z końcem grudnia”⁴⁵. Wydrukowano więc jeszcze numery 33-41 z 1875 roku, stanowiące nowy rocznik trzeci i od początku 1876 roku kolejne wyda-

⁴² [Od redakcji], „Unia”, nr 186:1871, s. [1].

⁴³ O planowanych zmianach Hołyński napisał: „Pragnąc zadość uczynić życzeniom wielu z szan[ownych] Czytelników naszych, chcieliśmy od dawna wydawać «Wiadomości Kościelne» częściej, mianowicie trzy razy miesięcznie. Główną jednak ku temu przeszkodą był brak niezbędnej kaucji (wynoszącej 3.000 złr. W. A.), która, podług prawa, nawet przy wydawnictwie co dni 10, składaną być musi. Obecnie chcemy nasz zamiar przyprowadzić do skutku, i jeśli uzyskamy kaucję, wydawać będziemy «Wiadomości Kościelne» co dni 10, co pociągnie za sobą podniesienie ceny prenumeraty kwartalnej tylko o 20 ct.”. *Od redakcji „Wiadomości Kościelnych”*, „Wiadomości Kościelne”, R. 2:1874/1875, nr 7, s. 79.

⁴⁴ Hołyński wyjaśnił, że nie można wydawać pisma co tydzień, „gdyż podatek stemplowy, trzeba by było płacić od każdego numeru więc od 1877 roku «Wiadomości Kościelne» będą wychodzić co dwa tygodnie, a obok nich będzie wychodzić co dwa tygodnie «Bonus Pastor» na przemian”. O. H o ł y ń s k i, *Od wydawnictwa „Wiadomości Kościelnych”*, „Wiadomości Kościelne”, nr 33:1876, s. 315.

⁴⁵ *Od redakcji „Wiadomości Kościelne”*, R. 2:1874/1875, nr 23, s. 226.

nia pisma obejmowały rok kalendarzowy. Pierwszy rocznik periodyku składał się z numerów 1-6 z 1873 r. oraz nr 1-18 z 1874 r. Drugi za lata 1874/1875 to numery 1-32, w roczniku trzecim z 1875 r. znalazły się numery 33-41. W kolejnych latach czytelnicy otrzymali 36 numerów w roczniku czwartym z 1876 roku i po 26 w latach następnych.

Gdy pismo ukazywało się dwa razy w miesiącu (1 i 15 dnia miesiąca) prenumerata roczna kosztowała trzy złote reńskie, po zwiększeniu z dniem 1 lutego 1875 r. liczby numerów w miesiącu do trzech (1, 10, 20 dnia miesiąca) wzrosła również cena pisma do 4 złotych reńskich rocznie, a gdy „Wiadomości” stały się dwutygodnikiem czytelnicy ponownie musieli za nie zapłacić rocznie 3 złr., zaś prenumeratorzy z Niemiec 6 marek. Od numeru 7 z 1874 roku drukiem pisma zajmowała się, podobnie jak „Chaty”, Drukarnia Ludowa. „Wiadomości Kościelne” w 1876 roku miały 689 prenumeratorów, z czego 654 pochodziło z Galicji a 35 z zagranicy⁴⁶.

Gdy ksiądz Hołyński czasowo opuszczał Lwów, w redakcji „Wiadomości Kościelnych”, zgodnie z przepisami prawa prasowego, zastępowali go inni duchowni. Numery 33-35 z rocznika trzeciego z 1875 r. podpisał jako redaktor odpowiedzialny ksiądz Edward Podolski, zaś nr 11-12 z 1877 roku ksiądz Edward Borawski. Ten ostatni wraz z numerem 16 z 2 sierpnia 1879 roku przejął redakcję pisma po chorującym już dotychczasowym redaktorze. W kolejnych latach, gdy Hołyński był tylko właścicielem i wydawcą, redakcja pisma należała do Borawskiego, a jedynie numer 18 z 30 sierpnia 1879 r. podpisał ksiądz Adam Widajewicz. Po śmierci Hołyńskiego Borawski od numeru 5 z 4 marca 1882 roku występował piśmiennie jako wydawca i redaktor odpowiedzialny.

Na treść „Wiadomości Kościelnych” składały się stałe działy. Były to: *Rozprawy*⁴⁷ (występujące też jako *Rozprawy i obszerniejsze artykuły*⁴⁸), *Dokumenta* (czasami *Listy i allokucyje*) zawierające encykliki papieskie, listy pasterskie, *Życiorysy i wspomnienia*⁴⁹, *Sprawy kościelne*⁵⁰,

⁴⁶ Bibliografia, „Wiadomości Kościelne”, nr 7:1876, s. 72.

⁴⁷ Zob. np. Ks. Z.C., *Liberalizm przed trybunałem sumienia*, „Wiadomości Kościelne”, nr 1:1879, s. 1-3.

⁴⁸ Np. L. G o d l e w s k i, *Kazanie na powtórny koronację cudownego obrazu Matki Bożej w Berdyczowie*, „Wiadomości Kościelne”, nr 18:1876, s. 177-179; nr 19, s. 191-192.

⁴⁹ Zob. np. *Dzieduszycki Maurycy, hrabia*, „Wiadomości Kościelne”, nr 9:1877, s. 65-67.

⁵⁰ Zob. np. *Jubileusz biskupi Ojca św. Piusa IX*, „Wiadomości Kościelne”, nr 12:1877, s. 94-96.

*Różne wiadomości*⁵¹ (bądź *Rozmaite wiadomości*), *Bibliografia*, *Korespondencje* (pochodziły z archidiecezji lwowskiej, diecezji przemyskiej, tarnowskiej, krakowskiej i chełmskiej, z zaboru rosyjskiego, z Poznańskiego, ale także z Paryża, Jerozolimy, Ameryki), *Kronika*, *Wiadomości diecezjalne* – odzwierciedlały ruch personalny w Kościele, *Wykazy składek*. Ksiądz Hołyński zabiegał o podnoszenie poziomu pisma, stąd w 1876 roku wystosował do duchownych apel, w którym stwierdził: „Wiemy jednakże doskonale, że pismu naszemu wiele niedostaje, aby było prawdziwie organem, odpowiadającym potrzebom duchowieństwa czterech diecezji. Wiemy dobrze, że pismo nasze zbyt mało, a raczej wcale prawie nie jest teologicznym, i ten jego niedostatek jest największy”⁵² i wezwał do nadsyłania do redakcji własnych prac i korespondencji.

Ostatnim wydawnictwem periodycznym Hołyńskiego był ukazujący się od 13 stycznia 1877 roku dwutygodnik „Bonus Pastor”, którego ksiądz był właścicielem, wydawcą i redaktorem odpowiedzialnym. Pismo ukazywało się w co drugą sobotę, prenumerata roczna w Austrii wynosiła 3 złr., w Niemczech 6 marek. Czasopismo to uzupełniało się, podobnie jak „Chata” z „Nowinami”, z „Wiadomościami Kościelnymi”⁵³, przewidziano więc wspólną prenumeratę, która wynosiła rocznie 4 złr. 20 ct. w Austrii i 9 marek w Niemczech. Drukiem periodyku zajmowała się Drukarnia Ludowa pod zarządem Stanisława Baylego. Rocznie czytelnicy otrzymywali 26 numerów. Hołyński jako redaktor odpowiedzialny podpisywał pismo do numeru 13 z 28 czerwca z 1879 r., kiedy zastąpił go, podobnie jak w „Wiadomościach Kościelnych”, ksiądz Edward Borawski⁵⁴. Wówczas nastąpiło też przeniesienie administracji i ekspedycji wszystkich periodyków Hołyńskiego do Drukarni Ludowej, na Plac Bernardyński 7. Po śmierci Hołyńskiego od numeru 4 z 25 lutego 1882 roku Borawski występował w piśmie jako wydawca i redaktor odpowiedzialny.

⁵¹ Zob. np. *Obrazek z kulturkampfu pruskiego*, „Wiadomości Kościelne”, nr 5:1877, s. 33-35.

⁵² O. Hołyński, *Od Wydawnictwa Wiadomości Kościelnych*, „Wiadomości Kościelne”, nr 1:1876, s. 1.

⁵³ Pisano wręcz: „Czasopismo «Bonus Pastor», wychodzące wspólnie z «Wiadomościami Kościelnymi» pod redakcją ks. Ottona Hołyńskiego...”. Zob. *Wiadomości literackie i rozmaite*, Warta 1877, nr 174, s. 1915.

⁵⁴ Tymczasowo w nr 17-19 z 1879 r. na stanowisku redaktora odpowiedzialnego pojawił się ksiądz Adam Widajewicz.

Strukturę pisma „Bonus Pastor”, podobnie jak „Wiadomości Kościelnych”, stanowiły: *Allokucye Ojca św. i listy pasterskie*, *Rozprawy z różnych dziedzin teologii*, *Z teologii pasterskiej i liturgiki*, *Bibliografia* prezentująca kościelny ruch wydawniczy, *Rozmaite wiadomości*, *Korespondencje* nadsyłane do redakcji, *Kronika* odnotowująca wiadomości nadsyłane z poszczególnych diecezji, Rzymu i podróży misyjnych, *Sprawozdania Towarzystw „Bonus Pastor”*, *Wiadomości diecezjalne*, *Rozmaitości* i *Ogłoszenia*.

Analizując treści zamieszczane we wszystkich periodykach redagowanych przez Hołyńskiego oczywiście można zauważyć, że czasopisma przeznaczone dla duchownych stały zdecydowanie na wyższym poziomie od tych skierowanych do ludu. Ich treści służyły poszerzaniu wiedzy prenumerujących pisma księży, miały charakter zawodowy, chociaż nie naukowy.

Śmierć księdza Hołyńskiego przerwała jego działalność prasową i wywołała zaniepokojenie czytelników pism. Aby uspokoić prenumeratorów i odbiorców periodyków w jego wydawnictwach pojawiły się komunikaty. Bernard Kalicki napisał: „W imieniu drukarni ludowej mam honor zawiadomić, że wskutek śmierci nieodżałowanego śp. xiędza Ottona Hołyńskiego wszystkie dotychczasowe wydawnictwa w niczym utraty lub zwłoki nie doznają. Już od lat trzech, od czasu pierwszej cięższej słabości śp. xiędza Ottona Hołyńskiego wszystkie wydawnictwa i zarząd drukarni złożył w ręce dawnych przyjaciół i towarzyszy, którzy wspólne z nim mając cele, rozpoczęte przezeń prace dotąd prowadzili i nadal tak samo prowadzić będą”⁵⁵. Z kolei Edward Borawski zakomunikował: „Wskutek śmierci ks. Ottona Hołyńskiego dochodzą mnie z różnych stron niepokojące wieści o losach tych pism. Otóż uważam za mój obowiązek oświadczyć Szanownym Współbraciom, że pisma te jak dotąd tak i nadal redagować będę, odpowiadając za ich treść i kierunek”⁵⁶.

„Przyjaciele” nie zawiedli. Wszystkie tytuły ukazywały się dalej. Kalicki kontynuował wydawanie „Chaty” i „Nowin”, Borawski przygotowywał „Wiadomości Kościelne” i „Bonus Pastor”. Jak się wkrótce jednak okazało o los czasopism przeznaczonych dla duchownych zadbał w swym testamencie sam Hołyński przeznaczając środki na ich dalsze wydawanie. W listopadzie 1882 roku w „Wiadomościach Ko-

⁵⁵ *Różności*, „Chata”, nr 3:1882, s. 48.

⁵⁶ *Od redakcji*, „Bonus Pastor”, nr 3:1882, s. 39.

ścielnych” pojawił się jednak komunikat księdza Borawskiego następującej treści: „Z końcem grudnia zamknięte zostanie wydawnictwo «Wiadomości Kościelnych» i «Bonus Pastor» prowadzone dotąd w imieniu masy spadkowej śp. ks. Ottona Hołyńskiego. Administracja «Wiadomości Kościelnych» i «Bonus Pastor» wydawać będzie od 1 stycznia 1883 roku dwa nowe pisma kościelne pt. «Wiadomości Katolickie» i «Dobry Pasterz»⁵⁷. Tak też się stało.

Śledząc losy periodyków należących i wydawanych przez księdza Ottona Hołyńskiego należy zauważyć ich konkretne przeznaczenie dla różnych grup czytelniczych, poziom dostosowany do potrzeb i wykształcenia odbiorców, ustabilizowaną pozycję finansową i troskę wydawcy o ich dalsze losy.

GRAŻYNA GZELLA

**PERIODICAL PUBLICATIONS IN THE OUTPUT
OF REV. OTTON HOLYŃSKI**

Summary

The Lvov priest, theologian, publisher and printing house owner, Otton Hołyński (1839-1882) from the year 1870 also engaged in editorial activity, preparing various periodicals, intended – which is quite interesting – for entirely different readers. In January 1870 “Chata” appeared as the first. It was a periodical for the common people, edited and signed by Hołyński from September 1870 until the end of 1878. Initially the periodical appeared with a political supplement “Nowiny”, which evolved into an independent periodical. From the beginning, the subscribers of “Chata” and “Nowiny” received a free calendar (“Kalendarz Chaty”) at the end of each year. Rev. Hołyński’s editorial output intended for the second group of readers – priests – consisted of “Unia”, edited and signed by him from March to August 1871; “Wiadomości Kościelne”, an informational biweekly published and edited by him from 1873; “Bonus Pastor”, a biweekly published from 1877, with Hołyński as owner and publisher until the end of his life and editor until issue No. 13 from June 28, 1878.

Translated by Hanna Rybkowska

⁵⁷ E. B o r a w s k i, *Uwiedomienie*, „Wiadomości Kościelne”, nr 24:1882, s. 192.

**POLISA NA ŻYCIE WIECZNE.
ZAGADNIENIE MIŁOSIERDZIA
W TESTAMENTACH CZASÓW SASKICH**

Miłosierdzie było jedną z podstawowych idei przenikających życie społeczne i religijne w epoce nowożytnej. Ideą, która realizowana była głównie pod wpływem nauki Kościoła i przybierała postać rozmaitych form pobożności, dobroczynności i opieki – indywidualnych lub zinstytucjonalizowanych¹. Ta „najprzedniejsza cnota chrześcijańska”, jak nazywał miłosierdzie barokowy kaznodzieja Piotr Skarga, była „świadectwem dobrej wiary” i „miłości ku Bogu wykonaniem”, „oczyszczeniem grzechów, pomnożeniem cnoty i sprawiedliwości, błogosławieństwem na dniu sądnym, i wprowadzeniem do nieba”². Istotną rolę w krzewieniu idei miłosierdzia odegrała przypowieść o Sądzie Ostatecznym, podszyta strachem przed wiecznym potępieniem, otwierała przed hojnymi darczyńcami możliwość uzyskania zbawienia dzięki nieograniczonej Boskiej miłości i dobrym uczynom. Ewangelicznie umotywowany nakaz świadczenia pomocy ubogim, chorym i potrzebującym znakomicie wpisywał się w eschatologiczną przestrzeń sztuki dobrego umierania. Szybko też utrwalił się w zbiorowej mentalności jako ważna i dostępna dla większości katolickich grzeszników forma odkupienia win i uzyskania zbawienia. Praktykowana powszechnie idea dobrych uczynków w postaci jałmużny, pobożnych legatów i szeroko rozumianej dobroczynności, warunkujących przyszłe życie wieczne, stała się dla katolików wy-

¹ Cz. Kępski, *Idea miłosierdzia a dobroczynność i opieka*, Lublin 2002; Zob. też *Charitas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, pod red. U. Augustyniak i A. Karpińskiego, Warszawa 1999.

² Cyt. za S. Obirek, *Koncepcja miłosierdzia w pismach księdza Piotra Skargi SJ* [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka...*, s. 21.

boistą co prawda, ale wiodącą ku zbawieniu drogą. Przekonują nas o tym liczne źródła z obszaru dawnej kultury funeralnej – relacje o „dobrej śmierci”, oracje pogrzebowe, kazania czy testamenty³ – w których kładzie się nacisk na te właśnie elementy, kreując w powszechnej świadomości wzorzec dobrego chrześcijanina i pobożnej chrześcijanki. Dobroczynność była ponadto, co warto podkreślić, jedyną dostępną i powszechnie akceptowaną formą aktywności kobiet w sferze publicznej.

Należy przy tym zwrócić uwagę na wielorakie aspekty miłosierdzia, pojawiające się w społecznej świadomości epoki saskiej, zwykle motywowane religijnie, emocjonalnie bądź praktycznie. Miłosierdzie pojawia się więc jako imperatyw religijny, wynikający z wiary w Boską miłość i moc odpuszczenia grzechów, ale i forma współczucia wobec cierpiętni bliźniego, która rodzi chęć niesienia bezinteresownej pomocy. Miłosierdzie oczekiwane od Boga-Zbawiciela wbrew popełnionym grzechom i występkom, któremu sprzyjała głęboka wiara w dobre uczynki i orędownictwo Matki Boskiej i świętych patronów, która to teza – otwierająca większość aktów ostatniej woli – tkwi u podstaw wiary chrześcijańskiej i nauki o odkupieniu, jest jednym z najważniejszych elementów istoty *Caritas*. „Przepraszam niegodna kreatura Stwórcę Boga mego, żem go ustawicznie ciężkimi i sprośnymi grzechami obrażał, któremu w ręce Jego święte, w rany i miłosierdzie nędzną duszę moją oddaję, nie obawiając się śmierci ani piekielnych mąk, byle był Majestat Jego Boski za zbrodnie moje prześlągany” – pisał wojewoda bełski Stefan Potocki, uważany przez siebie współczesnych za hulakę i rozpustnika, wpisując się tym samym w jeden z podstawowych motywów miłosierdzia jako Bożej łaski odpuszczania wszelkich win⁴. Jan Haliski, pułkownik wojsk królewskich, prosił, „aby na zbrodnie moje od młodości lat moich popełnione jako Bóg Miłosierny za przyczyną Matki Boskiej, każdego grzesznika kochającej, nie pamiętał”⁵. Wizerunek surowego, ale miło-

³ Zob. B. P o p i o ł e k, „*Woli mojej ostatniej Testament ten...*”. *Testamenty jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*, Kraków 2009; U. K i c i Ń s k a, *Wzorzec kobiety w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. B. Popiołek w Instytucie Historii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie, Kraków 2012.

⁴ Testament Stefana Potockiego, wojewody bełskiego, spisany w Nowosiólkach 24 I 1724 r., Biblioteka Naukowa im. W. Stefanyka we Lwowie, Sapiehowie rkps 6696, k. 1.

⁵ Testament Jana Haliskiego, spisany we Lwowie 22 III 1732, CPAH Lwów, fond 181, opis 2, spr. 362, k. 10.

siernego Boga-Sędzię pojawia się tu jako swoisty archetyp Miłosierdzia, tylko bowiem Bóg może wybaczyć najcięższe nawet grzechy i otworzyć wrota zbawienia kierowany miłością do grzesznego człowieka. Tylko Boskie miłosierdzie odsuwa słuszną i należną winowajcy karę. „Pokładam nadzieję w miłosierdziu Boskim, w niewinnej męce i śmierci Syna Bożego i w opiece Niepokalanie Poczętej Matki Boskiej, że mi Bóg mój wszystkie złości i grzechy moje przez wszystek czas życia mego popełnione miłościwie odpuści, a przybywszy mi na pomoc w godzinę śmierci mojej współ z Niepokalaną Matką swoją i wszystkimi Świętymi duszę moją przyjmie do żywota wiecznego” – zwierzał się w akcie ostatniej woli Andrzej Dzianet⁶. Niemal identyczne wyznanie odnajdziemy w testamencie Heleny Miaskowskiej, cześnikowej podolskiej – „Pokładam gruntowną nadzieję odpuszczenia grzechów moich w Nieprzebranym Miłosierdziu Jego i w Zasługach Krwawej Męki Zbawiciela Pana Naszego i w przyczynie Panny Przenajświętszej i Świętych Patronów moich” – deklarowała swoją ufność w Boże miłosierdzie⁷. W podobnym tonie utrzymywał swoje wyznanie Wojciech Sadarski, kowal lubelski, który podkreślał z całą mocą – „Tu zaś rzucam się w przepaść nieogarnionego miłosierdzia Boskiego, aby zapomniawszy grzechów moich, przyjął ją w ręce swoje przenajświętsze...”⁸. To przekonanie i wiara w moc Boskiej łaski odkupienia pojawia się niemal u wszystkich testatorów i stanowi stały element aktów ostatniej woli. „Nie pomnąc na grzechy moje Ten, którego w łasce jest nad grzesznikami zmiłować się i grzechy im odpuścić z Miłosierdzia swego nieprzebranego raczył mi grzesznicy, grzechy moje odpuścić” – pisała Zofia Poczewska⁹. Z kolei Teresa Rybińska wyznawała z niezachwianą wiarą: – „Spodziewam się, że z wielkiego miłosierdzia swego za przyczyną Panny Przenajświętszej MARYI Matki Chrystusowej ucieczki grzesznych, świętej Teresy Patronki mojej i Wszystkich Świętych raczy mi Pan

⁶ Testament Andrzeja Dzianeta spisany w Opatowcu 24 I 1693, Archiwum Państwowe w Krakowie, oddz. Wawel (dalej cyt. AP Wawel), C. C. Rel. 120, k. 2322-2323.

⁷ Testament Heleny z Dubrawskich Miaskowskiej, cześnikowej podolskiej, spisany w Rączynie 1 V 1725, CPAH Lwów, C. P. Rel., fond 13, opis 1, spr. 535, k. 1500.

⁸ Testament Wojciecha Sadarskiego, kowala i mieszczanina lubelskiego, spisany w Lublinie 22 X 1701, Archiwum Państwowe w Lublinie, rkps 35/22/0/3.1/24, k. 8.

⁹ Testament Zofii Poczewskiej spisany w Mołodyczu 28 III 1716 r., CPAH Lwów, C. P. Rel., fond 13, opis 1, spr. 501, k. 1259.

Bóg i Zbawiciel mój odpuścić wszystkie grzechy moje”¹⁰. Testatorzy zgodnie podkreślają, w myśl nauki Kościoła, że Boskie miłosierdzie i ulgę dla cierpiących dusz można było pozyskać dzięki nieustającej pomocy Maryi i wstawiennictwu świętych patronów, stąd częste odwołania testatorów, by patroni towarzyszyli umierającemu człowiekowi i wraz z aniołami prowadzili jego duszę do Boga. Głęboka ufność pokładana w orędownictwie Matki Boskiej jako protektorki wszelkich grzeszników przyczyniła się znacznie do rozkwitu kultu maryjnego w epoce saskiej.

Obawa przed wiecznym potępieniem znalazła szczególny wyraz w katolickich aktach ostatniej woli, gdzie prośby o Boskie miłosierdzie dla grzeszników idą w parze z darowiznami na rzecz kościołów, bractw dewocyjnych, szpitali i szeroko rozumianego „ubóstwa”. Z tą myślą wiąże się kolejny motyw – idea powszechnego miłosierdzia jako współczucia okazywanego innym – chorym, ubogim i cierpiącym, a przede wszystkim oczekującym wsparcia w czyścicu duszom grzeszników. Należy go traktować jako formę indywidualnej dobroczynności testatorów i próbę rekompensaty za popełnione grzechy, a w ślad za tym „ratunek duszny”, gwarantujący im, lub przynajmniej dający nadzieję na zbawienie. Ważnym elementem miłosiernych zabiegów były bowiem starania o ratunek dusz czyścicowych, oczekujących zbawienia i modlitwy, a pozbawionych wsparcia, stąd testatorzy wielokrotnie deklarują znaczne niekiedy sumy na msze zaduszne do kościołów i kaplic brackich¹¹. Zofia Pociszewska ofiarowała w testamencie 2.000 zł „za tych Dusze, które za grzechy swoje męki czyścicowe cierpią, a żadnego z nikąd ratunku nie mają, aby ich Pan Bóg, odpuściwszy grzechy, raczył przyjąć do wiecznej chwały”¹². Z kolei Anna Siostrzewitowska prosiła, by pozostała po pogrzebie sumę „po kościołach rozdać za dusze wiecznych zmarłych, które żadnego ratunku nie mają”¹³.

Okazją do realizacji cnoty miłosierdzia ukierunkowanej na zbawienie własnej duszy i wsparcie potrzebujących była stosowana oprawa litur-

¹⁰ Testament Teresy ze Stawskich Rybińskiej, spisany 15 XI 1722, CPAH Lwów, C. P. Rel., fond 13, opis 1, spr. 518, k. 797.

¹¹ B. P o p i o ł e k, *Legaty testamentowe na rzecz bractw dewocyjnych w czasach saskich* (artykuł w druku w materiałach pokonferencyjnych, Kielce, maj 2012).

¹² Testament Zofii Pociszewskiej spisany w Mołodyczu 28 III 1716 r., CPAH Lwów, C. P. Rel., fond 13, opis 1, spr. 501, k. 1260.

¹³ Testament Anny Siostrzewitowskiej, spisany w Leżajsku 25 III 1715, CPAH Lwów, C. P. Rel., fond 13, opis 1, spr. 500, k. 3211.

giczna pogrzebów odbywających się w asyście licznie zgromadzonych księży, zakonników, bractw dewocyjnych i ubóstwa, której kreatorami często byli sami testatorzy. Wśród dyspozycji testamentowych znajdziemy bowiem zalecenia określające czas i miejsce pochówku, strój grobowy i rodzaj trumny, wysokość sum przeznaczonych na organizację pogrzebu, ilość zalecanych do odprawienia mszy zaduszných, fundowanych hojnie przez testatorów czy to w postaci jednorazowych nabożeństw, czy też cyklu mszy świętych finansowanych z rocznych procentów od sum lokowanych na dobrach ziemskich. Miłosierne uczynki dotyczące sfery „dusznej” ludzkiej egzystencji były szczególnie pożądane przez testatorów, stąd prośby o „duszną pomoc”, „pamięć o duszy”, „duszne przepomożenie”. Wiara w oczyszczającą moc modlitw przebłagalnych skłaniała testatorów do „zamawiania” niemożliwych do realizacji ilości mszy zaduszných jako swoistego ubezpieczenia na życie pośmiertne. Żałomsze i pobożne legaty stawały się swoistą polisą grzeszników na życie wieczne. Aleksander Drozdowski przeznaczył sześć tysięcy zł na msze do kościołów i klasztorów, „aby dusza moja ostatni ratunek przez ubłaganie miłosierdzia Pańskiego miała”¹⁴. Michał Makowiecki (zm. przed 12 X 1706), wojski starodubowski, błagał żonę, by „na Dusze moją pamiętała i jak najskuteczniejszą pomoc onej przez liczne ofiary i jałmużny czyniła...”¹⁵.

Ważne miejsce w realizacji chrześcijańskiego ideału miłosierdzia zajmowały, jak wspomniano, legaty na rzecz różnych instytucji charytatywnych i szpitali dla chorych i ubogich. W testamentach odnajdziemy zapisy adresowane do konkretnych szpitali, bądź częściej jako dar na rzecz „ubóstwa i kalik”¹⁶. Powstanie i rozwój szpitali w epoce nowożyt-

¹⁴ Testament Aleksandra Drozdowskiego podstolego braclawskiego, spisany w Krakowie 5 XI 1700, AP Wawel, rkps, k. 911.

¹⁵ Testament Michała Makowieckiego, wojskiego starodubowskiego, spisany w Jaworze 2 X 1706, Biblioteka Jagiellońska, Archiwum Przybyłów rkps 326/99, b. p.

¹⁶ Por. A. K a r p i ń s k i, *Zapisy „pobożne” i postawy religijne mieszczanek polskich w świetle testamentów z drugiej połowy XVI i XVII wieku*, [w:] *Tryumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI-XVIII wieku*, pod red. M. B o g u c k i e j, Warszawa 1989, s. 203-234; W. B o n d y r a, *Grekokatolickie fundacje szlacheckie na Rusi Czerwonej w czasach saskich*, „Res Historica”, z. 17:2004, s. 63-75; R. P e l - c z a r, *Działalność dobroczynna właścicielek Jarosławia dla Kościoła rzymskokatolickiego w II poł. XVI i I poł. XVII w.*, [w:] *Kobieta i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, pod red. J. H o f f, Rzeszów 2006, s. 95-112; B. P o p i o - ł e k, *Woli mojej ostatniej...*, s. 158 nn.; taż, „*Na ratunek duszy mojej*” – pobożne funda-

nej było ściśle związane z głoszoną przez Kościół ideą miłości bliźniego¹⁷. Szpitale dla chorych, kalek, ubogich, ludzi starych i sierot już w średniowieczu silnie zakorzeniły się w europejskim systemie społecznym i prawnym, wrastając głównie w przestrzeń miejską¹⁸. W większości przypadków w tym okresie szpitale pełniły funkcję przytułków i domów opieki dla chorych i nędzarzy, weteranów wojennych (np. we Lwowie, Warszawie, Trechtymirowie, Tykocinie), przedstawicieli określonych zawodów (np. szpitale górnicze w Bochni, Olkuszu, Wieliczce) oraz sierocińców dla podrzutków i osieroconych dzieci¹⁹. Dla Kościoła od początku był to ważny sposób realizacji elementarnych potrzeb społecznych w zakresie opieki fizycznej, jak i przede wszystkim duchowej. Dlatego też władze kościelne przejęły kontrolę nad fundacjami szpitalnymi, określając podstawy prawne i reguły ich funkcjonowania²⁰. Z czasem obok funkcji opiekuńczo-socjalnej szpitale zaczęły świadczyć także usługi medyczne i resocjalizacyjne, co uwzględniało również

cje w świetle testamentów staropolskich XVII-XVIII w. [w:] *Mecenas i fundator. Magnateria Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, pod red. E. Dubas-Urwanowicz i J. Urwanowicza, Białystok 2011, s. 43-60.

¹⁷ J. Vives, *O wspomaganiu ubogich*, przeł. R. Węgierski, Rzeszów 1993; Cz. Kępski, dz. cyt., s. 33 nn.

¹⁸ Z. Podgórska-Kławe, *Szpitale warszawskie 1388-1945*, Warszawa 1975; Z. Góralski, *Szpitale na Lubelszczyźnie w okresie przedrozbiorowym*, Warszawa 1982; M. Słoń, *Szpitale średniowiecznego Wrocławia*, Warszawa 2000; tenże, *Hospitale et civitas. Miejsce szpitala w życiu komuny miejskiej w Europie Środkowej do reformacji*, [w:] *Curatores pauperum. Źródła i tradycje kultury charytatywnej Europy Środkowej. Societas Scientiis Favendiis Silesiae Superioris*, pod red. A. Barciaka, Katowice 2004, s. 43-53; K. Błażewicz, *Szpitale diecezji płockiej w XVIII wieku*, „Notatki Płockie”, R. 2002, nr 2/191, s. 8-17; P. Staniszewski, *Szpitalnictwo kościelne w archidiakonacie łęczyckim i łowickim do 1795 roku*, Warszawa 2004, s. 77-119; A. Szaraszewski, M. Zagierski, *Powstanie szpitali gdańskich a szpitalnictwo europejskie w średniowieczu*, „Forum Medycyny Rodzinnej”, t. 4:2010, nr 6, s. 438-447.

¹⁹ M. Surdacki, *Dzieci porzucone w Szpitalu Świętego Ducha w Rzymie w XVIII wieku*, Lublin 1998; tenże, *Edukacja i opieka społeczna Urzędowie XV-XVIII w.*, Lublin 2004, s. 203-298; W. Kowalski, *Opieka szpitalna i dobroczynna na terenie archidiakonatu sandomierskiego w dobie przedrozbiorowej*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka...*, s. 167-186; D. Mazek, *Bonifraterskie zasady opieki nad ubogimi i chorymi psychicznie w XVII-XVIII w.* [w:] tamże, s. 187-194; P. Staniszewski, *Szpitalnictwo kościelne...*, s. 23-24.

²⁰ P. Staniszewski, *Szpitalnictwo kościelne...*, s. 17-69.

ustawodawstwo kościelne²¹. Stąd też większość indywidualnych legatów na rzecz szpitali i przytułków jest ofiarowana przez testatorów na ręce osób duchownych. Z pewnością jakiś wpływ na to miała też większa ufność darczyńców w realizację ich postanowień testamentowych przez osoby duchowne, ale czynnikiem nadrzędnym był fakt istnienia tych instytucji przy kościołach i klasztorach. Jan Haliski (zm. 1741), pułkownik wojsk królewskich, w spisanim po raz pierwszy testamencie oddawał „do tegoż kościoła Wielebnych Ojców kapucynów lwowskich, gdzie ciało leżeć będzie, półtora tysiąca, drugie półtora tysiąca na kaliki // ubogie”²². Pochodzący z rodziny krakowskich aptekarzy Franciszek Pernus (zm. 1700), umierając w szpitalu św. Urszuli w Krakowie, cedeował cały swój niewielki majątek wraz z rejestrami i naczyniami aptekarskimi nieżyjącemu już stryja – „Wielebnym Ojcom Bonifratellom tutejszego konwentu, kędy ciało moje leżeć będzie *pro supplemento* ubogich chorych w tej infirmaryey leżących”²³. Elżbieta z Nagotów Kuligowiczowa, mieszkanka krakowska, zalecała – „Na ubogich, tak tych, co są w szpitalach, jako tych, co będą przy kościele ordynuję złotych polskich sto” – dokładając jeszcze – „Na rocznicę zaś z tegoż wiana mego naznaczam złotych polskich pięćset, z których także jałmużna dla ubogich ma być przewidowana”²⁴. Te miłosierne uczynki, obejmujące ziemską sferę ludzkiego istnienia, dotyczące ciała i jego podstawowych potrzeb, choć nieregularne i niewystarczające, z jednej strony stwarzały szansę na przetrwanie potrzebującym, z drugiej pozwalały realizować ideał dobrego samarytanina, chętnie podejmowany szczególnie przez kobiety.

Mimo stale rosnącej liczby instytucji opiekuńczo-leczniczych w epoce nowożytnej nadal brak było jednolitego i zorganizowanego systemu opieki nad chorymi i ubogimi. Niepokojąco natomiast pogłębiał się proces pauperyzacji społeczeństwa spowodowany przez kryzys i degradację materialną coraz liczniejszych jego grup. Szczególnie dotkliwie problem społecznego ubożenia szerokich rzesz ludności w dawnej Rzeczypospolitej daje się zaobserwować od połowy XVII wieku, choć na-

²¹ Tamże, s. 22-23; Zob. też S. Lipiński, *Zakłady dobroczynne i domy poprawy w dawnej Polsce*, Łódź 2010.

²² Testament Jana Haliskiego..., k.10.

²³ Testament Franciszka Pernusa spisany w Krakowie 28 XII 1699, AP Wawel, C. C. Rel. 127 A, k. 158.

²⁴ Testament Elżbiety z Nagotów Kuligowiczowej, spisany w Krakowie 4 IV 1709, B PAN i PAU Kraków, mf 21236, k. 287.

dal trudno jest określić liczebność kręgu biedoty²⁵. Stąd też istotną rolę w ówczesnym systemie społecznym odgrywała indywidualna ofiarność, rozbudzona i utrwalona motywacją religijną, swego rodzaju religijną apoteozą ubóstwa, oraz względami humanitarnymi²⁶. Idea *vanitas* i nauka o Bożym miłosierdziu były jednymi z tych elementów chrześcijańskiego wychowania, które znalazły żywy społeczny odbiór tym głębszy, że jak wspomniano – podbudowany lękiem o własne zbawienie. „Mając zaś folwark swój własny za Bramą Lwowską, jako i testament świadczy, że z niego i ojcom dominikanom legacją zapłaciłam, ten leguję do probostwa szpitalnego i zaraz pozwalam intromisją Wielmożnemu JMci Księdzu Boniekiemu kanonikowi przemyskiemu, proboszczowi szpitalnemu na wtenczas będącemu, aby to przyłączył na ubogich do intraty szpitalnej, aby pamiętali na dusze moją” – deklarowała w akcie ostatniej woli Barbara Janicka (zm. 1710)²⁷. Jednakże nawet najhojniejsze datki nie były w stanie zaspokoić potrzebujących i zastąpić zorganizowanej opieki. Co jakiś czas podejmowano próby uregulowania tego problemu, ale zwykle starania te okazywały się doraźne i nietrwałe. I choć wielu ubolewało nad stanem ubóstwa i liczbą nędzarzy w dawnej Rzeczypospolitej, rzadko podejmowano inicjatywy takie, jak ta zgłoszona przez Jana Tarłę, wojewodę sandomierskiego, który w swoim testamencie wspominał – „myśliłem zawsze o generalnym szpitalu, nie tykając na tę fundacją *Patronicum fortunam*, sukcesorom ją zostawując”²⁸. Tarło, mimo czterech małżeństw nie doczekał się potomka, więc część ojcowskiej fortuny oraz zakupione przez siebie dobra krasiczyńskie przeznaczył na fundację dla ubogich, gdyż jego wcześniejsze starania o utworzenie generalnego szpitala w dobrach krasiczyńskich nie przyniosły

²⁵ N. B o g u c k a, *Z problematyki form życia „marginesu mieszczańskiego” w Gdańsku połowy XVII w.*, „Zapiski Historyczne”, R. XXXVIII:1973, z. 4, s. 55-77; A. K a r p i ń s k i, *Pauperes. O mieszkańcach Warszawy XVI i XVII wieku*, Warszawa 1983, s. 355; Z. B u d z y ń s k i, *Dzieje opieki społecznej w ziemi przemyskiej i sanockiej (XV-XVIII w.)*, Przemysł-Kraków 1987, s. 10.

²⁶ Z. P o d g ó r s k a - K l a w e, dz. cyt., 1980, s. 14.

²⁷ Testament Barbary Janickiej z Żarczyna, spisany w Przemysłu 16 II 1710, CPAH Lwów, C. P. Rel., fond 13, opis 1, spr. 511, k. 1036.

²⁸ Testament Jana Tarły, wojewody sandomierskiego, spisany 5 I 1750 r., k. 122; por. W. B o n d y r a, Testament Jana Tarły, wojewody sandomierskiego, z 1750 r., „Res Historica”, z. 26:2008, s. 141-153; O. В і н н и ч е н к о, *Заповіт сандомирського воєводи Яна Тарла (1750 р.)*, [w:] *Вісник Львівського університету*, Серія історична, Львів 2009, Вип. 44. С. 385-415.

efektów. Wyjaśnił przy tym powody swojej decyzji, motywując ją nie tylko względami chrześcijańskiego miłosierdzia – „uczynić fundacją *non ad fatum*, ale na potrzebne wyżywienie i utrzymanie ubóstwa, którzy w miastach po ulicach *cum dedecore* chrześcijaństwa i ze zgorszeniem wszystkich narodów, jedni z ubóstwa i nędzy, drudzy ze swawoli, nie chcąc sobie krwawo kawałka chleba zarobić, na żebranie się udali i insi od młodości do tego się przyuczając już w dalszych lecjach do żadnego rzemiosła i pracy przywiązać się nie chcą”²⁹. Wydaje się, że zamiarem wojewody było stworzenie nie tylko szpitala, ale całego kompleksu opiekuńczo-resocjalizacyjnego, w którym miano „wszystkie moje sumy na milion kroć sto tysięcy wynoszące na nią łożyć, dobra wykupować, fabryki stawiać i manufaktury wyprowadzić”³⁰. Tarło zadbał również o zapewnienie dochodów dla innych ośrodków wspierających ubogich i chorych – we Lwowie, Lublinie, Krakowie, Sandomierzu i Warszawie – przeznaczając na ten cel znaczne sumy i zalecając radom miejskim, kapitułom biskupim, którym podlegały te ośrodki oraz marszałkowi wielkiemu koronnemu: „Żeby ubogich po ulicach leżących zbierano, okrywano i providowano *et sub custodia*, żeby *scandalum in Christianitate* nie było, co ani u Żydów, ani u pogan się nie praktykuje”³¹. A wszystko to, jak podkreślał w ostatniej woli „dla miłości chrześcijańskiej, dla Boga, dla konserwacji Domu, dla Duszy uczynione postanowienie”³².

Przyjętym zwyczajem materialnego wsparcia była jałmużna, czyli rozdawnictwo drobnych sum dla licznie zgromadzonych na pogrzebie nędzarzy, których w zamian zobowiązywano do modlitw za duszę zmarłego darczyńcy. „Jako może być najwięcej ubogich zgromadzonych, aby Jegomość jałmużny dał” – prosiła Apolonia z Osuchowskich Łazowska (zm. 1705), stolnikowa owrucka³³. Andrzej Dziańet prosił żonę, by „żadnych kosztów na pompę i ceremonie pogrzebowe nie łożyła”, ale „lepiej że to na Msze Święte i Jałmużny za Duszę moję obrócić proszę...”³⁴. Wśród tego typu zapisów dominują legaty pieniężne ze wskazaniem na kupno i darowanie ubogim określonych

²⁹ Tamże, k. 122.

³⁰ Tamże, k. 123.

³¹ Tamże, k. 123.

³² Tamże, k. 124.

³³ Testament Apolonii z Osuchowskich Łazowskiej, stolnikowej owruckiej, spisany 23 IV 1705, CPAH Lwów, C. P. Rel., fond 13, opis 1, spr. 479, k. 1895.

³⁴ Testament Andrzeja Dziańeta..., k. 2323.

produktów żywnościowych lub ubrań. Często pojawiają się zobowiązania do zorganizowania obiadów lub kolacji pogrzebowych, wydania określonej ilości posiłków, bądź chleba i piwa. „Ubogim także jałmużny dać i dla nich obiadów trzy za Dusze moje sprawić, obowiązuje” – zaznaczyła w testamencie Zofia Pociszewska³⁵. Aleksander Drozdowski prosił małżonkę – „Obiad na sto ubogich sprawić, ale po temu miejsca nie masz, do szpitalów, gdzie się zda dać koszt takowy *ad proportionem*, aby ubogich ukontentować”³⁶. Wojciech Błędowski obligował żonę i egzekutorów, by oddali 1.000 zł na trycezyny do najuboższych klasztorów na trzy obiady dla ubogich i rozdali po tynfie dla każdego ubogiego, który przy pogrzebnie miał asystować, „żeby za duszę moją niedostępny Majestat Boski przegniwany modlitwami swemi przejednali”³⁷. Niektórzy testatorzy starają się zadbać nie tylko o czystość duszy *personae miserabiles*, ale też o ich ciała, fundując im obowiązkowy pobyt w łaźni miejskiej i mydło.

Zgłębiając treść testamentów odnajdziemy w nich inną jeszcze formę miłosierdzia w postaci wzajemnych relacji między testatorem a jego otoczeniem, u którego zabiega o wybaczenie wyrządzonych przezeń krzywd, a ze swej strony puszcza w niepamięć krzywdy doznane. Okazując swoim nieprzyjaciołom i prześladowcom łaskę wybaczenia, zyskuje cnotę pokory i tym samym zaskarbia sobie Boże miłosierdzie. Aleksander Drozdowski, stolnik braclawski, podkreślał w swoim testamencie – „przepraszam oraz wszystkich, kogokolwiek lub słowem lub uczynkiem jako człowiek ułomny w afektach moich uraziłem, prosząc usilnie, aby mi dla miłości Boskiej, u którego także wszyscy żebrzemy łaski odpuścić raczyli, za co im Pan Bóg nagrodą będzie świętą”³⁸. Andrzej Dzianet zwracał się do małżonki – „W czymkolwiek ją też kiedy przegniewał, albo uraził, proszę przez Jezusa Ukrzyżowanego dla miłości Bożej nich mi odpuścić”³⁹. Jan Haliski ostatnie słowa w testamencie kierował do człowieka, wobec którego czuł się winny – „JW. Księdza arcybiskupa lwowskiego solennie przepraszam, żebrząc, aby mi nie pamiętał czymkolwiek mogłem przeciwko osobie i godności

³⁵ Testament Zofii Pociszewskiej..., k. 1259.

³⁶ Testament Aleksandra Drozdowskiego..., k. 910.

³⁷ Testament Wojciecha z Błędowa Błędowskiego spisany w Kłodawie 15 IV 1697, AP Wawel, Castr. Biec. 219, k. 196.

³⁸ Testament Aleksandra Drozdowskiego..., k. 910.

³⁹ Testament Andrzeja Dzianeta..., k. 2324.

Jego choć myślą zgrzeszyć”⁴⁰. Z kolei Stefan Potocki (zm. 1724), wojewoda bełski, skłócony z żoną od przeszło dwudziestu lat, błagał ją w testamencie – „że zaś przez życie moje nieszczęśliwe za duszę Rodziców moich, brata i siostry, i pierwszej żony mojej nie dosyć uczyniłem, krwawymi łzami zebrze miłosierdzia ukochanej małżonki mojej [*Joanny z Sieniawskich* – przyp. B.P.]”⁴¹. Jak się jednak okazuje miłosierne wybaczenie krzywd było sprawą o wiele trudniejszą niż deklaracja materialnych legatów. Niekiedy doznane niesprawiedliwości tkwiły tak głęboko w pamięci testatorów, że nawet w obliczu śmierci nie byli w stanie okazać swojego miłosierdzia wrogom i zdobyć się na akt przebaczenia. Innym razem ludzka pycha przeszkadzała im w przyznaniu się do błędów, jak w przypadku hulaki Stefana Potockiego, wojewody bełskiego, który choć ubolewał nad swoim życiem, przestrzegał porzuconą małżonkę przed zemstą – „żegnam miłą i kochaną małżonkę moją, przepraszając za wszystkie pożyicia moje złe, żem nie według oblięu chryści-jańskiego i małżeńskiego z nią żył, wszak codziennie w pacierzu świętym mówił do Boga, odpuść nam winy nasze jako i my odpuszczamy naszym winowajcom, niechaj się nie mści na mizernej Duszy mojej, jeżeli chce łaski Boskiej na tym mizernym świecie dusznego zbawienia”⁴².

Odrębną kategorią miłosierdzia, którą odnajdziemy w aktach ostatniej woli jest biblijny wzorzec Syna Marnotrawnego, szukającego wybaczenia i odpuszczenia grzechu pychy u własnego ojca, który niczym Bóg-Sędzia i Zbawiciel okazuje mu swoje miłosierdzie i przyjmuje z powrotem w progi rodzinnego domu, obdarowując majątkiem i ojcowską miłością. Przypowieść ta zwraca uwagę testatorów na materialną stronę życia i jej znikomość wobec ostatecznego rozrachunku. Jednocześnie odwołuje się do wartości ponadmaterialnych – miłości rodzicielskiej, szacunku dzieci wobec rodziców, ludzkiej godności, cnoty pokory i idei wybaczenia. To właśnie umiejętność przebaczenia okazuje się istotą miłosierdzia. Ale i w tym przypadku odnajdziemy świadectwa tak wielkiej pychy i głębokiej urazy tkwiące w relacjach dziecięco-rodzicielskich, że nawet wizja ogni czyścicowych i kar piekielnych nie jest w stanie odwieść ojców od potępienia synów i pozbawienia ich udziału w spadku. Przykładem mogą być opisane starannie w testa-

⁴⁰ Testament Jana Haliskiego spisany w Dworzyskach 25 I 1741 (nr 2), k. 14.

⁴¹ Testament Stefana Potockiego, wojewody bełskiego..., k. 2.

⁴² Tamże, k. 2.

mencie Wojciecha Błędowskiego jego relacje z bratankiem Wacławem, którego otoczył niemal ojcowską miłością i opieką, ale ten nie odwzajemnił jego uczuć. „A że JMć P. Wacław Błędowski, syn niegdy JMć. P. Franciszka Błędowskiego, a rodzony mój synowiec, nie pamiętając na bojaźń Bożą i wrodzoną miłość stryjowską, miasto wdzięczności jakiej pokazania za dobrodziejstwa daleko większe niżeli od Rodziców własnych dziecięciu swemu świadczonych ode mnie zamiast specy na edukacją młodości jego nauki i wyprawę do dworów różnych łożone przeze mnie, względu żadnego nie mając, ani respektu tak zostając przy mnie, nie tylko mnie z ludźmi wadził i sąsiedzką przyjaźń rujnował, ale też czeladź moją ustawicznie bił i rozpędzał, do których domowych okazji dawał i był przyczyną i Rodzicielkę swoją i JMP. Strońskiego, ojczyma swego najeżdżał”⁴³ – pisała rozżalony niewdzięcznością bratanka opiekun. Błędowski nie mógł wybaczyć „synowi marnotrawnemu”, że rozgrabił i roztrwonil majątek – „rzeczy ruchome potajemnie brał, substancją po Rodzicach swoich pozostałą na marność biesiady z osobami niepoćiwemi obracał i stracił życie swoje na wszelaką wolę i rozpustę światową wyuzdał, ale co największe, że na życie moje stryjowskie, które się władzy i opiece Ojcowskiej równa, bo stryj każdy zowie się drugim ojcem synowcom swoim, zabić mnie odpowiadając, ukłękawszy przed krucyfiksem, zaprzysiągł się i różne dyffidencje na zdrowie moje przeciwko Bożemu i Koronnemu prawu czynił”⁴⁴. Wzburzony i dotknięty niegodziwością Błędowski zapisał w testamencie – „tedy stosując się do Prawa pospolitego i wydziedziczeniu synów występnych przez ojców, daleko więcej synowców przez stryja tegoż JMć Wacława Błędowskiego, synowca mego jako niewdzięcznika łask moich i Prawa Bożego i Ludzkiego [...] od wszelkich sukcesyi, dóbr, sum i rzeczy ruchomych po mnie pozostałych oddalam”⁴⁵.

Innym razem idea ojcowskiego miłosierdzia i głęboka miłość do dzieci skłania urażonych rodziców do wybaczenia uczynionych sobie krzywd i okazania łaski synom marnotrawnym. Złotnik krakowski Adam Długosz przywoływał w testamencie syna Marcina „lubo nie go dzien, abym go kiedy wspominał i synem mianował” za ciężkie krzyw-

⁴³ Testament Wojciecha z Błędowa Błędowskiego..., k. 205-206.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

dy i niesławę, którą mu przyniósł, nie wspominając już kosztów, które urażony ojciec poniósł na jego wychowanie i edukację. I choć – jak pisał zboląły rodzic – nie chciał nawet wiedzieć, „jeżeliby jeszcze żył, lubo tego niegodzien”, zapisał mu „na pamiątkę Rodzicielskiej miłości” tysiąc złotych⁴⁶. Ojcowska miłość i współczucie tkwiące u podstawy tych miłosiernych gestów wobec niegodziwych postępów synów czy córek, wpisywała się w chrześcijańską ideę miłosierdzia. Wybaczenie i bezgraniczna rodzicielska miłość były przecież rozumiane jako namiastka Boskiej miłości i miłosierdzia, którego oczekiwano wobec grzesznych ludzi. W tym wypadku ojciec występował jako surowy sędzia, ale i dobrotliwy i czuły rodzic, który w swej miłości wybaczał najcięższe nawet przewinienia. Stawał się więc miłosierny. Nieco inaczej wyglądały relacje między matką i dziećmi, na które spory wpływ miały kwestie prawne. Ograniczenia prawne pozbawiały w zasadzie kobiety możliwości odebrania marnotrawnym synom ojcowskiego dziedzictwa, ale stwarzały szanse odsunięcia w czasie przekazania spadku, jeśli małżonkowie zabezpieczyli się wzajemnie umową dożywocia. Często jednak matkom pozostawało tylko ubolewać nad niepoczciwym życiem synów i godzić się z ich postępowaniem. Przykładem jest niezwykle interesujący testament wdowy Aleksandry z Czarneckich Michałowskiej, stolnikowej różańskiej, w którym opisała niegodne życie najmłodszego syna Mikołaja⁴⁷. Macierzyńska żalność była tym większa, że Mikołaj, przeznaczony do stanu duchownego, trwonił ojcowski majątek, zniesławiał imię rodziny, a własną matkę pociągnął przed trybunał, nic sobie nie robiąc z miłości macierzyńskiej i winnego jej szacunku.

Idea miłosierdzia spajała chrześcijańskie społeczeństwo, pełne nierówności społecznych i materialnych. Wiara w Boże miłosierdzie funkcjonowała ponad ziemską sprawiedliwość. Oczekującym zbawienia grzesznikom dawała nadzieję, nędzarczom i cierpiącym ulgę w życiu doczesnym i wiarę na lepsze życie w zaświatach. Rozpatrywane tu kwestie odnoszą się jednak wyłącznie do testatorów katolickich, co należy zdecydowanie podkreślić. Zmniejszająca się w czasach saskich

⁴⁶ Testament Adama Długosza, złotnika krakowskiego, spisany w Krakowie 8 X 1694, B PAU i PAN Kraków, mf 21236, k. 247; por. B. P o p i o ł e k, *Woli mojej ostatniej...*, s. 230-231.

⁴⁷ Testament Aleksandry z Czarneckich Michałowskiej, stolnikowej różańskiej, spisany w Piotrkowie 20 III 1700, AP Wawel, C. C. Rel. 130, k. 1783-1787; por. B. P o p i o ł e k, *Woli mojej ostatniej...*, s. 231-233.

liczba wyznawców innych religii z pewnością miała wpływ na utrwalenie katolickich form pobożności i rozumienia idei miłosierdzia. Wśród przedstawicieli wyznań reformowanych dominowały raczej postawy związane z działaniami charytatywnymi i praktyczną stroną kulturywowania dobroczynności bez odwoływania się do wartości duchowej ofiary i sensu miłosierdzia⁴⁸.

BOŻENA POPIOLEK

**ETERNAL LIFE POLICY. THE PROBLEM OF MERCY
IN LAST WILLS OF THE SAXON PERIOD**

Summary

Mercy was one of the main ideas in the social and religious life in the modern period. A significant role in propagating this idea was played by the parable of the Last Judgement. Underlaid with fear of eternal damnation, it opened the venue for salvation, thanks to the belief in the unlimited love of God and good deeds. The idea of good deeds practised in form of alms, pious bequests and widely understood charity as conditions of eternal life, became for Catholics a way leading to salvation. The proof is provided by numerous sources from the area of past funeral culture, such as last wills, books of good death or funeral orations. Mercy appears as religious imperative resulting from the belief in God's love and power of absolution as well as a form of compassion towards the suffering of a fellow human being, which gives rise to the willingness to disinterestedly help the sick, the poor, the suffering and – most of all – the souls of sinners awaiting aid in purgatory. This idea should be treated as a form of individual charity of the testators, in which individual generosity strengthened by religious motivation became a specific apotheosis of poverty. In last wills we shall find yet another form of mercy in the shape of mutual relations between the testator and his relatives, in whom he seeks forgiveness for inflicted harms and mercifully forgives harms he suffered from them. A separate category of mercy found in last wills is the Biblical character of the Prodigal Son, seeking forgiveness from his own father, who – like God the Judge and Saviour – shows his mercy and lets him back into the paternal house.

Translated by Hanna Rybkowska

⁴⁸ W. K r i e g s e i s e n, *Miłosierdzie czy opieka społeczna? Działalność opiekuńcza w Jednocie Ewangelicko-Reformowanej Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVIII wieku*, [w:] *Charitas. Miłosierdzie i opieka...*, s. 115-129.

LOSY GRECKOKATOLICKICH ŚWIĄTYŃ W DIECEZJI PRZEMYSKIEJ W PRL

1. Cerkiew greckokatolicka w obliczu uwarunkowań politycznych

Biskup Ignacy Tokarczuk obejmując diecezję przemyską musiał uporać się z bardzo drażliwym problemem, a mianowicie odzyskiwaniem pounickich świątyń. Sytuacja była o tyle skomplikowana, że pretensje do nich rościli sobie prawosławni zachęceni do tego przez władzę państwową. Do tego dochodził konflikt między bezkompromisowym ordynariuszem przemyskim a bezpieczeństwem, która za wszelką cenę chciała zdyskredytować go w oczach społeczeństwa. Zatem spór między państwem a Kościołem o świątynie greckokatolickie znajdujące się na terenie rzymskokatolickiej diecezji przemyskiej ma swoją długą i skomplikowaną historię¹. Należy sięgnąć do czasów pojawienia się ludności obrządku greckokatolickiego na terenie dzisiejszej diecezji przemyskiej, by należycie zrozumieć wagę poruszonego tu problemu. W 1691 roku została erygowana diecezja przemyska obrządku greckokatolickiego². Stało się to, za sprawą Innocentego Winnickiego biskupa przemyskiej diecezji ruskiej, który podpisał akt unii brzeskiej, zawartej w 1596 roku. W ten sposób biskupstwo to, zostało oderwane od dotychczasowej metropolii w Kijowie i weszło w skład Kościoła katolickiego, uznając zwierzchnictwo papieża. Nowo powstałemu obrządkowi Kościół gwarantował odrębność w liturgii, poszanowanie tradycji oraz używanie języka narodowego w kulcie³.

¹ S. B o b e r, *Spór o cerkwie greckokatolickie w diecezji przemyskiej za rządów biskupa Ignacego Tokarczuka*, „Biuletyn Ukrainoznawczy”, cz. 6:2000, s. 118.

² S. B o b e r, *Persona non grata. Biskup Ignacy Tokarczuk i władze PRL*, Lublin 2005, s. 151.

³ A. N a ł ę c z, *Cerkwie greckokatolickie w diecezji przemyskiej po roku 1945. Zarys problematyki*, Przemyśl 1988, s. 9-10. Diecezja przemyska obu obrządków obejmowała historyczne ziemie: przemyską i sanocką. Obszar diecezji unickiej znacznie przekraczał

W II Rzeczypospolitej Kościół greckokatolicki składał się z 3 obszarów kościelnych: archidiecezji lwowskiej oraz diecezji: stanisławowskiej i przemyskiej tworząc razem halicko-lwowską prowincję kościelną, na czele której stał arcybiskup lwowski Andrzej Szeptycki⁴. Ordynariuszem diecezji przemyskiej od 1916 roku był biskup Jozafat Kocyłowski, a sufraganem był biskup Grzegorz Łakota⁵. Stosunek władz polskich do Kościoła unickiego był na ogół poprawny. Jednak nie obywało się bez napięć. Część społeczeństwa ukraińskiego dążyła do oderwania od Polski jej wschodnich województw. Kolejnym źródłem nieporozumień była sprawa obsadzania stanowisk duchownych w Kościele unickim. Postępując zgodnie z postanowieniem konkordatu z 1925 roku, władze polskie odmawiały zatwierdzenia, bądź żądały ustąpienia tych proboszczów unickich, którzy występowali w obronie przekonań politycznych mniejszości ukraińskiej lub sami czynnie brali udział w życiu politycznym⁶. Ponadto w latach dwudziestych dawało się zauważyć intensywną działalność prawosławia, która doprowadziła do osłabienia struktur organizacyjnych przemyskiej diecezji, zwłaszcza w zachodniej jej części⁷. Aby wzmocnić organizację kościelną na tych terenach, dekretem Stolicy Apostolskiej *Qui aptius consuleret* z dnia 19 lutego 1934 roku utworzono administrację apostolską Łemkowszczyzny. W jej skład weszło 9 dekanatów wydzielonych z diecezji przemyskiej, obejmujących 111 parafii i 11 samodzielnych wikariatów. Wyodrębniona nowa jednostka kościelna podlegała bezpośrednio papieżowi⁸.

tereny łacinników. W kierunku zachodnim obejmował on ziemię krakowską, swoim terytorium sięgając aż po Cieszyn. Na wschodzie – po diecezję lwowską i stanisławowską.

⁴ S. Stępień, *Obrządki wschodnie Kościoła katolickiego*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce 1918-1990. Rocznik statystyczny*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 58.

⁵ A. Potocki, *Diecezja przemyska w swe 600-lecie*, t. 1, Przemysł 1986, s. 124. W okresie międzywojennym kapituła katedralna liczyła w sumie 8 osób, 5 prałatów i 3 kanoników. Od 1921 roku istniało seminarium przygotowujące kleryków do kapłaństwa. Ponadto w Dobromilu i Ławrowie istniało seminarium bazylikańskie. Od 1926 roku wychodził w Przemysłu tygodnik „Ukrainskyj Beskid”. Pomoc nie tylko materialną zapewniało istniejące towarzystwo samopomocy kapłańskiej, które skupiało duchowieństwo greckokatolickie całej diecezji.

⁶ F. Remienik, *Unicy polscy 1596-1946*, Siedlce 1998, s. 214.

⁷ A. Potocki, *Diecezja przemyska w swe 600-lecie*, t. 1, s. 124-125.

⁸ S. Stępień, *Obrządki wschodnie Kościoła katolickiego*, [w:] *Kościół katolicki w...*, s. 58-59. Administratorem został ks. M. Nagórzański. Jego nieudolne rządy zakończyły się wyborem nowego administratora, którym został ks. B. Maściuch, po jego śmierci

Od wybuchu II wojny światowej, konkretnie od 17 września 1939 roku następowała powolna likwidacja Kościoła greckokatolickiego na południowo-wschodnich terenach Polski, chociaż w formie instytucjonalnej przetrwała ona do 1946 roku. Ludność obu obrządków, łańciskiego i słowiańskiego pozostająca pod okupacją sowiecką poddawana była ostrej ateizacji. Represje nie ominęły duchowieństwa greckokatolickiego, nie bez udziału w tym cerkwi prawosławnej. Największe prześladowania zauważa się podczas drugiej okupacji sowieckiej od 1944 do 1947 roku⁹. W okresie niemieckiego najazdu Ukraińcy greckokatolicy wiązali swe losy z III Rzeszą. Liczono na przychylność okupanta, który zgodziłby się na ogłoszenie niepodległości Ukrainy ze Stefanem Bandera na czele. Niemcy nie uznali tego rządu i dnia 1 sierpnia 1941 roku włączyli Galicję Wschodnią do Generalnego Gubernatorstwa¹⁰.

Diecezja zachowała swój przedwojenny kształt do połowy lipca 1944 roku. Jej faktyczny rozpad nastąpił w chwili podpisania przez PKWN ze Związkiem Radzieckim porozumienia w sprawie wzajemnych stosunków¹¹. Wówczas ustalono nową granicę Polski na wschodzie, która zatwierdzona została układem między Rzeczpospolitą Polską a Socjalistyczną Republiką Ukrainy 16 sierpnia 1945 roku, kształt ostateczny zaś przybrała 15 lutego 1951 roku. Dlatego też o istnieniu diecezji można było mówić w aspekcie tych struktur, które pozostawały w granicach Polski. Ponadto została zerwana łączność z metropolią we Lwowie¹². W latach 1944-1946 wysiedlono przymusowo z diecezji przemyskiej do ZSRR tysiące Ukraińców w tym także grekokatolików¹³. We wrześniu 1945 roku UB aresztował w Rzeszowie ordynariusza przemyskiego obrządku greckokatolickiego, biskupa J. Kocyłowskiego i księdza Wasyla Hrynka. Pod wpływem protestów polskich hierarchów

– ks. J. Niedwiecki. Siedzibą administracji był Rymanów, a następnie Sanok. Liczyła ona 64 księży i 127.305 wiernych. Por. A. P o t o c k i, *Diecezja przemyska w swe 600-lecie*, t. 1, s. 125.

⁹ A. F r i e s z k e, *Polska, losy państwa...*, s. 25 nn.

¹⁰ F. R z e m i e n i u k, *Unicy polscy 1596...*, s. 222-223.

¹¹ B. H i l l e b r a n d t, *Polska Ludowa w latach 1944-1956. Zarys historii*, Warszawa 1988, s. 15; K. K e r s t e n, *Historia polityczna Polski 1944-1956*, Warszawa 1986, s. 10-17.

¹² A. N a ł ę c z, *Cerkwie greckokatolickie w diecezji przemyskiej po roku 1945. Zarys problematyki*, Przemyśl 1988, s. 10-11.

¹³ H. E. W y c z a w s k i, *Likwidacja cerkwi greko-katolickiej w sowieckiej Ukrainie w 1946 roku*, „Premisla Christiana”, t. 3, Przemyśl 1989/1990, s. 293.

kościelnych zwolniono ich z aresztu, a obradujący w Częstochowie Episkopat 4 października 1945 roku podjął decyzję o wzięciu unitów pod opiekę. W rok później 26 czerwca biskup Kocyłowski został ponownie aresztowany przez NKWD i wywieziony do ZSRR, gdzie wytoczono mu proces o szpiegostwo¹⁴.

2. Synod lwowski i apostazja

Ogromny wpływ na dalsze istnienie Kościoła greckokatolickiego miał synod lwowski w 1946 roku. Zwołała go tzw. „Centralna Grupa Inicjatywna na rzecz złączenia Kościoła greckokatolickiego z Kościołem prawosławnym”. Zrobiono również listy tych duchownych, którzy odmówili jej posłuszeństwa. Synod lwowski podjął uchwałę o zerwaniu postanowień Unii Brzeskiej, odłączeniu Kościoła greckokatolickiego w Galicji od Rzymu i zjednoczenia go z cerkwią prawosławną. Dnia 28 maja 1945 roku zawiązała się we Lwowie tzw. Grupa Inicjatywna. Zwróciła się ona do Rady Komisarzy Ludowych w Kijowie z prośbą o zatwierdzenie. Inicjatorzy tej grupy wezwali księży do zjednoczenia się przeciwko Stolicy Apostolskiej i Polakom. Zaczęto na szeroką skalę przyciągać duchowieństwo unickie na prawosławie. Rozpoczęcie tzw. synodu miało miejsce 8 marca 1946 roku. Zaproszeni przeciwnicy zjednoczenia z cerkwią nie przybyli. Na wzmiankowanym synodzie zajmowano się rzekomymi krzywdami wyrządzonymi przez Stolicę Apostolską i Polaków oraz nadchodzącą wolnością ze strony Sowietów. Następnie odbyło się głosowanie. Ci, którzy nie głosowali po myśli cerkwi prawosławnej musieli liczyć się z przykrymi konsekwencjami. O fakcie połączenia obu cerkwi poinformowano listownie patriarchę moskiewskiego Aleksieja, egzarchę Ukrainy Joana, Stalina, przewodniczącego Rady Komisarzy Ludowych Nikitę Chruszczowa oraz wydano odezwę do wiernych i księży, którzy jeszcze [cyt. za autorem] „ne wyzwołyłyś wid rymskocho zaczadzennja i zasliplennja”. Niedługo potem biskup lwowski Makary opublikował listę 1.105 księży z 3 zunitowanych z prawosławiem diecezji, którzy dobrowolnie przeszli na prawosławie. Stąd wynikało, że ponad tysiąc księży pozostało wiernych kato-

¹⁴ J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce 1945-1989*, Warszawa 2003, s. 68-69. Biskupa oskarżono o kontakty z hitlerowcami i z Watykanem. Zginął w łagrze w listopadzie 1947 roku. Taki sam los spotkał jego sufragana, który zmarł w Workucie w 1950 roku oraz kilku innych kapłanów.

licyzmowi. Wielu przeszło na prawosławie z obawy przed więzieniem. W parafiach, gdzie nie przyjęto duchownego prawosławnego zamykano cerkwie. Następowaly ucieczki do Kanady, USA, Polski. Byli też i tacy, którzy pozostali przy swej wierze, ale przeszli do podziemia¹⁵.

Narastający konflikt na tle narodowościowym oraz działalność zbrodniczej organizacji UPA, przesądziła o likwidacji Kościoła greckokatolickiego na terenach wschodnich Polski¹⁶. Aby położyć kres walkom zbrojnym polskie władze podczas akcji „Wisła”, zorganizowanej na wiosnę 1947 roku dokonały pacyfikacji znacznej liczby wsi stanowiących zaplecze dla osadników UPA. Mieszkańców, którzy nie mogli wylegitymować się obywatelstwem polskim poddano przymusowym przesiedleniom na ziemie Północne i Zachodnie. Głównie do północnych powiatów województwa olsztyńskiego, na Pomorze Zachodnie i Ziemię Lubuską. Ogółem z powiatu jasielskiego, krośnieńskiego, sanockiego i leskiego przesiedlono 7.700 rodzin. Deportacja nie objęła wszystkich grekokatolików. Część z nich w obawie przed wygnaniem przeszła na obrządek łaciński, inni skłaniali się ku prawosławiu¹⁷.

3. Grekokatolicy w PRL

Formalnie Kościół unicki w Polsce przestawał istnieć, a to za sprawą „tworzenia” nowych praw pozwalających władzy PRL przejść na własność majątek pozostawiony przez grekokatolików¹⁸. Sytuacja prawna Kościoła unickiego w Polsce uregulowana została przed II wojną światową. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości dokonano tego w konkordacie z 1925 roku. Dokument ten potwierdzał istnienie w Polsce 3 obrządków w tym greckokatolickiego. Również w okresie wojny nie naruszano tego aktu. Wydawać by się mogło, że tej zasady nie podważy także władza PRL¹⁹. Uchwała rządu z dnia 12 września 1945 roku stwierdzała, że nie będzie w niczym krępować działalności Kościoła

¹⁵ H.E. W y c z a w s k i, *Likwidacja cerkwi greko-katolickiej w sowieckiej Ukrainie w 1946*, „Premisla Christiana”, t. 3, s. 289-292.

¹⁶ M. R u d n i c k a, *Cerkwie unickie własnością Kościoła*, [w:] *Księga jubileuszowa 25 lat pasterskiego posługiwania księdza biskupa Ignacego Tokarczuka*, red. J.F. A d a m s k i, M. R u d n i c k a, Brzozów-Stalowa Wola 1991, s. 99.

¹⁷ A. P o t o c k i, *Diecezja przemyska w...*, s. 127-128.

¹⁸ J. Ż a r y n, *Dzieje Kościoła w...*, s. 70.

¹⁹ A. N a ł ę c z, *Cerkwie grekokatolickie w...*, s. 18.

katolickiego, jednocześnie wszakże akt ten zrywał konkordat, przy czym winą za to obarczono Stolicę Apostolską²⁰. W dalszych dokumentach państwowych podział Kościoła na obrządki przestał występować. Wynikało z tego, że obrządek greckokatolicki nie odzyskał w prawie polskim dawnego statusu. Władze polskie nie naśladowały wszakże polityki ZSRR wobec Kościoła greckokatolickiego, na terytorium tego kraju po prostu zlikwidowanego. W Polsce nie podjęto w tej materii żadnych kroków prawnych, po prostu likwidując greckokatolickie instytucje kościelne, aresztując hierarchów i na drodze faktów dokonanych kasując kult greckokatolicki.

Tymczasem obserwowano coraz liczniejsze pozostawanie cerkwi unickich bez opieki. Kuria biskupia w Przemyślu, kierując się troską o te świątynie wydała 29 października 1945 roku rozporządzenie traktujące opuszczone cerkwie, jako filie kościołów parafialnych w obrębie poszczególnych parafii. Rozporządzenie to pozostawało w zgodzie z okólnikiem wydanym 10 dni wcześniej przez Ministerstwo Administracji Publicznej do wojewodów, w którym stwierdzono, że majątek pozostawiony między innymi przez Kościół greckokatolicki nie może być w żadnym wypadku uważany za mienie opuszczone. Na podstawie wyżej wzmiankowanych ustaw należało sądzić, że władze państwowe nie będą kwestionować wewnętrznych regulacji między obydwoma obrządkami²¹.

W latach 1945-1946 diecezji przemyskiej udało się utworzyć parafie lub ekspozytury pocerkiwne w Bliziance, Bolestraszcach, Dąbrówce, Dębnie, Hadlach, Końskiem, Drohojowie, Jabłonicy Polskiej, Jurowcach, Krównikach, Nehrybce, Pełkiniach, Pełnatyczach, Rozborzu, Starym Mieście, Surochowie, Tarnawce, Wujkiem, Węglówce, Zalesiu. Natomiast w 1947 roku do kultu powróciły cerkwie w Desznicy, Krasnem, Siedliskach i Wetlinie²². Władze państwowe jednak nie myślały respektować wcześniejszych dekretów. Od 1947 roku następowała na szeroką skalę grabież majątku kościelnego unitów. Kuria przemyska

²⁰ J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956*, [w:] *Aparat ucisku na...*, s. 27-28. Trzeci punkt zawierał oświadczenie, że „Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej jak dotąd niczym nie krępował działania Kościoła Katolickiego, podobnie i nadal zapewnia Kościołowi Katolickiemu pełną swobodę działania w ramach obowiązujących ustaw”.

²¹ A. Nałęcz, *Cerkwie greckokatolickie w...*, s. 18-20.

²² J. Musiał, A. Nałęcz, *Świątynie unickie na terenie diecezji przemyskiej w latach 1945-1985*, „Chrześcijanin w świecie”, Zeszyty OD i SS, nr 3(186):1989, s. 87-88.

próbowała się temu przeciwstawić. Dnia 1 września 1947 roku biskup Franciszek Barda przesłał pismo do wojewody rzeszowskiego, w którym wyjaśniał, że jedynym prawnym właścicielem majątku kościelnego unitów jest Kościół rzymskokatolicki: „[...] Kościół katolicki jest reprezentowany przez ten obrządek. Dlatego siłą rzeczy własność pocerkiewna przechodzi na rzecz Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Naczynia i szaty liturgiczne są naczyniami poświęconymi, których nie godzi się zabierać z użycia kościelnego. Na miejscu cerkwi greckokatolickich powstają w miarę terenów opuszczonych parafie katolickie obrządku łacińskiego, które potrzebują tych przedmiotów [...]”²³.

Tymczasem władze państwowe ostatecznie określiły swoje stanowisko wobec unitów. Kolejne ustawy z dnia 5 października 1947 roku i z dnia 28 września 1949 roku mówiły o przejściu na własność państwa mienia pozostającego po osobach wysiedlonych do ZSRR. Tym samym uznano, że wskutek wysiedlenia ludności parafie greckokatolickie automatycznie przestały istnieć, jednocześnie cały majątek, w tym również kościelny, w interpretacji rządu przechodził na własność państwa²⁴. Postanowienia te oparte były na błędnych założeniach. Kościelne mienie unitów nie było własnością parafian narodowości ukraińskiej, którzy zostali przesiedleni, ale należało do Kościoła katolickiego i jego dysponowanie było wyłącznym prawem papieża, jako głowy tegoż Kościoła²⁵. Ponadto dekrety te pozostawały w sprzeczności z gwarancjami zawartymi w okólniku Ministerstwa Administracji Publicznej z 19 października 1945 roku²⁶.

Po ustawie z października 1947 roku starostwa w Przemyślu, Rzeszowie i Sanoku otrzymały od wojewody rzeszowskiego zarządzenie, na podstawie którego miały rozdysponować dobra pounickie. Do wykonania powierzonego zadania wyznaczono sołtysów, którzy mianowani zostali kuratorami majątku pocerkiewnego²⁷. Powyższa decyzja ogra-

²³ AIT, (Archiwum abp. Ignacego Tokarczuka), Kopia pisma kurii przemyskiej do wojewody rzeszowskiego z dnia 1 września 1947 roku w sprawie zaprzestania rozkradania majątku pounickiego przez władze państwowe.

²⁴ A. P o t o c k i, *Parafie bieszczadzkie*, Przemyśl 1987, s. 96.

²⁵ A. N a ł ę c z, *Cerkwie greckokatolickie w...*, s. 26.

²⁶ S. N a b y w a n i e c, *Działania biskupa Ignacego Tokarczuka na rzecz tarowania cerkwi greckokatolickich*, „Studia Rzeszowskie”, 10:2003, s. 129-130.

²⁷ J. M u s i a ł, A. N a ł ę c z, *Świątynie unickie na...*, s. 88. Jak dalej podają autorzy administrator parafii Dębno w sprawozdaniu do kurii pisał: „Władze państwowe opierając się na dekrete z 5 września 1947 roku [...] zabierają grunta oraz budynki pocerkiewne na własność Państwa, ustanawiając kuratora, którym nie może być osoba du-

niczyła możliwość działania biskupa Bardy. O całym zamieszaniu wokół mienia unickiego został poinformowany papież. W dniu 12 stycznia 1948 roku sekretarz Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich wystosował do prymasa Hlonda pismo, w którym stwierdził, że na skutek wysiedlenia wiernych obrządku wschodniego majątek kościelny przechodzi w administrację biskupów łacińskich, w tym przemyskiego i tarnowskiego²⁸. Władze wojewódzkie nie zgodziły się z decyzją Stolicy Apostolskiej, dlatego też kuria przemyska postanowiła nie poddawać się i w dalszym ciągu nalegać na władze wojewódzkie by oddały one niszczące budynki pocerkiewne²⁹. Do prowadzenia rozmów z władzami został oddelegowany ksiądz Józef Jałowy. Ze wstępnego rozoznania wnioskował on, że Ministerstwo Rolnictwa planowało parcelację pocerkiewnych gruntów. Zamierzano pozostawić istniejącym już placówkom łacińskim tylko część gruntu. W związku z tym, 20 sierpnia 1947 roku kuria biskupia w Przemyślu skierowała okólnik do 18 księży dziekanów, w którym instruowano ich, jak należy postępować z władzami, aby odzyskać znacznie więcej posiadłości³⁰.

Tymczasem władze zaczęły parcelować grunty cerkiewne, przeznaczając je na szkoły, domy ludowe, pastwiska. Proboszcz otrzymywał jedynie działkę, z zastrzeżeniem, że jest ona własnością gromady³¹. Pozostawały, jak na razie, nie wykorzystane przez władze cerkwie. O ich przejęcie w dalszym ciągu starała się kuria przemyska. W 1948 roku

chowna. Komisarz ziemski prywatnie powiedział mi, że upaństwowienia ziemi pocerkiewnej starostwo dokonuje nie na podstawie dekretu z 5 września 1947, ale na podstawie tajnego, poufnego okólnika. Dekret ten majątków kościelnych nie obejmuje. Władze interpretują go szeroko, by zasłonić bezprawne postępowanie”.

²⁸ Tamże, s. 88.

²⁹ A. N a ł ę c z, *Cerkwie greckokatolickie w...*, s. 26.

³⁰ Tamże, s. 27. Cyt. za A. N a ł ę c z „[...] trzeba starać się pozyskać przynajmniej zabezpieczenie ze strony władz przydziału cerkwi, budynków i odpowiedniej ilości gruntu tam, gdzie jest stacja duszpasterska łacińska, lub gdzie jest potrzebna wobec przesiedlenia ludności. Wiadomo nam, że władze państwowe skłonne są oddać takim placówkom łacińskim prócz cerkwi i plebanii także pole obszaru pięciu do dziesięciu hektarów, z możliwym pewnym dodatkiem dla organisty i służby kościelnej. Niechaj ksiądz dziekan w najkrótszym czasie obmyśli plan rozbudowy sieci parafialnej w okolicach opuszczonych przez Rusinów i wnioski swoje przekaże do kurii. Co prawda dla braku kapłanów nie będziemy mogli jeszcze przez kilka lat zbyt pomnożyć ilość parafii, ale trzeba już teraz starać się o zabezpieczenie ich uposażenia”.

³¹ M. R u d n i c k a, *Cerkwie unickie własnością Kościoła*, [w:] *Księga jubileuszowa 25...*, s. 100.

udało jej się przejąć 5 kolejnych obiektów sakralnych w Kormanicach, Olchowcach koło Sanoka, Polańczyku, Walawie i Wróbliku Królewskim. Do roku 1951 diecezja ustanowiła w sumie 29 ośrodków duszpasterskich mieszczących się przy cerkwiach pounickich przeznaczonych dla katolików obrządku łacińskiego³².

W latach pięćdziesiątych problem kościołów pounickich przybierał inne kształty. Po odwilży 1956 roku część grekokatolików powróciła na teren byłej eparchii przemyskiej i Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny³³. Pełnomocnik rządu do spraw zagospodarowania południowo-wschodnich terenów województwa rzeszowskiego przedstawił plan powrotu ludności głównie łemkowskiej, do powiatów Sanok, Lesko, Ustrzyki Dolne i Gorlice. Grekokatolicy, którzy przeszli wcześniej na obrządek łaciński zaczęli domagać się zwrotu cerkwi, w których mogliby korzystać z własnych nabożeństw. Władza państwowa nie myślała przychylnie ustosunkować się do ich żądań³⁴. Do tego dochodził ważny fakt prawny. W dniu 31 grudnia 1956 roku państwo wydało dekret uzależniający nominacje kościelne, między innymi proboszczów od zgody administracji państwowej. Tym samym wstrzymano tworzenie nowych parafii greckokatolickich³⁵.

³² J. Musiał, A. Nałęcz, *Świątynie unickie na...*, s. 88-89.

³³ S. Stępień, *Kościół grekokatolicki w Polsce po II wojnie światowej i w czasach współczesnych do 1998 roku*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, Przemysł 1998, t. 4, s. 339-370. Zob. Tenże, *Źródła do dziejów reaktywowania i organizacji struktur Kościoła grekokatolickiego w Polsce w latach 1989-1996*, [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, Przemysł 1996, t. 3, s. 297-328.

³⁴ A. Nałęcz, *Cerkwie grekokatolickie w...*, s. 30-32. Od tej pory do kurii przemyskiej zaczęli zgłaszać się księża grekokatolicy o uzyskanie zgody na odprawianie swoich nabożeństw. Z inicjatywy kurii przemyskiej upoważniono księdza Sylwestra Krupę obrządku grekokatolickiego do odprawiania nabożeństw w cerkwi w Przemysłu-Błonie dla grekokatolików. Również młodzież z liceum przy ulicy Słowackiego w Przemysłu pobierała religię w swoim języku. Grekokatolicy uzyskali możliwość odprawiania nabożeństw w Komańczy, Krępnej, Sanoku, Przemysłu, Jarosławiu. Spowodowało to sprzeciw władz wojewódzkich. Autorka podaje przykład z Sanoka i Komańczy. W 1957 roku ks. Józef Siekierzyński, odprawiał msze w kaplicy szpitala w Sanoku. Dnia 9 lutego 1958 roku otrzymał polecenie biskupa na odprawianie nabożeństw w kaplicy urządzonej na werandzie własnego domu, a od maja zaczął korzystać z miejscowej cerkwi. Władze powiatowe zażądały zwrotu kluczy do świątyni. Zobowiązano oddać cerkiew pod warunkiem przejścia wiernych grekokatolików na prawosławie. W podobny sposób postąpiono z wiernymi z Komańczy. Ostatecznie po śmierci miejscowego proboszcza władze wojewódzkie zamknęły cerkiew i przekazano ją prawosławnym.

³⁵ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół...*, s. 111-112.

Lata sześćdziesiąte zaowocowały nowymi problemami na linii odzyskiwania cerkwi greckokatolickich przez kurie przemyską. W 1961 roku Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie wydał nakaz zamknięcia czynnych cerkwi. Zostały one przeznaczone na magazyny nawozów sztucznych, budynki gospodarcze, w tym stajnie. Dalszy proces przejmowania cerkwi przez diecezję przemyską drogą formalną został zahamowany. W 1962 roku wydana została ustawa o ochronie dóbr kultury, po której należało spodziewać się zmiany polityki względem unickich świątyń³⁶.

Przychylnego nastawienia władz w tej materii Kościół przemyski nigdy się nie doczekał, a nowy biskup ordynariusz zamierzał zaangażować w tej sprawie cały swój autorytet. Był świadomy, że walka o cerkwie unickie trwała już ponad 20 lat i nic nie wskazywało na to, że dobiegnie ona końca. Do odzyskiwania kościołów unickich skłoniła go chęć ratowania niszczących pomników kultury oraz możliwość wykorzystania opuszczonych cerkwi na użytek Kościoła łacińskiego, szczególnie w Bieszczadach, gdzie mieszkała uboga ludność, którą nie byłoby stać na budowę kościoła od podstaw³⁷.

Sprawę przejęcia cerkwi greckokatolickich biskup Ignacy Tokarczuk rozpoczął drogą urzędową. Opierając się o ustawę z 1962 roku dotyczącą ochrony dóbr kultury oraz wykorzystując zaangażowanie mediów w tej sprawie (na łamach „Życia Warszawy” 27 lutego 1966 roku, ukazał się między innymi artykuł *Ratujmy cerkiewki*, z którego wynikało, że w Bieszczadach były 174 cerkwie zabytkowe w tym 80 zupełnie zniszczonych), dnia 6 marca 1966 roku zwrócił się on do Ministra Kultury i Sztuki w sprawie przejęcia przez Kościół rzymskokatolicki na terenie diecezji przemyskiej opuszczonych cerkwi unickich³⁸. Obok argumentacji pastoralnej przedstawił motywację kulturową, zaznaczając, że oddanie cerkwi pod jego opiekę uchroni je przed zniszczeniem i dewastacją³⁹. „Kuria zwraca się o oddanie na cele kultu pewnej liczby cerkwi w miejscowościach zasiedlonych lub będących w planie zasiedlenia w przyszłości. Cerkwie przekazane do kultu trzymają się dłużej, są pod opieką, wietrzone, ogrzewane zimą. Oddanie ich do kultu zapewniłoby ich konserwację i przyczyniło do szybszego zasiedlenia

³⁶ S. B o b e r, *Spór o cerkwie...*, s. 119-120.

³⁷ M. R u d n i c k a, *Cerkwie unickie własnością Kościoła*, s. 100-101.

³⁸ AIT, Informacja dotycząca odzyskiwania cerkwi greckokatolickich.

³⁹ S. N a b y w a n i e c, *Działania biskupa Ignacego...*, s. 130.

Bieszczadów, bo ludzie chcący tu przyjechać pytają, czy w miejscu jest kościół lub kapliczka. W Bieszczadach są miejscowości oddalone od najbliższego kościoła o dwadzieścia lub trzydzieści kilometrów [...]»⁴⁰. Tym samym zobowiązał się, do ich remontu. Ministerstwo nie wydało żadnej decyzji, a pismo ordynariusza skierowane zostało do Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie. Władze wojewódzkie postanowiły sprawę zignorować, nie dano zatem wówczas żadnej odpowiedzi⁴¹.

Brak reakcji ze strony władz wojewódzkich nie spowodował zaniechania starań o odzyskiwanie cerkiewnych obiektów kultu. Dlatego też biskup Tokarczuk zamierzał zebrać nową dokumentację. W tym celu rozesłał do wszystkich dekanatów ankietę odnoszącą się do aktualnej sytuacji cerkwi w diecezji. Skierowana do 138 parafii zawierała następujące pytania: 1. Czy na terenie parafii są cerkwie używane dawniej przez grekokatolików? 2. Które cerkwie są używane obecnie przez parafie łacińskie? 3. Które do tej pory nie były używane? 4. Jeśli nie są używane przez parafie, to jakiemu służą celowi? 5. Jaka jest wielkość i stan tych cerkwi nieużywanych? 6. Jaka liczba ludności zamieszkuje miejscowość, w których są te cerkwie opuszczone? 7. Która z cerkwi opuszczonych przydałaby się dla celów parafii? 8. Ile cerkwi zostało spalonych, rozebranych lub przerobionych na inne cele? Podać dokładnie, gdzie i kiedy⁴². Z przeprowadzonej ankiety wynikało, że w marcu 1967 roku w diecezji było ogółem 236 cerkwi. Używanych przez diecezję w tym okresie było 127. Aż 109 cerkwi pozostawało w rękach władz wojewódzkich, które przeznaczały je na magazyny, gdzie przedmioty tam znajdujące się były w większości rozkradane, część świątyń była zaplombowana, gdyż nie wiadano na jaki cel dany obiekt sakralny przeznaczyć. Obliczono, że do roku 1967 diecezja bezpowrotnie utraciła 187 obiektów. Większość cerkwi została rozebrana w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W ten sposób przypadły między innymi cerkwie w Zyndramowej, Bachórze, Mchawie, Iskanii, Pawłokomii, Stanisławczyku. Materiały z rozbiórek przeznaczano na budowę szkół, domów ludowych, remizy strażackiej, świetlicy itp.⁴³.

⁴⁰ Cyt. za A. N a ł ę c z, *Cerkwie greckokatolickie w...*, s. 35.

⁴¹ S. N a b y w a n i e c, *Działania biskupa Ignacego...*, s. 130.

⁴² A. N a ł ę c z, *Cerkwie greckokatolickie w...*, s. 43.

⁴³ Tamże, s. 44-45. Dalej podaje autorka między innymi cerkwie w Tarce, gdzie władze przekształciły na siedzibę Prezydium GRN, w Wołkowie na świetlicę, w Birczy, Lesku i Radawie sprzedały w latach 1952, 1955 i 1966. Niektóre zostały spalone na

Na podstawie uzyskanych danych, dnia 17 czerwca 1967 roku biskup wystosował pismo, w którym zwrócił się do WRN w Rzeszowie o oddanie kurii rzymskokatolickiej w Przemyślu 46 byłych świątyń greckokatolickich⁴⁴. W odpowiedzi na nie przewodniczący WRN w Rzeszowie Edward Duda stwierdził, że „[...] cerkwie są własnością skarbu państwa. Nad ich bezpieczeństwem czuwają terenowe organy władzy i administracji państwowej, a w granicach województwa rzeszowskiego znajduje się dostateczna ilość obiektów sakralnych (rzymskokatolickich) i nie zachodzi potrzeba pozytywnego rozpatrzenia wniosku Księdza Biskupa”⁴⁵. Biskup Tokarczuk wielokrotnie odwoływał się od decyzji E. Dudy. Zwracał się do Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Rzeszowie, Wydziału do Spraw Wyznań, Wydziału Budownictwa Urbanistyki i Architektury z prośbą o przejęcie niszczących cerkwi. Pisma na przemian kierowane były do Rzeszowa i Warszawy. Swoje argumenty potwierdzał faktem nie interesowania się wojewódzkiego konserwatora popadających w ruinę obiektów sakralnych. Zabiegi biskupa ordynariusza niewiele wносиły. Poszczególne organy władzy albo nie odpowiadały na pisma, bądź zasłaniały się dekretem z 1947 roku⁴⁶. W następnym roku, w liście do premiera Józefa Cyrankiewicza, Episkopat wyraził zaniepokojenie położeniem unickich obiektów sakralnych, prosząc tym samym o ich oddanie na użytek Kościoła rzymskokatolickiego. Nie wpłynęło to na zmianę postawy władz. Biskup Tokarczuk coraz bardziej przekonywał się, że na drodze prawnej niczego nie załatwi, gdyż strona rządowa wysuwała zawsze te same argumenty, powołując się na dekret z 5 września 1947 roku i 31 grudnia 1956 roku. Nie zostało nic innego, jak tylko samowolne zajmowanie cerkwi, co doprowadzało do oskarżeń kierowanych pod adresem ordynariusza przemyskiego, który w interpretacji władz łamał prawo.

skutek walki z oddziałami UPA. W taki sposób zniszczono cerkwie w Nielepkowicach, Gorzycach, Barwinku, Chołowicach.

⁴⁴ AIT, Pismo do Prezydium WRN w Rzeszowie w sprawie oddania Kościołowi katolickiemu 46 cerkwi z dnia 17 czerwca 1967 roku; S. B o b e r, *Spór o cerkwie...*, s. 120.

⁴⁵ AIT, Pismo przewodniczącego WRN w Rzeszowie E. Dudy do ordynariusza przemyskiego w sprawie cerkwi unickich z dnia 26 maja 1967 roku.

⁴⁶ IPN, (Instytut Pamięci Narodowej w Rzeszowie), Pismo biskupa Tokarczuka do Ministerstwa Kultury i Sztuki w Warszawie z dnia 13 lipca 1967 roku, sygn. 049/65, k. 303.

Z powyższych rozważań wynika, że problem kościołów pounickich miał swoją długą i zawiłą historię, która w zależności od ekipy rządzącej przybierała różne kształty. Nie oznaczało to, że ustosunkowywano się przychylnie do próśb biskupa Tokarczuka, wręcz przeciwnie, kolejne lata pokazały, że prowadzenie dialogu z władzami na temat porzuczonych cerkwi nie miało sensu.

SABINA BOBER

**DIE SCHICKSALE DER GRIECHISCHKATHOLISCHEN KIRCHEN
IN DER DIÖZESE PRZEMYŚL IN DER VOLKSREPUBLIK POLEN**

Zusammenfassung

Im Vorkriegspolen zählte die griechischkatholische Kirche drei Diözesen, die der griechischkatholischen Kirchenprovinz Lemberg angehörten. Eine dieser Diözesen war die von Przemyśl. Im II. Weltkrieg hatten sich die Ukrainer – zumal das Kirchevolk der oben genannten Kirche, mit den deutschen Besatzern verbunden mit der Absicht mit Hilfe des III. Reiches einen unabhängigen ukrainischen Staat zu gründen. Die griechischkatholische Kirche erfreute sich zu dieser Zeit einer fast unbegrenzten Freiheit.

Nachdem im 1944 die Sowjetunion diese Gebiete erobert hat, kam es zur Beeinträchtigung jeglicher Betätigung dieser Kirche. Die im März 1946 auf Geheiß der Sowjetischen Behörden einberufene lemberger Synode hatte die zwangsmäßige Vereinigung der griechischkatholischen Kirche mit der Orthodoxen Kirche beschlossen, wobei die sich widersetzenden griechischkatholischen Bischöfe und Geistliche verfolgt oder eingekerkert wurden.

In Nachkriegspolen wurde die griechischkatholische Kirche ohne jegliche rechtliche Maßnahmen tatsächlich lahm gelegt, indem sowohl die kirchliche Verwaltung, Institutionen und Vermögen abgeschafft worden sind. Die nunmehr in der Diözese Przemyśl lateinischen Ritus vorhandenen griechischkatholischen Kirchen wurden als Staatseigentum angenommen und fanden nicht selten eine weltliche, den Kirchengebäuden nicht angemessene, Verwendung. Die Bischöfe von Przemyśl, hatten zwar eine Anzahl von den ehemaligen griechischkatholischen Kirchen für lateinische Kultuszwecke verwendet, aber die Einbeziehung der meisten Kirchen wurde ihnen von den Staatsbehörden verwehrt und etwa 109 Kirchen sind weiterhin im staatlichen Besitz geblieben und meistens dem Verfall preisgegeben. Dieser Zustand dauerte bis 1989 an, bis die griechischkatholische Kirche wieder rechtlich etabliert worden ist.

Übersetzung Sabina Bober

pusta

WYCHOWANIE RELIGIJNE W POLSKIEJ MYŚLI PEDAGOGICZNEJ XIX WIEKU

Po utracie niepodległości warunki do rozwoju oświaty i wychowania w duchu polskich ideałów i tradycji były trudne. Państwa, które dokonały rozbiórów Polski germanizowały i russyfikowały polskie szkolnictwo, nie pozwalały na rozwój postępowej myśli pedagogicznej. Ważne znaczenie miało to, że w tym trudnym okresie polscy teoretycy i praktycy nauczania oraz wychowania podejmowali wyczerpane starania mające na celu szerzenie wiedzy naukowej wśród dzieci i młodzieży, wpajanie im zasad wiary katolickiej. Intensywna praca w tym zakresie przyczyniała się bez wątpienia nie tylko do szerzenia wartości moralnych, ale i także umacniała tożsamość narodową¹.

W dobie braku państwowości polskiej ważne dla rozwoju wychowania było zdefiniowanie celów wychowawczych². Twórcy literatury pedagogicznej stawali przed odpowiedzialnym zadaniem popularyzowania idei wychowania religijnego, nadwerężonej w okresie epoki oświecenia. W swych pracach wskazywali oni na potrzebę walki z deistycznymi i ateistycznymi poglądami na świat, zastępowania ich religią ustanowioną przez Jezusa Chrystusa, to jest religią, która „wyja-

¹ K. P o z n a ń s k i, *Polska myśl pedagogiczna pod zaborem rosyjskim – do powstania styczniowego (1795-1863)*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy”, nr 1-2:1992, s. 9-31; Cz. M a j o r e k, *Myśl pedagogiczna na ziemiach polskich pod zaborem austriackim 1772-1918*, [w:] *Nauki pedagogiczne w Polsce. Tradycje, współczesność, przyszłość*, red. S. M i c h a ł s k i, Bydgoszcz 1994; J. D y b i e c, *Nie tylko szabłą. Nauka i kultura polska w walce o utrzymanie tożsamości narodowej 1795-1918*, Kraków 2004; J. W n e k, *Polska myśl pedagogiczna 1795-1863*, Kraków 2007.

² B. N a w r o c z y ń s k i, *Polska myśl pedagogiczna. Jej główne linie rozwojowe, stan współczesny i cechy charakterystyczne*, Lwów-Warszawa 1938; H. R o w i d, *Podstawy i zasady wychowania*, Warszawa 1946; A. S m o ł a ł s k i, *Ideale wychowawcze w polskiej myśli pedagogicznej od XVI w. do końca II Rzeczypospolitej*, Opole 1964.

śniła ludzkości prawdziwego Boga, obowiązki ludzi względem Stwórcy i obowiązki względem samych siebie; nadto wskazała ludziom cel ich życia przeznaczenie do którego dążyć powinni³. W XIX wieku dyskutowano nad kształcącą rolą religii w procesie nauczania. Znaczna część pedagogów twierdziła, że powinna ona zajmować kluczowe miejsce w programach nauczania.

W polskiej literaturze pedagogicznej XIX wieku zagadnienie wychowania religijnego zajmuje naczelną pozycję⁴. Treść wielu prac pedagogicznych miała charakter poradnikowy, pouczała w sposób łatwy i zrozumiały jak należy wychowywać i edukować młode pokolenie zgodnie z zasadami wiary katolickiej⁵. Niektórzy autorzy zwracali się bezpośrednio do dzieci i dorastającej młodzieży pedagogizując ją odnośnie zachowywania się w towarzystwie, w szkole, w kościele⁶. Anonimowy autor pisał w 1808 roku: „Nim do kościoła idziesz, umyj się wprzód, uczesz głowę, a suknie swoje, jako i obuwie, ochędoż, abyś tak do kościoła nie przyszedł, jak niektóre wcale nieobyczajne dzieci ze wsi przychodzą. W kościele nie śpij, nie rozmawiaj, nie śmiej się i nie oglądaj, ale raczej módl się nabożnie i słuchaj tam pilnie nauki czyli kazania. Przez rozmowy i szwary przeszkadzasz modlić się drugim, a przez śmiech, lub inne nieprzyzwoitości, stajesz się przyczyną zgorszenia; przez co będą tobą wszyscy z całej parafii gardzić i wcale cię nie lubić⁷”. Twórcy literatury pedagogicznej opowia-

³ M. Skotnicki, *Nauka życia czyli zasady cnót i moralności dla młodzieży*, Warszawa 1849, s. 32.

⁴ J. Przybył, *Wychowanie religijne w polskich koncepcjach pedagogicznych w XIX wieku*, [w:] *Elementy pedagogiki religijnej*, praca zbiorowa pod red. B. Milerskiego, Warszawa 1998, s. 93-118.

⁵ A. Osiński, *Nauka ojca dana synowi jadącemu do Akademii*, Warszawa 1801; A. Markiewicz, *Moralność w wykładzie prawa przyrodzonego stosownie do przepisów Komisji Edukacyjnej w kl. VI szkół przyglównych krakowskich podczas przerwania bytu Polski dawana*; idem, *Nauka obyczajowa o obrzydzeniu występków, wad i przesądów, a zamilowaniu prawdy, cnoty i przymiotów towarzyskich*, Kraków 1810; I. Lubicz Czerwiński, *Cenzor w ojcu czyli wykład cnót i wystawa wad*, Lwów 1810; P.E. Leśniewski, *Wychowaniec dziewiętnastego wieku czyli przepisy przystojności i dobrego tonu w pożyciu towarzyskim*, Warszawa 1843; S. Ostaszewski, *Ojciec córkom*, t. 1-2, Kijów 1851.

⁶ J. Szymczak-Hoff, *Drukowane kodeksy obyczajowe na ziemiach polskich w XIX wieku (studium źródłoznawcze)*, Rzeszów 1982.

⁷ S..., *Rady i przestrogi dla dzieci czyli nauka, jak się kiedy zachować mają, aby u wszystkich za grzeczne i obyczajne uchodziły, 1808*, [w:] *Źródła do dziejów wycho-*

dali się za szybkim rozpoczęciem wychowania religijnego, zabieraniem dzieci na kościelne nabożeństwa⁸.

W 1819 roku do rąk czytelników trafiła książka Klementyny Tańskiej Hoffmanowej pt. *Pamiętka po dobrej matce czyli ostatnie jej rady dla córki*. Praca ta, przeznaczona dla dorastających dziewcząt, posiadała sporą wartość edukacyjną, uczyła pracowitości, patriotyzmu, moralności, pobożności⁹. Podstawową zasadą wychowania powinno być, zdaniem autorki, krzewienie ideałów religijnych: „Wierzyć w Boga, kochać go, zarządcą świata całego uznawać, nie tylko jest powinnością, ale i potrzebą serca ludzkiego. Bez tej wiary czymże byłoby życie? ktośby dbał o nie, gdyby się ze zgonem kończyć miało? wszystko przemijające jest w przyrodzeniu; wszystko utraci swój byt, oprócz jednego człowieka!”¹⁰. Hoffmanowa zachęcała dziewczęta do stałego pogłębiania wiary w Boga, systematycznej modlitwy, rozmyślenia nad swoim życiem, wystrzegania się złego towarzystwa. Autorka *Pamiętki po dobrej matce* podawała czytelniczkom konkretne wskazówki odnośnie praktyk religijnych w ciągu dnia. Zalecała unikanie wszelkich dywagacji, rozmów o religii: „zostaw to męskim, mocniejszym umysłem. Dla kobiety dosyć jest wierzyć, słuchać i kochać!”¹¹.

Swój wkład w rozwój polskiej myśli pedagogicznej wniósł Michał Wiszniewski – znakomity historyk literatury, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego¹². W swej książce *Pamiętka po dobrym ojcu* wskazywał na korzyści wynikające z wychowania religijnego, podkreślając, że wpływa ono na umoralnianie jednostek, zapewnia życie wieczne. Wiszniewski pouczał młodych czytelników, aby unikali „czczych pozorów” pobożności, obłudy, wytrwale pracowali nad doskonaleniem

wania i szkolnictwa w Polsce w dobie Izby Edukacji Publicznej 1807-1812, zebrał i wstępem poprzedził Z. Kukulski, Lublin 1931, s. 334.

⁸ W.I. Chojnacki, *Zasady pierwiastkowe pedagogiki i metodyki*, Warszawa 1815, s. 138-139.

⁹ I. Kaniowska-Lewańska, *Pisarze dla młodego pokolenia w powstaniu listopadowym. Klementyna Hoffmanowa i Stanisław Jachowicz*, [w:] *Dziedzictwo powstania listopadowego w literaturze polskiej*, Warszawa 1986; I. Łossowska, *Tradycja i nowoczesność dydaktycznej powieści oświecenia w Polsce. Studia i szkice*, Warszawa 2002, s. 221-247.

¹⁰ K. z Tańskich Hoffmanowa, *Pamiętka po dobrej matce, czyli ostatnie jej rady dla córki*, Warszawa 1819, s. 83.

¹¹ Ibidem, s. 90.

¹² J. Dybiec, *Michał Wiszniewski. Życie i twórczość*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.

swojego charakteru¹³. „Ukształcenie serca” – pisał – „kładę na czele, bo bez dobrego serca okazującego się w dobrych a tajemnych, Boga tylko wiadomych uczynkach, ani szczęśliwym być, ani ukształcić się niepodobna, nic bowiem nie ma obrzydliwszego nad człowieka zdanego a niepocziwego”¹⁴. Autor analizował problem miłości drugiego człowieka, pocieszania strapionych, wybaczenia nieprzyjaciółom.

Wiodącą rolę religii w procesie wychowania przypisywał Tomasz Dziekoński – jeden z najbardziej znanych nauczycieli pracujących w Królestwie Polskim¹⁵. W swej pracy pt. *O wychowaniu dzieci ze szczególniejszym do płci żeńskiej zastosowaniem* dowodził, że szczęście człowieka jest zależne od przestrzegania zasad wiary katolickiej. Pedagog przekonywał, że dziecko przychodząc na świat jest istotą dobrą, lecz pod wpływem osób otaczających je może nabyć złych skłonności. Dlatego rodzice i opiekunowie nie powinni do tego dopuścić. Do nich to zwracał się Dziekoński: „Nie sądzcie, iż potraficie zbyć się trudnego obowiązku wychowania, zdobiąc umysł rozlicznymi naukami, bynajmniej, te nie zawsze zgodne z przeznaczeniem waszej wychowawcy, a częstokroć wbrew mu przeciwne: ani wdzięk talentów i powierzchownego ułożenia, nie zaspokoją nadziei, jakie społeczność w skutku starań waszych pokłada: ugruntowane w religii a wierne jej zasadom serce, skłonności, żądze i uczucia ku cnotom w zakresie powołania skierowane, to jedynie zaszczyt, to wam wewnętrzne zadowolenie sprawić może. Wcześniej przeto na tę część wychowania najbaczniejsze zwracajcie oko”¹⁶. Dziekoński zalecał wpajanie dzieciom od wczesnych lat ich życia takich zasad moralno-religijnych, jak miłość ku rodzicom, szacunek ku starszym, podległość ich rozkazom. Odradzał uczenie się na pamięć długich modlitw, wtedy zwłaszcza, gdy ich dziecko nie rozumie. Pedagog pisał także o roli przykładu w religijnym wychowaniu dzieci. W ocenie Dziekońskiego, wychowanie religijne szczególnie jest ważne w przypadku kobiet, przyszłych matek i opiekunek potomstwa¹⁷.

¹³ [M. Wiszniewski], *Pamiętka po dobrym ojcu*, z rękopisma bezimiennego przerobiona, pomnożona i wydana przez T. Sierocińskiego, Warszawa 1825, s. 103.

¹⁴ M. Wiszniewski, *Myśli o ukształceniu siebie samego*, Warszawa 1873, s. 111.

¹⁵ J. Hulewicz, *Dziekoński Tomasz Sylwester (1790-1875)*, PSB, s. 136-137.

¹⁶ T. Dziekoński, *O wychowaniu dzieci ze szczególniejszym do płci żeńskiej zastosowaniem*, Warszawa 1828, s. 73.

¹⁷ Zob. także T. Dziekoński, *Nauka moralna o powinnościach względem bliźniego*, Warszawa 1831.

W pierwszej połowie XIX stulecia wyróżniającą się pracą pedagogiczną była książka Józefa Bychowca pt. *Rady dobrej matce, która pragnie usposobić swych synów do wychowania dobrego i wyższego oświecenia*. Praca ta stanowiła ciekawe kompendium wiedzy na temat przekazywania dzieciom wiedzy teologicznej, niezbędnej do moralnego i pobożnego życia człowieka. Autor, znany filozof tamtego okresu¹⁸, wierzył w kształcącą moc przykładu, wszechobecność Boga w otaczającej dzieci przyrodzie. Radził mówić dzieciom każdego dnia o wszechmocności Boga, Jego dobroci, mądrości, podległości człowieka względem Niego. W ocenie Bychowca rodzice powinni wymagać od swych dzieci postępowania świadczącego o miłości drugiego człowieka, wdzięczności dla osób, które się nimi opiekują, ludzi pracujących w różnych zawodach, w tym służących: „Mów im wyraźnie, że nikt nie ma obowiązku im usługiwać, a gdyby się o to dopominali dając z okazaniem gniewu, a co gorsza, żeby się do bicia porywali; każ wtenczas sługom nie słuchać ich rozkazów, ofuknąć się na nich, niekiedy zaś i skarcić; tym sposobem zapobieżysz, że się nie zagnieżdzi w ich umysłach wzgarda ku podwładnym, która przez nałóg z wiekiem do tego doprowadza, iż się całkiem przytłumi ludzkość; biedną pracowitą klasę”¹⁹.

Bychowiec uważał, że prawidłowe wychowanie religijne nie może być realizowane bez codziennej, rannej i wieczornej modlitwy dzieci. Modlitwa ta powinna być poprzedzona pouczającą rozmową matki z dziećmi na jej temat, wyjaśnieniem znaczenia wyrazów z pacierza, czytaniem utworów religijnych. Autor *Rad dobrej matce*, kończąc swój wykład na temat wychowania religijnego, przestrzegł matki przed daniem dzieciom nieodpowiedniego przykładu: „Mało przyniesienie pożytku dzieciom nauka, choćby najzbawienniejsza, jeśli co chwilę postrzegać będą sprzeczność rażącą między życiem osób otaczających i prawidłami, jakie im zalecają. Dzieci, jako i po większej części ludzie słabi, skłonni są do naśladowania; radzi naśladować przykłady starszych i wyższych od siebie osób”²⁰.

¹⁸ M. Ż e l a z n y, *Józef Władysław Bychowiec. Nota bio – i biograficzna*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*, praca zbiorowa pod red. R. J a d c z a k a i J. P a w l a k a, Toruń 1997, s. 43-50; J. W n ę k, *Problemy edukacyjne w utworze Józefa Bychowca pt. Rady dobrej matce*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty”, 2011, s. 209-222.

¹⁹ J. B y c h o w i e c, *Rady dobrej matce, która pragnie usposobić swych synów do wychowania dobrego i wyższego oświecenia*, Wilno 1827, s. 31.

²⁰ *Ibidem*, s. 36.

Problem wychowania religijnego dzieci i młodzieży poruszała książka Stanisława Służewskiego pt. *Wychowanie środków uszczęśliwienia człowieka i społeczeństwa*, a także Michała Choroszewskiego, zatytułowana *O ukształceniu duszy czyli wychowaniu moralnym*. Służewski dużą wagę przykładał do przestrzegania Dekalogu. W jego ocenie, dobre wychowanie, „odpowiednie zamiarowi Twórczej Opatrzności, jest najpewniejszym środkiem uszczęśliwienia człowieka i społeczeństw”²¹. Podobne przekonania wypowiadał Choroszewski, który przestrzegał, że „wszelkie wychowanie zaniedbujące pobożność musi zwichnąć człowieka, i nie utworzy z niego nic więcej tylko zwierzę pojętne. Błądzi kto myśli że człowiek może być wielkim przez umiejętność, jeżeli on jest wielkim i człowiekiem, to nie inaczej tylko przez poznanie Boga”²². Bardziej wyczerpujące poglądy na wychowanie religijne znajdujemy w pracy Józefa Żochowskiego pt. *Filozofia serca czyli mądrość praktyczna*²³. Autor postulował przede wszystkim potrzebę dawania dzieciom przykładu życia pobożnego i moralnego, uczenia ich zasad religii, „prawa boskiego objawionego, z którego wypływają zasady cnót wszystkich”. Żochowski zalecał uczyć dzieci odmawiać pacierz ze zrozumieniem, przeżyciem momentu modlitwy. Ostro piętnował rodziny rozbite, niezgodę małżeńską, tak bardzo utrudniającą wychowanie potomstwa w duchu ideałów katolickich. „Wejźmy jeno w stan separatów i separatek, rozwodników i rozwódek, zajrzemy w te mieszkania zalane zgorszenia odmětem. Matki przeklinają ojców a ojcowie matki, wszyscy sobie nawzajem złorzeczą, oto jest nauka powszednia dla dzieci, oto jest dla nich pacierz codzienny. Królestwo Belzebuba obiera sobie w tym domu stałe mieszkanie, i wszystkie sprawy pośledniejsze stają się gorszymi aniżeli pierwsze. Nieszczęściem jest i hańbą dla dzieci nie znać swoich rodziców, ale większym nieszczęściem i większą hańbą znać ich jako gorszyieli”²⁴.

Swymi przemyśleniami odnośnie wychowania religijnego podzielił się z czytelnikami również Florian Bochwic²⁵, autor takich prac jak:

²¹ S. Służewski, *Wychowanie środków uszczęśliwienia człowieka i społeczeństwa*, Kraków 1833, s. 38.

²² M. Choroszewski, *O ukształceniu duszy czyli wychowaniu moralnym*, Wilno 1841, s. 167.

²³ J. Wnek, *Problematyka pedagogiczna w „Filozofii serca” Józefa Żochowskiego*, „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych PAN”, 2008, s. 5-20.

²⁴ J. Żochowski, *Filozofia serca czyli mądrość praktyczna*, Warszawa 1845, s. 74.

²⁵ F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 2, Warszawa 1914, s. 1-20.

*Obraz myśli. Na pamiątkę egzystencji mojej żonie i dzieciom; Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka*²⁶; *Zasady myśli i uczuć moich; Pomysły o wychowaniu człowieka*²⁷. Te rozprawki podkreślały znaczenie edukacji, rozwijania uczuć religijnych i moralnych, uczyły zamiłowania do pracy²⁸. Bochwic odradzał przywiązywanie zbyt wielkiej wagi do dóbr doczesnych, prowadzenie życia niezgodnego z zasadami etyki.

Wiele przemyśleń na temat wychowania religijnego znajdujemy w książkach Bronisława Ferdynanda Trentowskiego – najwybitniejszego polskiego pedagoga i filozofa okresu romantyzmu²⁹. W swym obszernym dziele pt. *Chowanna* wypowiadał przekonanie, że nauka religii i moralności powinna być królową wszystkich nauk, wpajać dzieciom zasady etyki katolickiej. Nowatorskie były poglądy Trentowskiego na temat roli nauczyciela w edukacji religijnej, prawidłowego doboru materiału nauczania do możliwości umysłowych dzieci. Uczony twierdził, że najlepszym nauczycielem religii jest dojrzały teolog, odpowiednio wykształcony, potrafiący umiejętnie odpowiadać na pytania dzieci. Autor był przeciwnikiem monotonii w nauczaniu: „O, nie rób filozoficznego objęcia Boga chlebem powszednim, bo o tym najmniej ludzie myślą, właśnie dlatego że go codziennie jedzą. Modlitwa mechaniczna, tj. będąca skutkiem przywyknienia i nałogu, a nie wewnętrznej serca potrzeby, brzmi od początku do końca bez myśli, wychodzi z ust maszyny mówiącej. Widzimy to na kobietach starych odmawiających różaniec, a klnących co sekunda. I może być modlitwa taka pod względem religijnym budująca? O, nie, ona, zaspokajając świat zewnętrznie, usypia w dziecku prawdziwą religijność i istne życie dla Boga!”³⁰. Autor *Chowanny* był zwolennikiem stosowania różnych metod w nauczaniu religii. Za najbardziej odpowiednie uważał barwne opowiadania, czytanie katechizmu i Pisma Świętego. Takie metody umożliwiały dzieciom

²⁶ J. Chwałibóg, *Uwagi nad dziełem Bochwica, – Obraz myśli mojej*, [w:] idem, *Pisma*, Lwów 1849, s. 435-462.

²⁷ S. Jedynak, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1986, s. 26-27.

²⁸ F. Bochwic, *Pomysły o wychowaniu człowieka*, Wilno 1847, s. 112.

²⁹ H. Rowid, *Podstawy pedagogiki Trentowskiego*, Lwów-Warszawa 1920; W. Andrukowicz, *Szlachetny pożytek: o filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*, Szczecin 2006.

³⁰ B.F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, wstępem i komentarzem opatrzył A. Walicki, t. 2, Wrocław 1970, s. 340.

lepsze zrozumienie prawd wiary, kształtowały ich wyobraźnię, uczucia religijne.

Zagadnienie wychowania religijnego podejmował Ewaryst Estkowski – znany działacz pedagogiczny związany z Wielkim Księstwem Poznańskim³¹. W jego publikacjach uwidacznia się troska o staranne wychowanie religijne dziewcząt. Estkowski nie miał wątpliwości, że takie wychowanie może być urzeczywistnione tylko w domu rodzinnym, gdzie przestrzegane są zasady wiary katolickiej, panuje zgoda i miłość. „Dom rodziców ma być świątynią cnót, poczciwości i zacności. Dziecię to anioł; a anioł skała się, zbrudzi i upadnie, jeżeli w domu panuje nieczystość, jeżeli, jak to i często bywa, ojciec albo ktoś inny kazi obyczaj, daje prawie umyślne, jawne zgorzenie dzieciom i domownikom. Pamiętajmy, że – jak ktoś powiedział – gąbczaste dusze dzieci wszystko, tak złe jak dobre, skwapliwie w siebie wciągają”³². Estkowski ostro krytykował współczesne mu metody wychowania dziewcząt, wynajmowanie dla córek prywatnych nauczycieli lub oddawanie ich na pensje. Przez takie postępowanie rozluźniały się więzi rodzinne, zaniedbywane było wychowanie religijno-moralne. Pedagog radził połączyć naukę religii z wychowaniem, zgłębiać podczas rozmów z dziećmi ich wiedzę na temat wiary katolickiej³³.

Estkowski wierzył w pedagogiczne oddziaływanie przykładu³⁴. Przestrzegał, że negatywny wpływ na charakter swych dzieci mają rodzice, którzy żyją w niezgodzie: „Najnieszcześniejsze dziecko”, – pisał – „którego niewinne oko patrzeć musi, jak ojciec poniewiera matkę, bije ją, za włosy targa. Dziecko ma równą miłością kochać ojca i matkę, ale widząc tak bezbożnego ojca, nie miłością, lecz nienawiścią i zemstą ku niemu pałać musi [...] Przykład rodziców jest jasnym i ciepłym słońcem w świecie domowym. Na nic się, nie przydadzą najlepsze nauki o cnocie, o dobrych obyczajach, skoro, dzieci w domu rodziców wszystko inaczej widzą. Przykład dobry w domu lepszy jest niż cała pedagogika ze swymi radami”³⁵.

³¹ J. Hellwig, *Ewaryst Estkowski (1820-1856). Prekursor nowatorstwa pedagogicznego w Polsce*, Poznań 1984.

³² E. Estkowski, *Wychowanie Polek*, „Szkola Polska”, t. 2:1850, s. 356.

³³ E. Estkowski, *Kilka wstępnych słów o najpierwszej nauce elementarnej*, „Szkola Polska”, t. 1:1849, s. 69-73.

³⁴ E. Estkowski, *Ku poczciwemu żywotowi dziecię chowane być ma*, „Szkola Polska”, t. 1:1849, s. 535.

³⁵ *Ibidem*, s. 534.

U schyłku pierwszej połowy XIX wieku ukazała się w Warszawie rozprawa Teodozego Sierocińskiego pt. *Pedagogika czyli nauka wychowania*. Autor był nauczycielem języka polskiego i pedagogiki w Instytucie Aleksandryjskim³⁶. W swej pracy dokonał ogólnej charakterystyki edukacji religijnej dzieci. Jego poglądy nie były raczej oryginalne, nie wносиły nowych treści do polskich rozważań nad omawianą problematyką. Autor traktował wychowanie religijne jako środek do umoralnienia jednostki, dania jej wyobrażeń o Bogu, życiu wiecznym³⁷. Sierociński czerpał wiedzę z prac innych autorów, znał dosyć dobrze współczesną mu literaturę pedagogiczną.

O potrzebie wychowania religijnego pisali polscy pedagodzy w drugiej połowie XIX wieku. Treść ich prac obfitowała w różne wskazówki odnośnie doskonalenia charakterów dzieci i młodzieży, przekazywania im treści religijnych podczas zajęć lekcyjnych w szkole lub w domu³⁸. Nowe warunki do rozwoju myśli pedagogicznej nastąpiły po klęsce powstania styczniowego. Ideolodzy pozytywizmu szerzej zainteresowali się wówczas zagraniczną myślą pedagogiczną, a szczególnie pedagogiką angielską³⁹. Wydawano wówczas czasopisma, które propagowały hasła pracy organicznej i podstawowe idee filozofii pozytywistycznej.

Wiele artykułów i rozpraw książkowych ogłoszono w Królestwie Polskim⁴⁰. Jednym z autorów tworzących w tym okresie był znany historyk literatury – Piotr Chmielowski. Określił on cele i zasady wychowania, stwierdzając, że trzeba zadbać przede wszystkim o „rozwińnięcie władz cielesnych i duchowych dziecka do najwyższego możliwie stopnia doskonałości”⁴¹. Autor na pierwszym miejscu w programie nauczania dla dzieci w wieku szkolnym stawiał religię, argumentując, iż jest to nauka „najlepiej przemawiająca do serc niewinnych i czystych słowami

³⁶ E. K u l a, *Działalność oświatowa Teodozego Sierocińskiego. Przyczynek do dziejów szkolnictwa w okresie międzypowstaniowym w Królestwie Polskim*, „Kieleckie Studia Historyczne”, t. 14:1996.

³⁷ T. S i e r o c i ń s k i, *Pedagogika czyli nauka wychowania*, Warszawa 1846, s. 86-87.

³⁸ W. S e r e d y ń s k i, *Pedagogia polska w zarysie*, Lwów 1868.

³⁹ M. S ę k o w s k i, *Spencer i pozytywizm warszawski*, Lublin 1986; R. W r o c z y ń s k i, *Wstęp*, [w:] H. S p e n c e r, *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, tł. A. P e r e t i a t k o w i c z, Warszawa 2002.

⁴⁰ R. W r o c z y ń s k i, *Myśl pedagogiczna i programy oświatowe w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1955.

⁴¹ P. C h m i e l o w s k i, *Co wychowanie z dziecka zrobić może i powinno? Wskazówki postępowania z dziećmi na doświadczeniu i nauce oparte*, Warszawa 1874, s. 28.

prostymi i przez wszystkich zrozumiałymi⁴². W początkowym okresie edukacji radził Chmielowski ograniczyć się do podania dzieciom podstawowych informacji z zakresu religii, mówić im o miłości Boga i miłości bliźnich, uczyć rachunku sumienia. Historykowi literatury zależało więc na wdrożeniu dzieci w praktyki religijne, nauczeniu ich odróżniania dobra od zła.

W drugiej połowie XIX wieku na tematy wychowawcze wypowiadał się filozof Józef Kremer. O zagadnieniach pedagogicznych traktował m.in. w mowie *O zadaniu młodzieży, kształcącej się w Uniwersytecie Jagiellońskim*. Krakowski uczony wyrażał pogląd, że najwyższym celem wychowania jest doprowadzenie młodego człowieka do samodzielnej pracy, do „samoistnego”, własnego myślenia⁴³. W jego ocenie z nauką łączyć się powinno „uszlachetnienie serca” i moralność⁴⁴. Kremer uznawał, że pracowitość i wytrwała pilność w nauce stanowi potężny czynnik uczciwego życia i dążności moralnej. Przestrzegał młodzież przed zdobywaniem wiedzy tylko w tym celu, aby czerpać z niej zyski. Kremer pragnął, aby absolwenci szkół wyższych dawali przykład moralnego postępowania, kierowali się w życiu bezinteresownością w stosunku do innych.

Na przełomie XIX i XX wieku rozwijała się doświadczalna nauka o dziecku zwana pedologią⁴⁵. Prowadzono wówczas owocne badania naukowe nad rozwojem fizycznym i psychicznym. Powstały znakomite rozprawy, które znacznie pogłębiły wiedzę na temat młodych ludzi⁴⁶. W tym okresie nie zanedbywano publicystyki z zakresu wychowania religijnego, podkreślającej, że „dziecko trzeba chować dla Boga”, iż „wykształcenie uczucia religijnego” jest ideałem pracy pedagogicznej⁴⁷. Wskazywano także na potrzebę pracy duszpasterskiej wśród młodych

⁴² Ibidem, s. 36.

⁴³ J. Kremer, *O zadaniu młodzieży kształcącej się w Uniwersytecie Jagiellońskim*, [w:] *Pisma pomniejsze*, t. 12, Warszawa 1879, s. 480.

⁴⁴ Ibidem, s. 483.

⁴⁵ B. Śliwerski, *Pedagogika dziecka. Studium pajdocentryzmu*, Gdańsk 2007.

⁴⁶ J.W. Dawid, *Program spostrzeżeń psychologiczno-wychowawczych nad dzieckiem od urodzenia do 20. roku życia. Przewodnik ułatwiający poznanie dziecka*, Warszawa 1887; idem, *Zasób umysłowy dziecka. Przyczynek do psychologii doświadczalnej*, Warszawa 1896; A. Szyćłówna, *Rozwój pojęciowy dziecka w okresie lat 6-12*, Warszawa 1899.

⁴⁷ B. Żulińska, *O kształceniu uczuć religijnych w wieku przedszkolnym*, „Dziecko”, nr 2:1913, s. 80.

ludzi⁴⁸. Pedagogów niepokoił niemoralny tryb życia młodzieży, brak poszanowania wobec starszych. Władysław Chodecki pisał w „Przeglądzie Pedagogicznym”: „W ostatnich czasach zebrano sporą wiązanek dowodów, świadczących wymownie o niemoralności, o zepsuciu, panującym między uczniami szkół [...] W gimnazjach na wykładzie uczniowie, zamiast zwracać uwagę na lekcję, bawią się często oglądaniem kart pocztowych ze sprośnymi wizerunkami [...] Obserwować można wieczorami młodzież szkolną, spacerującą po ulicach z papierosem w ustach, grającą w bilard po cukierniach i kawiarniach. Dziwić się zaiste należy, że opiekunowie i rodzice tak mało zwracają uwagi na te wybryki młodzieży szkolnej”⁴⁹. Pedagodzy zalecali walkę z tymi negatywnymi zjawiskami, zaprowadzenie karności i odpowiednich metod wychowawczo-dydaktycznych, formowanie charakteru wychowanków zgodnie z ideałami etycznymi, moralnymi, uczenie ich prawdomówności, uczciwości i sumiennosci⁵⁰.

Jak wynika z powyższych rozważań polska literatura pedagogiczna XIX wieku obfituje w wypowiedzi wskazujące na potrzebę wychowania religijnego dzieci i młodzieży. Wśród przeważającej części ówczesnego społeczeństwa była zakorzeniona wiara w życie wieczne, krzewiło się przekonanie o konieczności szerzenia katolickich ideałów pedagogicznych. Specjaliści z zakresu oświaty i wychowania wyrażali przekonanie, że ideały pedagogiczne nie mogą być urzeczywistnione bez przestrzegania zasad wiary katolickiej. Autorzy prac z tego zakresu podawali czytelnikom praktyczne wskazówki, pedagogizowali rodziców, radząc im, jak należy dbać o prawidłowy rozwój duchowy i intelektualny dziecka. W XIX stuleciu o wychowaniu religijnym pisali najwybitniejsi przedstawiciele polskiej myśli pedagogicznej. W swych utworach przekazali młodemu pokoleniu wiele wartości teologiczno-moralnych, uczyli także tolerancji religijnej względem innych wyznań.

⁴⁸ S. Dutkiewicz, *Opieka duszpasterska nad młodzieżą męską w parafiach miejskich i wiejskich*, „Gazeta Kościelna”, nr 2:1911, s. 14-15.

⁴⁹ W. Chodecki, *O niemoralności młodzieży*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 4:1904, s. 38-39.

⁵⁰ M. Haraszkiewicz, *Kłamstwo*, „Rodzina i Szkoła”, nr 5:1903, s. 2; zob. także Z. Mukłanowiczówna, *Zaufanie wychowawca*, „Dziecko”, nr 1:1913, s. 13-15; E. Dłuska, *Kłamstwo i upór*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 23:1904, s. 269.

JAN WNEK

**RELIGIOUS EDUCATION
IN POLISH PEDAGOGICAL THOUGHT
OF THE 19TH CENTURY**

Summary

The article presents the development of the Polish catholic pedagogical thought in the 19th century. In this century there appeared many works which popularized religious pedagogical ideas and provided the readers with practical educational directions. The most renowned representatives of Polish pedagogical thought of the era of national bondage, such as Klementyna Tańska Hoffmanowa, Bronisław Trentowski and Ewaryst Estkowski wrote about the necessity of religious education.

Translated by Hanna Rybkowska

**PROCES BEATYFIKACYJNY
BŁOGOSŁAWIONEJ MATKI MARII KARŁOWSKIEJ,
ZAŁOŻYCIELKI ZGROMADZENIA SIÓSTR PASTEREK
OD OPATRZNOŚCI BOŻEJ W JABŁONOWIE POMORSKIM**

Wśród tych, którzy już trafili na ołtarze są postacie bardzo znane jak: królowa Jadwiga, Brat Albert, Maksymilian Maria Kolbe, Faustyna Kowalska, ale również tzw. lokalni święci i błogosławieni. Wśród nich jest błogosławiona Maria Karłowska, założycielka Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Boskiej w Jabłonowie Pomorskim.

W związku z beatyfikacją Marii Karłowskiej w prasie ukazało się wiele artykułów i różnorodnych opracowań o życiu i apostołacie jako drodze do beatyfikacji Założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek, w których proces beatyfikacyjny był ogólnie wspomniany jako przygotowanie do beatyfikacji. Do tej pory nie ukazał się jednak artykuł, który przybliżyłby ten jeden z ciekawszych aspektów jej biografii, mianowicie proces beatyfikacyjny, szczegółowo, od strony fachowej i praktycznej. Słyszymy wiele o trwających procesach beatyfikacyjnych, ale zwykle obca jest nam cała ich procedura i droga błogosławionych na ołtarze.

Maria Karłowska urodziła się 4 września 1865 roku w majątku Słupówka, obecnie Karłowo w powiecie nakielskim. Miała dziesięcioro starszego rodzeństwa. Z powodu kłopotów finansowych rodzice Marii sprzedali folwark i przenieśli się do Poznania. Tam też w 1882 roku złożyła ślub dozgonnej czystości w kościele św. Marcina. Po ukończeniu kursu kroju i szycia została instruktorką w pracowni haftu i szycia. Podjęła również działalność dobroczynną. Jej praca społeczna wśród ubogich, chorych i rozbitych rodzin Poznania zaowocowała założeniem zakładów wychowawczo-resocjalizacyjnych i szpitali dla chorych wenerycznie, dziewcząt i kobiet „z ulicy” pod nazwą Domów Dobrego

Pasterza. W 1894 roku założyła Zgromadzenie Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej i opracowała jego „Konstytucję”, a także podręczniki ascetyczne, wychowawcze i praktyczne, zawierające wskazania, z których siostry korzystają do dnia dzisiejszego. W 1902 roku złożyła śluby zakonne, dodając jako czwarty – ślub poświęcenia się pracy nad osobami zagubionymi moralnie. Pracowała i działała wraz ze swoim zgromadzeniem we wsi Winiary (obecnie dzielnica Poznania), w Wiktorynie koło Lublina, Bydgoszczy, Toruniu, Łodzi, Pniewitem, Topolnie, Dębowej Łące i Jabłonowie Pomorskim (siedziba zgromadzenia), tworząc fabrykę biszkoptów, wzorcowe gospodarstwa i szkołę gospodarczą. Założyła w sumie dziewięć ośrodków, w których opiekę i pomoc znalazły kobiety z marginesu społecznego. Polskie władze odznały ją w 1928 roku Złotym Krzyżem Zasługi za działalność społeczną i niesienie pomocy Kościołowi i Ojczyźnie. Zmarła w opinii świętości 24 marca 1935 roku w Pniewitem.

Zaraz po śmierci Marii Karłowskiej pojawiły się głosy o konieczności rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego. Jednak II wojna światowa i okupacja uniemożliwiły zajęcie się tą sprawą. Powojenne trudności w Polsce nie pozwoliły na natychmiastowe zebranie koniecznego materiału naukowego.

Dnia 19 stycznia 1965 roku postulatorem sprawy beatyfikacji Marii Karłowskiej został mianowany ks. dr Olech Górski z Poznania. Ostatecznie, po dokonaniu gruntownych przygotowań, biskup chełmiński, ks. Kazimierz Józef Kowalski dekretem z dnia 13 marca 1965 roku powołał tzw. trybunał diecezjalny, którego przewodniczącym mianowany został ks. prałat oficjał Franciszek Dąbrowski z Pelplina. W dniu 1 lipca 1970 roku zastąpił go ks. infułat dr Franciszek Jank. Dnia 17 marca 1965 roku miało miejsce uroczyste otwarcie diecezjalnego procesu informacyjnego w Pelplinie i rozpoczęła się pierwsza sesja prac trybunału. Od tej pory Marii Karłowskiej przysługiwał tytuł „Sługa Boża”¹.

Podczas prac trybunału, trwających do 14 października 1983 roku, przesłuchano 51 świadków. Uznano za konieczne otwarcie procesu rogatoryjnego w Poznaniu, co nastąpiło 3 kwietnia 1967 roku. Jego

¹ Archiwum Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej w Jabłonowie Pomorskim (cyt. dalej: AZSPOB), MK 109/7, Droga do beatyfikacji Błogosławionej Matki Marii Karłowskiej, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej.

prace trwały do 10 marca 1971 roku. Przesłuchano 29 świadków i trzech *ex officio*². Wnieśli do sprawy cenny materiał dowodowy. Wszyscy znali osobiście przyszłą błogosławioną. Czego nie dopowiedzieli świadkowie, których wypowiedzi były kierowane pytaniami trybunału, uzupełniły dołączone do procesu dokumenty.

Równocześnie zostały zgromadzone wszystkie pisma Marii Karłowskiej. Przepisane na maszynie, z poświadczoną autentycznością odpisów, podzielone na sześć grup tematycznych, stanowią 33 tomy o łącznej objętości 4.969 stron³.

Dnia 26 listopada 1974 roku Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie wydała reskrypt zezwalający na cenzurę pism Marii Karłowskiej w Polsce. Zaprzysiężeni cenzorzy dokonali oceny pism, które po przetłumaczeniu na język łaciński, wraz z ich opiniami, dołączono do dokumentów, które przekazano kongregacji.

Warto wspomnieć, że w trakcie procesu rogatoryjnego, w dniu 8 listopada 1967 roku ks. Zdzisław Górski, kapelan Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej w Jabłonowie Pomorskim, otrzymał nominację na wicepostulatora sprawy beatyfikacji i kanonizacji Sługi Bożej Marii Karłowskiej. W dniu 7 października 1976 roku o. Michał Machejek został mianowany przez Zgromadzenie Sióstr Pasterek postulatorem generalnym sprawy Sługi Bożej Marii Karłowskiej.

Dnia 1 lipca 1977 roku Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych wydała reskrypt zezwalający na dokonanie w Polsce tłumaczenia akt procesu kognicyjnego Sługi Bożej Matki Marii Karłowskiej o życiu i cnotach na język łaciński.

W dniu 30 kwietnia 1978 roku w Jabłonowie Pomorskim, pod przewodnictwem ks. biskupa Bernarda Czaplińskiego odbyła się urzędowa rekognicja, czyli rozpoznanie i zabezpieczenie doczesnych szczątków Marii Karłowskiej⁴. Dnia 10 sierpnia 1978 roku sześciu świadków złożyło zeznania dotyczące braku kultu liturgicznego Sługi Bożej w procesie *Super non Cultu*, natomiast w dniu 6 września 1978 roku ks. biskup Bernard Czapliński wydał dekret *Super non Cultu*.

² Ibidem.

³ G. Dobrska, W. Rozynkowski, *Może i tobie Bóg udzieli łaski! O błogosławionej Marii Karłowskiej*, Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Toruń 2005, s. 137.

⁴ Ibidem, s. 137.

Dnia 24 marca 1980 roku ks. abp Bronisław Dąbrowski przekazał Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie akta procesu *Super Scriptis* wraz z całą dokumentacją oraz kompletem potwierdzonych odpisów pism Sługi Bożej Matki Marii Karłowskiej, tj. 33 tomy. W tym samym miesiącu wraz z siostrą Jadwigą Stabińską uzgodniono sprawę opracowania przez nią obszernej biografii Marii Karłowskiej na lata 1982-1983. Dnia 19 listopada 1980 roku Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych wydała dekret otwarcia procesu apostolskiego o pismach Marii Karłowskiej, który po dwóch latach został pozytywnie zakończony i uwieńczony wydrukowaną w Rzymie *Pozycją o pismach*⁵.

W dniu 21 kwietnia 1981 roku w Jabłonowie Pomorskim odbyło się posiedzenie specjalnej komisji w sprawie domniemanego cudownego uzdrowienia Brunona Mielke z Gdańska za przyczyną Sługi Bożej Matki Marii Karłowskiej. Badanie tej sprawy zostało rozpoczęte miesiąc po uzdrowieniu w lipcu 1978 roku, a Brunon Mielke i jego żona Elżbieta Koczorowska-Mielke złożyli zeznania zaprzysiężone. W tym samym czasie trwało kompletowanie dokumentacji dotyczącej domniemanego cudownego uzdrowienia ks. kanonika Leona Kossak-Głowczewskiego ze Świecia nad Wisłą.

W czerwcu 1981 roku w drukarni ATK w Warszawie wydano drukiem *Wybór pism Marii Karłowskiej* jako tom I serii „Polskie Teksty Ascetyczne”, pod redakcją o. prof. Joachima Romana Bara z Warszawy. Każda siostra w zgromadzeniu otrzymała egzemplarz *Wyboru pism...* do osobistego użytku.

Dnia 29 marca 1982 roku miało miejsce podpisanie do druku *Pozycji o pismach*, którą wydrukowano w maju 1982 roku. Zawierała ona krótką biografię Marii Karłowskiej, dokładny wykaz jej pism oraz opinie trzech cenzorów, a wszystko w języku łacińskim.

W tym samym czasie ks. dr Zielińskiemu z Lublina zlecono opracowanie biografii Sługi Bożej Marii Karłowskiej dla celów procesu. Jednak, z powodu nawału pracy, przyjęte zobowiązanie przekazał mgr Zygmuntowi Cywińskiemu. Miało to być potraktowane równocześnie jako praca doktorska pod kierunkiem ks. prof. Zielińskiego. Wobec opóźniania się w wykonaniu tego dzieła, opracowanie biografii zlecono ostatecznie s. Aleksandrze Narzymskiej, na podstawie już dokonanej przez nią

⁵ AZSPOB, MK 109/7, Droga do beatyfikacji Błogosławionej Matki Marii Karłowskiej, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej.

opracowania *Niewiasta mężna*, przygotowanego przez siostrę w związku z rozpoczęciem procesu diecezjalnego. Tę żmudną pracę zrealizowała wówczas pod kierunkiem ks. prof. Edmunda Piszczka z Pelplina, obecnie biskupa. Zbieranie materiałów nie było łatwe, ponieważ były one rozproszone i nieuporządkowane. Ciekawostką jest fakt, że sama Kazimiera Hłakiewiczówna zajęła się formą literacką dzieła, jego artystycznym stylem. Prosiła jednak, by jej wkład pozostał nieujawniony⁶.

Przez cały lipiec i sierpień 1982 roku w Archiwum Kurii Generalnej Zgromadzenia Sióstr Pasterek w Jabłonowie Pomorskim pracowała s. Jadwiga Stabińska, zbierając materiały dokumentalne do biografii Marii Karłowskiej pt. *Bardzo umiłowała*. Miała zezwolenie ks. prymasa na opuszczenie klauzury.

W tym samym czasie przybył do Jabłonowa ks. dr Olech Górski z Poznania, by poczynić konieczne przygotowania do planowanego zamknięcia procesu o życiu i cnotach Sługi Bożej Marii Karłowskiej oraz pokierować osobiście kompletowaniem dokumentacji dotyczących domniemanych cudownych uzdrowień, przypisywanych wstawiennictwu Marii. Zmarł w Poznaniu 20 kwietnia 1983 roku. Na jego miejsce postulatorem sprawy został mianowany dotychczasowy jego zastępca, ks. Zdzisław Górski z Jabłonowa, potwierdzony później na tej funkcji przez postulatora generalnego w Rzymie, o. dr. Michała Machejka.

Dnia 30 maja 1983 roku s. Jadwiga Stabińska przysłała pierwszy zarys opracowanej przez siebie biografii Marii Karłowskiej do zaopiniowania, natomiast we wrześniu 1983 roku zakończyła nad nią pracę.

W dniach 13-20 września 1983 roku o. prof. Joachim Roman Bar przebywał w Jabłonowie, pomagając w ostatecznym przygotowaniu akt procesowych do uroczystego zamknięcia procesu. Podał również konkretny schemat, jak należy przygotować akta do procesowym uzdrowieniu. Sprawą tą zajęła się s. Gaudiosa Dobrska, wikaria generalna.

W dniu 14 października 1983 roku w Pelplinie został zakończony diecezjalny proces o życiu i cnotach Marii Karłowskiej pod przewodnictwem ks. biskupa Mariana Przykuckiego. Odbyło się to bez uroczystej oprawy, której ta okoliczność nie dopuszcza – jedynie przy udziale członków Trybunału Procesu Diecezjalnego oraz Zarządu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Pasterek. Akta przetłumaczone na

⁶ Relacja siostry Aleksandry Narzymskiej, Jabłonowo Pomorskie, 21 IV 2009.

język łaciński, tj. 1.326 stron, przekazano do Rzymu, gdzie otwarto proces apostołski⁷.

O. dr Stefan Ryznar ukończył tłumaczenie na łacinę biografii dla celów procesowych, opracowanej przez s. Aleksandrę Narzymską 15 października 1983 roku. Zostało ono poddane cenzurze ks. prof. Wacława Eborowicza w Pelplinie.

W dniu 7 sierpnia 1985 roku o. Jerzy Mrówczyński został mianowany nowym postulatorem generalnym sprawy beatyfikacyjnej Sługi Bożej Matki Marii Karłowskiej. W tym samym roku proces apostołski został uznany jako prawnie przeprowadzony, a jego polska wersja otrzymała miano kopii publicznej, czyli możliwej do wglądu⁸. Miało to miejsce 18 listopada 1985 roku. W dniu 14 grudnia 1985 roku kongregacja mianowała relatorem sprawy o. Michała Machejka. Dnia 27 marca 1987 roku Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych wydała dekret ważności procesu o życiu i cnotach.

Postulator generalny o. dr Jerzy Mrówczyński rozpoczął pracę nad *Pozycją o życiu i cnotach* Sługi Bożej Marii Karłowskiej. Całość została przetłumaczona na język włoski i łaciński. Dokonano tego w Polsce przez tłumaczy zaprzysiężonych. Zeznania świadków procesowych pozostały w języku łacińskim. Część *Pozycji* poświęconą życiu przetłumaczono na język włoski w Rzymie, natomiast dotyczącą cnót na łacinę. Tłumaczenia zostały poddane rewizji. Następnie przystąpiono za zezwoleniem Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych do druku *Pozycji o życiu i cnotach* w Polsce, w wydawnictwie archidiecezji warszawskiej we Włochach, a w czerwcu 1991 roku ostatecznie ją wydrukowano w tymże wydawnictwie. Powstały dwa tomy o łącznej objętości 692 stron⁹. W dniu 22 czerwca 1991 roku *Pozycję* wręczono Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie, a 26 czerwca – podczas audyencji śródowej – Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II. Dnia 9 czerwca 1994 roku oddano do kongregacji egzemplarze *Pozycji*, przeznaczone dla teologów, którzy rozpoczęli swoją pracę.

W dniu 22 czerwca 1994 roku przekazano Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych do wstępnej oceny relację i dokumentację o domnie-

⁷ G. Dobrska, W. Rozynkowski, op. cit., s. 138.

⁸ AZSPOB, MK 109/7, Droga do beatyfikacji Błogosławionej Matki Marii Karłowskiej, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej.

⁹ Ibidem.

manym cudownym uzdrowieniu Brunona Mielke z Gdańska, przypisywanym wstawiennictwu Marii Karłowskiej. Po otrzymaniu z Rzymu 15 października 1994 roku pozytywnej oceny uzdrowienia, dokonanej przez dr Ennio Ensoli, lekarza Kongregacji Kanonizacyjnej, dnia 5 listopada 1994 roku w Kurii Metropolitalnej w Gdańsku, pod przewodnictwem arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego, rozpoczął się proces dotyczący tego uzdrowienia¹⁰, który uroczyste zakończono 1 kwietnia 1995 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Gdańsku. Akta dotyczące cudu przekazano 5 kwietnia 1995 roku do Rzymu, gdzie Kongregacja Kanonizacyjna w tym samym dniu wydała urzędowy *Dekret otwarcia procesu o cudzie*, a 11 kwietnia odbyła się uroczysta sesja otwarcia procesu apostolskiego o cudzie.

W dniu 20 grudnia 1994 roku w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych odbyła się dyskusja teologów, dotycząca życia i cnót Marii Karłowskiej, w której potwierdzono heroiczną cnotę Sługi Bożej. Podobny wynik dała dyskusja kardynałów w dniu 25 kwietnia 1995 roku¹¹. Dnia 11 lipca 1995 roku miała miejsce uroczysta papieska promulgacja *Dekretu o heroicznosci cnót Sługi Bożej Matki Marii Karłowskiej*. Odtąd przysługiwał jej tytuł „Czcigodna Sługa Boża”¹².

W maju 1995 roku rozpoczęto pracę nad pierwszą wersją *Pozycji* o domniemanym cudownym uzdrowieniu, przeznaczoną dla lekarzy. W sierpniu 1995 roku przekazano Kongregacji Kanonizacyjnej *Pozycję o cudzie*, która po wydrukowaniu w grudniu tegoż roku została oddana lekarzom Kongregacji do opracowania opinii. W międzyczasie, dnia 6 października 1995 roku Kongregacja Kanonizacyjna wydała *Dekret ważności procesu o cudzie*. W styczniu 1996 roku lekarze rozpoczęli pracę nad *Pozycją o cudzie*. Dnia 21 stycznia tegoż roku swoją opinię o cudzie wydał prof. Lorenzo Bonomo, natomiast w dniu 24 stycznia to samo uczynił prof. Reffaello Breda. W lutym 1996 roku pojawił się wydruk *Pozycji o cudzie* z wotami lekarzy (*Iudicium Medicum Legale*). Dnia 27 czerwca 1996 roku odbyła się dyskusja Konsulty Lekarskiej nad cudem, która uznała uzdrowienie jako cudowne. We

¹⁰ A. N a r z y m s k a, *Szukając zaginionej. Błogosławiona Maria Karłowska, założycielka Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej (1865-1935). Szkic biograficzny – Duchowość – Dzieło wychowawcze*, wyd. 2, Warszawa 1997, s. 34.

¹¹ G. D o b r s k a, W. R o z y n k o w s k i, op. cit., s. 141.

¹² AZSPOB, MK 109/7, Droga do beatyfikacji Błogosławionej Matki Marii Karłowskiej, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej.

wrześniu 1996 roku rozpoczęto druk *Pozycji* przeznaczonej dla Konsultorów Teologów z relacją Konsulty Lekarskiej, ostatecznie ukończony i przekazany im w październiku tegoż roku.

Następne, wymagane prawem dwie dyskusje nad cudem: Konsultorów Teologów z dnia 6 grudnia 1996 roku i Konsultorów Kardynałów z dnia 25 lutego 1997 roku, dały również wynik pozytywny¹³. Potwierdzono, że uzdrowienie 70-letniego człowieka, chorego na cukrzycę oraz miażdżycę, będącego po dwóch zawałach serca, dotkniętego skutkami alkoholizmu, należy przypisać wstawiennictwu Czcigodnej Sługi Bożej Marii Karłowskiej. Uznano, że było to uzdrowienie nagłe, całkowite i trwałe. Choremu groziła amputacja nogi powyżej kolana z powodu tzw. stopy cukrzycowej. Żadne leki nie skutkowały. Po przyjęciu sakramentów świętych i modlitwie z nałożeniem na chorą stopę relikwii z welonu zakonnego Marii Karłowskiej, ból natychmiast ustąpił, ustało też ropienie, a przetoka w śródstopiu gwałtownie zabiłżniła się. Operacja została odwołana. Kongregacja uznała tutaj podwójne uzdrowienie – fizyczne i duchowe, ponieważ uzdrowienia doznało także jego życie moralne, religijne i rodzinne¹⁴.

Dnia 6 kwietnia 1997 roku odbyło się uroczyste odczytanie *Dekretu o cudzie* wobec Ojca Świętego Jana Pawła II i jego papieskie potwierdzenie. Dnia 8 kwietnia tegoż roku pojawił się urzędowy wydruk wspomnianego dekretu, a w dniu 10 kwietnia zapadła papieska decyzja w sprawie beatyfikacji Marii Karłowskiej. Ojciec Święty ustalił ceremonię beatyfikacyjną na dzień 6 czerwca tegoż roku podczas Mszy św. pontyfikalnej o godzinie 10.00 pod Wielką Krokwią w Zakopanem¹⁵. Dnia 28 kwietnia 1997 roku wydano list pasterski biskupa toruńskiego z okazji beatyfikacji Matki Marii Karłowskiej.

Data 6 czerwca 1997 roku na pewno pozostanie na długo w pamięci Polaków. „W piątkowy ranek u szczytu Wielkiej Krokwi widać było biały 8-metrowy krzyż, od którego spływała biała wstęga aż pod wysoko usytuowany ołtarz w pięknie rzeźbionej kaplicy góralskiej. Dwa potężne spiżowe barany podtrzymywały ołtarz z granitu. Białe owcze skóry wyścielały tron Ojca Świętego z rzeźbą Dobrego Pasterza i całe podium

¹³ Ibidem.

¹⁴ G. Dobrská, W. Rozyński, op. cit., s. 142.

¹⁵ AZSPOB, MK 109/7, Droga do beatyfikacji Błogosławionej Matki Marii Karłowskiej, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej.

ołtarzowe¹⁶. W tę przepiękną górską scenerię została wprowadzona beatyfikacja Marii Karłowskiej. W obrazie beatyfikacyjnym schodzi ona z gór z owieczkami, symbolem uratowanych przez siebie dziewcząt.

Na dzień jej beatyfikacji wybrano uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa¹⁷, umiłowanego przez Marię Karłowską i któremu do końca ufała i którego miłość głosiła całym swoim życiem i apostołatem. Ojciec Święty w homilii beatyfikacyjnej przypomniał słowa Marii: „Głosić Serce Jezusowe to znaczy tak żyć z Niego i w Nim, i dla Niego, abyśmy się stali do Niego podobnymi i aby w życiu naszym On był widoczniejszy, aniżeli my sami”¹⁸.

Poza tym Jan Paweł II stwierdził, że: „Jej oddanie Najświętszemu Sercu Zbawiciela zaowocowało wielką miłością do ludzi. Taka miłość, według Błogosławionej Marii Karłowskiej, nigdy nie powie: dosyć!, nigdy nie zatrzyma się w drodze. Przez tę miłość wielu duszom przywróciła światło Chrystusa i pomogła odzyskać utraconą godność. Dobrze, że Ona beatyfikowana jest w Zakopanem, bo ten Krzyż z Giewontu patrzy na całą Polskę, patrzy i na północ, i na Pomorze. Wszędzie tam, gdzie żyją owoce Jej świętości: siostry pastereki i ich służba potrzebującym”¹⁹.

Razem z Marią Karłowską była beatyfikowana Bernardyna Jabłońska, najwierniejsza uczennica i naśladowczyni Brata Alberta. Mówiąc o obydwu nowych błogosławionych, Ojciec Święty dodał: „Obie te heroiczne zakonnice, prowadząc w skrajnie trudnych warunkach swoje święte dzieła, ujawniły w pełni godność kobiety i wielkość jej powołania. Objawiły ów geniusz kobiety, który przejawia się w głębokiej wrażliwości na ludzkie cierpienie, w delikatności, otwarciu i gotowości do pomocy i w innych zaletach ducha właściwych kobiecemu sercu. Urzeczywistnia się on często bez rozgłosu, a przez to bywa nieraz niedoceniany. Jakże potrzeba go dzisiejszemu światu, naszemu pokoleniu! Jakże potrzeba tej kobiecej wrażliwości na sprawy Boże i ludzkie!”²⁰.

¹⁶ G. Dobrska, W. Rozynkowski, op. cit., s. 143-144.

¹⁷ *Bł. Maria Karłowska 1865-1935*, [w:] A. Mikołajczyk, *Uświęcają nas i nasze dzieje. Sylwetki duchowe polskich świętych i błogosławionych, którzy zostali wyniesieni do tej godności przez Jana Pawła II*, wyd. 2, Piastów 1997, s. 382.

¹⁸ G. Dobrska, W. Rozynkowski, op. cit., s. 144.

¹⁹ Ibidem, s. 144-146.

²⁰ G. Dobrska, *Siła wezwania. Życie i dzieło błogosławionej Matki Marii Karłowskiej, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej 1865-1935*, wyd. 3, Toruń 2002, s. 38.

Błogosławiona Maria Karłowska nosiła imię zakonne Matka Maria od Pana Jezusa Ukrzyżowanego, które moim zdaniem pięknie współbrzmi z krzyżem na Giewoncie i na Wielkiej Krokwi. Jan Paweł II powiedział w homilii, że: „Krzyż ma nam przypominać o naszej chrześcijańskiej godności i narodowej tożsamości, o tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy i gdzie są nasze korzenie”²¹. Te same myśli można znaleźć w pismach Błogosławionej Matki Marii Karłowskiej.

Pozostawiła swojemu zgromadzeniu polecenie: „Siostry starać się będą, aby cnota wdzięczności ożywiła ich serca zawsze i wszędzie”²². W tym duchu dnia 14 lutego 1998 roku wyruszyła do Rzymu pielgrzymka dziękczynna, licząca 45 sióstr pasterek, a w dwa dni później około 600-osobowa diecezjalna toruńska pielgrzymka dziękczynna za beatyfikację swej pierwszej błogosławionej. W dniu 18 lutego cała pielgrzymka wraz z księżmi biskupami oraz władzami wojewódzkimi i miasta Torunia uczestniczyła w audiencji ogólnej. Tego samego dnia w Auli Uniwersytetu Papieskiego „Angelicum” w Rzymie, gdzie pracowały siostry pasterki, odbyło się uroczyste dziękczynienie za beatyfikację Marii Karłowskiej.

Kulminacyjny moment miał jednak miejsce dnia 19 lutego 1998 roku. Toruńska pielgrzymka dziękczynna wraz z władzami miasta Jabłonowo Pomorskie miała prywatną audiencję u Ojca Świętego Jana Pawła II w Sali Klementyńskiej. Ksiądz biskup Andrzej Suski podziękował Ojcu Świętemu za dar beatyfikacji Marii Karłowskiej i ponowił zaproszenie do papieskiej wizyty w grodzie Kopernika. Przedstawiciele władz Torunia przekazali naszemu papieżowi dyplom honorowego obywatela miasta jako „znak wdzięczności, czci i miłości”. W odpowiedzi Ojciec Święty powiedział między innymi: „Sprawiliście mi wielką radość tymi odwiedzinami, bo ziemia toruńska, a zwłaszcza miasto Toruń, są mi znane i drogie. Wraz z wami wszystkimi składam dzięki Panu Bogu za tę beatyfikację i za wzór, jaki zostawiła błogosławiona m. Maria Karłowska naszej Ojczyźnie i Kościołowi w Polsce. Dowiedziałem się, że darem waszej diecezji z okazji beatyfikacji jest Toruńskie Centrum Caritas im. Bł. Marii Karłowskiej. Niech jej przykład przynosi owoce, zachęca i umacnia zwłaszcza tych, którzy poświęcili się w szczególny sposób służbie bliźnim. Niech staje się natchnieniem dla duchownych

²¹ G. Dobrsk a, W. Rozynkowski, op. cit., s. 146.

²² Ibidem, s. 148.

i świeckich w realizacji duszpasterskich przedsięwzięć i działalności apostołskiej”²³.

Warto również wspomnieć, że 15 czerwca 1997 roku, tj. dziewięć dni po beatyfikacji, miało miejsce uroczyste otwarcie Sanktuarium Błogosławionej Matki Marii Karłowskiej. Ksiądz biskup Andrzej Suski dokonał wówczas poświęcenia odnowionej i przystosowanej kaplicy zakonnej w Domu Generalnym Sióstr Pasterek w Jabłonowie Pomorskim i nadał jej tytuł Diecezjalnego Sanktuarium Błogosławionej Marii Karłowskiej²⁴.

Podsumowując, trzeba przyznać, że Maria Karłowska była kobietą naprawdę godną podziwu. Charakteryzowała ją nieprzeciętna osobowość i wola działania. Wszystko poświęciła dla swojego dzieła i wychowanek. Zadziwia wszechstronność talentów, jakie otrzymała i które wykorzystywała dla misji pasterskiej, realizowanej przez całe życie.

Jeśli niniejszy artykuł zachęci do odkrywania innych, mniej znanych świętych i błogosławionych oraz analizowania i badania różnych aspektów ich życia (nie tylko procesu beatyfikacyjnego) należy uznać to za sukces.

MIESZKO MAKSYMILIAN GRYNICZ

**BEATIFICATION PROCESS OF BLESSED MOTHER MARIA
KARLOWSKA, FOUNDRRESS OF CONGREGATION OF GOD SHEPHERD
SISTERS OF DIVINE-PROVIDENCE IN JABLONOWO POMORSKIE**

Summary

In connection with beatification of Maria Karłowska (1865-1935) many articles and various studies about life and mission as road to her beatification were published, in which beatification process was generally mentioned as preparation to this beatification. However so far there hasn't been published any article which would focus on one of the most absorbing aspects of her biography, namely beatification process, in detail, from both professional and practical side. Many of us hear a lot about ongoing beatification processes, but all the procedure and the way of the blessed to the altars is usually strange to us.

²³ Ibidem, s. 149-150.

²⁴ Ibidem, s. 151.

Maria Karłowska was characterised by both uncommon personality as well as will of action. She devoted everything to her work and pupils. Diversity of talents, which she received and used for pastoral mission realized throughout her life, is amazing. She was really such an admirable woman. No wonder not only she has been highly respected for her charity, social assistance and the other contributions by Polish authorities, but also in spite of many difficulties she reached beatification process which lasted thirty two years, from 1965 to 1997.

The article focuses not only on beatification process of Maria Karłowska. It is going to encourage to finding out more about the other lesser-known saints and the blessed as well as to analysing and studying different aspects of their life, not only beatification process. Hopefully this article will bring the effect.

Translated by Mieszko Maksymilian Grynicz

OKOLICZNOŚCI POWSTANIA POLSKIEJ PROWINCJI ZAKONU PIJARÓW (1642-1662)

Rok 2012 jest dla Zakonu Szkół Pobożnych zwanego w Polsce potocznie Zakonem Pijarów czasem przeżywania dwóch jubileuszy. Mija bowiem 370 lat od ich przybycia do Polski i jednocześnie 350 od czasu powstania prowincji zakonnej. Początki pijarów związane są z życiem i działalnością św. Józefa Kalasancjusza (1557-1648), który za aprobatą Stolicy Apostolskiej założył pierwszą bezpłatną szkołę dostępną dla wszystkich dzieci. Miało to miejsce w roku 1597 w Rzymie. Głównym celem rodzącej się wówczas wspólnoty zakonnej stało się wychowywanie oraz kształcenie dzieci i młodzieży bez względu na ich pochodzenie, wyznanie i narodowość. Zakon od początku borykał się z przeciwnościami losu. Oskarżenie ich o opozycję wobec ustaw kongregacji papieskiej zaowocowało w 1646 r. wydaniem przez papieża Innocentego X brewe redukcyjnego *Ea quae pro felici*, które uchylił dziesięć lat później papież Aleksander VIII. Mimo mało sprzyjających warunków to właśnie w tym okresie na ziemiach polskich powstawały pierwsze kolegia pijarskie¹.

1. Przybycie pijarów do Polski

Projekt sprowadzenia pijarów do Polski powstał na tle sporu Akademii Krakowskiej z Jezuitami, który miał miejsce w pierwszej połowie XVII w. Jezuici bowiem założyli w Krakowie konkurencyjną dla

¹ G. Brumirski SP, *Kolegia Polskiej Prowincji Księży Pijarów*, „Archiwum Pijarskie”, nr 42:2003, s. 1; H. Samsonowicz, *Pierwsze konwenty pijarów w Polsce (1633-1648)*, Warszawa, Klimotów, Podoliniec, „Archiwum Pijarskie”, nr 30:2002, s. 1; A. Gawlikowski SP, *Polska w obronie Zakonu Pijarów i jego Założyciela (1642-1648)*, „Nasza Przeszłość”, R. 15:1962, s. 39-56.

Akademii szkołę wyższą. Sprawa ta wzbudziła tyle emocji, iż król Władysław IV postanowił skonsultować się w tej sprawie z papieżem Urbanem VIII. W tym celu w roku 1633 wysłał do Rzymu księcia Jerzego Ossolińskiego. Zabiegi te poskutkowały wydaniem przez Urbana VIII dekretu *Salvatoris et Domini nostri* (1643) zamykając w ten sposób jezuickie szkoły w Krakowie. Księżę w czasie swego pobytu w Wiecznym Mieście nawiązał też kontakt z Józefem Kalasancjuszem. Niekiedy uważa się, że zachęcił go do tego sam papież. Ossolińskiemu pomysł sprowadzenia pijarów do Polski bardzo przypadł do gustu. Mimo iż w czasie jego pobytu we Włoszech nie zapadły decyzje w tym względzie to po powrocie księżę zainteresował tym pomysłem samego króla Władysława IV. Wielki wpływ na plany sprowadzania pijarów do Polski wywarł również archidiakon kujawski ks. Mateusz Judycki, który udał się w 1635 r. do Włoch wraz z kasztelanem poznańskim Krzysztofem Tuczyńskim. W drodze do Padwy gdzie kasztelan miał być podany leczeniu, zatrzymali się obaj w kolegium pijarskim w Nikolosburgu. Tam zetknąwszy się z zakonnikami i wskutek informacji o wielkiej pobożności założyciela Zakonu postanowili przedłużyć swój pobyt we Włoszech o wizytę u św. Józefa Kalasancjusza w Rzymie. Do spotkania doszło w dniach 26-30 marca 1636 r. Podróż ta odbiła swe piętno na ks. Judyckim który po objęciu probostwa w Lęborku² planował reaktywować tamtejszy stary klasztor i przekazać go na potrzeby pijarów. Pomysł ten zyskał aprobatę zarówno króla Władysława IV jak i papieża Urbana VIII, który w breve z 13 października 1639 r. wyraził zgodę na przekazanie pijarom dawnych zabudowań klasztornych i przynależnych im ziem w Lęborku. Na wieść o tym i za interwencją kardynała Casarini, protektora Zakonu Pijarów przychylnie ustosunkował się do inicjatywy również sam św. Józef Kalasancjusz. Na przeszkodzie w realizacji fundacji niespodziewanie stanęli jednak dotychczasowi właściciele dóbr klasztornych, którzy mimo gróźb ze strony króla polskiego nie ustąpili. Zmusiło to Władysława IV do zmiany początkowych zamierzeń i za zgodą Ojca Generała skierowano swą uwagę na Warszawę jako miejsce pierwszej fundacji. Tyczące się tego konsultacje trwały więc dalej a brak do-

² Powiaty lęborski i bytowski zostały wcielone do Polski po śmierci księcia Bogusława IV, w dniu 30 marca 1637 r. – Epistolario, vol. VII, nr 3115, s. 93; W. K o s t u ś, *Władztwo polski nad Lęborkiem i Bytowem*, Wrocław 1954, s. 102.

statecznej liczby zakonników pochodzenia słowiańskiego i liczne propozycje fundacji utrudniały ostateczne pozytywne rozstrzygnięcie³.

Paradoksalnie pomocny okazał się tu wybuch wojny trzydziestoletniej (1618-1648). Gdy armia szwedzka wkroczyła przez Śląsk na Morawy i zajęła Ołomuniec tamtejsi pijarzy⁴ za radą nuncjusza apostolskiego kard. Mattei zdecydowali się by szukać schronienia w Polsce. W tych okolicznościach o. Onufry Conti wraz z kilkoma zakonnikami przybywają do Krakowa gdzie tymczasowo korzystają z gościny oo. karmelitów, początkowo w klasztorze św. Michała, a potem w ich klasztorze we Wiśniczu. W Krakowie nie było jednak wówczas króla Władysława IV, który wówczas przebywał w Częstochowie. O. Onufry Conti udał się więc w ślad za nim i tam doszło do spotkania w czasie którego król zalecił pijarom by udali się do Warszawy pod opiekę sekretarza królewskiego Stanisława Skarszewskiego⁵.

2. Pierwsze fundacje pijarskie

Rok 1642 rozpoczął dla pijarów okres wzmożonej pracy. Musieli oni znaleźć odpowiednie placówki gdzie mogliby się osiedlić i założyć pierwsze pijarskie szkoły na nowo zasiedlonych ziemiach. Toteż zaraz po przybyciu do Warszawy o. Onufry Conti zapoznawszy się z miastem rozpoczął poszukiwania dogodnej lokalizacji dla przyszłego kolegium.

³ A. G a w l i k o w s k i SP, *Początki pijarów w Polsce*, „Archiwum Pijarskie”, nr 12:2002, s. 1-9; J. T a r a s z k i e w i c z, *Z badań nad początkami działalności zakonu pijarów w Europie Wschodniej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego – Pedagogika, Historia Wychowania”, nr 25:1997, s. 96; Tenże, *Z badań nad początkami działalności pijarów na ziemiach polskich 1642-1660*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego – Pedagogika, Historia Wychowania”, nr 22:1993, s. 153-157.

⁴ Początki pijarów na Morawach wiążą się z inicjatywą ołomuńskiego kardynała Franciszka Diertichsteina. Za jego sprawą Generał Zakonu Józef Kalasanty wysłał tam pierwszych ośmiu zakonników, którzy osiedlili się w miejscowości Mikulov (dawny Nikolsburgu) w roku 1631. W ciągu następnych lat powstawały kolejne placówki pijarskie m.in. w Starażnicach (1633), które obecnie przynależą do Prowincji Polskiej Zakonu. M. M. B u b e n, *Encyklopedie radu kongregacji a reholnich spolecnosti katolicke cirkve v ceskych zemich*, Praha 2008, s. 71, 78.

⁵ Archiwum Polskiej Prowincji Zakonu Pijarów (dalej APPZP), b.sygn., Liber Archivi Provinciae utriusque Galiciae Scholarum Piarum: Brevis Collectio. /p. Dominicus Choynacki/. 1642-1693, s. 9 n; M. A u s z, *Szkoły pijarskie na lubelszczyźnie w wiekach XVII-XIX*, Lublin 2006, s. 19; A. G a w l i k o w s k i SP, *Początki pijarów...*, s. 12 n; S. B i e g a Ń s k i, *Szkoły pijarskie w Polsce*, Lwów 1898, s. 2.

Na czas tych poszukiwań sekretarz królewski zapewnił przybyłym zakonnikom tymczasowe lokum u karmelitów bosych i dominikanów. Gościna ta jednak nie trwała długo gdyż już po paru tygodniach pobytu o. Conti zdecydował, iż najlepszym miejscem na osiedlenie się dla pijarów będzie plac położony na rogu ulicy Długiej i Miodowej. Teren ten był własnością Stanisława Zaczyńskiego adwokata sądów nadwornych. Król odkupił od niego ów plac wraz z jego zabudowaniami za 14.000 złp. i przekazał zakonnikom. Pijarzy prawnymi właścicielami posiadłości stali się 1 grudnia 1642 r. Uroczystość wprowadzenia odbyła się z udziałem między innymi pary królewskiej i nuncjusza apostolskiego Mariusza Filonardi. W czasie uroczystości dokonano poświęcenia tymczasowego oratorium i kamienia węgielnego pod przyszły kościół. Świątynia miała otrzymać tytuł świętych Pryma i Felicjana. Relikwie tych Świętych ofiarował pijarom sam król, który z kolei otrzymał je od papieża Urbana VIII w roku 1625. Na zakończenie uroczystości przemówił w języku polskim o. Kazimierz Bogatko. Pierwszym zaś przełożonym pijarskiego kolegium został o. Jacek Orselli. Budowę kolegium i kościoła rozpoczęto na wiosnę 1643 roku. Prawdopodobnie krótko po owych uroczystościach otwarto pierwszą na ziemiach polskich szkołę pijarską. Była to szkoła elementarna do której uczęszczali przede wszystkim synowie warszawskich mieszczan. Program nauczania przewidywał naukę czytania, pisania, liczenia, posługi do Mszy św. oraz podstaw katechizmu. Szkoła ta mieściła się w starych zabudowaniach mieszczących się na ofiarowanym zakonnikom placu. Wiadomym jest też, iż prócz nauczania w owej szkole pijarzy udzielali lekcji w domach. Zajmowali się również duszpasterstwem wśród młodzieży⁶.

Fundacji tej nie było dane długo przetrwać. Zajęcie miasta przez Szwedów wymusiło decyzję o stopniowym opuszczaniu miasta. Pierwsza grupa zakonników udała się pośpiesznie do posiadłości Lubomirskich w Rzeszowie. W niedługim jednak czasie fundację opuścili również młodszy zakonnicy. Po tym jak jedyny pozostały tam pijar o. Józef Marci zmarł z wyczerpania zabudowania kolegium i szkoła padły ofiarą najeźdźców, którzy decydując się na oblężenie Warszawy kaza-

⁶ A. G a w l i k o w s k i SP, *Początki pijarów...*, s. 14; APPZP, bez sygn.; J. F r a c z e k SP, *Kult Matki Bożej Łaskawej Patronki Warszawy w Polsce do roku 1866*, Kraków 1980, s. 12 n (pr. Mgr.); A. K a r c z e w s k i, *Z działalności budowlanej i artystycznej oo. pijarów w Polsce*, „Nasza Przeszłość”, t. 15:1962, s. 219 n.

li spalić przedmieścia w tym również ul. Długą. Pijarzy jednak nie zrezygnowali z Warszawy i w kilka miesięcy później nastąpiło wznowienie fundacji. Kamień węgielny pod budowę nowej świątyni pod wezwaniem Matki Bożej Zwycięskiej położono 19 lipca 1660 r.⁷

W czasie gdy realizowała się fundacja warszawska podjęto również inicjatywę ufundowania dla pijarów kolegium wraz z kościołem w Podolińcu na Spiszu. Dokonało się to za sprawą wojewody krakowskiego Stanisława Lubomirskiego. Dowiedział się on o pijarach od Stanisława Skarszewskiego i otoczył zakonników szczególną troską w czasie ich pobytu w Wiśniczu u karmelitów bosych. Zaznajomiwszy się z okolicznościami pojawienia się nowego zakonu na ziemiach polskich zdecydował się wyjść z propozycją ufundowania kolegium dla pijarów w jednym z miast spiskich. O. Onufry Conti początkowo wahał się z przyjęciem fundacji. Gdy jednak z Moraw dobiegły go informacje o pogarszającej się tam sytuacji i konieczności znalezienia miejsca na osiedlenie tułających się wskutek działań wojennych współbraci zakonnych za radą i zgodą nuncjusza Filonardiego poprosił Generała Zakonu o legalizację jego działań i porozumiał się z Lubomirskim. Po uzgodnieniu szczegółów podjęto działania w celu dopełnienia koniecznych formalności u władz diecezjalnych na Spiszu oraz sporządzenia erekcyjnego fundacji. Wręczenie jego nastąpiło 21 listopada 1642 roku. Pierwszym rektorem nowego kolegium został o. Jan Dominik Franchi⁸.

Wbrew pierwotnym planom to właśnie w kolegium podolinieckim umieszczono również nowicjat. Początkowo planowano by mieścił się on w Warszawie, ale pogarszająca w wyniku wojny trzydziestoletniej się sytuacja pijarów na Morawach sprzyjała lokalizacji nowicjatu w kolegium podolinieckim⁹.

W czasie uroczystości fundacyjnych poświęcono krzyż i kamień węgielny pod kolegium oraz świątynię, której za patrona obrano św. Stanisława Męczennika. Budowa kolegium i kościoła rozpoczęła się wiosną

⁷ H. Samsonowicz, *Pierwsze konwenty pijarów w Polsce...*, s. 4-11; A. Gawlikowski SP, *Początki pijarów...*, s. 18; A. Karczewski, *Z działalności budowlanej...*, s. 221 n; T. Chromiecki SP, *Krótki rys dziejów Zgromadzenia Szkół Pobożnych czyli O. O. Pijarów*, Kraków 1880, s. 54 n.

⁸ M.J. Adamczyk, *Szkoły pijarskie w Podolinie i ich związki z Polską, 1643-848*, „Prace Pedagogiczne”, t. 111:1995, s. 30 n; M. Gotkiewicz, *Trzy wieki kolegium podolinieckiego (1642-1942)*, „Nasza Przeszłość”, t. 15:1962, s. 88.

⁹ A. Gawlikowski SP, *Początki pijarów...*, s. 23 n.

1643 r. W pierwszej kolejności na dziecincu zamkowym wybudowano dwie sale, gdzie tymczasowo miała mieścić się szkoła później przeniesiona do części pomieszczeń nowo wybudowanego kolegium. Budynki kolegium w surowym stanie ukończono już w 1646 r. natomiast prace wykończeniowe przy kolegium trwały jeszcze do 1648. Najdłużej bo do roku 1651 trwała budowa kościoła¹⁰.

Jednym z zadań jakie miejscowi pijarzy postanowili zrealizować po przybyciu do Podolińca to rekatolizacja Spisza. Wykorzystali do tego celu także prowadzoną przez nich szkołę, która dla licznie uczęszczającej tam młodzieży była miejscem formacji i nawrócenia. Oprócz szkoły prowadzono też tradycyjne formy misyjne. Pracę nad nawracaniem miejscowej ludności rozpoczęto od Podolinca, Lubowli i Gniazd. Na przeciągu trzech lat pijarzy nawrócili 80 rodzin protestanckich. Najwybitniejszymi misjonarzami byli: o. Jan Honak w zakonie Franciszek od św. Wacława oraz o. Paweł Frankowicz, który po 1692 przeszedł do nowo powstałej Prowincji Węgierskiej. Zaangażowanie pijarów w pracę misyjną przyniosło obfite owoce dla Kościoła katolickiego, ale też przysporzyło im wiele trosk i ataków ze strony innowierców¹¹.

W pierwszych latach przebywania pijarów na ziemiach polskich rozpoczęto również starania o budowę innych kolegiów. Takie wysiłki czynił również kanclerz Ossoliński, który jeszcze w czasie swojej legacji rzymskiej w 1633 r. ślubował uczynić taką fundację m.in. w Klimotowie. Mimo wielu trudności, posiadając zgodę i przychyłność samego Józefa Kalasancjusza kanclerz Ossoliński doprowadził do rozpoczęcia budowy tamtejszego kolegium na wiosnę 1643 r. Wszystko jednak wskazuje na to, że pijarzy nigdy nie dotarli do Klimotowa, a fundacja ta nie doszła ostatecznie do skutku z powodu śmierci Ossolińskiego¹².

Początkowo przez kilka lat na ziemiach polskich pijarzy zajmowali więc jedynie dwa kolegia w Warszawie i Podolińcu. Wkrótce jednak podjęto starania o nowe lokalizacje. Jedną z nich był Kraków. Fundacja krakowska swoje początki bierze od przywileju królewskiego z 19 maja 1654. Jan Kazimierz zezwala w nim na zakup ziemi i budowę kolegium z niewielkim ogrodem. Realizacja tej inicjatywy napotkała jednak wiele

¹⁰ Tamże, s. 25.

¹¹ G. B r u m i r s k i, *Kolegia Polskiej Prowincji...*, s. 10 n; M. G o t k i e w i c z, *Trzy wieki...*, s. 90 n.

¹² H. S a m s o n o w i c z, *Pierwsze konwenty pijarów w Polsce...*, s. 12-15.

trudności. Ostatecznie pijarzy zrealizowali plany osiedlenia się w Krakowie dopiero w roku 1664. Pierwsze kolegium mieściło się na Kazimierzu i było traktowane jako tymczasowa siedziba. Pijarzy bowiem podejmowali starania o lokalizację w granicach murów miejskich. Znaleźli nawet fundatorów – Jana Gorczyńskiego i jego przyjaciela Zygmunta Hynka. Niestety napotkali na znaczny opór mieszczaństwa i konwentów zakonnych. Opierając się wszelkim przeciwnościom skorzystali z przychylności Gorczyńskiego, który zakupił kamienicę znajdującą się między Bramą Floriańską a ulica Sławkowską i przekazał im ją jako darowiznę (obecne kolegium przy ul. Pijarskiej 2). Wywołało to jednak ogromny sprzeciw i doprowadziło do pozwania ich przed sąd biskupi. Oskarżano ich że bez zgody biskupa dokonali zakupu i zamieszkali w kamienicy z zamiarem przekształcenia jej w kolegium. Zarzucono im również że samowolnie odprawiają Mszę św. w różnych kościołach Krakowa. Ostatecznie jednak decyzją sejmu grodzkiego w 1679 r. pijarzy uzyskali prawo własności do kamienicy Gorczyńskich. Po ustabilizowaniu się sytuacji pijarzy wyzbyli się posiadłości na Kazimierzu. Poświęcenie zaś kaplicy domowej w nowym kolegium nastąpiło w 1685 r. Otrzymała ona wezwanie Przemienienia Pańskiego. W późniejszym czasie pijarzy nabyli również przyległą kamienicę „pod bazanty”, będącą własnością prowizorów szpitala św. Ducha, z browarem i obszernym placem. Ostatecznie podjęto też decyzję o budowie kościoła, którą zaaprobował prowincjał Ignacy od św. Stanisława Zawadzki wizytujący kolegium w 1704 r.¹³

Kolegium krakowskie odegrało ogromną rolę w dziejach polskich pijarów. Było jedynym jakie przetrwało kasatę zakonu, która nastąpiła po powstaniu styczniowym i stało się kolebką odradzającej się w XIX w. prowincji. Dziś jest siedzibą władz prowincjalnych¹⁴.

W międzyczasie z powodzeniem udało się natomiast pijarom osiedlić w Rzeszowie. Znajdował się tam niewykończony jeszcze klasztor fundowany dla sióstr franciszkanek przez księżnę Zofię Pudencjanę Ostrońską. Początek fundacji datuje się na rok 1642¹⁵. Budowę klasz-

¹³ A. Pi t a ł a SP, *Kolegium pijarów w Krakowie*, Kraków 1994, s. 7-18. T. C h r o - m e c k i SP, *Krótki rys dziejów...*, s. 121-124.

¹⁴ G. B r u m i r s k i SP, *Kolegia polskiej prowincji...*, s. 23-26; A. G a w l i k o w s k i, *Początki pijarów w Polsce...*, s. 31 n.

¹⁵ Według J. Świebody początek budowy kompleksu przypada na rok 1644. J. Ś w i e - b o d a, *Popijarski zespół architektoniczny w Rzeszowie*, Rzeszów 1991, s. 25.

toru przerwała śmierć księżnej, a dobra na których miał on stanąć po jej śmierci przeszły na własność księcia Jerzego Lubomirskiego. Same siostry franciszkanki jak się wydaje nie były zainteresowane dalszą budową i nigdy nie zdołały się tam sprowadzić. Taki stan miał miejsce do roku 1655, kiedy to nowy właściciel dóbr zaproponował, by opuszczone mury przejęli pijarzy. Fundację tę przyjęli wspomniani wyżej zakonnicy uciekający przed Szwedami z kolegium warszawskiego. Biskup przemyski Andrzej Trzebicki wyraził zgodę na objęcie klasztoru przez pijarów, niestety budynki klasztorne wymagały wykonania prac adaptacyjnych w celu przystosowania ich do warunków szkolnych i mieszkalnych. Do tego czasu dwunastu przybyłych tam pijarów przebywało na zamku księcia Lubomirskiego. Niestety w kilka miesięcy później kolegium zostało zupełnie zniszczone w wyniku najazdu Rakoczego (1657). Większość zakonników zdołała zbiec a dwóch tam pozostałych zmarło. Pijarzy jednak nie zniechęcili się tym i powrócili do Rzeszowa zakładając tam w 1658 r. swoją szkołę. Jej pierwszymi uczniami byli synowie Lubomirskiego – Hieronim i Aleksander. W następnych latach swego istnienia kolegium to stało się jednym z bardziej znanych na ziemiach polskich ośrodkiem oświaty i kultury¹⁶.

3. Powstanie Prowincji Polskiej

Powstałe w tych okolicznościach pierwsze kolegia pijarskie w Polsce podlegały zasadniczo zarządowi istniejącej na Morawach pijarskiej prowincji zakonnej, zwanej niemiecką z siedzibą w Nikolosburgu. W okresie 1646-56 czyli tzw. redukcji Zakonu podlegały bezpośrednio ordynariuszom miejsca. Pierwszymi pijarami w Polsce byli zasadniczo Włosi, Niemcy, Czesi (tylko jeden z przybyłych zakonników był Polakiem). Z biegiem czasu jednak Zakon pozyskiwał nowe, miejscowe powołania stąd też zrodziła się myśl o oddzieleniu polskich kolegiów i utworzeniu osobnej prowincji zakonnej. Sprzyjała temu także konieczność łatwiejszego zarządzania ciągle wzrastającą liczebnie Prowincją Niemiecką. Sprawa ta stała się szczególnie aktualna po przywróceniu pijarom formy prawnej kongregacji zakonnej z dawnymi prawami i przywilejami przez papieża Aleksandra VIII, co nastąpiło na

¹⁶ G. Brumirski, *Kolegia Polskiej Prowincji...*, s. 22; R. Pelczar, *Kolegium pijarskie w Rzeszowie*, „Archiwum Pijarskie”, nr 15:2002, s. 1-8; J. Świeboda, *Popijarski zespół architektoniczny...*, s. 25-27.

mocy breve *Dudum felicis* dnia 24 stycznia 1656 r. Pomysł utworzenia nowej prowincji spotkał się z powszechną aprobatą wśród zakonników toteż 18 stycznia 1662 r. erygowano Prowincję Polską¹⁷.

Pierwszym prowincjałem został o. Jan Dominik Franchi, uważany za propagatora tejszej idei i uchodzący za osobę wyjątkowo energiczną i pełną inicjatywy. Niestety Prowincja Polska krótko cieszyła się swym prowincjałem, gdyż jeszcze tego samego roku wkrótce zmarł. Nie zwołano jednak kapituły celem obrania nowego prowincjała. Trzechletnią kadencję dokończył bowiem wikariusz prowincji Jakub Wazyrka (Weczyrka). On też w 1664 roku został wybrany kolejnym prowincjałem¹⁸.

Początkowo w skład nowej prowincji weszły trzy kolegia w Warszawie, w Podolińcu i w Rzeszowie z około trzydziestoma zakonnikami. Wkrótce jednak dołączyło do nich wspomniane wyżej kolegium w Krakowie (1664), a w następnych latach tworzono kolejne fundacje, mianowicie kolegia: w Chełmie Lubelskim ufundowane w 1667 r. przez biskupa Mikołaja Świrskiego, sufragana chełmskiego; w Łowiczu (1668) z fundacji Jana Szamowskiego, kasztelana gostyńskiego; w Piotrkowie Jan Gorczyński fundował kolegium w latach 1673-75, a w roku 1675 powstało kolegium w Górze Kalwarii 1675 jako fundacja biskupa Wierzbowskiego. W roku 1684 powołano do istnienia pierwsze na Litwie kolegium w Dąbrowicy (fundacja Karola Dolskiego, podczaszego litewskiego). W kolejnych latach powstały: kolegium w Radomiu 1685-88 ufundowane przez Marcina Wąsowicza, stolnika zakroczymskiego, przy współudziale króla Jana Sobieskiego; kolegium w Warężu (1688-1690) z fundacji Jana Matczyńskiego, kolegium w Wieluniu ufundowane w roku 1691 przez Wojciecha Urbańskiego i jego żonę Katarzynę z Niezabitowskich. W roku 1693 Anna i Karol Dolscy sprowadzają pijarów do Lubieszowa zaś do Łukowa zakonnicy przybywają w roku 1696. Kolegium to ufundowała szlachta powiatu łukowskiego. Warto podkreślić, że konwikt powstał nieco później, bo w roku z fundacji bpa krakowskiego Konstantego Felicjana Szaniawskiego. Kolegium w Szczuczynie

¹⁷ M.M. B u b e n, *Encyklopedie...*, s. 58; A. P i t a l a, *Przyczynki do dziejów Polskiej Prowincji Pijarów, 1642-1992*, Kraków 1993, s. 126; J. T a r a s z k i e w i c z, *Z badań nad początkami działalności pijarów na ziemiach polskich 1642-1660...*, s. 157; *Diccionario Enciclopedico Escopapio* (dalej: DENES), t. 5, Salamanca 1985, s. 16 n; J.I. B u b a, *Pijarzy w Polsce*, „Nasza Przeszłość”, t. 15:1962, s. 13.

¹⁸ APPZP, b. sygn., *Historia Primitiva Provinciae Poloniae Scholarum Piarum a.d. 1823*, s. 41 n; A. P i t a l a, *Przyczynki do dziejów...*, s. 126.

Mazowieckim jest z kolei fundacją króla Jana Sobieskiego i Stanisława Szczuki, referendarza z roku 1698. Król ufundował kościół jako wotum za zwycięstwo pod Wiedniem¹⁹.

W ten sposób do końca XVII wieku Prowincja Polska 15 kolegiów z dwustoma zakonnikami i była jedną z najliczniejszych w Zakonie. Postępujący przyrost terytorialny i personalny prowincji doprowadził do wyodrębnienia się stosunkowo szybko, bo jeszcze w roku 1695 części kolegiów i utworzenia Wiceprowincji Litewskiej, która ostatecznie usamodzieliła się w roku 1736, kiedy to zdecydowano o utworzeniu nowej w tej części Europy prowincji zwanej Prowincją Litewską²⁰.

Kolejne lata przynoszą dalszy rozkwit obu prowincji pijarskich na ziemiach polskich. W dalszym ciągu powstawały licznie nowe kolegia wraz z ośrodkami kształcenia tak w Koronie jak i na Litwie. Atrakcyjny charyzmat oraz zapał jaki cechował zakonników w pracy nad wychowaniem i kształceniem młodzieży sprzyjał też licznym powołaniom. Obie prowincje nie mogły więc narzekać na brak zakonników, którzy w historii naszej Ojczyzny ponieśli ogromne zasługi dla rozwoju szkolnictwa, nauki i kultury, a także w zakresie ewangelizacji. Rozkwit Polskiej i Litewskiej Prowincji Pijarów przerwały rozbiory ziem polskich z końcem XVIII w. Zaowocowały one chwilową kasatą zakonu w Polsce. Odrodził się on jednak już pod koniec XIX w. i w ten to sposób po dziś dzień zakonnicy realizują zadanie, jakie wyznaczył im założyciel Szkół Pobożnych św. Józef Kalasancjusz.

¹⁹ A. Piłala, *Przyczynki do dziejów...*, s. 127; T. Chromecki SP, *Krótki rys dziejów...*, s. 55.

²⁰ W. Zaniewski SP, *Prowincja Litewska Zakonu Pijarów*, „Archiwum Pijarskie”, nr 32:2002, s. 2; A. Piłala, *Przyczynki do dziejów...*, s. 128; DENES, s. 17.

AGNIESZKA SZMEREK

**THE CIRCUMSTANCES OF THE ESTABLISHMENT
OF THE PIARIST PROVINCE OF POLAND (1642-1662)**

Summary

The Order of the Pious Schools, in Poland referred to as the Piarist Order associates its origins with the life and work of St. Joseph Calasanz (1557-1648). With the approval of the Holy See, he founded the first free school open to all children in Rome, in the year 1597. The main objective of Piarists was to raise and educate children and young people, regardless of their origin, religion or nationality. The Order, despite adversity, grew fast, also outside Italy. Due to the efforts of King Władysław IV, as early as 1642 it had the first foundations on Polish soil, namely in Podoliniec and Warsaw, and later also in other locations such as Cracow (1664), which is now the seat of government of the Province. In this way, by the end of the seventeenth century, the Polish Province had 15 colleges with two hundred monks and was one of the largest in the Order. The progressive territorial and personal increase of the Province led to the emergence of Lithuanian Vice-Province in 1695, which eventually became independent as a Province in 1736. The flowering of Polish and Lithuanian Piarist Province was interrupted by partitions of the Polish lands at the end of the eighteenth century. They resulted in a temporary dissolution of the Order in Poland. However, it was reborn in the late nineteenth century and thus to this day, the monks have been performing the task assigned to them by their founder.

Translated by Agnieszka Szmerk

pusta

Rec.: Krzysztof Rafał Prokop, *Arcybiskupi haliccy i lwowscy obrządku łacińskiego*, Biały Dunajec-Ostróg 2010, ss. 449, il.

Wydawana od prawie dekady przez ośrodek „Wołanie z Wołynia”, seria poświęcona pasterzom dawnej metropolii lwowskiej doczekała się niejako najważniejszej swojej części¹. Tym razem Autor wielu dzieł traktujących o życiu i działalności hierarchów polskiego Kościoła podjął się trudu napisania zbioru życiorysów metropolitów lwowskich. Okazją do upamiętnienia dokonań hierarchów „Miasta Zawsze Wiernego”, poza zapewne chęcią uzupełnienia serii i spełnienia oczekiwań czytelników, stał się zdaniem K. R. Prokopa jubileusz sześćsetlecia przeniesienia metropolii z Halicza do Lwowa przypadający w 2012 r., a także równie dostojna okazja jaką była obchodzona w roku 2009 rocznica śmierci bł. Jakuba Strzemię, jednego z arcybiskupów halickich. Dzieło to, jak sam Autor zaznacza we *Wstępie*, stanowi także dopełnienie nieco szerszego zamysłu jakim było stworzenie, by posłużyć się Jego słowami, „korpusu prozopograficznego rodzimego episkopatu na przestrzeni stuleci” (s. 11)². Ukazanie się pracy o pasterzach Lwowa, drugiej obok gnieźnieńskiej metropolii na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, spełnia więc niewątpliwie oczekiwania czytelników i tych zainteresowanych historią Rzeczypospolitej, i tych, którym szczególnie bli-

¹ Wcześniej wydane pozycje dotyczące pasterzy tej metropolii to: K.R. P r o k o p, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec-Ostróg 2001; Tenże, *Biskupi kijowscy obrządku łacińskiego XIV-XVIII w. Szkice biograficzne*, Biały Dunajec-Ostróg 2003; Tenże, *Biskupi kamienieccy od średniowiecza do współczesności*, Biały Dunajec-Ostróg 2007.

² Tu należy wymienić następujące prace: K.R. P r o k o p, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny*, Kraków 1998; Tenże, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999; Tenże, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, Kraków 2000; Tenże, *Biskupi pomocniczy w diecezjach polskich w dobie przedtrydenckiej (2 poł. XIII-1 poł. XVI w.)*, Kraków 2002; *Polscy biskupi franciszkańscy*, Kraków 2003; Tenże, *Biskupi zachodniopomorscy (X-XX w.)*, Koszalin 2003; Tenże, *Pasterze i rządcy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej*, Drohiczyn 2006.

skie są dzieje dawnych Kresów. Owych obszarów zainteresowań zresztą nie sposób rozdzielać, bowiem Autor, czego dał przykład w poprzednich swoich dziełach, pisząc o biskupach różnych diecezji, starał się ukazywać ich w szerszym ujęciu, jako członków polskiego episkopatu, polityków i senatorów Rzeczypospolitej.

Dzieło obejmuje życiorysy 45 hierarchów, w tym dwóch nominatów. Jak tłumaczy Autor we wspomnianym *Wstępie*, nie poświęcono osobnych biogramów biskupom, którzy w latach 1968-83 administrowali częścią archidiecezji lwowskiej jaka znalazła się w granicach powojennej Polski. Nie oznacza to oczywiście istnienia jakiejś luki w dziejach najnowszych archidiecezji. Kierujący w tych latach jej polską częścią biskupi: Jan Nowicki oraz Marian Rechowicz znaleźli swoje miejsce w biogramie Mariana Jaworskiego, od 1984 kolejnego administratora apostolskiego w Lubaczowie, a od 1991 r. arcybiskupa lwowskiego, po odbudowie struktur diecezjalnych na Ukrainie. W pełni należy się też zgodzić z koncepcją Autora ukazania w jednym szkicu arcybiskupów halickich i lwowskich z pominięciem życiorysów pierwszych pasterzy diecezji lwowskiej. Burzliwe dzieje ziem ruskich, włączonych do Królestwa Polskiego przez Kazimierza Wielkiego, a następnie znalezienie się tych terenów pod rządami Węgier, nie tworzyły właściwego klimatu dla rozwoju Kościoła łacińskiego na tych ziemiach. Brak źródeł, a niekiedy ich sprzeczność, a także mała aktywność wielu hierarchów sprawujących tam swoją posługę, powodują, że początki struktur kościelnych na tych terenach giną w mrokach dziejów. Niewiele więc wiadomo o pierwszych biskupach Lwowa, a i pierwsi arcybiskupi haliccy to hierarchowie stosunkowo mało znani.

Przeżywający trudne chwile w początkach swojego istnienia Kościół halicki i lwowski, z czasem rozwinął się w prężny ośrodek duszpasterski, na czele którego stało wielu wybitnych hierarchów takich jak wspomniany bł. Jakub Strzebię, Mikołaj Trąba, późniejszy pierwszy prymas Polski, słynny humanista Grzegorz z Sanoka, czy najślawniejszy polski dziejopis Jan Długosz, któremu wszakże nie dane było doczekać nominacji papieskiej. Archidiecezja lwowska pozostawała zawsze niejako w cieniu archidiecezji gnieźnieńskiej i pod względem uposażenia ustępowała miejsca wielu innym diecezjom. Z tego powodu też jej pasterze rekrutowali się zwykle spośród biskupów mniej eksponowanych stolic (Kamieniec Podolski, Inflanty), lub spośród lwowskich sufraganów, albo nawet duchownych nie mających sakry biskupiej. Nie

zmienia to jednak faktu, że hierarchowie lwowscy jako posiadacze tytułu arcybiskupiego, zajmowali wysokie miejsce w senacie zaraz za prymasem. Dopiero też w czasach niewoli narodowej Kościół polski doznał się kolejnych metropolii, czyli warszawskiej i poznańskiej.

Lwów zresztą zapisał się w dziejach Rzeczypospolitej niezwykle ważnymi wydarzeniami, by na tym miejscu wspomnieć jedynie o słynnych ślubach lwowskich Jana Kazimierza w 1656 r., czy obronie miasta w 1919 r. Z początkiem XX w. zasiadł na lwowskiej metropolii także jeden z najwybitniejszych jej pasterzy, późniejszy święty, Józef Bilczewski. Przez tego hierarchę, a później kolejnych jego następców: Bolesława Twardowskiego i Eugeniusza Baziaka, dzieje Kościoła lwowskiego wiążą się z osobą innego wielkiego Polaka, błogosławionego papieża Jana Pawła II. Wspomnieć także należy, że we współczesnych nam czasach, kiedy odnowione zostały struktury kościelne na Ukrainie, metropolita lwowski Marian Jaworski jako pierwszy pasterz na tej stolicy został obdarzony przez wspomnianego wielkiego papieża purpurą kardynalską, co stanowiło nie tylko wyróżnienie dla tego zasłużonego hierarchy, ale także przydało splendoru wiekowej i szacownej metropolii lwowskiej.

Z pewnością posiadająca tak bogatą historię archidiecezja lwowska zasługiwała na dobrze opracowany poczet swoich pasterzy, zwłaszcza, że jak sam Autor zaznaczył we *Wstępie*, archidiecezja ta, przez długie lata z różnych względów była zaniedbywana przez historyków. Wypada tym bardziej więc podziękować Autorowi za podjęcie się trudu opracowania tego zbioru życiorysów lwowskich pasterzy i podążenie, by znów użyć trafnych Jego słów: „szlakiem przetartym tylko w bardzo znikomym stopniu”.

Mimo szacunku do Autora, Jego wysiłków i podziwu dla Jego erudycji, nie sposób jednak nie wyrazić kilku uwag krytycznych pod adresem tego dzieła. Otóż już na początku pracy zdarza się Autorowi błędzić po owych znikomo przetartych szlakach. Niepokojące wydają się już zapowiedzi zawarte we *Wstępie*, gdzie K. R. Prokop zastrzega, że Jego praca nie będzie wносиła zasadniczo nowych kwestii i będzie dziełem o charakterze raczej „kompilacyjnym”, bardziej uporządkującym i ogarniającym obecny stan badań (s. 11). Dalej zapowiada, że będzie to praca nie obciążona aparatem naukowym, przeznaczona dla szerszego kręgu odbiorców, praca o charakterze popularnonaukowym. Treść poszczególnych biogramów potwierdza obawy, że przygotowując kolejny tom poświęcony hierarchom polskiego Kościoła, Autor poszedł

w bliżej nieokreślonym kierunku. Lektura książki nie jest bowiem łatwa, można zaryzykować stwierdzenie, że miejscami nawet nużąca i wymagająca niebywałego skupienia.

Może zacząć trzeba od tego, że poszczególne biogramy nie zostały skonstruowane w zgodzie z porządkiem chronologicznym. Trudno pokusić się o próbę przedstawienia jakiegoś schematu. Na początku zwykle jest krótka charakterystyka postaci opisywanego hierarchy, czasem charakterystyka jego rodu, dalej okoliczności objęcia archidiecezji, później dopiero Autor przechodzi do życiorysu opisywanego arcypasterza, wielokrotnie jednak gubiąc (lub świadomie porzucając?) wątek i chronologiczną ciągłość opisywanych wydarzeń. Oczywiście następstwo poszczególnych części biogramu nie jest sprawą przesądzoną i stałą. Owo odchodzenie od tematu i gubienie wątku związane jest zaś z próbami powiązania życiorysu opisywanej postaci ze współczesnymi jej wydarzeniami lub innymi postaciami historycznymi żyjącymi w omawianej epoce. Czasem też z próbą wyjaśnienia czytelnikowi kwestii całkowicie nie związanych albo w znikomym stopniu powiązanych z opisywaną postacią i archidiecezją lwowską. Weźmy za przykład biogram abpa Feliksa Ligęzy (1555-1560). Na początku życiorysu owego pasterza Autor czyni dygresję dotyczącą nazwisk staropolskich, twierdząc zgodnie zresztą z prawdą, że w XVI w. dochodziło do przyjmowania różnych nazwisk przez poszczególne gałęzie tego samego rodu. Tak było w przypadku Ligezów i Niewiarowskich. Następnie przechodzi Autor do opisu rodziny Niewiarowskich i wymienia duchownych z tego rodu. Wprawdzie na koniec dochodzi do konkluzji, że jedna z Niewiarowskich, Helena była babką króla Stanisława Augusta Poniatowskiego i jego młodszego brata prymasa Michała Jerzego (s. 113). Jaki to jednak ma związek z Feliksem Ligezą? W sytuacji kiedy szlachta polska zawierała małżeństwa prawie wyłącznie w ramach swojego stanu oraz posiadała wyłączne prawo piastowania urzędów, wśród przodków tego czy innego dostojnika znajdziemy wielu zasłużonych dla Kościoła ludzi, wiele też znanych postaci uda się połączyć bliższymi lub dalszymi więzami pokrewieństwa... Z kolei biogram biskupa Pawła Tarły (1561-1565), staje się dla K. R. Prokopa okazją do przypomnienia, że nie wszystkie nazwiska szlacheckie kończyły się na „-ski” lub „-cki”. Przystępując do opisanego życiorysów poszczególnych biskupów Autor zwykł się powoływać, jak sam stwierdził w biogramie Jana Sienieńskiego (s. 132), na życiorysy tych członków rodu, którzy już wcześniej

zasiedli w gronie episkopatu. Założenie całkowicie słuszne i opisując powiązania rodzinne wymienionego pasterza lwowskiego nie sposób było nie wspomnieć o kardynale Zbigniewie Oleśnickim, oraz noszącym to samo imię i nazwisko jego bratanku prymasie, czy innym zwierzchniku polskiego Kościoła z tego rodu, Jakubie Sienieńskim, bowiem jak przypomina Autor, Oleśnicy i Sienieńscy to dwie gałęzie tego samego rodu. Po co jednak szczegółowo opisywać te powiązania genealogiczne i wspominać na tym miejscu spór Jakuba Sienieńskiego z Kazimierzem Jagiellończykiem o biskupstwo krakowskie? Po co na innym miejscu opisywać dokonania słynnego kanclerza i hetmana Jana Zamoyskiego, a następnie ród Zamoyskich herbu Jelita i przywoływać biskupów jakich wydała owa rodzina w biogramie biskupa Jana Zamoyskiego h. Grzymała? Tylko po to aby stwierdzić, że nie należał on do rodu słynnego magnata? Dygresja na temat tragicznego i kryminalnego charakteru śmierci sufragana gnieźnieńskiego Stawowskiego, mimo, iż oczywiście bardzo ciekawa, zamieszczona w biogramie arcybiskupa Zielińskiego, także wydaje się w tym miejscu zbędna, gdyż łączy ją z Lwowem niewiele. Tylko osoba wspomnianego metropolity Zielińskiego, który zanim zasiadł na stolicy lwowskiej, był sufraganiem gnieźnieńskim po śmierci tegoż Stawowskiego. Może najlepszym jednak przykładem ilustrującym zastrzeżenia, co do treści poszczególnych biogramów będzie informacja zamieszczona w biogramie metropolity Łukasza Baranieckiego. Jak pisze Autor, hierarcha ten był obecny na ślubie cesarza Franciszka Józefa I z cesarzową Elżbietą. Następnie informuje, że cesarzowa ta zmarła „w cztery dekady po Baranieckim”, zaszytowana przez włoskiego anarchistę, który jednak nie został skazany na śmierć, ale na dożywotnie więzienie (s. 320). Znowu nasuwa się pytanie jaki to ma związek z Lwowem i jego arcybiskupami? Przykłady zbyt rozbudowanych dygresji i wtrętów można by było mnożyć. Nie jest to jednak na tym miejscu potrzebne by stwierdzić, że zaciemniają one historię archidiecezji lwowskiej ukazaną przez życiorysy jej pasterzy. Odchodząc nieco od charakteru leksykonu biograficznego w tym dziele, Autor zapuszcza się w bardzo odległe rejony historii. Rejony niewątpliwie bardzo dobrze mu znane, ale jakże dalekie od tematyki, którą sobie obrał. Tymczasem zbiór życiorysów arcybiskupów lwowskich, jakkolwiek będzie jego forma, nie powinien być podręcznikiem historii dla wszystkich i o wszystkim, ani też zbiorem esejów pełnych dygresji, gawęd i anegdot. Fakt, że arcybiskupi lwowscy byli senatorami Rzeczypospolitej

i pełnili ważne funkcje państwowe, dyplomatyczne, niekiedy dali dowody wielkiego patriotyzmu, a także zasłużyli się na polu kultury, stanowi jak się wydaje, wystarczający materiał na treść omawianego dzieła.

Zastrzeżenia budzi też przeładowanie tekstu licznymi, ogromnymi wręcz w niektórych miejscach cytatami. Wprawdzie jak wspomniano na początku, Autor już we *Wstępie* pisze, że jego praca ma charakter częściowo kompilacyjny, a w innym miejscu, iż dzieło ma popularyzować wiedzę czerpaną z różnych źródeł z epoki oraz literatury przedmiotu (s. 132), jednak to nie usprawiedliwia zamieszczania w pracy całych akapitów z prac innych autorów. Owe liczne i nazbyt obszerne cytaty, utrudniają niezwykle lekturę. Cytując innych, K. R. Prokop niepotrzebnie powiela także pewne informacje. Tak na przykład w biogramie arcybiskupa Ligęzy trzy razy na dwóch stronach przedstawia zgon tego metropolity w ulubionym przez niego Dunajowie, gdzie ów hierarcha prowadził wesoły i wystawny dwór (s. 116-117). W innym miejscu zaś, w biogramie arcybiskupa Korycińskiego, K. R. Prokop dwa razy uśmiercił króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego (s. 194 i 196), przy czym na wspomnianych stronach ma miejsce poważne zachwianie chronologii, gdyż Autor w przerażający sposób zongluje datami i wydarzeniami z lat 1670-76. Dokładnie te same informacje dotyczące kariery arcybiskupa Zielińskiego zawarte są także w cytatach z Korytkowskiego i Szydelskiego (s. 207). Zestawianie tych samych lub bardzo podobnych opinii i wiadomości mija się z celem. Miałyby to sens jedynie w przypadku skrajnie różnych sądów i opinii o danym hierarsze. Po co też Autor po przytoczeniu obszernego fragmentu „Gazety Lwowskiej”, gdzie opisano uroczysty ingres metropolity Pisztki, oraz nałożenie mu paliusza przez ormiańskiego arcybiskupa Stefanowicza, jeszcze raz informuje czytelnika, kto i kiedy udekorował nowego arcybiskupa paliuszem? (s. 304-305). Dwa razy w biogramie Łukasza Baranieckiego podaje Autor także nazwy parafii erygowanych przez tego metropolitę (s. 317 i 319), dwa razy też w życiorysie arcybiskupa Morawskiego podano informację o nadaniu mu doktoratów *honoris causa* przez uniwersytety: Jagielloński i Lwowski (s. 335). Nie było też chyba celowym zabiegiem stylistycznym umieszczenie przez Autora tego samego cytatu z dzieła Zimorowica na początku i na końcu biogramu arcybiskupa Strzeleckiego (s. 83 i 89)! Nie tylko jednak cytując, ale także sam redagując tekst, Autor powtarza pewnie informacje. W biogramach dwóch arcybiskupów: Zamoyskiego i Próchnickiego, opisuje tę samą postać pierwszego sufragana lwowskie-

go Tomasza Pirawskiego (s. 159 i 169). Na słowa tego hierarchy powołuje się Autor dużo wcześniej, bo już w biogramie abpa Starzechowskiego (s. 111). Jednak dopiero później decyduje się go bliżej przedstawić czytelnikowi. Tak samo zresztą jest w przypadku wspomnianego wyżej Zimorowica, a także często cytowanego przez Autora Korytkowskiego. Odnośnie tego ostatniego, dopiero w biogramie Konstantego Zielińskiego informuje czytelnika (najzupełniej zresztą zbytecznie, bo nie ma to związku z treścią pracy), że ów dziewiętnastowieczny duchowny i historyk zmarł jako biskup-nominat (s. 207). Trudno analizować skąd ten nieporządek. Czytając poszczególne życiorysy lwowskich hierarchów można jednak odnieść niestety wrażenie, że Autor sam gubi się w treści swojego dzieła. Jak ma się w nim wobec tego odnaleźć czytelnik?

Dodajmy, że obszernie cytowane fragmenty z dzieł różnych autorów poprzecinane są licznymi nawiasami zawierającymi uzupełnienia i wyjaśnienia, a czasem też dłuższe dygresje K. R. Prokopa. Sam Autor w pewnym momencie traci też chyba kontrolę nad tym, które fakty są w danym miejscu istotne, a które stanowią tylko tło interesujących Go wydarzeń. I tak informacja o otrzymaniu przez arcybiskupa Morawskiego święceń niższych zamieszczona w jego biogramie, jest podana w nawiasie, ale fakt, iż rektorem seminarium lwowskiego w czasie studiów Morawskiego był od 1850 r. Adam Jasiński, mianowany później biskupem przemyskim, znajduje się w tekście głównym (s. 332). Może należało pewne informacje przetrząsnąć do przypisów, bez ryzyka utraty przez dzieło charakteru pracy popularnonaukowej? Charakter popularnonaukowy tej pracy poważnie zresztą naruszają bardzo długie i nie tłumaczone przez Autora fragmenty tekstów łacińskich i francuskich (zob. s. 92, 160).

Na obronę dzieła można powiedzieć, że poza wyżej opisanymi mankamentami, w pracy nie dostrzeżono poważniejszych błędów rzeczowych. Jednak i tu nie obyło się bez pewnych potknięć. Zauważyć należy, że polskie zwycięstwo pod Chocimiem miało miejsce 11 XI 1673, nie zaś 10 owego miesiąca jak podał Autor (s. 195). Pisząc o święceniach kapłańskich późniejszego arcybiskupa Twardowskiego podał K. R. Prokop, że 1 VII 1886 przyszły metropolita odprawił prymicje, podczas gdy 25 VII tego roku przyjął święcenia prezbiteriatu (s. 363-364). Jest to chyba jednak pomyłka w druku, która uszła uwadze korekty, podobnie jak błędnie podane nazwisko znanego polskiego heraldyka Nisieckiego, który figuruje w jednym miejscu jako Nisiecki (s. 112). Pisząc o Wacła-

wie Sierakowskim młodszym miał Autor na myśli chyba Michała Romana Sierakowskiego o którym pisał kilka zdań wcześniej (s. 265).

W konfrontacji z niedawno wydaną biografią arcybiskupa Bolesława Twardowskiego nasuwa się też pytanie, którzy biskupi byli współkonsekratorami owego hierarchy³. Uroczystość sakry tego dostojnika miała bowiem miejsce 12 I 1919 r. w dramatycznych okolicznościach, podczas walk polsko-ukraińskich o Lwów. W biogramie poświęconym temuż hierarsze K. R. Prokop podał nazwiska arcybiskupów: Józefa Todorowicza, ordynariusza ormiańsko-katolickiego Lwowa i Karola Hryniewieckiego, tytulariusza Perge (s. 367). Tymczasem w wymienionej biografii widnieją nazwiska biskupa tarnowskiego Leona Wałęgi i sufragana przemyskiego Karola Józefa Fischera jako współkonsekratorów. Informacja ta jest poparta listem metropolity Bilczewskiego do biskupa nominata, w którym oczekując na przyjazd owych biskupów, rozważał on możliwość poproszenia o asystę greckokatolickiego biskupa Josyfa Bociana, gdyby nie przybył któryś z zaproszonych hierarchów⁴. W każdym razie arcybiskupa Teodorowicza z pewnością we Lwowie wtedy nie było. Ten zaangażowany politycznie dostojnik prowadził bowiem w owym czasie ożywioną kampanię wyborczą kandydując do Sejmu Ustawodawczego, w którym też uzyskał mandat poselski⁵. Jeszcze w ostatnią niedzielę grudnia 1918 r. odprawił on uroczyste nabożeństwo w Szkole Podchorążych w Warszawie, a 6 stycznia następnego roku przemawiał na wiecu dla kobiet zwołanym z inicjatywy Narodowej Organizacji Wyborczej⁶. Od początku stycznia też, aż do otwarcia obrad Sejmu Ustawodawczego, kiedy to 10 lutego wygłosił z tej okazji w archikatedrze warszawskiej inauguracyjne kazanie, przebywając w Warszawie, korespondował z przybyłym do stolicy Ignacym Janem Paderewskim⁷. W żadnym więc razie nie mógł być obecny w pogrążonym w walkach polsko-ukraińskich Lwowie.

³ G. Chajko, *Arcybiskup Bolesław Twardowski (1864-1944)*, Rzeszów 2010, s. 115.

⁴ Tamże.

⁵ M.M. D r o z d o w s k i, *Dzieje Warszawy*, t. 4: *Warszawa w latach 1914-1939*, Warszawa 1991, s. 155.

⁶ K. F l o r e k, *Na marginesie „Historii” gen. Kukiela*, „Zeszyty Historyczne”, t. 4:1963.

⁷ *Archiwum Polityczne Ignacego Paderewskiego*, t. VI: *1915-1941*, red. M.M. D r o z d o w s k i, Warszawa 2007, s. 41; *Archiwum Polityczne Ignacego Paderewskiego*, t. II, opr. W. S t a n k i e w i c z, A. P i b e r, Wrocław 1974, s. 3, 9, 14-15; M. P i e l a, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w l. 1914-1924*, Lublin 1994, s. 188.

Nie sposób nie zauważyć też pewnych potknięć Autora o charakterze stylistycznym, poważnie jednak zmieniających sens wypowiedzi i jej znaczenie. Zdanie mówiące o aktywności wojskowej arcybiskupa Skarbka w młodości, sformułowane tak jakby pod Wiedniem Polacy walczyli z Tatarami, a nie z Turkami (s. 223). Bardzo niezręcznie też sformułowane zostało zdanie podsumowujące żywot arcybiskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego, który jak napisał Autor „zmarł na kilkanaście lat przed drugim i trzecim rozbiorem” (s. 260). Znamy dokładnie i datę śmierci tego hierarchy, i daty rozbiorów. Czemu więc ma służyć to mało zgrabne uogólnienie?

Poważne zastrzeżenia można wnieść także do niektórych wyrażań i sformułowań Autora. Analizując losy sufraganów lwowskich od czasu zmarłego w 1776 r. Samuela Głowińskiego, aż do czasów nam współczesnych, zauważył bowiem, że żaden z nich nie umarł na funkcji sufragana. Ową „osobliwą” passę „przełamał” – jak to określił K. R. Prokop – dopiero biskup Rafał Kiernicki, sufragan w latach 1991-95 (s. 367). Określenie to nadzwyczaj nieszczęśliwe. Zwłaszcza, że dotyczy człowieka wybitnie zasłużonego, męczennika za wiarę w okresie rządów radzieckich na Ukrainie, wielkiego Polaka i długoletniego proboszcza katedry lwowskiej. Mianowany biskupem w podeszłym wieku 79 lat, sprawował swoją funkcję do śmierci, która zakończyła jego świętobliwe życie w 1995. Trudno mówić więc o przełamywaniu jakiejś passy, zwłaszcza, że wchodzi tu zagadnienie śmierci, na którą niestety nie mamy wpływu. Tak zresztą zadecydowały określone warunki historyczne i okoliczności, że sufragani lwowscy awansowali na inne stolice biskupie, albo na samą metropolię lwowską. Można mieć wątpliwości czy warto podnosić tę kwestię i doszukiwać się pewnych prawidłowości, a co za tym idzie, ich późniejszego przełamywania. Tym bardziej, że w latach 1797-1881 archidiecezja lwowska pozbawiona była biskupa pomocniczego. Można jednak odnieść wrażenie, że Autor przesadnie doszukuje się właśnie takich schematów oraz powiązań, nadając niekiedy zwykłym zbiegom okoliczności znaczenie niemal mistyczne. Przykładem takiego przedstawienia powiązań pewnych zdarzeń może być opisany wyżej „związek” arcybiskupa Baranieckiego z losami cesarzowej Elżbiety. Z kolei analizując długość poszczególnych pontyfikatów w archidiecezji lwowskiej pisze K. R. Prokop o metropolicie Bilczewskim, że urodził się w roku, kiedy Franciszek Wierchlejski został arcybiskupem, a został kapłanem, kiedy ów do-

stojnik umierał. Między śmiercią zaś tego hierarchy, a momentem kiedy Bilczewski został jego kolejnym następcą, miał natomiast miejsce zaledwie jeden pontyfikat Morawskiego (s. 321). Podając datę nominacji jednego z siedemnastowiecznych arcybiskupów lwowskich dodaje, że udzielił jej papież na dwa i pół miesiąca przed swoją śmiercią (s. 195). Czy ma to jakieś znaczenie? Może czymś niecodziennym i wartym przytoczenia w charakterze ciekawostki byłby fakt, gdyby papież mianował kogoś w dniu swojej śmierci, lub na dzień przed swoim odejściem z tego świata, ale w tym wypadku nie jest to żadna informacja godna uwagi. Idąc tym zwyczajem moglibyśmy podawać daty wszystkich nominacji biskupich, że zostały dokonane tyle a tyle przed śmiercią danego papieża.

Wdając się w te mało wnoszące dywagacje chronologiczno-historiozoficzne popełnia Autor natomiast pewne błędy o dużo większym znaczeniu. Pisze mianowicie o nominacji Jakuba Strzemię na arcybiskupstwo lwowskie (s. 29), podczas gdy ów beatyfikowany później hierarcha był przecież arcybiskupem halickim i z takim tytułem występuje też w poświęconym mu biogramie. Nie przekonują też chyba nikogo podejmowane przez K. R. Prokopa próby polemiki z najśłynniejszym polskim dziejopisem Janem Długoszem na temat jego wieku. Autor twierdzi bowiem, że 65 lat to wiek „nie bardzo” sędziwy (s. 81) podczas gdy sam nieco dalej przytacza fragment dzieła tego historyka w którym Długosz pisze, że doszedł wieku „który zwykłym bywa ludzi czasów naszych kresem” (s. 82). Mając pewne pojęcie o długości życia ludzi w tamtej epoce, jesteśmy skłonni całkowicie uwierzyć tu Długoszowi.

Niewątpliwie niezręczne jest także sformułowanie mówiące o liście Sobieskiego do błogosławionego Innocentego XI. Papież ten został bowiem beatyfikowany dopiero przez Piusa XI w 1956 r. i oczywiście jest, że król zwracał się wówczas do głowy Kościoła, nie zaś do błogosławionego.

Książka została wyposażona w niezwykle bogaty i ciekawy materiał ilustracyjny. Jednak i tu można zgłosić pewne zastrzeżenia. Otóż na stronie 263 widzimy fotografie przedstawiające portret i herb nuncjusza Garampiego, kilka stron dalej zaś (s. 266), cały pomnik nagrobny tego hierarchy z owym portretem i herbem, co należy chyba uznać za przeoczenie Autora, który sam dobrał i opracował materiał ilustracyjny.

Podsumowując uwagi na temat omawianej pracy stwierdzić należy z pewnym żalem, że w dorobku K. R. Prokopa znajdują się dzieła dużo

lepsze. Jako Autor serii dzieł poświęconych hierarchom Kościoła katolickiego w Polsce dał się bowiem Krzysztof Rafał Prokop poznać jako badacz i Autor dokładny, kompetentny, rzetelny, wielki erudyta i twórca całkowicie oddany swojej misji badania dziejów Polski w powiązaniu z dziejami Kościoła. Również i w pracy o arcybiskupach halickich i lwowskich zawarł wiele ciekawych informacji, starał się zapoznać czytelnika z dokonaniem poszczególnych metropolitów i z ustaleniami wielu badaczy dotyczącymi dziejów Kościoła na dawnych Kresach Rzeczypospolitej. Całość jednak nie przedstawia się imponująco. Trudny język i tok narracji, a także obszerne fragmenty łacińskich cytatów, każą wątpić w popularnonaukowy charakter pracy. Chaos kompozycyjny z jakim mamy do czynienia w poszczególnych biogramach każe też mocno powątpiewać w to, czy dzieło to rzeczywiście, jak zamierzał K. R. Prokop, może uporządkować i ogarnąć obecny stan badań. Z pewnością atutem pracy natomiast jest rzetelnie zgromadzona przez Autora bibliografia, która może stać się punktem wyjścia do dalszych badań nad dziejami archidiecezji lwowskiej i życiorysami jej arcybiskupów. Czytelnik zainspirowany opiniami badaczy, zamieszczonymi przez Autora w poszczególnych biogramach, traktującymi o różnych aspektach działalności lwowskich hierarchów, z pewnością do owej bibliografii sięgnie.

Może błędy i potknięcia w omawianym dziele należy złożyć na karb owego wspomnianego przez Autora „kroczenia [...] szlakiem przetartym tylko w bardzo znikomym stopniu”?

pusta

Rec.: Patrycja Pieńkowska-Wiederkehr, *Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Polsce do końca średniowiecza w świetle wezwań kościołów i kaplic publicznych*, [w:] *Kult świętych i ideał świętości w średniowieczu*, red. R. Michałowski, Fasciculi Historici Novi, t. 11, Warszawa 2011, s. 149-374.

Badania nad patrociniami wciąż nie osiągnęły w polskiej historiografii tak zaawansowanego poziomu jak w Europie Zachodniej. Dość powiedzieć, że już w latach trzydziestych w Niemczech planowano zredagowanie podręcznika do ówczesnie bardzo już rozwiniętej nauki o patrociniach (*Handbuch de Patrozinienkunde*). W wydawnictwie tym chciano opisać warsztat badawczy i metodologię analizy wezwań obiektów sakralnych. Do realizacji tego ambitnego zamierzenia nie doszło jednak z powodu braku porozumienia w kwestiach technicznych i metodologicznych badań nad wezwaniami. Także i współczesna historiografia jest świadkiem sporów dotyczących teoretycznych założeń zagadnienia, o czym świadczą chociażby definicja pojęcia „Patrozinium”, autorstwa archiwisty i specjalisty od nauk pomocniczych historii Herberta W. Wurstera w *Theologische Realenzyklopädie* (1996)¹ i jej dosadna krytyka ze strony historyka Kościoła i teologa Arnolda Angenendta (2004)². Polemiki dotyczą tak fundamentalnych problemów związanych z analizą patrociniów jak: obecność relikwii świętych przy obiektach, hierarchiczność wezwań i obiektów sakralnych, rozdzielność świętych patronów parafii i kościoła, określanie terminem „patrocinium”

¹ H.W. Wurster, *Patrozinium*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, heraus. von Gerhard Müller, Bd. 26, Berlin-New York 1996, s. 114.

² A. Angenendt, *Patrocinium Salvatoris we wczesnym średniowieczu. Kilka uwag do nauki o patrociniach*, [w:] *Peregrinatio ad Veritatem. Studia ofiarowane profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. U. Borkowska OSU, Cz. Deptuła, R. Knapieński, Z. Piłat, E. Wiśniewski, Lublin 2004, s. 21.

wezwań bezosobowych, dogmatycznych (czy np. Zwiastowanie NMP może pełnić rolę patrona?). Spory te dowodzą długotrwałości i zaawansowania badań nad patrociniami w literaturze zagranicznej – niestety, wciąż nie doczekaliśmy się takiej dyskusji w rodzimej historiografii.

Pomimo nieco posępnej konstatacji liczba publikacji dotyczących tematu wzrasta u nas powoli, acz konsekwentnie. Zdynamizowane w latach sześćdziesiątych przykładowymi apelami Grażyny Karolewicz, badania te szybko zeszły jednak na dalszy plan. Środowiskiem żywo zaangażowanym w podejmowaniu problemu patrociniów w ramach badań nad rozwojem sieci parafialnej na ziemiach polskich był Instytut Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy KUL. W 1993 r. o nową prędkość w badaniach nad geografią wezwań nawoływał Jerzy Wyrozumski. Od tego czasu ukazały się pierwszorzędne prace takich badaczy jak s. Aleksandra Witkowska, Stanisław Bober, Jerzy Rajman, Waldemar Rozynkowski, czy Dariusz Szymański. Wyniki ich benedyktyńskiej pracy przybierały formy monograficznych ujęć patrociniów konkretnych świętych lub ogółu wezwań na mniejszych terenach geograficznych. Tę pierwszą metodę wybrała także Patrycja Pieńkowska-Wiederkehr w rozprawie zatytułowanej *Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Polsce do końca średniowiecza w świetle wezwań kościołów i kaplic publicznych*. Podstawą wydanej publikacji była praca magisterska Autorki powstała na seminarium prof. Marii Koczerskiej, obroniona w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego w 2006 r.

Z pewnością studium to uznać należy za kamień milowy w badaniach nad kultem św. Katarzyny z Aleksandrii, a podjęcie dalszych dociekań dotyczących kultu świętej bez odwołania się do niniejszej pracy już zawsze będzie niepełne. Sam prof. Roman Michałowski przyznał w przedmowie, że „praca Patrycji Pieńkowskiej to klasyczne w mediewistyce europejskiej Patrozinnenstudie; jednak w mediewistyce polskiej wielu przykładów takich studiów nie ma [...] O kulcie dziewic w Polsce wiemy ciągle bardzo mało” (s. 6). Autorka postanowiła zatem „naświetlić początki i rozwój kultu św. Katarzyny Aleksandryjskiej w średniowiecznej Polsce” (s. 152), poprzez sporządzenie katalogu obiektów sakralnych dedykowanych świętej i jego analizę. Rozbudowana lista średniowiecznych fundacji zajmuje przeważającą część publikacji, gdyż dotyczy aż 300 kościołów oraz kaplic. Każdy obiekt sakralny opisany został tu poprzez krótkie przedstawienie dziejów parafii, występujące w średniowieczu wezwania (i ich zmiany po dziś dzień),

domniemany patronat oraz bibliograficzne odnośniki. Schemat zestawienia odwołuje się do najlepszych tradycji katalogów tworzonych przez badaczy średniowiecznych sieci parafialnych – Pawła Szafrana, Eugeniusza Wiśniowskiego, czy Bolesława Kumora. Innowacyjnym elementem jest każdorazowe dołączenie odsyłacza do stron internetowych opisywanych parafii. Katalogowi towarzyszą zestawienia chronologiczne i rzeczowe wszystkich fundacji (patronat, rozmieszczenie miasto-wieś, wezwania towarzyszące), mające stanowić podstawę analizy statystycznej.

Pieńkowska-Wiederkehr rozpoczęła studium od przedstawienia stanu badań oraz metody badawczej. Aspekty te potraktowała w sposób rzeczowy i wyczerpujący, a obszerna bibliografia udowadnia szeroką perspektywę badawczą i rozległy materiał źródłowy. Następnie Autorka skupiła na postaci św. Katarzyny – jej legendzie i początkach kultu w Europie, po czym skoncentrowała się na recepcji i rozwoju kultu na średniowiecznych ziemiach polskich, a także prawie patronatu nad obiektami. Takie rozplanowanie pracy umożliwiło odkrycie ogólnych tendencji, jakimi cechowało się rozprzestrzenianie kultu w średniowieczu. Pewne uwagi krytyczne dotyczą odkrywania jedynie ogólnych tendencji rozprzestrzeniania się kultu, bez zwrócenia uwagi na niejednokrotnie ważniejsze i ciekawsze procesy zachodzące lokalnie.

Rozległy teren poddany badaniom musiał bowiem w jakiś sposób rzutować na wnioski wyciągane ze znakomicie skonstruowanego katalogu obiektów. Określenie kryterium geograficznego („Uwzględnione zostały wszystkie ziemie, które w średniowieczu stale bądź przez dłuższy okres wchodziły w skład państwa polskiego, a więc m.in. również Śląsk i Prusy Królewskie”, s. 153) przekonuje w sytuacji, gdy chodzi o ogólne stwierdzenie kierunku przepływu kultu – co faktycznie Autorka dopowiada. Ale już w przypadku próby monograficznego ujęcia patrocinium może nastęrczać pewne trudności. Oczywiście, taka analiza jest możliwa, lecz niejednorodność i rozległość poddanego analizie obszaru wymagałyby ogromnego nakładu pracy. Trafniejsze z punktu widzenia badań nad Kościołem wydaje się ograniczenie cezur terytorialnych do ram administracji kościelnej – chociaż nawet analiza na poziomie metropolii pozwoliłaby na wyciągnięcie tylko ogólnych wniosków, gdyż różnice między poszczególnymi diecezjami omawianego obszaru były ogromne. Trudno o podobieństwa w recepcji i rozwoju kultu w przypadku tak odmiennych biskupstw, jak na przykład diecezja

krakowska i diecezje pruskie. W tych ostatnich, zależnych od metropolity ryskiego, nawet podstawowe czynniki administracji państwowej różniły się znacznie od struktur małopolskich. Wydaje się, że monograficzne studium poświęcone jednemu patrocinium należałoby prowadzić w granicach konkretnych diecezji. One dopiero stanowiły całość w miarę jednorodną z konkretnym centrum, wokół którego skupiało się życie Kościoła, i z którego wychodziły bodźce decydujące o rozprzestrzenianiu się kultów – nade wszystko wpływ biskupa i jego otoczenia. Wniośki z analizy badawczej podjętej na tak różnorodnym terenie, jak szeroko rozumiane „ziemie polskie w średniowieczu”, muszą odznaczać się ogólnością nieprzystającą do rzeczywistości mniejszych regionów.

Tak dzieje się w przypadku najważniejszego w pracy aspektu fundatorów-patronów obiektów sakralnych. Omawiając patronat rycerski Autorka skupiła się wyłącznie na poszukiwaniu fundatorów „obcego pochodzenia”, nie wspominając o rycerstwie lokalnym. Dla Pieńkowskiej wydaje się oczywistym, że kult przeniesiony został z Zachodu przez tamtejsze rycerstwo i ten problem akcentuje w swojej pracy, nie zwracając uwagi na to, że najoczywistszym czynnikiem przepływu kultu byłyby raczej kręgi kościelne – w pracy ograniczone jedynie do kwestii braku zainteresowania benedyktynów w propagowaniu kultu świętej oraz patronatu krzyżackiego w Prusach. Nie ma jednak zbyt wielu dowodów, by sądzić, że to niemieckie trzynasto- i czternastowieczne rycerstwo lub osadnictwo zapoczątkowało kult św. Katarzyny na ziemiach polskich. Istniał on już prawdopodobnie wcześniej we włościach władcy, Kościoła i miejscowego rycerstwa. Także w czasie apogeum rozwoju sieci parafialnej w diecezji krakowskiej w stuleciu XIV dużą część kościołów pw. św. Katarzyny wzniosła szlachta małopolska. Autorka w końcu stwierdza, że nie doszukała się związków „obcego rycerstwa” z propagowaniem interesującego nas tu kultu (s. 193), jednak wciąż nie wspomina o rycerstwie lokalnym.

Tymczasem to ono w diecezji krakowskiej dynamizowało kult św. Katarzyny począwszy od pierwszej połowy XIV w. Podkreślić tu trzeba szczególną uwagę, jaką darzyli św. Katarzynę Melsztyńscy. Z inicjatywy założyciela rodu, Spicymira, wzniesiono najprawdopodobniej dwa kościoły dedykowane świętej – w Piasku Wielkim i Gwoźdźcu (*nota bene* Spicymir mógłby posłużyć Autorce za poszukiwanego rycerza z Europy Zachodniej). Jego syn Jaśko wspomógł króla Kazimierza Wielkiego sumą 300 grzywien, wyłożonych na fundację kazimierskiego

kościół augustianów pw. św. Katarzyny. Predylekcja rodu do nadawania tegoż wezwania uwidoczniła się również w przypadku syna Jaśka, Spytka. Uposażył on ołtarz św. Katarzyny w krakowskim kościele katedralnym, o czym informuje dokument z 1396 r. Kolejnym obiektem dedykowanym świętej Katarzynie i wchodzącym w skład działalności fundacyjnej Melsztyńskich był ołtarz w kościele Trójcy Świętej w Krakowie – dzieło Katarzyny (sic!) z Melsztyna, córki Spytka. Podkreślić należy, że obiekty dedykowane świętej fundowane były w każdym pokoleniu potomków Spicymira – bez wątpienia zatem uznać można Melsztyńskich za propagatorów kultu.

Zagadnieniem znaczącym pozostaje odkrycie przyczyn takiego stanu rzeczy – co skłaniało rycerstwo do popularyzowania wezwania, a przez to kultu św. Katarzyny w swoich włościach? W tym miejscu Pieńkowska-Wiederkehr – bardzo słusznie – odsyła czytelników do żywotów świętej. Całkowicie przy tym pomija kwestie ich wiarygodności, co również jest metodologicznie poprawnym zabiegiem – już w przedmowie prof. Michałowski zamieścił nader trafną uwagę: „Pytanie o wiarygodność źródła [tekstów hagiograficznych – przyp. autor] również staje się mniej palące. W niektórych bowiem przypadkach ważne jest nie to, że jakieś wydarzenie rzeczywiście miało miejsce, lecz że za prawdziwe uchodziło” (s. 5). Co zatem w legendzie świętej przemawiało do wyobrażeń polskiego, średniowiecznego rycerstwa? Autorka stwierdza, że „Katarzyna miała pochodzić z możnego rodu, nic więc dziwnego, że znalazła licznych czcicieli wśród rycerzy, którzy dedykowali jej kaplice zamkowe i fundowali ołtarze pod jej wezwaniem” (s. 189). Kwestia pochodzenia z możnego rodu z pewnością jest istotna, ale warto byłoby zwrócić uwagę także na inny aspekt legendy świętej. Rycerstwo krzewiło przecież kultu innych dziewic-męczennic, których pochodzenie nie jawiło się już tak korzystnie – św. Małgorzata miała być córką pogańskiego kapłana, a św. Barbara pogańskiego urzędnika. Obie jednak nierzadko patronowały obiektom wznoszonym przez rycerstwo. Ponadto trudno w diecezji krakowskiej o fundacje możnowładcze noszące patronia przedstawicielek prawdziwie królewskich rodów – Elżbiety z Turyngii czy Jadwigi Śląskiej. Wydaje się, że kultu świętych dziewic wyrażały kulturowe zapotrzebowanie na heroiczną walkę, co sugerować mógł także (choć oznaczający coś zupełnie innego) obecny w atrybucji ikonograficznej miecz. Toposy walki, heroizmu i niezłomnej postawy musiały być bardzo atrakcyjne dla średniowiecz-

nego rycerstwa, co miało swój wyraz w patrociniach fundacji. Nie jest to jednak uwaga krytyczna wobec pracy Autorki, gdyż w istocie nie posiadamy żadnych wskazówek źródłowych, wyjaśniających konkretne przyczyny nadawania patrocinium św. Katarzyny rycerskim fundacjom.

Ale w diecezji krakowskiej najstarsze fundacje noszące wezwanie św. Katarzyny były dziełami władców! Autorka odrzuca patrocinium św. Katarzyny dla kościoła w książęcym Połańcu od początków jego funkcjonowania (XII w.) – czy słusznie? Mając na uwadze, że omawiany kult propagowany był w owym czasie przez zakon benedyktyński, a istnienie kontaktu dworu krakowskiego z Tyńcem nie podlega dyskusji, istnieje prawdopodobieństwo, iż władca-fundator nadał także wezwanie kaplicy grodowej. Interesujące może być zestawienie z innymi, najstarszymi fundacjami św. Katarzyny w diecezji krakowskiej – świątyniami w Żmigrodzie Starym (XII w.), oraz w Spytkowicach, Grodźcu i Przemysławiu (XIII w.). Charakterystyczny dla wyżej wymienionych obiektów jest patronat władcy, który najpewniej był także fundatorem kościołów we wszystkich tych miejscowościach (poza Grodźcem, nad którym patronat sprawował od połowy XIII w. klasztor norbertanek zwierzynieckich) oraz miejsce w jakim wzniesiono te budowle. Z wyjątkiem bowiem Przemysławia wspomniane miejscowości były przygranicznymi grodami, strzegącymi Małopolski od północnego-wschodu (Połańiec), południowego-wschodu (Żmigród Stary) oraz zachodu (Spytkowice i Grodziec) i stanowiły doskonałe miejsce recepcji nowych kultów w diecezji krakowskiej. Nasuwa się zatem pierwszy wniosek, mówiący że kult aleksandryjskiej męczennicy przyjął się w Małopolsce za pomocą fundacji władców w przygranicznych grodach. Domniemać można, że nie miały wpływ na recepcję kultu miał zakon benedyktyński. Czy obraz wyłaniający się z *vitae* aleksandryjskiej świętej mógł w sensie znaczeniowym odpowiadać ideałowi władcy? Poza królewskim pochodzeniem Katarzyny, była ona powszechnie uważana za patronkę mędrców i uczonych. Żywoty świętej wyrażały umiłowanie mądrości, szlachetnie i celnie wykorzystywaną wiedzę oraz honorową, męczeńską śmierć w imię Chrystusa Pana – atrakcyjność przekazu kulturowego jej żywota mogła stanowić punkt odniesienia do cech władcy, co wiernie później kopiowano na dworach możnych.

Nie do końca trafne wydaje się poszukiwanie patrocinium kościoła w Połańcu drogą dedukcyjną. Pieńkowska sugeruje, że skoro gród znajdował się przy bardzo starym, ważnym szlaku handlowym a kościół

wybudowano w ośrodku rezydencjonalnym władcy, to zachodzi prawdopodobieństwo wystąpienia patrocinium św. Mikołaja. Taki wywód w sytuacji ogromnego zbioru możliwych wezwań (zarówno dogmatycznych-bezosobowych, jak i patrociniów) powoduje zaciemnienie rzeczywistości, poprzez nie poparte konkretnymi przesłankami domniemania.

Podjęmowane wyżej zagadnienia dowodzą, jak trudno wyciągać wnioski z analizy średniowiecznych patrociniów. Studiów nad wezwaniami nie da się prowadzić w oderwaniu od dziejów poszczególnych parafii, gdyż wezwanie obiektu sakralnego zakorzenione było w konkretnych okolicznościach (fundator, czas wzniesienia obiektu i/lub nadania wezwania, ewentualna zmiana wezwania, a nawet moda). Historyk nie ucieknie od analizy lub tylko weryfikacji, początków konkretnych kościołów i parafii, jeśli materiał badawczy ma być jak najprawdopodobniejszy. Oczywiście wiąże się to z ciągłym zestawianiem z innymi przejawami kultu. Autorka pisze, że „inne przejawy kultu przywoływane będą sporadycznie, przede wszystkim wówczas, gdy wzmianki o nich stanowią cenną wskazówkę co do jego początków na ziemiach polskich” (s. 153). Pamiętać jednak należy, iż przez wzgląd na skąpą ilość źródeł bezpośrednio informujących o konkretnym wezwaniu, każdy inny przejaw kultu stanowić może pośrednie potwierdzenie jego funkcjonowania. Pieńkowska w rzetelnie zbudowanym katalogu przedstawiła skrócone dzieje każdej parafii, dla której potwierdziła *dedicatio ecclesiae* św. Katarzyny.

Pomimo powyższych uwag publikacja autorstwa Patrycji Pieńkowskiej-Wiederkehr pozostanie bez wątpienia kluczową pozycją wśród materiałów dotyczących kultu św. Katarzyny – ważne miejsce w bibliografii tematu odnajdzie przede wszystkim rzeczowo i przejrzysto skonstruowany katalog kościołów i kaplic publicznych noszących wezwanie św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Ponadto tekst Autorki może stanowić bardzo cenny punkt odniesienia do badań bardziej szczegółowych, prowadzonych w ramach mniejszych struktur administracyjnych. W takim rozumieniu wywód ten bezsprzecznie pozostanie dużym krokiem naprzód w rozwoju polskiej nauki o patrociniach (*Patrozinienkunde*).

pusta

Klasztor Franciszkanów w Woźnikach. Dzieje – ludzie – budowle, pod redakcją Pawła Klinta i o. Alojzego Pańczaka OFM, Opalgraf Opalenica, Woźniki 2011, ss. 396.

Fundamentalne kompendium historyczno-geograficzne pod koniec XIX wieku notuje szereg miejscowości o tej nazwie – w Królestwie Polskim nazywanym wówczas przez rosyjskiego zaborcę Krajem Nadwiślańskim – 8, w Galicji – 1 i w Wielkim Księstwie Poznańskim – w tym o tej nas interesującej pisze: „Woźniki, folwark nad rzeką Prut, należący do dóbr Kotowa, w powiecie bukowskim (grodziskim), ma sąd okręgowy, urząd okręgowy, urząd stanu cywilnego i stację kolejową z pocztą w Grodzisku, szkoła katolicka w miejscu, parafia katolicka w Ptazkowie; 14 dymów, 258 mieszkańców. Leży na płd.-wschód Opalenicy a wsch.-płd. Od Grodziska. We wsi kościół filialny”. (*Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, T. XIV, Warszawa 1895, s. 14).

Tylko tyle. Tymczasem licząca niemal 400 stron druku opublikowana w ubiegłym roku książka ukazuje to, o czym nie ma ani słowa w powyższej informacji – powstała w wyniku zorganizowanej w dniach 16-17 listopada 2010 r. konferencji naukowej z okazji 350. rocznicy powstania klasztoru Franciszkanów – Reformatów na wzgórzu Rywałt („na Puszczy”) koło wsi Woźniki. Miejszem obrad była zabytkowa obszerna zakrystia, na której sklepieniu znajduje się od 1744 r. fresk przedstawiający Ostatnią Wieczerzę. Jeszcze niedawno był on ukryty pod tynkiem z czasów długiego niebytu klasztoru a został przywrócony do pierwotnej postaci dopiero w ostatniej ćwierci XX wieku. Zgromadzenie cieszyło się w przedrozbiorowej Wielkopolsce popularnością wśród szlachty – zaledwie w 21 lat po jego powołaniu przez papieżstwo posiadało tu 18 domów, ten właśnie był najnowszy. Podziemia świątyni ufundowanej w 1660 r. i wzniesionej ponownie po pożarze z 1706 r. były miejscem wiecznego spoczynku przedstawicieli kilku znanych

wielkopolskich rodzin arystokratycznych (Rogalińscy, Mielżyńscy, Raczyńscy). Organizowane tam uroczystości gromadziły tłumy wiernych z bliższych i dalszych okolic, choć podana za źródłem z 1662 r. bez komentarza przez jednego z wytrawnych Autorów (ks. Anzelm Janusz Steinke) liczba stu tysięcy wydaje się mocno przesadzona.

Klasztor zamknięty w 1836 r. w ramach kasaty zakonów przez pruskiego zaborcę (stąd brak o nim wzmianki w cytowanym wyżej kompendium z końca XIX w.), został ponownie otwarty dopiero w czasach Polski Ludowej (1975), a więc niemal po półtorawieczu niebytu. Przed wspomnianym jubileuszem ukazało się kilka publikacji, m.in. E. Modlibowskiej, *Woźniki. Kościół i klasztor oo. Franciszkanów w Woźnikach* (Poznań 1996) oraz wytrawnych regionalistów B. Wojcieszaka i Z. Dudy, *Zarys dziejów Kościoła i Klasztoru Franciszkanów-Reformatów w Woźnikach* (Opalenica 1998).

Omawiana książka zawiera w pierwszej części (s. 9-236) 15 artykułów pióra kompetentnych badaczy, dotyczących – jak sygnalizuje tytuł – historii klasztoru, związanych z nim postaci oraz gmachów kościelnych (te jeszcze przed odzyskaniem przez zgromadzenie stały się przedmiotem wnikliwej analizy: Eugeniusz Linette, *Kościół i klasztor reformatów w Woźnikach. Dokumentacja naukowa*, Poznań 1959); druga część natomiast zawiera materiały źródłowe (w tym w postaci reprintów) oraz ilustracje (s. 238-396).

Trzydzieści lat po zakończeniu drugiej wojny światowej nastał czas na ożywienie klasztoru po tak długiej przerwie, w czasie której historyczny gmach był na „dobrej drodze”, by popaść z czasem w ruinę, gdy tymczasem przed kilku wiekami tętnił życiem, teraz przypomnianym dzięki trzydniowym obchodom 350-lecia a wcześniej w broszurach i artykułach na łamach czasopism oraz w pracach dyplomowych.

Cykl artykułów historycznych otwierają: zarys pradziejów obszaru, na którym w przyszłości został utworzony klasztor oraz stanowiący jego kontynuację tekst o Woźnikach w wiekach średnich, których nazwa w zachowanych źródłach pojawia się za czasów Władysława Jagiełły (1393). Należały do parafii w Ptaszkowie, o nieco starszej metryce (1298), ale datowanej przez Tomasza Jasińskiego na ten sam co ona czas. Wzgórze klasztorne nazywane było Rywałd i związane z kolonizacją niemiecką. Zarys dziejów franciszkańskiej fundacji na tle Reformatów w Rzeczypospolitej przedrozbiorowej (w 1772 r. w skład czterech prowincji wchodziło 60 placówek z 1.345 zakonnikami) przedsta-

wia wytrawny badacz zgromadzenia o. Anzelm Steinke, zwracając uwagę zarówno na walory „świętego ustronia” stwarzającego okazję do życia samotnego i kontemplacyjnego, miejsce w strukturze organizacyjnej prowincji, pracę duszpasterską (przed rozbiorami organizowano m.in. misje ludowe, wyżej wspomnieliśmy o wielkich uroczystościach z udziałem szlachty wielkopolskiej) i naukowo-wydawniczą (Woźniki miały własną drukarnię, którą – gdy minęły czasy świetności – kongregacja prowincjonalna w 1809 r. wystawiła na sprzedaż). Po 1793 r. (a zwłaszcza po kongresie wiedeńskim) zaborca pruski zabronił kontaktu z innymi klasztorami na ziemiach polskich, w 1833 r. nastąpiła kasata placówek zakonnych w Wielkim Księstwie Poznańskim a w osiem lat później zmarł w Woźnikach ostatni zakonnik, Jan Chryzostom Chrzecieliński, który nosił tytuł wikariusza generalnego prowincji franciszkańskiej w Wielkopolsce pod rządami Hohenzollernów.

Dzieje placówki w latach 1795-1987, a więc w czasie kiedy funkcjonowała ona z ponad stuletnią przerwą, ukazuje o. Syrach Janicki, zwracając uwagę na liczne szczegóły z okresu po kasacie, kiedy rozpoczął się okres dewastacji klasztoru, kościoła i zabudowań gospodarczych a naczynia liturgiczne przekazywano do innych parafii, organy zostały przewiezione do kościoła w Czarnkowie, dzwon do Wielichowa. Woźniki przejęli decyzją namiestnika prowincji Mielżyńscy, którzy w zamian zobowiązali się do wybudowania nowej szkoły w miejsce starej, ulokowanej tymczasowo w kościele wraz z rodziną nauczyciela. W numerze 4 z 1837 r. leszczyński „Przyjaciel Ludu” ze zgorzaniem informował, że ciche dotąd cele zajmują weseli goście, „Wrzask dzieci, kłótnie, mozolne prace i hałasy nowych mieszkańców roztargnienia tylko sprawują”. Kościół klasztorny stał się prywatną kaplicą nowych właścicieli a podziemia ich grobowcem rodzinnym, niszczący i pozbawiony dotychczasowych funkcji klasztor został rozebrany; z uzyskanego materiału wybudowano w pobliskim majątku pomieszczenia dla zwierząt i stodoły, co – zwłaszcza wysadzenie fundamentów dynamitem – spotkało się z negatywną reakcją ze strony miejscowej ludności, dostrzegającej w takim postępowaniu świętokradztwo.

Dobrze się stało, że z wartościowym od strony źródłowej, ale niezbyt dopracowanym warsztatowo tekstem komponuje się doskonale napisany artykuł dra Bogumiła Wojcieszaka: *Z dziejów Woźnickiego Wyrwału między kasatą a odrodzeniem (1836-1975)* uzupełniający temat w oparciu o szeroką podstawę źródłową (zwłaszcza prasę) i literaturę przed-

miotu. Kolejne miejsce zajmują biografie postaci księży Krescentego Kaszyca, Hieronima Lewandowskiego i Zdzisława Regulskiego, szkoda że obejmujące wyłącznie ich związki z klasztorem.

Następni autorzy cofają się do okresu staropolskiego (*Klientela klasztoru...*, *Wizerunki laudacyjne w konceptualnych kazaniach pogrzebowych...*, *Zasługi św. Franciszka łaskami słynącego* – relacje o cudach z lat 1662-1808, portrety fundatorów i dobroczyńców, biblioteka klasztorna) a następnie zestawiono artykuły prasowe o Woźnikach z lat 1976-2010 i zaprezentowano materiały dotyczące klasztoru w dokumentacji Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Poznaniu, szczególnie interesujące dla czasów najnowszych (lata 1975-1980).

Dla historyka specjalną wartość posiadają aneksy źródłowe, w tym fotograficzne reprodukcje rzadko dziś dostępnych druków z czasów przedrobiorowych [4] oraz z doby narodowej niewoli. Praktycznie zostały wprowadzone do obiegu naukowego, dwa pierwsze z wdzięcznością przyjmą badacze staropolskich kazań pogrzebowych, który to gatunek zawiera często cenne informacje genealogiczne, do dziejów lokalnych a zwłaszcza do mentalności religijnej a czasami – do kultury literackiej epoki. Pierwsze (s. 239-263), autorstwa poznańskiego kaznodziei katedralnego, franciszkanina Franciszka Wierusz Kowalskiego (*Żeglarz Fortunny w Starożytnej Łodzi Wielmożnych ich Mościów «Panów» Rogalińskich, dwojakim morzem płynący; pod Zbawiennym Żaglem do Portu Wieczności przystępujący*) wydrukowane w Poznaniu w 1665 r., zawiera pełną wersję mowy wygłoszonej w kościele Zakonu Braci Mniejszych Ojców Reformatorów przy Woźnikach na Cudownej Alwernie dnia 19 stycznia podczas pogrzebu fundatora klasztoru Kazimierza Rogalińskiego (dedykowane w przedmowie datowanej 11 dni później jego bratu, kasztelanowi nakielskiemu Władysławowi). Drugie (s. 265-287) wygłosił tamże w trzydzieści dwa lata później jezuita Franciszek Poniński (stąd wydrukowane zostało w poznańskiej oficynie Societatis Jesu) podczas ostatniego pożegnania innego dobrodzieja Woźnik, kasztelana śremskiego Macieja z Brudzewa Mielżyńskiego: *Nowina na świat polski głośna. Życie pobożne i śmierć Jaśnie Wielmożnego J/ego/ M/ości/Pana... oznajmiona w Kościele Ojców Reformatorów Woźnickim roku Słowa na świat wydanego 1697 dnia 6 maja*.

Interesujące materiały do najstarszych dziejów konwentu zawierają *Księga różnych zdarzeń albo cudów* oraz *Część starej kroniki...*, przetłumaczone z łaciny przez o. Piusa Turbańskiego i przygotowane do

druku przez o. Alojzego Pańczaka (s. 289-352), który zaprezentował też imponujący przebieg zorganizowanych w 2010 r. obchodów jubileuszowych 350-lecia przywróconego do życia Woźnickiego klasztoru (s. 353-368). Aneksm do tego tekstu jest (s. 369-371) informacja o ukazującym się od początku 2006 r. kwartalniku „Z Woźnickiego Wzgórza. Pismo Klasztoru OO. Franciszkanów na Wzgórzu Wyrwał w Woźnikach”, początkowo na powielaczu w nakładzie 200 egzemplarzy a od numeru 3 drukowane normalną techniką w liczbie 500 egz. A na koniec czytelnik otrzymał (s. 373-384) w prezencie cenny zwłaszcza dla zainteresowanych kulturą polityczną doby porozbiorowej i rolę Kościoła w zachowaniu tożsamości narodowej, a mianowicie przedruk reprintowy patriotycznego wystąpienia księdza Symforiana Tomickiego: *Mowa podczas nabożeństwa dziękczynnego za odniesione zwycięstwo Polaków nad Turkami pod murami Wiednia miana w Woźnikach pod Grodziskiem 12 września 1861*, Kościan 1861. Nie przypadkiem uroczystość nawiązująca do zwycięstwa z 12 września 1683 r. (jubileusz 200-lecia przypadał 22 lata później!), miała miejsce w owym roku wówczas bowiem w Warszawie narastało wrzenie, które zaowocowało wybuchem powstania styczniowego, a w owym roku odeszło na zawsze trzech wielkich Polaków – w Wielkopolsce Tytus Działyński z pobliskiego Kórnika a na obczyźnie Joachim Lelewel i książe Adam Czartoryski, nazywany za życia „niekoronowanym królem Polski”.

Prezentowana książka stanowi owoc współpracy środowiska franciszkańskiego, archidiecezji poznańskiej, wytrawnych historyków oraz lokalnych badaczy przeszłości, którzy z pełnym zaangażowaniem włączyli się w dzieło przywrócenia do życia historycznego klasztoru i odtworzenia z naukową precyzją dziejów jego dokonań w dawnych wiekach, trudnych dni oraz skutecznych bojów o ocalenie przed groźącą zagładą.

pusta

NOWOŚCI WYDAWNICZE

„ZAPOMNIAŁ O NAS BÓG, WATYKAN, RZĄDY, CZERWONE KRZYŻE...”

Żyję – wybór odpowiedzi na ankietę ks. prof. Konstantego Michalskiego z 1945 roku, skierowaną do byłych więźniów politycznych z czasów okupacji niemieckiej, Kraków 2012, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy, ss. 368 (format B5).

„W rzeczy samej historia to niewiele więcej niż spis zbrodni, szaleństw i nieszczęść ludzkości” napisał w XVIII wieku wybitny historyk brytyjski Edward Gibbon. Cóż mógł wiedzieć o tych zbrodniach i szaleństwach, nie żyjąc w XX wieku. A jednak właśnie w piekle wojny, obozów i więzień „jaskrawo wybijały się dusze szlachetne”.

Ks. prof. Konstanty Michalski, wybitny filozof, w latach 1931-32 rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, został aresztowany 6 listopada 1939 roku w ramach Sonderaktion Krakau i ostatecznie wywieziony przez Niemców do obozu w Sachsenhausen. Jeszcze w 1945 roku realizuje swój pomysł i wysyła do kilku gazet ogłoszenie, które jest apelem do byłych więźniów politycznych o wypełnienie ankiety, dotyczącej pobytu w niemieckich więzieniach i obozach. Odzew jest ogromny, odpowiedzi często zajmują wiele stron. Michalski zbiera je do końca 1946 roku, a ich analiza ma mu posłużyć jako materiał uzupełniający do książki *Między heroizmem a bestialstwem* – nie zdąży – 6 sierpnia 1947 roku umiera.

Przez wiele lat nad tymi materiałami pracował najbliższy współpracownik ks. Michalskiego ks. prof. Aleksander Usowicz, ale o wydaniu tych materiałów w czasie komunizmu nie mogło być mowy. 65 lat po śmierci prof. Michalskiego dostajemy do ręki wyjątkową książkę,

„Nasza Przeszłość” t. 118: 2012, s. 233-254.

której autorami są byli więźniowie obozów niemieckich. O niektórych z nich wiemy wiele, o niektórych tylko tyle, ile napisali w metryczce do ankiety, a więc płeć, wiek, zawód oraz dane dotyczące obozu, w którym przebywali. Dlaczego odpowiedzieli na ankietę księdza Michalskiego? Trudno powiedzieć. Psychologii znana jest raczej postawa odwrotna – po traumatycznych przeżyciach zarówno kaci jak i ofiary stosują różne strategie wypierania ze świadomości dramatycznych wydarzeń. Ale jak pisze wybitna niemiecka znawczyni tematu Aleida Assmann, milczenie ofiar jest wyrazem bezsilności. Wymarzona wolność okazywała się często światem obcym, nawet najbliższa rodzina nie była w stanie zrozumieć przeżyć byłego więźnia i pomóc mu powrócić do świata żywych. O pozytywnej reakcji na ankietę zdecydowała prawdopodobnie sama postać ks. Michalskiego, osoby duchownej, ale przede wszystkim fakt, iż sam był więźniem obozu.

Wspólne przeżycia tworzą wzajemne zaufanie. Odpowiedzi są szczere, czasem nawet brutalne, ocierające się o bluźnierstwa, a czasem uduchowione, mistyczne. Na tym właśnie polega wyjątkowość tej książki – zebrano w niej świeże, bolesne, wręcz graniczne doświadczenia więźniów, bez ingerencji jakiegokolwiek cenzora. Łatwo to zauważyć, porównując te relacje z zeznaniami więźniów przed sądami w procesach niemieckich zbrodniarzy wojennych. W wydanych ostatnio książkach m.in. *Auschwitz przed sądem* Langbeina, *Sprawiedliwość w Dachau* Green'a, czy *Dziennik norymberski* Gilberta również mamy relacje więźniów, w tym również Polaków, ale jakże są one inne od tych zawartych w książce *Żyję*. Świadkowie w procesach, byli pod silną presją opinii publicznej, pod „ostrym ostrzałem” adwokatów zbrodniarzy, konfrontowani często na sali sądowej z własnymi oprawcami. Byli więźniowie, którzy odpowiedzieli na ankietę księdza Michalskiego pisali swoje relacje w spokoju, bez nacisków z zewnątrz, bez narzuconej formy narracji, choć z pewnością nie bez trudności i bólu powrotu do tak przecież niedawnych przeżyć.

Książka wymaga od czytelnika znacznej elastyczności, otwartości na styl, treść, słownictwo... Tyle w niej różnorodności, ilu autorów. Prosty dosadny język robotników, przeplata się z wyrafinowanym językiem profesorów, relacje z okrutnego życia obozowego, z opisami mistycznych przeżyć, prosta, lakoniczna odpowiedź z głęboką analizą psychologiczną. Ta różnorodność jest największym atutem książki, a równocześnie nie pozwala czytelnikowi na łatwe stworzenie prostego, czarno-białego świata obozów i więzień.

„Między Niemcami spotkałem piękne charaktery”. W relacjach więźniów świat nie jest prosty. Nie istnieją źli Niemcy i dobrzy Polacy, źli strażnicy i dobrzy więźniowie. Niektórzy ankietowani próbują klasyfikować poszczególne nacje, przypisywać im określone cechy. Jedna z więźniarek nazwała to na użytek własnych przemyśleń „psychologią narodowościową”. Francuzki są zbyt delikatne, Czeszki bojaźliwe i usłużne wobec władz, wobec Rosjanek jedna z więźniarek ma dużo szacunku „za ich zdrowy materializm, za ich twardość i za to, że nie załamywały się wewnątrz mimo najgorszych warunków”. Oczywiście większość Niemców to oprawcy, kaci, ludzie okrutni. Znajdziemy w listach takie charakterystyki: „Odtąd uważam każdego Niemca za jakąś potworną bestię w ludzkim ciele”, „Nie mogę pisać niemcy dużą literą. Dziś gardzę nimi i nie uważam za twór Boga”. Wielu więźniów opisuje jednak piękne historie, w których bohaterami są właśnie Niemcy – strażniczka z Ravensbrück, która buntowała się przeciwko ciężkiej pracy więźniarek w niedzielę i pilnowała, aby w ten jeden dzień tygodnia miały choć trochę odpoczynku, esesman, który nadzorował pracę biurową więźniów, a nie mogąc przekazać im bezpośrednio jedzenia, które przynosił z kantyny, demonstracyjnie zostawiał je w koszu na śmieci, po czym wychodził z biura. Takich opowieści jest wiele, więźniowie opisują je szczegółowo, bo takie zachowania dawały im nadzieję i w tamtej ponurej rzeczywistości brzmiały jak bajki.

Ciekawy jest też stosunek Polaków do Żydów – z listów można odczytać wiele niechęci, niektórzy wręcz przyznają się, iż przed wojną byli „zagorzałymi antysemitami”, jednak w obozie, widząc „ogrom ich męki, pomagałem im jak mogłem”. Stereotypowe cechy przypisywane Żydom (egoizm, konformizm) również znajdują swoje potwierdzenie w relacjach więźniów, a z drugiej strony te same osoby równocześnie podkreślają, że zostały uratowane „na rewirze” (w bunkrze szpitalnym) przez żydowskie lekarki. Jeden z więźniów przytacza niezwykłą opowieść o młodym Żydzie, który chcąc uratować chorującego na czerwonkę Polaka poszedł do baraku żydowskiego zwałić chleb na lekarstwo. Zapłacił za to swoją porcją chleba. I podsumowuje to pięknymi słowami: „Błady charakterystyczne cechy ras i narodów... Odwieczne miłosierdzie świeciło jasno w oczy szukającego Boga w piekle”. W listach też znajdziemy wiele opinii o własnych rodakach. Obraz ten nie różni się od ocen innych nacji. Jedni piszą, że wstyd im było za zachowanie rodaków, za ich poziom intelektualny, inni jak prof. Gwiazdomorski, więzień Sachsenhau-

sen, podsumował w swoim liście: „Cały Naród starał się też zająć taką postawę duchową, która byłaby dla niecznych zamiarów okupanta odprawą godną wielkiego i naprawdę kulturalnego Narodu”. Rozdział między złem a dobrem nie pokrywał się z podziałem na narodowości.

„Można się śmiać w cieniu komina” – strategię przetrwania. Wola życia, walka o fizyczne przetrwanie była najbardziej charakterystycznym elementem codziennego życia w obozach i więzieniach. Tytuł książki *Żyję* podkreśla tę egzystencjalną prawdę. Jednak ratowanie życia okupione było często zachowaniem, które dla większości więźniów w warunkach normalnej egzystencji byłoby co najmniej moralnie dwuznaczne. Jeden z więźniów zadaje w swoim liście pytanie: „Czy obóz był czynnikiem demoralizującym, czy tylko dokonującym selekcji typów silnych, które się dopiero wykryły i słabych, które albo zginęły w tłumie, albo się wypaczyły?”. Nie odpowiada na nie... Granice moralne z pewnością zostały znacznie przesunięte – w bardzo wielu listach autorzy wspominają o kradzieży żywności słabszym więźniom, o prostytucji w zamian za żywność. Powszechną strategią było znieczulenie, obojętność – „Najpierw litość i odruch by pomagać, potem już mogłem obok trupów jeść obiad” – pisze jeden z więźniów.

Szczególnie zadziwiający są dwie opowieści. Bohaterem jednej z nich jest sławny sadystyczny esesman z Auschwitz, Gerhardt Palitsch, który często wykonywał wyroki przy ścianie śmierci. Więzień opisuje sytuację, której był świadkiem, patrząc przez szczelinę w dachówkach sąsiedniego baraku. Palitsch ma zastrzelić kobietę, ale ta płacze, klęka przed nim, błaga go o litość. Esesman „tłumaczy jej, głaszcze po włosach, uspokaja. Trwało to dość długo. Wreszcie, ciągle uspokajając, nieznacznie wymierzył, strzelił. Więc jednak człowiek z uczuciami ludzkimi?!”. Ocena tej sytuacji wydaje się zaskakująca. Drugą historię opowiada w liście więźniarka, która była już prowadzona na śmierć wraz ze swoim dzieckiem. Esesman, który pilnował więźniów, słysząc szloch kobiety, kazał jej wejść wraz z dzieckiem do beczki z wapnem, a na jej miejsce wziął... Żydówkę z dwojgiem dzieci o podobnym nazwisku. To co dla jednych było cudem, dla innych oznaczało śmierć.

Duże fragmenty relacji poświęcone są nie indywidualnym, często moralnie wątpliwym strategiom przetrwania, lecz wysiłkom zbiorowym. To stosunkowo najmniej znane aspekty życia obozowego, za to niezwykle interesujące i często zaskakujące. Więźniowie organizują się

w grupy w dwóch celach: po pierwsze, aby pomagać sobie wzajemnie, po drugie wspierać psychicznie, a więc nadać swojej obozowej egzystencji również inny sens niż tylko fizyczne przetrwanie. Organizowano się często w czasie pracy, tak aby silniejsi mogli wyręczać słabszych, odciążać ich w pracy. Więźniarki w Ravensbrück starały się w miarę skromnych możliwości tworzyć wyroby rękodzielnicze (obrazki na szkłe, serwetki, lalki szmacianki), które sprzedawały niemieckim strażnikom i więźniarkom funkcyjnym w zamian za kolejne materiały i dodatkową żywność lub lekarstwa.

Najbardziej imponująca była jednak działalność „kulturalno-naukowa”, począwszy od „występów humorystycznych”, kabaretowych, aż po prelekcje i wykłady, które wygłaszali często profesorowie, księża, nauczyciele. Jakże zadziwiający musiał być obraz wychudłych i wyczerpanych ludzi w pasiakach, słuchających opowieści profesora Michała Siedleckiego o jego wyprawach naukowych na Jawę, Sumatrę, do Indii. Profesor Gwiazdomorski wspomina, jak wielkim ciosem była śmierć Siedleckiego w styczniu 1940 roku. Wykłady w obozach dotyczyły również literatury polskiej i światowej, architektury, uczono się języków obcych, wykorzystując fakt, iż więźniowie pochodzili niemal ze wszystkich krajów europejskich. Uczono się wspólnie śpiewać, opowiadano treść książek. Czytając te relacje koniecznie trzeba pamiętać, że działalność taka we wszystkich obozach była nielegalna. Część więźniów angażowała się w jeszcze bardziej ryzykowną działalność polityczną, a mianowicie tworzenie obozowego ruchu oporu, zbieranie dokumentacji (m.in. dotyczącej eksperymentów medycznych), robienie statystyk obozowych. W jednym z listów przeczytamy, że „najważniejszy był humor i pogoda ducha bez bohaterowania”.

„Dojrzały do komina” – strategie umierania. Rzeczywistość obozowa często jednak przekraczała granicę ludzkiej wytrzymałości. Obozowy lekarz, esesman i zbrodniarz wojenny Heinz Thilo określił Auschwitz *anus mundi* (odbytnica świata). Ci, którzy nie wytrzymywali „szli na druty”. Tak określano najprostszy sposób na samobójstwo, polegający na rzuceniu się na druty wysokiego napięcia otaczające obóz. Ale większość tych, którzy nie mieli już woli życia, umierała powoli... Tą „chorobę” nazywano w Auschwitz muzułmanizmem... Żywy trup, „dojrzały do komina”, jak nazwał go Tadeusz Borowski. W jednym z listów czytamy: „Stan muzułmański był przedśmiertnym stadium

większości ludzi w Auschwitz. Wszystko było mu obojętne. Umierali. Muzułmanin chodził przygarbiony w kształcie litery «S», ruchy miał nieskoordynowane. Muzułmanin nie posiadał wstydu, ani obyczajowości, spełniał swe funkcje fizjologiczne tam gdzie stał. Choć go za to bito, wcale o to nie dbał. Chodził od śmietnika do śmietnika, wyciągał brudne obierzyny ziemniaczane, odpadki, kości i to zjadał. Wie, że mu to zaszkodzi, mówią mu o tym koledzy, ale to go nie obchodzi”. Powszechne było wśród Häftlingów stwierdzenie: „Nie dać mu jeść, nie pomagać i tak kopytkami strzeli, ratować mocniejszych”. Jaka straszna racjonalizacja zachowania. Ale z pewnością ta brutalna selekcja dokonywana przez samych więźniów, pozwoliła uratować wielu ludzi. Kto ma siłę – niech to oceni. Kto jest bez grzechu...

Bóg zmartwychwstaje lub umiera w sercach ludzkich. Można przewrotnie powiedzieć, że w obozach Bóg przechodził test swojego istnienia. W pewnym sensie ziściło się wołanie Chrystusa: Bądźcie gorący, albo zimni, ale nie letni. Stosunek do Boga ulegał w obozach skrajnej polaryzacji. Dla zdecydowanej większości ankietowanych wiara dawała im siłę, była nadzieją na cud, modlitwa dawała ukojenie. „Byłem zawsze i jestem nadal katolikiem. Przejścia obozowe raczej zahartowały mię w wierze”. Inny więzień po głębokich przemyśleniach dochodzi do wniosku, że: „Obóz koncentracyjny jest właśnie, dlatego że panuje w nim szatan, najlepszą szkołą do zdobycia wiary i skierowania myśli do Boga, do szukania drogi uporządkowania ładu na ziemi”. Do podobnych wniosków dochodzi jedna z więźniarek pisząc: „Rozwiązanie wszelkich problemów społecznych leży w idei chrześcijańskiej, dogłębnie pojętej i konsekwentnie stosowanej”. Ale znajdziemy też brutalne, pełne goryczy, ocierające się o bluźnierstwo słowa nauczycielki, która przeżyła pobyt w Ravensbrück: „Odeszłam od Boga, krzywdziciela i kata. O ile w ogóle istnieje, sądzę, że jest patronem łagrów i krematoriów, niepozbawionym sadyzmu”. Inna pisze: „Można się było modlić do zdechnięcia, zamodlić się na śmierć i usłyszeć w odpowiedzi prawdziwie dekadentki śmiech szatana”.

Książka wydana przez Księżę Misjonarzy jest lekturą do czytania, nie studiowania. Jest połączeniem hagiografii i brutalnej obozowej rzeczywistości z opowiadań Borowskiego. Na uwagę zasługuje również jej piękne i niezwykle staranne wydanie. Zawiera czytelne aneksy (m.in. słownik wyrazów obozowych, tabelaryczne spisy więźniów i obozów,

graficzny wykaz oznaczeń obozowych), a odpowiedzi ankietowanych ułożone są według pytań księdza Michalskiego, opatrzone na wstępie krótkim komentarzem.

Zachęcając do sięgnięcia po książkę mam świadomość, że nie jest to lektura „łatwa, miła i przyjemna”. Wspomniana już wyżej prof. Aleida Assmann, jedną ze swoich książek zatytułowała *Do kogo należy historia?* Z pewnością należy do tych, którzy ją znają, którzy potrafią przeciwstawić się jej fałszowaniu. Dopuszczajmy do głosu polskie ofiary, konfrontujmy ich opowieści z narzuconą nam często narracją dotyczącą zbrodni wojennych, w której coraz częściej to kaci stają się ofiarami.

Joanna Lubecka

ŚWIĄTYNIA Z PROGU WIECZNOŚCI

K.T. Sojka, K. Grodziska, *Świątynia z progu wieczności – w 150-lecie kościoła Zmartwychwstania Pańskiego na cmentarzu Rakowickim (1862-2012)*, Kraków 2012, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, ss. 184 + 16 nlb. (album, format A4).

Otwieram przed Czytelnikami ów album słowami Księdza Kardynała Karola Wojtyły wypowiedzianymi w dniu 1 listopada 1967 r. o godz. 15.30 w świątyni, której 150. rocznicę istnienia chcemy tą książką uczcić: „Kiedy z wiarą, moi Drodzy, przychodzimy na wszystkie cmentarze i stajemy przy grobach naszych bliskich czy dalekich, wówczas zmienia się w naszych oczach obraz tego miasta nadziemnego, które zstępuje w grób i rośnie pod ziemią stosem szkieletów, rośnie prochem ziemi, aby potwierdzić prawdę słów: «Prochem jesteś, człowiecze, i w proch się obrócisz». Zmienia się obraz ten w świetle naszej wiary, w obraz Kościoła, który tutaj na ziemi ma swą doczesną postać, ma także swoją doczesną granicę”.

Oczami wyobraźni widzimy tych siedem pokoleń krakowian, którzy tu długo przed nami chodzili po Krakowie i jego cmentarzu, odwiedzając cmentarny kościół. Gromadzący się w tym miejscu uczestnicy pogrzebów czy nawiedzający groby swoich najbliższych wchodzą do tej

fot. okładka

świętyni w chwilach dla siebie trudnych i smutnych. Uwagę kierują wówczas właśnie ku owemu progowi wieczności, ku sprawom ostatecznym, albo myślą o utraconych bliskich. Jednak tak mało wiedzą o historii i zabytkach tego kościoła. Dlatego niniejszą książkę uważamy za potrzebną, wypełniającą pewną lukę. Sądzymy, że pomocna będzie ona również dla krakowian dbających o tradycje swojego miasta oraz turystom odwiedzającym podwawelski gród.

Artykuł ks. Jana Dębskiego pozwoli nam docenić piękno i historię świątyni cmentarnej z progą wieczności. Poznamy jej fundatorów Ludwika i Annę Helclów, którzy własnym sumptem wzniesli kościół, aby służył Bogu, miastu i ludziom. Jego fundatorka poszła jeszcze dalej i część pieniędzy przeznaczyła na utrzymanie księdza kapelana oraz kościelnego, tak aby mogli służyć zmarłym, a zwłaszcza ubogim. Warto przytoczyć tu słowa pani Karoliny Grodziskiej z jej książki *Krakowianki zapomniane. O niezwykłych paniach pochowanych na cmentarzu Rakowickim 1803-1920*, a dotyczące fundacji Anny Helclowej i jej dyspozycji testamentalnych: „Nie sposób nie przyznać pani Annie Helclowej, właścicielce i dziedzicze wielkiej fortuny, w całości prawie przeznaczonej na cele społeczne i dobroczynne, że umiała ową fortuną mądrze i rozważnie zarządzać, a widząc też ewentualne ludzkie wady i uchybienia, starała się im zapobiegać. Warto o tym pamiętać, modląc się w kaplicy, przez nią ufundowanej”.

Ks. Kardynał Karol Wojtyła w tej kaplicy wypowiedział te zdania: „Jakże wymowne są te słowa dzisiaj i w przeddzień dnia jutrzejszego: «Jeszcze się nie okazało, kim będziemy» – my wszyscy. A gdy się okaże, będziemy Jemu podobni, bo ujrzymy Go jako jest. Wspominają ludzi zmarłych, ich dzieła, pomniki, sławę, która czasem niesie się za nimi jeszcze i poprzez stulecia. Ale my naszych zmarłych pragniemy powierzyć przede wszystkim Chrystusowi. Bo nie chodzi tylko o ten ślad, który pozostawiło za sobą ich życie – czasem bardzo bogate; chodzi o nich samych [...] Nie potrafimy inaczej do nich dotrzeć i dzieli nas od nich granica. On jeden, Jezus Chrystus, staje na tej granicy pomiędzy życiem i śmiercią. On jeden jest Panem życia, poprzez śmierć”.

Ten cytat z kazania Księdza Kardynała Karola Wojtyły wprowadza nas w życie poprzednich kapelanów cmentarza i ludzi z nimi współpracujących, które omawia Karolina Grodziska w artykule *Kapelani cmentarza Rakowickiego*. Popatrzymy na perypetie historyczne kape-

laniu cmentarza Rakowickiego, na prace kapelanów i na to, co nam zostawili, a z czego dzisiaj korzystamy. „Jeżeli z jednej strony nasza zaduma nad losem człowieka kończy się na progu śmierci, kończy się nad każdą mogiłą, to jakże wymowny jest fakt, że pośród tych mogił cmentarza Rakowickiego czcimy właśnie Chrystusa zmartwychwstałego. Ta kaplica ma jego patronat, ażebyśmy mieli oprzeć się o kogoś nie tylko naszą zadumą, ale przede wszystkim naszą modlitwą”.

To Jezus zmartwychwstały pozwolił mi zadbać o Jego świątynię i zbolątych ludzi do niej przychodzących. Staralem się to robić najlepiej jak umialem, szanując tradycje poprzednich kapelanów i dbając o krakowskie zwyczaje pogrzebowe. Czynilem to przez czterysta miesięcy pracy na cmentarzu Rakowickim jako jego kapelan.

Razem z Księdzem Kardynałem Karolem Wojtyłą, który powiedział w tym kościele cmentarnym: „Niechaj się jeszcze otworzą drzwi tej kaplicy, abyśmy wyszli ku czterem stronom świata i w stronę tych wszystkich mogił, wśród których przechadzają się w zadumie żywi ludzie, powiedzieli naszym zmarłym, że jesteśmy z nimi zjednoczeni [...] przez wiarę, która każe nam ufać, że odnajdziemy się w Bogu, który jest pełnią życia, życia wiecznego” – wyjdźmy ku zmarłym i żywym. Skierujmy nasze kroki ku Jego rodzinnemu grobowcowi, przy którym stawał jako papież siedmiokrotnie w modlitewnej zadumie.

Końcowa część książki poświęcona została pracownikom Miejskiego Przedsiębiorstwa Usług Komunalnych w Krakowie i Zarządu Cmentarzy Komunalnych w Krakowie, których decyzje i codzienna praca również mają wpływ na godne funkcjonowanie rakowickiej kapelaniai.

Ks. Krzysztof Tadeusz Sojka

WIELKI CZŁOWIEK O POKORNYM SERCU

A. Usowicz, *Zbieracze złotych kłosów*, Kraków 2012, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy, ss. 885 + wkł. zdjęć nlb. ss. 16 (format B5).

W tym roku [2012] mija 100-lecie urodzin i 10 lat od śmierci ks. prof. Aleksandra Usowicza CM. Obszerny tom, który otrzymujemy, jest zbiorem jego prac naukowych, które już wcześniej ukazały się drukiem. Pozostają do publikacji jeszcze Jego skrypty i rękopisy. I to zadanie w przyszłości czeka redaktorów.

Ks. prof. Aleksander Usowicz CM był postacią niezwykłą. Jego sylwetka, dzięki wspomnieniom konfratrów, jest nieustannie żywa w Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księża Misjonarzy. I nie tylko tu u nas. Obszerne wprowadzenie do niniejszego tomu autorstwa prof. Mieczysława Markowskiego, ukazuje osobę Księdza Profesora, jako naukowca, wykładowcę, pisarza i konfratra, a przede wszystkim, jako głębokiego myśliciela i wielkiego humanisty. Prawdziwa jest uczyniona we wprowadzeniu uwaga, że był on jednym z ostatnich naukowców, którzy potrafili ogarnąć niemalże całość wiedzy filozoficznej i teologicznej.

Większość swojego długiego życia poświęcił Ksiądz Profesor przede wszystkim pracy dydaktycznej. Znany był, jako wspaniały pedagog, ucząc filozofii i teologii w seminariach diecezjalnych w Gdańsku-Oliwie i Paradyżu oraz w licznych seminariach duchownych w Krakowie, tak diecezjalnych jak i zakonnych oraz w Instytucie Teologicznym Księża Misjonarzy i w Papieskiej Akademii Teologicznej. Stąd tysiące Jego uczniów, przyszłych kapłanów, biskupów i kardynałów – nie zominając w tym miejscu o Ojcu Świętym bł. Janie Pawle II, któremu napisał recenzję pracy habilitacyjnej – przekazywało i przekazuje nadal następnym pokoleniom niezwykle barwne opowieści o ks. prof. Aleksandrze Usowiczu CM. Tak bowiem bywa, gdy mamy do czynienia z jednostkami wybitnymi.

W przypadku Księdza Profesora prawdziwe zdarzenia mieszają się z legendami, kreśląc w ten sposób osobowość ponadprzeciętną, pełną osobistego uroku, dyskretnego poczucia humoru, żelaznej dyscypliny, ogromnej wiedzy i fenomenalnej pamięci. Ja sam miałem możliwość codziennie rozmawiać z nim w refektarzu, w salce rekreacyjnej

fot. okładki

lub w jego pokoju, gdyż wiele lat mieszkaliśmy obok siebie. Pamiętam, że zawsze cicho i dyskretnie zamykał drzwi, aby z naręczem książek iść do sali wykładowej lub do biblioteki. Te dwa pomieszczenia były dla niego miejscem wymarzonej pracy. Zawsze punktualnie, co do minuty, rozpoczynał i kończył wykład, niekiedy w pół zdania, aby natychmiast udać się do biblioteki. Niezmiernie poważnie traktował egzaminy semestralne. Ubierał wtedy najlepszą sutannę, gdyż uważał, że dla studenta egzamin jest wielkim i niepowtarzalnym wydarzeniem.

Był czas, że pociągiem jeździł z wykładami do nowicjatu w Krzeszowicach. W teczce, oprócz książek, woził zawsze jabłka dla seminarzystów. To był rytuał, który powtarzał się latami. Na dłuższy wypoczynek lub na urlop nie wyjeżdżał, bo szkoda mu było cennego czasu. Porządkował w tym czasie zbiory biblioteczne, lub też służył bywalcom biblioteki jako „żywy katalog”, gdyż o książkach wiedział niemal wszystko.

Był niezmiernie pracowity, a przy tym skromny, nieustępliwy w swoich przekonaniach, chociaż niekiedy Jego pokora i związany z nią swego rodzaju upór, były dla otoczenia niemałym wyzwaniem. Ja sam tego wielokrotnie doświadczyłem, kiedy mieszkaliśmy obok siebie. Pewnego razu Ksiądz Profesor zachorował. Kaszel męczył go, a mnie przy okazji, całymi nocami. Kupiłem mu syrop i wręczyłem instruując, jak należy go używać. Po pewnym czasie kaszel ustal, a ja byłem zadowolony, że mogłem być mu jakoś użyteczny. Jakież było moje zdziwienie, kiedy po miesiącu wręcza mi tę samą butelkę, nienaruszoną, informując jednocześnie, że co prawda, jemu syrop się nie przydał, ale z pewnością jest ktoś bardziej potrzebujący. Te i wiele innych barwnych opowieści i anegdot, chociażby o jego przysłowiowym roztargnieniu, malują nam sylwetkę Księdza Profesora jako wspaniałego człowieka i wielkiego humanisty, zawsze gotowego do pomocy drugim.

Uwielbiał toczyć dysputy z ludźmi o otwartych umysłach, którzy tak jak on, nie akceptowali skostniałych i nieprzystających do rzeczywistości wszelkiego rodzaju dogmatów i pewników, lecz byli otwarci na pomysły nowe, żywe i przynoszące oczekiwane rezultaty. Oprócz filozofii i teologii interesował się również bieżącymi sprawami, a nawet w dyskretny sposób rozmawiał na tematy polityczne, lecz jedynie z tymi, którzy w sporach nie przejawiali agresji. Był tolerancyjny wobec dyskutantów, szukając w ich teoriach i przemyśleniach „ziaren prawdy”, co nie znaczyło, że rezygnował ze swoich przekonań. Nie tolerował dwulicowości, fałszu i napuszonej postawy. Niekiedy jednym celnym słowem,

jak igłą, przekłuwał balon próżności. Umarł kilka dni po przeprowadzeniu egzaminów z filozofii, bo wykladał do końca. Padł jak drzewo, nagle i nieuchronnie.

Bezpośrednie wspomnienia o ks. prof. Aleksandrze Usowiczu CM, naszym drogim Konfratrze, będą z czasem blednąć, bo takie są koleje losu i ludzkiej pamięci. Następne pokolenia seminarzystów i księży będą przechowywać i przekazywać jedynie okruchy wspomnień, wyobrażając sobie równocześnie Jego sylwetkę. Jednak nigdy nie usłyszą Jego głosu, głosu zdecydowanego, ważącego słowa, zabarwionego ironią i okraszzonego od czasu do czasu figlarnym uśmiechem na twarzy. I chociaż z fotografii patrzy na nas poważnie i przenikliwie, to wiemy, że za maską surowości krył się człowiek o szlachetnym sercu, wielkiej dobroci i nieprzeciętnej inteligencji. Niech taki Jego obraz pozostanie w naszej pamięci.

Ks. dr Kryspin Banko CM

Z HISTORII POLSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ

T. Pawlikowski, *Filozofia teoretyczna ks. Aleksandra Usowicza*, Kraków 2012, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, ss. 180 + nlb ss. 16 (wkładka fotograficzna).

Zdarzają się w życiu spotkania, które, dzięki swojej szczególnej jakości, owocują pragnieniem jakiegoś ich uwiecznienia, ocalenia od zapomnienia. Bez wątpienia do takich spotkań należy zetknięcie się z niezwykle osobowością Księdza Profesora Aleksandra Usowicza CM. Wszyscy, którym dane było z Nim przebywać, rozmawiać, słuchać Jego wykładów, zgodnie oceniają, że były niezapomniane i pozostawiały w duszy nieprzemijający ślad.

W dziesięć lat od śmierci Profesora otrzymujemy do rąk książkę, której Autor – niejako czyniąc zadość owemu powszechnemu pragnieniu ocalenia od zapomnienia – podejmuje próbę całościowej charakterystyki życia i twórczości Księdza Aleksandra Usowicza. Tak się również szczęśliwie składa, że książka ukazuje się w roku obchodów

fot. okładka

100-lecia istnienia Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, a więc na jubileusz tej uczelni, w której Ksiądz Aleksander Usowicz – co jest ewenementem na skalę Platona – wykladał najdłużej, bo przez okres pięćdziesięciu lat.

Autor doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że próba całościowego opracowania filozofii teoretycznej Księdza A. Usowicza i zaszeregowania jej do konkretnej szkoły – na przykład do takiej czy innej odmiany tomizmu – stanowi z wielu powodów niełatwe przedsięwzięcie. Większość z tych powodów zostaje przez Autora wyłuszczone w sposób dogłębny i świadczący o wnikliwym wmyśleniu się w wieloraki dorobek Profesora. Jednak na każdym kroku daje o sobie znać pewna bezradność, jaka opanowuje Autora, kiedy staje w obliczu niezwykłych dokonań i osobowości Profesora A. Usowicza. Ta bezradność świadczy o tym, że Autor ma głębokie i trafne wyczucie tego, z czym i z Kim ma naprawdę do czynienia.

A Kim Profesor Aleksander Usowicz był naprawdę? – Z całą pewnością nie był tylko nauczycielem i filozofem akademickim; nie był kimś, kto „produkuje” niezliczone rozprawy filozoficzne, które miałyby mu zapewnić odpowiednio głośną sławę i tak zwane nazwisko. On po prostu BYŁ FILOZOFEM, a więc MIŁOŚNIKIEM MĄDROŚCI *par excellence*. Rozumiał, że cnota w swym najbardziej filozoficznym i najwznioślejszym znaczeniu polega – jak to genialnie wyrażał Platon – na zrzekaniu się przyjemności, na swoistym odłączaniu się duszy od ciała (*χωρισμός ψυχῆς από σώματος*), na „wprawianiu się w umieranie” (*Fedon*, XII, D, E), na postępowaniu drogą Erosa, tzn. na wysiłku wznoszenia się ku niewyrażalnemu, nieporównywalnemu z niczym „pięknemu samemu w sobie”. Te najwyższe, najświętsze tajemnice Erosa nie jest łatwo przeniknąć, nawet „choćbyś szedł śladami dobrego przewodnika” (*Uczta*, XXVIII).

Zatem, wspomniana bezradność Autora ma jak najbardziej głębokie uzasadnienia. Bowiem trudno nie być bezradnym wobec takiej bezradności, która stanowi fundamentalne doświadczenie Filozofa i charakteryzuje Jego *modus vivendi*. Autorowi niniejszej książki należą się słowa uznania i wdzięczności za próbę ukazania, przybliżenia Czytelnikowi filozofii Profesora Aleksandra Usowicza, a raczej sylwetki Kogoś, kto był „wielkim bezradnym” wobec tego, co niewyrażalne.

Ks. dr Wojciech Paluchowski CM

KLEJNOTY DUCHOWOŚCI POLSKIEJ ZIEMI

P. Stefaniak, *Święta Kinga Arpadówna OSC – życie i dzieło*, Kraków 2012, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy, ss. 256 (pełen kolor, format A4).

Skarbiec polskiego dziedzictwa narodowego jest pełen najznamienitszych klejnotów. I choć poprzez lata był sukcesywnie grabiony i ogałany, to wciąż pozostaje naszą chlubą. Pośród drogocенności wypełniających polską przestrzeń duchową znajdujemy postać szczególną, która od ośmiu stuleci ożywia naszą świadomość powszechną, wybitną władczynię i matkę ludu, św. Kingę. I choć jej naturalna ojczyzna leży po południowej stronie Karpat, to właśnie od północnych stoków gór niesie się szeroką falą chwała tej przemożnej księżnej, Pani Krakowa i Ziem Sądeckich. Wywodząca się z węgierskiej dynastii Arpadów Kinga zalicza się do grona tych polskich niewiast, które się czci i o nich pamięta. Jest droga licznym osobom i środowiskom. Któż z nas nie pamięta z dzieciństwa rzewnych i budzących podziw legend o tym, jak uciekała ze swego klasztoru sądeckiego w góry przed Tatarami i jaką w jej ręku moc miały grzebień, jabłko czy wstążki stawiające przed skośnoookimi pohańcami bariery w postaci nieprzebytych lasów, gór czy nurtów bystrego Dunajca...

Ileż to pokoleń polskiego ludu wychowało się na legendach i podaniach o tej niezwykłej księżnej, Dobrej Pani swych poddanych, która pochylała się nad wszelaką nędzą i bólem. Iluż historyków i badaczy zauroczonych postacią Kingi zajmowało się Jej życiem i dokonaniem. A hagiografowie, etnologowie czy duchowni; każdy z nich na swój sposób przybliżali nam fenomen tej największej z córek króla Beli IV. Należy jeszcze wspomnieć górniczą brać z Bochni i Wieliczki, która w znoju swej pracy zawsze i przez stulecia pokładała swą ufność, że w trudnych chwilach towarzystwa swego nie odmówi.

W świecie duchowym natomiast jawi się św. Kinga jako ktoś przemożny: wielka patronka i orędowniczka przed Bogiem. Ta, która mowę polską wprowadziła do liturgicznej pieśni miłości i dziś w setkach obrazów, figur i innych formach plastycznych przedstawień, i dziś, jak przed laty, pozostaje kimś bliskim i wrażliwym na to, co nas stanowi. Dawne wieki nie spowodowały tego, że ta bliskość Kingi odeszła.

fot. okładka

Wręcz przeciwnie, jest pośród nas w dedykowanych jej świątyniach, szkołach, przedszkolach, towarzystwach czy chórach. Strażniczkami zaś spuścizny tej piastowskiej Pani i jej duchowymi córkami są sądeckie klaryski. One to łączą ziemię z niebem i pozostają wiernymi przykazaniu miłości, które w gorliwości zagrzewała sama wielka św. Kinga.

Także ja, od dzieciństwa pozostaję pod urokiem postaci księżnej Kingi, jej osobowości, wyrafinowanej kulturze i inteligencji oraz mało spotykanej wrażliwości na wszelkie dobro i piękno. Szukając duchowych więzów ze św. Kingą przed laty nawiązałem kontakt z jej spadkobierczyniami, siostrami klaryskami ze Starego Sącza, które zechciały ze mną podzielić się swym bogactwem: spuścizną po swej Świętej Matce. To one stały się dla mnie żywym, ziemskim gwarantem, że dzieło św. Kingi i jej życie pozostają nieprzemijające [...].

Piotr Stefaniak

WSPOMNIENIA

Szkice do portretu Hieronima Feichta, opr. W. Kałamarz, Kraków 2012, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, ss. 192.

Oddajemy do ręki Czytelnika drugą część materiałów do biografii ks. prof. Hieronima Feichta. Pierwszy tom był zbiorem wspomnień Księdza Profesora (H. Feicht, *Wspomnienia*, oprac. W. Kałamarz, Kraków 2008). Obecny zaś zawiera teksty świadków Jego życia: uczniów, przyjaciół, współpracowników kreślących własne propozycje wizerunku ks. Feichta.

Kilka wspomnień o ks. Feichcie ukazało się zaraz po jego śmierci na łamach „Ruchu Muzycznego” i „Muzyki”¹. Zapraszamy szanownego

¹ „Ruch Muzyczny”, 11:1967, nr 11; Z. Lissa, *Znaczenie Hieronima Feichta w polskiej muzykologii*, s. 3-5; K. Wilkowska-Chomińska, *Hieronim Feicht – człowiek i uczonec*, s. 5-6; M. Perz, *Hieronim Feicht w oczach uczniów*, s. 7; *Z przemówienia księdza Karola Mrowca*, s. 8. Nadto: J.M. Chomiński, *Hieronim Feicht (1894-1967)*, „Muzyka”, 12:1967, nr 1, s. 3-5. Warto też przeczytać artykuł

fot. okładki

S. Żelechowskiego z 1 stycznia 1967 r., por. S. Żelechowski, *Ksiądz Profesor*, „Kierunki”, 1967, nr 1(1950), s. 7, 12 czy wspomnienia ks. H. Zapióra spisane przez ks. T. Sinek, por. *Gawędy Księdza Henryka*, „Roczniki Wincentyńskie”, nr 2:2003, s. 155-157.

Czytelnika do ich lektury, gdyż są one niezbędnym uzupełnieniem zamieszczonych tutaj tekstów. Niektóre rzeczy się powtórzą, a tym samym utwierdzą. Nieliczne świadectwa będą sprzeczne, co tylko wzbogaci obraz, ukaże różne doświadczenie postaci, inne momenty, przez co wydaje się, iż Czytelnik będzie bliższy prawdy o ks. Feichcie. *Szkice do portretu...* to autentyczne studium, to różne ujęcia tej samej postaci, stąd zachodzące „podobieństwa różnic” i „różnice podobieństw”. Trzeba też zauważyć, że zamieszczone w tej książce teksty, siłą rzeczy ujmują tylko ostatnie dwadzieścia lat życia ks. Feichta. Ludzi pamiętających go sprzed wojny – już nie ma.

Aby zachęcić do sięgnięcia po 11. numer „RM” z 1967 r. powiedzmy tylko, iż Z. Lissa nazywa tam ks. Feichta „jasną postacią”, K. Wilkowska-Chomińska pisze: „Dyrektywą działalności ks. Prof. Feichta było szerzenie prawdy”, M. Perz nazywa Feichta „naiwnym realistą”, zresztą jego wspomnienie obfituje też w różne sytuacje życiowe i słynne anegdoty ks. Feichta; ks. K. Mrowiec zaś, parafrazując cytat z epitafium J. I. Kraszewskiego, pisze o ks. Feichcie: „Światło miłował, światło szerzył, lat 72 bez odpoczynku”. I jeszcze J. M. Chomiński: „Feicht nigdy nie traktował abstrakcyjnie twórczości muzycznej, lecz starał się wykazywać, z jakich źródeł ona wyrastała i jakie były jej podstawy materialne”.

Struktura niniejszej publikacji jest kilkuczęściowa. Rozpoczyna ją tekst ks. H. Feichta o nim samym, przygotowany dla Polskiego Radia z okazji XX-lecia Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Teksty o ks. Feichcie, zgodnie z sugestią Czytelników tej książki w fazie redakcyjnej, otwiera wspomnienie T. Maciejewskiego. Po nim zostały zamieszczone wywiady, przeprowadzone w czerwcu i w październiku 2011 r. z osobami, które znały ks. Feichta. Kolejną część rozpoczynają wspomnienia z sesji, która miała miejsce w maju 2006 r. w muzeum w Mogilnie, czyli w mieście narodzin ks. H. Feichta, po czym następują obszerne fragmenty radiowej audycji o ks. Feichcie z 1994 r. i nadesłany tekst prof. L. Bielawskiego. Kontynuacją nastroju wypowiedzi L. Bielawskiego są anegdoty ks. Feichta z zeszytu zatytułowanego *Muzykologia*, znajdującego się w Archiwum Księży Misjonarzy na Stradomiu w Krakowie. Wspominają o nich w swych wypowiedziach także prof. Z. Helman i państwo Katarzyna i Jerzy Morawscy. Całość kończy prezentacja rezultatów badań w Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej oraz doda-

tek informujący o Ośrodku Dokumentacji i Inwentaryzacji Zabytków Muzycznych, którym kierował ks. H. Feicht.

Zapraszając do podzielenia się wspomnieniami na temat ks. prof. H. Feichta kierowano się ośrodkami, w których ks. Feicht działał. Stąd relacje jego: studenta muzykologii wrocławskiej (L. Hanek), studentów wrocławskiej PWSM (R. Reszke, L. Wisłocki), jego studentów i kolegów z muzykologii warszawskiej (Z. Helman, Z. Chechlińska, K. i J. Morawscy, M. Perz, E. Zwolińska), poznańskiej (J. Stęszewski, L. Bielawski), lubelskiej (ks. K. Mrowiec CM, ks. H. Ostrzołek CM).

Jako kryterium następstwa wywiadów przyjęto chronologię życia ks. Feichta, stąd łatwo dostrzec, iż w pytaniach nierzadko zawarte będą wiadomości z dalej zamieszczonych (lecz wcześniej uzyskanych) tekstów. Zresztą, z różnych względów, nie wszystkie wywiady zostały w tej książce opublikowane.

W niektórych tekstach od czasu do czasu pojawiają się informacje pozornie nie mające wiele wspólnego z osobą ks. Feichta. Pozostając jednak w konwencji metafory dziedziny malarskiej – niech te informacje pełnią rolę dodatkowego światła padającego na portret ks. Feichta; niech pełnią rolę tła, kontrpunktu linii i barwy. Stojąc obok propozycji danego szkicu portretu ks. Feichta, mogą mieć wpływ na jego ostateczną formę, jaka powstanie w umyśle Czytelnika.

Ks. dr Wojciech Kałamarz CM

NOTY O AUTORACH

BOBER SABINA, dr – historyk, autorka kilkudziesięciu artykułów i recenzji naukowych oraz kilku książek w tym współautorka książki *Kościół w Polsce 1944-2007*, Poznań 2009. Zajmuje się tematyką dotyczącą historii Polski i powszechnej XIX i XX wieku ze szczególnym uwzględnieniem dziejów PRL.

DZWONKOWSKI ROMAN, ks. SAC – emerytowany prof. na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II, socjolog i historyk. Autor całego szeregu prac na temat Kościoła katolickiego w ZSRS i w krajach powstałych po jego rozwiązaniu się.

GRYNICZ MIESZKO M. – doktorant na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, praca doktorska (*Działalność kościelna abp-a gnieźnieńskiego Jarosława z Bogorii w latach 1342-1374*) pod kierunkiem prof. Jacka Maciejewskiego, zainteresowania badawcze: Kościół w Polsce, średniowiecze, biografistyka.

GZELLA GRAŻYNA, prof. dr hab. – profesor zwyczajny, pracownik Instytutu Informacji Naukowej i Bibliologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Zakładu Wiedzy o Prasie. Zajmuje się historią prasy polskiej XIX i XX wieku, cenzurą i prawem prasowym w okresie zaborów, działalnością dziennikarską i publicystyczną redaktorów prasy polskiej w XIX wieku, biografiami dziennikarzy. Opublikowała kilka książek i ponad 100 artykułów naukowych z tego zakresu.

JURKOWSKI ROMAN, dr hab. – profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, jest kierownikiem Zakładu Europy Wschodniej w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na problematyce dziejów ziemiaństwa polskiego i szlachty polskiej na Ziemiach Zabrzanych w XIX i XX wieku. Jest autorem m.in. monografii naukowej: *Successes and Failures. Polish Landowners from the Nine Western Provinces in the Elections to the Russian*

State Duma and State Council in the Years 1906-1913, Olsztyn 2010. W swoim dorobku posiada też ponad 120 artykułów naukowych, recenzji i publikacji materiałów źródłowych w języku polskim, rosyjskim, angielskim i litewskim.

KAWECKI ROMAN, dr – absolwent Uniwersytetu Śląskiego (studia historyczne), doktorat o życiu i działalności kard. Michała Radziejowskiego. W kręgu zainteresowań autora znajduje się historia Polski XVI-XVIII w. oraz historia Kościoła w czasach nowożytnych i najnowszych.

KICIŃSKA URSZULA, dr – historyk, specjalizuje się w historii nowożytnej, pracuje na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie. Napisała rozprawę doktorską zatytułowaną *Wzorzec szlachcianki w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*. Zainteresowania badawcze – historia, w tym szczególnie historia Kościoła oraz historia kobiet, mentalność epoki nowożytnej, zagadnienia tanatologiczne w okresie staropolskim, antropologia, etnologia oraz nauki społeczne.

KOLPAK PIOTR D. – ur. w 1987 r., historyk, w 2011 roku ukończył historię w Uniwersytecie Jagiellońskim, obronił pracę magisterską pt. *Patrocinia świętych niewiast w średniowiecznej diecezji krakowskiej*, doktorant w Zakładzie Nauk Pomocniczych Historii UJ, obecnie zajmuje się kultem świętych patronów Królestwa Polskiego w epoce Jagiellonów.

KOSMAN MARCELI, prof. zw. dr hab. – historyk, kierownik Zakładu Kultury Politycznej na Uniwersytecie Adama Mickiewicza, w latach 1976-1982 dyrektor Biblioteki Kórnickiej PAN. Autor ponad 1.500 publikacji, w tym rozpraw z dziejów Kościoła na Litwie oraz syntezy Polska w drugim tysiącleciu (t. 1-2).

POPIOLEK BOŻENA, prof. dr hab. – dyrektor Instytutu Historii na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Zainteresowania badawcze – historia kultury i mentalności w epoce nowożytnej, obyczajowość staropolska czasów saskich, problematyka śmierci w kulturze epoki baroku, testamentologia, epistologia staropolska. Opublikowała 7 książek i ponad 60 artykułów i rozpraw naukowych.

SZMEREK AGNIESZKA, mgr lic. historii, archiwista – obecnie archiwista Polskiej Prowincji Zakonu Pijarów. Zainteresowania naukowe – historia życia konsekrowanego w Polsce, archiwistyka.

SZUCKA MILENA – studentka historii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania: historia nowożytna, przede wszystkim historia społeczna i religijna oraz Jagiellonowie.

WNEK JAN, dr – historyk. Zajmuje się przede wszystkim historią kultury i nauki XIX i XX wieku. Autor m.in. książek: *Polska myśl pedagogiczna 1795-1863*, Kraków 2007; *Krakowskie środowisko historyczne 1815-1860*, Kraków 2008; *Naukowe poznanie Sądecczyzny w XIX i XX wieku*, Nowy Sącz 2009; *Dziecko w polskiej literaturze naukowej 1918-1939*, Warszawa 2012.

WOJTASIK BRUNO MAREK, mgr – pracownik Ośrodka Myśli Patriotycznej i Obywatelskiej w Kielcach. Prowadzi badania nad dziejami regionu świętokrzyskiego w XX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem historii diecezji kieleckiej w PRL.

SPIS TREŚCI

ROMAN JURKOWSKI, Duchowieństwo ziemi lubawskiej w walce o naukę religii w języku polskim podczas strajku szkolnego w latach 1906-1907	5
ROMAN DZWONKOWSKI SAC, Jawna i ukryta hierarchia i administracja Kościoła katolickiego w ZSRS 1917-1991 (bez krajów bałtyckich).....	37
BRUNO MAREK WOJTASIK, Budowa kościoła jako przejaw społecznej inicjatywy w schyłkowej fazie PRL (1983-1989) – na przykładzie diecezji kieleckiej	67
URSZULA KICIŃSKA, „Melius est mori quam vivere” – wizerunek śmierci w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku	91
MILENA SZUCKA, Relacje katolików Krakowa z tamtejszymi innowiercami w świetle przekazów katolickich w II połowie XVI wieku	109
GRAŻYNA GZELLA, Wydawnictwa periodyczne w dorobku księdza Ottona Hołyńskiego	129
BOŻENA POPIOŁEK, Polisa na życie wieczne. Zagadnienie miłosierdzia w testamentach czasów saskich.....	143
SABINA BOBER, Losy greckokatolickich świętyń w diecezji przemyskiej w PRL.....	157
JAN WNEK, Wychowanie religijne w polskiej myśli pedagogicznej XIX wieku	171

MIESZKO MAKSYMILIAN GRYNICZ, Proces beatyfikacyjny błogosławionej matki Marii Karłowskiej, założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej w Jabłonowie Pomorskim	183
AGNIESZKA SZMEREK, Okoliczności powstania Polskiej Prowincji Zakonu Pijarów (1642-1662).....	195
ROMAN KAWECKI, Rec.: K. R. Prokop, <i>Arcybiskupi haliccy i lwowscy obrządku łacińskiego</i>	207
PIOTR D. KOŁPAK, Rec.: P. Pieńkowska-Wiederkehr, <i>Kult św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Polsce do końca średniowiecza w świetle wezwań kościołów i kaplic publicznych</i>	219
MARCELI KOSMAN, <i>Klasztor Franciszkanów w Woźnikach. Dzieje – ludzie – budowle</i>	227
NOWOŚCI WYDAWNICZE	
<i>Żyję – wybór odpowiedzi na ankietę ks. prof. K. Michalskiego z 1945 roku, skierowaną do byłych więźniów politycznych z czasów okupacji niemieckiej</i>	233
K.T. SOJKA, K. GRODZISKA, <i>Świątynia z progu wieczności – w 150-lecie kościoła Zmartwychwstania Pańskiego na cmentarzu Rakowickim (1862-2012)</i>	240
A. USOWICZ, <i>Zbieracze złotych kłosów</i>	244
T. PAWLIKOWSKI, <i>Filozofia teoretyczna ks. Aleksandra Usowicza</i>	247
P. STEFANIAK, <i>Święta Kinga Arpadówna OSC – życie i dzieło</i>	250
<i>Szkice do portretu Hieronima Feichta, opr. W. Kałamarz</i>	252
<i>NOTY O AUTORACH</i>	257

CONTENTS

ROMAN JURKOWSKI, The Catholic Clergy of Lubawa Land in the Fight for Teaching Religion in the Polish Language during the School Strike in 1906-1907	5
ROMAN DZWONKOWSKI SAC, Manifest and hidden hierarchy and administration of the Catholic Church in the USSR 1917-1991	37
BRUNO MAREK WOJTASIK, Building of a church as a manifestation of social initiative in the end-stage of the people's Republic of Poland (1983-1989) – on the example of Kielce diocese.....	67
URSZULA KICIŃSKA, <i>Melius est mori quam vivere</i> – representation of death in Polish printed funeral orations in the 17 th century.....	91
MILENA SZUCKA, Relations of Catholics of Cracow with local evangelicals in the light of Catholic records in the II half 16 th century.....	109
GRAŻYNA GZELLA, Periodical publications in the output of rev. Otton Hołyński.....	129
BOŻENA POPIOŁEK, Eternal life policy. The problem of mercy in last wills of the saxon period	143
SABINA BOBER, The fortunes of Greek Catholic churches in the Przemyśl diocese in the People's Republic of Poland	157
JAN WNEK, Religious education in Polish pedagogical thought of the 19 th century	171

MIESZKO MAKSYMILIAN GRYNICZ, Beatification process of Blessed Mother Maria Karłowska, foundress of Congregation of God Shepherd Sisters of divine-providence in Jabłonowo Pomorskie	183
AGNIESZKA SZMEREK, The circumstances of the establishment of the Piarist Province of Poland (1642-1662)	195
ROMAN KAWECKI, Rev.: K. R. Prokop, <i>Latin Rite Archbishops of Halicz and Lvov</i>	207
PIOTR D. KOŁPAK, Rev.: P. Pieńkowska-Wiederkehr, <i>The cult of st. Catherine of Alexandria in Poland until the end of the Middle Ages in the light of dedications of churches and public chapels</i>	219
MARCELI KOSMAN, <i>The Monastery of Franciscan Friars in Woźniki. History – people – buildings</i>	227

PUBLISHING NOVELTIES

<i>I'm alive – a selection of answers to a questionnaire of Rev. Prof. K. Michalski from 1945, directed to former political prisoners from the times of German occupation</i>	233
K.T. SOJKA, K. GRODZISKA, <i>A temple from the threshold of eternity – 150 years of the Lord's Resurrection Church on Rakowice Cemetery (1862-2012)</i>	240
A. USOWICZ, <i>Harvesters of golden ears of grain</i>	244
T. PAWLIKOWSKI, <i>Theoretical philosophy of Rev. Aleksander Usowicz</i>	247
P. STEFANIAK, <i>Saint Kinga of the Arpad Dynasty OSC – life and work</i>	250
<i>Sketches for the portrait of Hieronim Feicht</i> , ed. W. Kałamarz	252
<i>NOTES ABOUT THE AUTHORS</i>	257

Informujemy, że w administracji Instytutu Wydawniczego „Nasza Przeszłość” można zamówić kilkadziesiąt archiwalnych tomów NP (tomy 25, 33, 41, 44, 48, 50-52, 58, 61-63, 65, 67-82, 84-118). 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 118 tomu: 500 egz.

Druk:
Wydawnictwo Instytutu
Teologicznego Księży Misjonarzy
ul. Stradomska 4, 31-058 Kraków
Wydawnictwo@witkm.pl
www.witkm.pl