

# NASZA PRZESZŁOŚĆ

# NOTRE PASSÉ

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

119

Cracovie 2013

# NASZA PRZESZŁOŚĆ

Studia z dziejów Kościoła  
i kultury katolickiej w Polsce

119

Kraków 2013

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. PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM,  
KS. JAN PIETRZYKOWSKI SDB, KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI,  
JERZY STRZELCZYK, KS. DOMINIK ZAMIATAŁA CMF,  
KS. JAN ZIMNIAK SDB

Projekt okładki  
WACŁAW PISZCZEK CM

Na okładce:  
Monstrancja, ok. 1721-1727, Samuel Hammer, Płock,  
Muzeum Diecezjalne (*fot.* P. Kobek, Zbiory NID)

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](http://www.naszaprzeszlosc.pl); e-mail: [naszaprzeszlosc@post.pl](mailto:naszaprzeszlosc@post.pl)

**ISSN 0137-3218**

**ZU SPRACHE UND STIL  
DES VINCENTIUS KADŁUBEK**

**(Uwagi o języku i stylu Wincentego Kadłubka)**

Vincentius Kadłubeks Chronik gilt als beste des polnischen Frühmittelalters und wurde von polnischen Geschichtsschreibern des 13. und 14. Jahrhunderts oft recht kritiklos als Quelle herangezogen. Auf ihre Autorität bauten auch Jan Długosz, der größte Chronist des ausgehenden Mittelalters, sowie Marcin Kromer. Als sie 1712<sup>1</sup> zusammen mit der Chronik des Gallus Anonymus erstmalig im Druck erschien, zeigte sich, dass beide Chronisten die früheste Geschichte Polens ganz anders darstellten. Dieses bildete den Wendepunkt im Verständnis des Werkes von Kadłubek; fortan galt die Aufmerksamkeit der Historiker zunehmend dem Wissensstand des Chronisten und dem Aufbau der Chronik selbst. Im folgenden Jahrhundert wurde sie viermal herausgegeben<sup>2</sup>. Mit den fortschreitenden Forschungen bzw. der Publikation immer neuerer Studien, Beiträge und Abhandlungen entstand das Bedürfnis nach einer neuen, kritischen Herausgabe, die den Erwartungen der Gelehrten Genüge leisten würde. So bereitete Marian Plezia<sup>3</sup> 1994

---

<sup>1</sup> *Historia Polonica cum commentario anonymi Joannis Dlugossii seu Longini canonici quondam Cracoviensis liber XIII*, ed. G. L e n g n i c h, Lipsiae 1749.

<sup>2</sup> *Res gestae principum et regum Poloniae per Vincentium Kadlubkonem saeculo XII et XIII enarratae, quibus accedit chronicon Polonorum per Dzierzvam saeculi XII scriptorem compositum*, ed. H. K o w n a c k i, Varsaviae 1824; *Magistri Vincentii episcopi Cracoviensis Chronica Polonorum sive originale regum et principum Poloniae*, ed. A. P r z e z d z i e c k i, Cracoviae 1862; *Magistri Vincentii qui Kadlubek vocari solet de origine et rebus gestis Polonorum libri*, ed. A. M u ł k o w s k i, Cracoviae 1864; *Magistri Vincentii Chronicon Polonorum*, ed. A. B i e l o w s k i, MPH II, Lwów 1872.

<sup>3</sup> *Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum*, ed. M. P l e z i a, MPH, nova series, Bd. XI, Cracoviae 1994.

eine kritische Herausgabe der Chronik, in die insgesamt 29 Handschriften wie auch weitere verfügbare Überlieferungen Eingang fanden. Diese Ausgabe genügt den aktuellen Anforderungen und ist zu Forschungszwecken in der Mediävisten bestimmt. Die eigentliche Forschungsrichtung an der Chronik wurde bereits zuvor von Heinrich Zeissberg<sup>4</sup> und Oswald Balzer<sup>5</sup> in ihren monographischen Bearbeitungen vorgegeben. Die Ergebnisse ihrer Nachforschungen und – gewagten – Hypothesen, bilden derzeit nach wie vor die Forschungsbasis im Umfeld von Vincentius Kadlubek. Dessen Werk wurde in den Arbeiten der vorhin erwähnten Autoren unter drei Aspekten erörtert: im Hinblick auf den Autor der Chronik sowie hinsichtlich des Inhalts und der Form des Werkes, wobei der Sprache, ihrer Schönheit und dem anmutigen Stil gebührend Rechnung getragen wurde.

Es sei an dieser Stelle auf einige sprachlich-stilistische Fragen hingewiesen, die bislang nicht immer volle Beachtung gefunden haben. Es handelt sich dabei um die Lexik, Wortbildung, Satzarten und den charakteristisch narrativen Rhythmus.

Nimmt man die einzelnen Wörter als Messeinheit des lexikalischen Bestands, so umfasst die ganze Chronik ca. 42 500 derartige lexikalischen Einheiten. Nach entsprechender Auswertung dieses Bestands ergeben sich ca. 6 000 Vokabeln und damit ein Wortschatz, der muttersprachlichen Autoren nahe kommt<sup>6</sup>. Hierzu gehören 39% Substantive, die in ihrer Dominante das schriftstellerische Temperament des Chronisten zum Ausdruck bringen, gefolgt von Adjektiven (17%), Verben (30%) sowie 14% übrige Wortarten aus. Ausdruck für das lebendige Latein, wie es in der Renaissance des 12. Jahrhunderts<sup>7</sup> in einem ununterbrochenem Fluss den antiken Quellen entströmte, sind zahlreiche, sich auf insgesamt 100 Stück belaufende Neuschöpfungen wie etwa *dimidiatrix*, *opiscopus*, *pressul*, *sepona*, bei deutlicher Prävalenz von Namensformen, darunter Diminutiva von ziemlich um-

<sup>4</sup> H. Zeissberg, *Vincentius Kadlubek Bischof von Krakau (1208-1218) und seine Chronik Polens. Zur Literaturgeschichte des 13. Jahrhunderts*, Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen 42, 1870, S. 3-211.

<sup>5</sup> O. Balzer, *Studium o Kadlubku*, Bd. I-II, Lwów 1934-1935.

<sup>6</sup> So enthalten Homers Ilias und Odyssee ca. 9000 Wörter, siehe J. Vendryes, *Język*, Warszawa 1956, S. 178.

<sup>7</sup> Ch. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927. Vgl. M. Plezia, *Kronika Kadlubka na tle renesansu XII wieku*, Znak 14, 1962, S. 3-22.

fangreicher Skala an Emotionalität wie *contritiuncula*, *miserunculus* (im Sinne *passerunculus*) sowie eine ziemlich bezeichnende Gruppe von Adjektiven mit dem, ihren Bedeutungsumfang dynamisch beträchtlich erweiternden, Präfix *trans*: *transfunnebris*, *transmirus*<sup>8</sup>. Einige davon, wie die vom Autor benutzten Bildungen *holophagus*, *leoxippus* u. dgl. lassen, so Oswald Balzer, vermuten, dass Kadłubek in gewissem Maße auch des Griechischen mächtig gewesen sein dürfte<sup>9</sup>. Die Neuschöpfungen werden quantitativ von mehreren hundert griechischen Elementen übertroffen, die im lateinischen Wortschatz eine sprachliche Zierfunktion erfüllen.

Die Entlehnungen aus anderen Sprachen, für welche das mittelalterliche Latein als *lingua mixta* galt, liegen in nur einer geringen Anzahl vor: *arrha* aus dem Aramäischen, *manser* aus dem Hebräischen, *ab-bas*, und *angaria*, *perangaria* aus dem Griechischen (eine Anspielung auf damalige feudale Lasten, es geht um Fuhrfronde, Transportleistungen), *burgus* oder *marchio* aus dem Germanischen (ein Echo der von der deutschen Militärverwaltung benutzten Termini für die Grenzschutzanlagen), *eubagio* aus dem Ungarischen oder *sire tu moras* aus dem Französischen, (möglicherweise eine Erinnerung an den Studienaufenthalt des Chronisten im Ausland). Die Gruppe solcher Ausdrücke wie *antidotum*, *exsequalia*, *viaticum* und viele andere für das Kirchenlatein typische Vokabeln, gemahnen an die geistliche Laufbahn des Chronisten, bzw. legen die korrekten Fachentlehnungen aus dem römischen Recht, wie u.a. *arrogatio*, *adoptio*, ebenso wie die Kenntnis der genauen Nomenklatur des kanonischen Rechts eine Ausbildung des betreffenden Geschichtsschreibers in diesen Bereichen nahe<sup>10</sup>. Innerhalb der mittelalterlichen Wortschatzgruppe, in denen

<sup>8</sup> M. Plezia, *Retoryka mistrza Wincentego*, *Studia Źródłoznawcze* 20, 1976, S. 192-210; K. Pawłowski, *Retoryka starożytna w Kronice Wincentego Kadłubka*, Kraków 2003, S. 124-173, dort auch Index S. 187-189.

<sup>9</sup> O. Balzer, *Studium...* Bd. II, Lwów 1935, s. 177-216; ders., *Linguae Graecae quam notitiam Vincentius Kadłubonis prodat*, *Eos* 32, 1929, S. 745-762. Vgl. auch O. Prinz, *Zum Einfluß des Griechischen auf den Wortschatz des Mittellateins*. In: *Festschrift Bernhard Bischoff zu seinem 65. Geburtstag dargebracht...*, hg. von Johanne Autenrieth und Franz Brunhölzl, Stuttgart 1971, S. 1-15.

<sup>10</sup> O. Balzer, *Studium...* Bd. I, s. 460-521; A. Vetulani, *Prawo kanoniczne i rzymskie w Kronice mistrza Wincentego*, *Studia Źródłoznawcze* 20, 1976, S. 36-45; J. Söndel, *Ze studiów nad prawem rzymskim w Polsce piastowskiej*, Warszawa 1978,

die Polemiken zwischen den Anhängern des damals eingeführten neuen arabischen Zählsystems, dessen Verfechter Alchwarizmi war<sup>11</sup>, und den Verteidigern des traditionellen römischen Systems ihren Widerhall finden, sind Andeutungen über Algoristen und Abazisten zu finden. Der Ausdruck *treuga* (Waffenstillstand) knüpft möglicherweise an die mittelalterliche Kampagne zum Friedensschutz an. In den Wörtern *saladinus* oder *saladinista* finden sich dagegen Anklänge an die Kreuzzüge zu Kadłubeks Lebzeiten.

Die Gliederung der lexikalischen Bestands unter dem Aspekt des Wortbaus betont typische Merkmale. Bei den Substantivgruppen gibt es Bildungen mit dem Suffix *-tas* wie *patruelitas*, *-tio* oder auch *mansitatio*, *-tia*, abgeleitet von *participium praesentis* wie etwa *vernantia*. Der häufigste Typus bei den Adjektiven sind Formen mit dem Suffix *-osus*; Adjektive mit *-alis*, *-ilis*, *-bilis*, *-icus* u.a.<sup>12</sup> Sie treten bei Adverbien jedoch nicht in den Vordergrund: Die führende Stellung nehmen dabei Ableitungen vom *participium praesens* bzw. *perfecti* ein. Erst danach folgen *Adverbia* mit dem Suffix *-im*, *-iter* und schlussendlich mit dem Suffix *-ose*<sup>13</sup>.

Kadłubek greift bei der Schilderung der kriegerischen Auseinandersetzungen auf den Terminus *proelium*, nur selten auf *pugna* zurück; Mut und Kampflust gibt er häufiger mit dem Begriff *animositas* als mit *strenuitas* wieder, benutzt dabei häufiger das Substantiv *strenuitas* als *audacia* oder *fortitudo*. Feiglinge nennt er *meticulosus*, wie es bei Plautus und Ulpianus heißt, und *pavidus* gehört bei ihm zu der Kategorie von *hapax legomenon*. Er zieht das klassische Wort *angustiae* dem biblischen *tribulatio* vor, ebenso favorisiert er *ius iurandum*, wie es den besten Autoren bekannt ist, gegenüber dem für den Epochenausgang bezeichnenden Ausdruck *iuramentum*. Er benutzt lieber *dispendium*, *numisma* als die bei den Prosaschriftstellern anzutreffende Vokabeln *damnum* oder *moneta*. Dabei verwendet er aber *ignavia*, *dissertus*, die der Prosa Ciceros eigen sind, gegenüber *segnities*, *facun-*

---

S. 42-57; ders., W sprawie prawa rzymskiego w Kronice polskiej Wincentego Kadłubka, *Kwartalnik Historyczny* 85, 1978, S. 95-105.

<sup>11</sup> A. P. Juszkiewicz, *Historia matematyki w wiekach średnich*, Warszawa 1969, S. 180-210.

<sup>12</sup> Vgl. P. Stötz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*, Bd. II, Bedeutungswandel und Wortbildung, München 2000, S. 324-352.

<sup>13</sup> Vgl. auch P. Stötz, *Handbuch zur lateinischen...* Bd. II, S. 373-378.



*dus*, auf die von Dichtern zurückgegriffen wird. Er verwendet häufig die Verben *plecto*, *rebello*, *supplico* doch die Synonyme *punio*, *seditionor*, *precor* nur vereinzelt. Besonders häufig kommt *paene* vor, während er *fere* vernachlässigt. Er meidet nahezu *denuo* und *fortasse*, zieht dagegen regelmäßig *rursus*, *forsitan* vor. Häufiger anzutreffen ist *prorsus* als *omnino*, und *omnino* erscheint öfters als *penitus*; desgleichen mehr *alioquin* als *aliter* oder *secus*. Der Chronist verblüfft und überrascht den Leser mit unerwarteten Bildungen, wenn neben den gebräuchlichen Wörter auf einmal solch ungewöhnliche Vokabeln wie *murilegus*, *natatilis* oder *vermiculus*, *favigena* auftauchen. Er verwendet zahlreiche Synonyme: *fortis*, *strenuus*, *intrepidus*, *impiger*, *animosus* oder *metus*, *timor*, *terror*, *pavor*, neben dem üblichen *servus* benutzt er *famulus*, *vernaculus*, *verna*, *vernula*, neben *odor* – *odoramen* und *fragrantia*. Er bedient sich diverser Bedeutungsschattierungen: neben *angustiae* erscheint *angustiola*, und neben *munus* das in der Korrespondenz zwischen Dareios, dem König der Perser, und Alexander dem Großen böswillig gefärbte *munusculum*. Bei der Verwendung der Pronomina meidet er das biblische *absque*, ist aber dem Ablativus *beneficio* in dessen pronominalen Funktion *beneficio scalae*, *linguae*, *narrationis* nicht abgeneigt. Der Chronist läßt auch bei der Verwendung von Konjunktionen seine Vorlieben erkennen: er favorisiert das kausative *enim* (285) gegenüber *namque* (132) und *namque* gegenüber *nam*; *nam* wiederum (63) benutzt er häufiger als *etenim* (15). Er meidet das schlussfolgernde *proinde* (22), sehr häufig greift er auf *ergo* (107) zurück, statt *promiscue* benutzt er *igitur* (65) wie auch *itaque* (65); desgleichen *tandem* (4), gefolgt von *denique* (119) und *demum* (12) an letzter Stelle.

Bei der Verknüpfung von nebengeordneten Sätzen schreibt Kadłubek öfter *non modo sed* als *non solum (tantum) sed*<sup>14</sup>, denen er mitunter *et*, nur selten *etiam* beifügt. Ziemlich oft verbindet er die Satzglieder mit Hilfe von *tamquam* und dies fast immer mit Tmesis. Die Vergleiche leitet er in der Regel mit Hilfe von *quasi* ein, seltener greift er dabei auf *velut* oder *sicut*, im Einzelfall auch auf *instar* (8) zurück. Das vergleichende untrennbare *plusquam*, gleichwertig dem französischen *plus que* tritt häufiger auf als *plus quam* mit Tmesis, und die beiden Formen erscheinen wiederum häufiger als *magis quam*.

<sup>14</sup> Vgl. P. Stötz, *Handbuch zur lateinischen...* Bd. IV, S. 375-404.

Die Finalsätze gibt er mit Hilfe von beschreibenden Konstruktionen wieder, so etwa durch Kombinationen der Substantive *animo*, *desiderio*, *proposito*, *remedio*, *studio* mit dem Genitiv Gerundium oder Gerundivum, z.B. erscheint *studio experiendi animos ipsorum* häufiger als das einfache Participium futuri. Die im Mittelalter als Modewort geltende Partikel *quatenus* ist nur ganz sporadisch in drei Fällen vertreten. In Konsekutivsätzen benutzt der Chronist den Konjunktiv. Der bei mittelalterlichen Autoren häufig benutzte Indikativ tritt nur dreimal auf. Die für Gallus und die Gallus-Autoren typischen Konstruktion *quod* mit Indikativ gibt es nicht, es tritt lediglich *quod* mit Konjunktiv auf. Die Konzessivsätze leitet er eher mit *licet* als mit *etsi* ein, dem er jedoch gegenüber *quamvis* oder *tametsi* den Vorzug gibt (nota bene: *quamquam* benutzt er nie). In der Verwendung der Tempora ist er fast immer korrekt. Das Ergebnis der ein Mal übers andere fallen gelassenen Reflexionen oder Sentenzen, die den Gedankenführung zu rechtfertigen haben, ist das stets wiederholte *quia*, das unter dem Einfluss Justinians manchmal in pleonastischer Kombination mit *enim* erscheint. Auf die Konjunktion *quoniam* greift er nur selten zurück. Das für die späte Ausprägung des Lateins charakteristische *eo quod*, eine Entsprechung zu dem französischen *pour que*, ist nur einmal vorhanden. Bei den Temporalsätzen haben wir es häufiger nur mit *dum*, dem Konjunktiv imperfecti zu tun, der Konjunktion *donec* gibt er den Vorzug gegenüber *priusquam*, und *ut temporale* wird fast nie benutzt. Wenn auch die Satzgefüge für die Sprache der Chronisten, welche die Abfolge von nacheinander folgenden Ereignissen darstellen oder diese auf eine plastische Weise schildern, typisch sind, neigt Kadlubek zu hypotaktischen Konstruktionen. Beispielsweise liegt das Verhältnis der parataktischen Satzverbindungen zu den untergeordneten Gefügen im ersten Buch bei 1 : 4, lässt also erkennen, dass der Autor eher dazu neigt, seine Gedankengänge als untergeordnete Satzgefüge zum Ausdruck zu bringen. Aus der Beobachtung ihrer inneren Struktur geht die eindeutige Dominanz der Relativsätze, d.h. der mit nebengeordneten Sätzen verwandten Konstruktionen, hervor: Sie machen 34% aller untergeordneten Satzgefüge aus. Der historische Charakter des Werkes macht sich in den temporalen Konstruktionen (15%) bemerkbar. Der nachweisbare Hang zu einer analytischen Erfassung der Ereignisse und deren logischen Wechselwirkungen offenbaren sich in den verstreut anzutreffenden Nebensätzen. Es sind dies Final- (10%), Konseku-

tiv- (4%), Konditional- (4,5%) und Kausalsätze (5%). Hierzu gehören ferner auch Subjekt- (13%), Vergleichs- (3%), indirekte Frage- (3,5%) sowie Konzessivsätze (2%). Im Gegensatz zu Gallus handelt es sich bei Kadłubeks Chronik mitnichten um eine in synthetischer Darstellung vermittelte, einfache Berichterstattung über die geschichtlichen Ereignisse, sondern sie trägt vielmehr den Charakter einer periodisierten Erzählung, bei der die Kunst des analytischen Denkens, die Gestaltung logischer Gedankengänge und das Gedächtnis des Autors als unabdingbare Elemente bei der hierarchischen Verknüpfung der vielschichtigen Satzkonstruktionen miteinander verwoben sind.

Die oben geschilderten Merkmale des benutzten Wortschatzes lassen die umstrittenen literarischen Fragen in einem neuen Licht erscheinen. Der Abbruch des Dialogs am Ende des Buches III, der im Buch IV nicht mehr fortgesetzt wird, veranlasste seinerzeit die Forscher zu der Annahme, dass Kadłubek nur der Autor des Buches IV sei, während die drei vorangegangenen Bücher vom Krakauer Bischof Matthäus verfasst worden sein dürften. Verfechter dieser Meinung waren u.a. J. Lelewel<sup>15</sup> und J. M. Ossoliński<sup>16</sup>. Die Bedenken galten auch einem Abschnitt im Buch II, Kapitel 20 und 21, von Ossoliński als „przyszwą” („Beigefügtes” [wörtlich: „Angenähtes”]) bezeichnet<sup>17</sup>. Indessen bilden die oben genannten Wortschatzmerkmale, die in allen Büchern im gleichen Verhältnis vertreten sind, die inneren literarischen Kriterien, mit denen deutlich belegt wird, dass sämtliche Bücher der Chronik aus der Feder Kadłubeks stammen. Gestützt auf die gleichen sprachlichen Kriterien wurden die Hypothesen von Tadeusz Wojciechowski<sup>18</sup> zurückgewiesen, denen zufolge Kadłubek auch der Autor der Vermerke von 1205 und 1217 im Krakauer Kapiteljahrbuch<sup>19</sup>, einer angeblichen Fortsetzung der Chronik, gewesen sein sollte. Die Ähnlichkeiten im Text, auf die man sich berief, beziehen sich

<sup>15</sup> J. Lelewel, *Uwagi nad Mateuszem herbu Cholewa, polskim XII wieku dziejopisem, a w szczególności nad pierwszą dziejów jego księgą*, Warszawa-Wilno 1811, S. 23.

<sup>16</sup> J. M. Ossoliński, *Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej o pisarzach polskich także postronnych, którzy w Polsce albo o Polsce pisali oraz o ich dziełach*, Bd. II Kraków 1819, S. 457-458.

<sup>17</sup> J. M. Ossoliński, *Wiadomości...*, S. 383-387.

<sup>18</sup> T. Wojciechowski, *Szkice historyczne XI wieku*, Warszawa 1970, S. 226-227.

<sup>19</sup> Vgl. *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, ed. Z. Kozłowska-Budkowa, MPH series nova V, S. 69-72.

nämlich auf jene Abschnitte der Chronik, in denen der Einfluss der Vulgata deutlich wird, und deren Wortschatz ganz verschiedene Züge aufweist, während die Eintragungen im Jahrbuch gegenüber der Kadłubeks Chronik eine ganz andere Rhythmik erkennen lassen. Der Chronist benutzt etwa nie die im Vermerk von 1205 erscheinende Partikel *quamquam*, weder im Sinne einer Konjunktion noch eines Adverbs.

Die Renaissance des 12. Jahrhunderts brachte einen besonders pietätvollen Umgang mit den antiken Autoren: dies belegen auch jene Worte, die unser Chronist Bischof Matthäus in den Mund legt: *scis, quod in antiquis est sapientia* (I 2,1). Deshalb tauchen bei Kadłubek zahlreiche Zitate aus den Werken antiker Autoren auf, u.a. von Terenz, Vergil, Ovid, Cicero, Seneca und Boetius. Sie stammen von zwanzig Prosaschriftstellern und Dichtern; die biblischen, patristischen und mittellateinischen Autoren nicht mitgerechnet. Den bisherigen Schätzungen zufolge beläuft sich die Zahl der Entlehnungen auf insgesamt 412<sup>20</sup>. Über Kadłubeks Sprache wurde unterschiedlich geurteilt. Jan Długosz drückt zB. seine Begeisterung über den Stil des ersten polnischen Chronisten wie folgt aus: *discreto politoque stilo ... edidit chronicam ... que a multis Polonorum celebratur et legitur ... ob elegantiam scriptionis, gravitate verborum lucens non vulgarium*<sup>21</sup>. Maciej von Miechów, ein Historiker aus späterer Zeit, findet den Sprachstil Kadłubeks umständlich und schwer verständlich: *chronicam Polonorum ... nodose et involute perstringens*<sup>22</sup>. Nicht gerade positiv fallen auch die Urteile der Historiker aus dem 19. Jahrhundert, wie M. Perlbach<sup>23</sup>, A. Bielowski<sup>24</sup> und H. Zeissberg<sup>25</sup> aus. Ein ebenso kritisches Urteil über dieses Werk gibt Ossoliński ab: „Latein ist kaum lobenswert ... die Syntax ist bei ihm ziemlich unbändig, dazu verschleiert er sie und verwirrt dermaßen, dass es einem schwer fällt zu begreifen, wie er sich selbst verstehen und sich in jenen unaufgeklärten Jahrhunderten für die anderen verständlich machen konnte“<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> *Magistri Vincentii dicti Kadłubek...* ed. M. Plezia, S. 203-212.

<sup>21</sup> *Ioannis Longini Długossii, Annales seu Cronicae*, Cracoviae Bd. III, S. 237.

<sup>22</sup> *Chronicon Regni Poloniae*, Cracoviae 1521, S. CXVIII.

<sup>23</sup> M. Perlbach, *Preussisch-polnische Studien*, Halle 1886, Bd. I, S. 10.

<sup>24</sup> *Magistri Vincentii Chronicon...* ed. A. Bielowski, S. 210-215.

<sup>25</sup> H. Zeissberg, *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, Bd. I, Warszawa 1877, S. 95-102.

<sup>26</sup> J. M. Ossoliński, *Wiadomości...*, Bd. II, Kraków 1819, S. 383-387.

Dieser erste Eindruck von Kadłubeks Latein wandelt sich, lässt man die entlehnten Stellen wegfallen: ZB.: Das Deponens *criminator* im passivischen Sinne tritt in dem aus dem römischen Recht übernommenen Begriff: *ne laese criminemur maiestatis* auf; an einer anderen Stelle benutzt der Chronist denselben Begriff als ein normales Deponens: *frustrat famam loquacitatis criminabar* (so Kaiser Otto). Der griechische Accusativus *Sopyriona* erscheint an einer wortwörtlich aus Justins Werk übernommenen Stelle<sup>27</sup>. In einem weiteren Fragment wird die Syntax des Wortes *interest* vom Dekret Gratians geprägt: *utrum aperte an ex insidiis nihil ad iustitiam interest*<sup>28</sup>. Der Indikativus in der indirekten Frage hängt mit einer von Seneka übernommenen Stelle: *nescio, quid sibi vult senilis parcitas* zusammen. An anderer Stelle greift Kadłubek bei einem ähnlich gebauten Satz auf den Konjunktiv zurück: *nescio quid sibi velit senum ambitio*. Ähnlich verhält es sich mit der AcI-Satzkonstruktion. In der Tat wird sie durch die Konstruktion *quoniam* ersetzt. Dies ist in einem Zitat aus der Bibel der Fall: *novit enim Dominus cogitationes hominum, quoniam vanae sunt*<sup>29</sup>. Dasselbe trifft für *quia* zu, das aus dem Johannes-Evangelium übernommen wurde und wahrscheinlich im interpolierten Text: *et scimus, quia verum est testimonium eius*<sup>30</sup> steht. Nach dem Adjektiv mit *esse* benutzt der Chronist die Konstruktion mit *ut*: *iustum enim est, ut qui in sordibus est adhuc sordescat*, tut das freilich, der im Spätlatein geltenden Manier folgend, nur dort, wo es gilt, die fremden Worte, vor allem die Bibelverse, in unveränderter Form wiederzugeben. *Quia* nach *memento* hängt mit der liturgischen Formel: „*memento, quia cinis es et in cinerem reverteris*“ zusammen. Den besten Beweis für die deutlich klassischen Tendenzen Kadłubeks liefert wohl das modifizierte Zitat aus *Vita sancti Antonii* des Hl. Atanasius. Im Originaltext heißt es: *quis vis, ut a me tibi donetur Antonii?* Nach *volo* gebraucht Atanasius eine Konstruktion mit *ut*. Kadłubek dagegen korrigiert den Text und lässt nach *volo* der klassischen Formel zufolge den AcI stehen. *Quid vis, inquit a me tibi dari, Antonii?* Die Klagen über das

<sup>27</sup> Vlg. M. Iustiniani Iustini, *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, II, 3,4.

<sup>28</sup> Decretum Gratiani 2,23,2,2.

<sup>29</sup> 1 Kor. 3,20.

<sup>30</sup> Ioan. 21,24.

mittelalterliche Latein und die unbändige Syntax von Kadłubek sind also nicht immer gerechtfertigt. Durch das Weglassen der Zitate kommen die klassifizierenden Tendenzen unseres Chronisten deutlich zum Ausdruck, und die Handhabung seines Lateins lässt eine klassische, vorbildliche Ausbildung in diesem Bereich als naheliegend erscheinen. Er selbst warnt übrigens im Prolog den Leser vor übereilten Urteilen: *illud denique apud omnes precor esse impetratum, ne omnibus passim de nobis detur iudicium, sed eis dumtaxat quos ingenii elegantia uel urbanitatis commendat claritudo; ne cui nos prius liceat despicere quam per diligentissime dispexisse* (Prolog 4,4).

In literarischer Hinsicht hängt Kadłubeks Chronik mit der seit der Zeit von L. C. Antipater, Schöpfer der Monographie, bekannten antiken rhetorisierten Geschichtsschreibung zusammen. Diese entwickelte sich, nachdem sie die Elemente der isokratischen Richtung mit den Postulaten der Peripatetiker in sich vereint hatte, in der Literatur der römischen Kaiserzeit. Ihre charakteristischen Merkmale sind: die Nutzung des gesamten Bestands an rhetorischen Mitteln bei der Beschreibung von Ereignissen, die Missachtung der Chronologie sowie des Wahrheitsgehaltes der geschilderten Ereignisse, wie dies in der literarischen Gattung *gesta* der Fall ist, und schließlich die Dramatisierung der Tatbestände und die Betonung ihrer Moral. Eine solche Betrachtungsweise der Geschichtsschreibung lässt Cicero selbst, die Koryphäe auf dem Gebiet der antiken Literatur, in Brutus durch die Worte des Attikus erkennen: „es ist den Rhetoren erlaubt, im Bereich der Geschichte aus der Luft zu greifen, wenn es darauf kommt, etwas eindrucksvoller zu schildern“<sup>31</sup>. Diesem Gedanken folgten auch gern die Historiker der späteren Jahrhunderte wie Pompeius Trogus, Velleius Paterculus, Quintus Curtius Rufus, der Autor der Biographie Alexander des Großen, Annius Florus, Rhetor und Historiker zugleich, der in der Skizze seiner Geschichte in aufgebauchten Phrasen den *virtus Romana* pries, Vopiscus und Capitolinus, für welche die moralisierende Tendenz ein unabdingbares Requisit war, oder Ammianus Marcellinus Ende des 4. Jahrhunderts, dessen Geschichte voll von eindrucksvollen und bunten Beschreibungen von Ereignissen, Reden und Exkursen ist.

---

<sup>31</sup> M. T. Cicero, *Brutus* 1, 32è, 7.

Das epitomatorische Werk Justins<sup>32</sup> schuf eine Brücke zwischen der antiken Geschichtsschreibung und der rethorisierenden mittelalterlichen Strömung. Petrus de Blois, einer der hervorragendsten Persönlichkeiten des 12. Jahrhunderts, sah in diesem damals so populären Schriftsteller das Vorbild eines Historikers, von dessen Werk ein Johannes von Salisbury<sup>33</sup> und Saxo Grammaticus<sup>34</sup>, Autor der *Cronica Danorum* aus dem 12. Jahrhundert, zehrten. Über 60 aus dem Werk Justins übernommene Textstellen legen Zeugnis davon ab, dass er auch für Kadłubek ein vorbildlicher Historiker war. Die von ihm verfasste Chronik stellt ein klassisches Werk der mittellateinischen Kunstprosa dar, dessen sich die rhetorisierte Geschichtsschreibung der Renaissance des 12. Jahrhunderts rühmen kann.

Diese Richtung der Historiographie nährte sich aus der seit dem Mittelalter gepflegten Rhetorik. Reges Interesse fand vor allem der Prunkstil *per appositionem* in den damaligen Schulen, den man je nach dem Grad der rhetorischen Ornamentierung als *sapidus*, *excelsus* oder *venustus*<sup>35</sup> zu bezeichnen pflegte. Ihre bezeichnenden Merkmale waren die Klangfiguren, insbesondere Paronomasie, Metapher, Periphrasis und Rhythmik mit versetzter Wortfolge. Wie stark er im Mittelalter verwurzelt war, mag die Begeisterung des ein Jahrhundert später lebenden Dante Alighieri bezeugen: *hunc gradum constructionis excellentissimum nominamus et hic quem quaerimus, cum supra venemur*<sup>36</sup>. Die mittelalterliche *artes dictandi* erteilten praktische Ratschläge, wie man von einfachen Formulierungen zu prunkhaften Figuren wechseln sollte, um den Anforderungen der Epoche gerecht zu werden<sup>37</sup>. Diese sind u.a. auch im Kapitel X des Alberrichs von Monte Cassino verfassten *Breviarium de dictamine* enthalten. So wird kann die Frage: „Hast du gegessen oder nicht?“ im einfachen Stil durch *comedisti an non?* oder im feinen Stil durch *percepitne hodierna die*

<sup>32</sup> I. Lewandowski, *Mistrz Wincenty a Justyn – epitomator Pompejusza Troja*, *Studia Źródłoznawcze*, 17, 1976, S. 28-34; ders., *Epitoma dziejów powszechnych pióra Justynusa i jej recepcja*, *Meander*, 31, 1976, S. 498-502.

<sup>33</sup> M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur*, München 1921, Bd. III, S. 253-264.

<sup>34</sup> M. Manitius, *Geschichte...*, Bd. III, S. 503-504.

<sup>35</sup> L. Rockinger, *Quellen zur bayerischen und deutschen Geschichte, Briefsteller und Formelbücher des XI. bis XIV. Jahrhunderts*, München 1863-1864, S. 10.

<sup>36</sup> Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia* II 6,5.

<sup>37</sup> E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Paris 1924.

*tuus debitum cotidianum exactor?* [Hat dein Steuereinnahmer heute schon die tägliche Steuer erhoben?] wiedergegeben. „Verkehre nicht mit indiskreten Leuten“ – im einfachen Stil, genannt *insipidus*, wird dies durch: *ne habites cum garrulis* im feinen Stil (*sapidus*) dagegen durch *ne habeas hirundines in domo* [Nimm nicht Schwalben ins Haus auf!] wiedergegeben und in einem Stil, der als *excelsus* oder *venustus* bezeichnet wird, hieße das: *ne habeas hirundines in domo, ut ait Pythagoras* [Nimm Schwalben nicht ins Haus auf, so meint Pitagoras]. Derartige rhetorische Manieren prägten auch die Schreibweise von Kadłubek. Wenn Gallus die Absicht, seine Chronik zu verfassen, schlicht und einfach zum Ausdruck bringt: *quasdam res gestas Polonicorum principum ... stilo puerili ... exarare ... bella regum atque ducum non evangelium me scripsisse* (vgl. Buch I 6,9 und Buch III 121,12), kleidet Kadłubek diesen Inhalt in ein vornehmes stilistisches Gewand, indem er schreibt: *Non enim adolescentularum inter Musas collasciui choris, set sacri senatus assistere tenemur suggestui; non umbratiles palustrium harundines, set aureas patrie columpnas, non puppas fictiles, set ueras patrum effigies, de sinu obliuionis de ebore antiquissimo iubemur excidere, immo diuine lampades lucis in arce regia arcemur appendere et bellicis inter hec insudare tumultibus* (Prolog 2,2). Wie schwer die durch die stilistischen Schnörkeln gebildete Hülle zu durchdringen ist, ist an einem weiteren Beispiel aus derselben *ars dictaminis* zu sehen: *Malo Aegyptum de Galatha quam Galatham de Aegypto* – diese unverständliche prunkvolle Ausdrucksweise bedeutet etwa: *Malo actionem malam de intentione bona, quam bonam de intentione mala*. Dieses rhetorische Prachtgewand unserer Chronik nennt Roman Grodecki deshalb „eine vielschichtige Kruste, die es zu durchdringen gilt, um zu der glaubwürdigen historischen Wahrheit zu gelangen“<sup>38</sup>. Die Entführung von Wołodar (vgl. Buch III 20,10-13), von der Kadłubek berichtet, ist zwar eine historische Tatsache, doch die Schilderung dieses Vorfalls vermittelt eine detailliert dramatisierte Szene, die mit jeglich erdenkbarer Dekoration drappiert ist, wie sie dem Stil *per appositionem* geschuldet ist. Es kommt bisweilen aber ganz anders. In manch rhetorischer Kleinigkeit, die selbst ein aufmerksamer Leser übersehen kann, findet sich der Vermerk von

<sup>38</sup> R. Grodecki, *Mistrz Wincenty Kadłubek, biskup krakowski (Zarys biograficzny)*, Rocznik Krakowski, XIX, 1923, S. 56.



einer historischen Begebenheit wie etwa in der Wendung *Tiresiana sententia*, hinter der sich die Verblendung Zbigniews verbirgt: *Nam ciuium ille hostis atrocissimus, ciuis reipublice inutilis Tiresiana plectitur sententia* (vgl. Buch II 30,1).

Typisch für diesen Stil ist die Rhythmik, die sich nach dem Vorbild der antiken rhythmischen Klauseln richtet, jedoch nicht auf der Vokallänge, sondern auf dem Akzent basiert<sup>39</sup>. Die rhetorischen Schulen des Mittelalters empfahlen diesbezüglich unterschiedliche Systeme. Die Rhythmik bei Kadłubek lehnt sich an einen Komplex der klassischen mittelalterlichen Kadenzen, bei denen, wie von L. Kotyński<sup>40</sup> eindeutig nachgewiesen worden ist, dem *cursus tardus* gegenüber *cursus planus* und *cursus velox* der Vorzug gegeben wird. In dieser Hinsicht kommt Kadłubek einem rhythmischen System nahe, das erstmalig im 12. Jahrhundert Transmundus<sup>41</sup> propagierte, der in der Zeit von 1185 bis 1186 stellvertretend das Kanzleramt der Römischen Kurie bekleidete. Man darf also vermuten, dass Bologna der Studienort Kadłubeks war. Indessen führt der Vergleich mit den von Gallus verwendeten Kadenzen mit jenen von Allanus de Lille (ca. 1128-1203) zu anderen Schlüssen. Im System von Allanus de Lille<sup>42</sup> (*De planctu naturae*) nimmt unter 2747 Klauseln der *cursus tardus* mit 35% die erste Stelle ein, ebenso wie bei Kadłubek, wo sich dieser Anteil bei 3416 erforschten Kadenzen auf 24,1% beläuft. Eine andere Pragmatik als die beiden oben erwähnten Autoren befolgt Gallus. In seinem System rangiert der *cursus tardus* an zweiter Stelle, ist nur selten anzutreffen und überschreitet nicht 7%. In der Rhythmik bei Allanus de Lille folgt auf *cursus tardus* der *cursus planus* mit 21,7%; ähnlich bei Kadłubek (13,5%). Bei Gallus dagegen, der aus einer anderen rhetorischen Schule hervorgegangen ist, steht *cursus planus* mit nur 6% an letzter, dritter Stelle. Diese dritte Stelle nimmt bei Allanus de Lille *cursus*

<sup>39</sup> Vgl. M. Plezia, *Development periods of medieval Latin*. In: *Miscellanea mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningen 1967, S. 29-40; ders., *L'origine de la théorie du cursus rythmique au XIIe siècle*, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 39, 1973/74, S. 5-22. T. Janson, *Prose rhythm in Medieval Latin from the 9th to the 13th century*, *Acta Universitatis Stockholmiensis: Latina Stockholmiensia* 20, Stockholm 1975.

<sup>40</sup> L. Kotyński, *Rytmyka kroniki Mistrza Wincentego*, *Eos* 49, 1957-1958, S. 161-176.

<sup>41</sup> Transmundus, siehe M. Manitius, *Geschichte...* Bd. II, S. 623-626.

<sup>42</sup> M. Manitius, *Geschichte...*, Bd. III, 1931, S. 796-797.

*velox* (19,9%) ein, ebenso wie bei Kadłubek, bei dem *velox* mit 10,9% vertreten ist. Die Rhythmik bei Allanus de Lille und Kadłubek einerseits und bei Gallus andererseits stehen also, hinsichtlich der kanonischen rhythmischen Klauseln, in einem krassen Widerspruch zueinander. Stellt man dagegen das System von Allanus de Lille dem von Kadłubek gegenüber, so fällt eine Übereinstimmung auf, und dieses nicht allein hinsichtlich der Prävalenz des *cursus tardus*, wie dies bei Transmundus der Fall war, sondern auch hinsichtlich von *cursus planus* und *velox*. Eine derartige Ähnlichkeit sprechen möglicherweise für Paris als Kadłubeks Studienort, wo der Zisterzienser Allanus de Lille *doctor universalis* dozierte. Dieses scheint umso mehr zuzutreffen, als die Kenntnis *De planctu naturae* gegenüber einer inhaltlichen und phraseologischen Wechselwirkung, wie sie in unserer Chronik bei der Sage von den Gründlingen, die ihrem König nach dem Leben trachten, zum Ausdruck kommt, außer Zweifel steht. Diese These wird durch sprachliche Argumente glaubwürdig, da die in der Chronik häufigsten substantivischen Formationen mit dem Suffix *-tas*, *-tio*, *-sio*, *-ntia* zu den Merkmalen des gallischen Lateins gehören. Bestätigt wird diese These ferner auch durch solche Relikte wie dem vereinzelt anzutreffenden *quod consecutivum* mit Konjunktiv, dem für die gallischen Autoren charakteristische Gebrauch des Pronomens *suus*, der Konjunktion *eo quod pour que*, der Wendung *sire tu moras* u.v.a. Solange sich also nicht ein anderer Autor mit einem ähnlichen rhythmischen System in einer so klassischen und vorbildlichen Form, wie im Werk von Allanus de Lille, findet, und bei dem sprachlichen Verbindungen nicht nachweisbar sind, ist die These wohl schwer anfechtbar.

Im vorliegenden Beitrag ist auf die charakteristischen Merkmale der Sprache (des Stils) von Kadłubek hingewiesen worden. Abschließend gilt es festzustellen, dass in der Lexik substantivische Formationen vorherrschen. Auffallend ist dabei eine beachtliche Gruppe von Neologismen und Diminutiven mit den charakteristischen Präfixen *per* und *trans*. Frei und häufig greift der Chronist zu Synonymen. Seine besondere Vorliebe gilt der Konjunktion *enim* und nur sporadisch benutzt er *etenim*, *tandem* oder *demum*. In den Satzgefügen gibt er *non modo sed* gegenüber *non solum (tantum) sed* den Vorzug, in den Vergleichssätzen dagegen tritt bei ihm am häufigsten die Konjunktion *quasi* auf. *Velut*, *sicut* oder *instar* kommen nur sehr selten vor. Mit

Vorliebe bedient er sich der Finalsätze, die er nur hier und da durch beschreibende Konstruktionen ersetzt, und der Subjektsätze. Seltener verwendet er Kausal-, Konzessiv- oder indirekte Fragesätze. Hinsichtlich der zeitgenössischen, typischen, rhythmischen Klauseln herrscht bei Kadłubek *cursus tardus*, gefolgt von *planus* und *velox*.

Diese Bemerkungen und Beobachtungen bedürfen non einer gründlicheren Analyse und eingehender Forschungen, die wir demnächst unternehmen wollen, um genau zu erklären, worin *ornatus difficilis* von Kadłubek besteht.

---

KRZYSZTOF PAWŁOWSKI

**SOME REMARKS ON THE LANGUAGE AND STYLE  
OF MASTER VINCENTIUS KADŁUBEK**

**Summary**

This article discusses some of the characteristic features of the language and style used by the Polish medieval chronicler Master Vincentius (Wincenty Kadłubek). The predominant lexical structure in his prose is the noun and noun phrase, second are verbs, while adjectives and adverbs come lower in the rank. A noteworthy idiosyncrasy is Vincentius' frequent use of neologisms and diminutives with the prefixes *per-* and *trans-*. He resorts liberally to synonyms. His favourite conjunction is *enim*: only rarely does he employ *etenim*, *tandem*, or *demum*. His preferred expression to open up a coordinate clause is *non modo sed* rather than *non solum (tantum) sed*; while the conjunction which appears most often in his comparisons and similes is *quasi*, whereas instances of *velut*, *sicut*, and *instar* are exceptionally rare. He has a penchant for expressions of purpose (sporadically choosing to replace them with a descriptive phrase), and object clauses; while clauses of effect, indirect questions, and concessive expressions occur less frequently. In his use of the rhythmical prose typical of writers of the period Vincentius most frequently resorted to *cursus tradus*, followed by *cursus planus* and *cursus velox*.

Translated by Krzysztof Pawłowski



## NAJSTARSZE FUNDACJE DLA KANONIKÓW REGULARNYCH OD POKUTY W DIECEZJI WILEŃSKIEJ

Podjęmuję temat, który w pewnej mierze stanowi kontynuację artykułu wydanego 30 lat temu<sup>1</sup>. Dalsze badania nad fundacjami dla zakonu „marków” na Litwie umożliwiły mi dłuższe kwerendy archiwalne prowadzone w Wilnie w latach 2004, 2006 i 2011. Do opracowania ich planu zachęcił mnie fakt, że Maria Starnawska w swej książce o zakonach krzyżowych zdecydowała się pominąć obszar diecezji wileńskiej<sup>2</sup>. Z kolei ksiądz Andrzej Bruździński w monograficznych opracowaniach dziejów tego zakonu w Polsce klasztorom i parafiom inkorporowanym w diecezji wileńskiej poświęcił stosunkowo niewiele uwagi, a zakres jego wileńskiej kwerendy archiwalnej, uwidoczniiony w przypisach i zestawie źródeł, jest zdecydowanie skromniejszy od zachowanych zasobów<sup>3</sup>. Ze strony litewskiej kwestię działalności „marków” podjął ostatnio Dariusz Baronas, ale jedynie w tle analizy życia i kultu Michała Giedrojcia, dokonując w istocie streszczenia poglądów polskiej literatury przedmiotu, słusznie zresztą uwypuklając potrzebę wyczerpującej kwerendy tj. zgromadzenia materiału źródłowego do historii wszystkich konwentów na Litwie<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> T. M. Trajd os, *Krakowscy „markowie” za panowania Władysława II Jagiełły (1386-1434)*, „Studia Historyczne”, R. XXV, 1982, z. 3-4, passim.

<sup>2</sup> M. Starnawska, *Między Jerozolimą a Łukowem, Zakony krzyżowe na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 1999, s. 152.

<sup>3</sup> Ks. A. Bruździński, *Kanonicy Regularni od Pokuty w Rzeczypospolitej Obojga Narodów*, [w:] *Studia z dziejów kościoła św. Marka w Krakowie*, pod red. ks. Z. Kłisza, Kraków 2001, s. 26-33 [dalej: Bruździński 2001]; Idem, *Kanonicy regularni od pokuty na ziemiach polskich*, Kraków 2003 [dalej: Bruździński 2003], szczególnie s. 33, 36-39.

<sup>4</sup> D. Baronas, *Pal. Mykolo Giedraičio gyvenimas ir jo kultas Lietuvoje (XVI-XIX a.pr.)*, [w:] *Šventieji vyrai, Šventosios moterys*, Vilnius 2005, s. 249-250.

Niniejszą pracę poświęcam najstarszej placówce „marków” na Litwie (od 1390 r.), klasztorowi w Bystrzycy, a po jego kasacie (1526) tamtejszej parafii w uposażeniu i pod jurysdykcją sufraganii wileńskiej. Do rozważań tych wprowadzam również losy drugiej placówki tego zakonu na Litwie, parafii w Miednikach, erygowanej w 1387 r., ale oddanej jako dependencja inkorporowana prepozyturze bystrzyckiej już w 1391 r. Aż do kasaty klasztoru bystrzyckiego losy plebanii miednickiej były z nim ściśle splecione. W odrębnej publikacji zajmę się nowożytnym okresem w dziejach kanoników od pokuty w Miednikach (od połowy XVI w. do 1832 r. istniał tam niewielki konwent) oraz w Twerczu (od 1501 r., jako parafii, po 1662 r. też konwentu do kasaty w 1832 r.). Nie planuję badań nad późniejszymi fundacjami dla tego zakonu w Wielkim Księstwie, bardzo licznymi w XVII wieku (dziewięć) i w następnym stuleciu (siedem).

W 1390 r. król Władysław II Jagiełło zdecydował się skierować „marków” z Krakowa na teren Litwy-Auksztoty, fundując im klasztor (prepozyturę) w Bystrzycy, a rok później (1391) powierzając parafię w Miednikach, erygowaną już w 1387 r. pośród pierwszych siedmiu parafii katolickich fundacji królewskiej w diecezji wileńskiej<sup>5</sup>. Klasztor bystrzycki został ulokowany w jednym z ośrodków dóbr gospodarskich, ważnym gospodarczo, położonym nad Wilią około 40 km na północny wschód od Wilna, od 1413 r. w granicach województwa wileńskiego<sup>6</sup>. Spora osada rolnicza i rzemieślnicza nie miała wtedy naturalnie formalnych praw miejskich. W XVI w. zanotowano tradycję pełnienia przez gród bystrzycki funkcji pierwotnej siedziby wielkoksiażęcej<sup>7</sup>. Parafia miednicka powstała w osadzie grodowej przy zamku wielkoksiażęcym, potem miasteczku, na południowy wschód

<sup>5</sup> Ks. J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 187, 259; J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu, ustrój i uposażenie*, Poznań 1972, s. 55-56; Idem, *Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w roku 1387 do przełomu XVI/XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XXXVIII, 1990, z. 2, s. 24; S. K. Olczak, *Fundacje kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej do końca XVII stulecia*, [w:] *Chrzest Litwy*, pod red. ks. M. T. Zahajkiewicza, Lublin 1990, s. 91, 93.

<sup>6</sup> J. M. G. [Jan Marek Giżycki], *Zakony męskie obrządku łacińskiego na Litwie i Rusi (w zaborze rosyjskim), tudzież w Inflantach Polskich i Kurlandii*, [Warszawa 1916], s. 144-145; Baronaś, *op. cit.*, s. 249.

<sup>7</sup> *Słow. Geograf. Król. Polskiego*, [dalej: SGKP], t. I, Warszawa 1880, s. 510. Wspominali o tym Maciej Strykowski i Wojciech Wijuk Kojalowicz.

od Wilna, w granicach (od 1413 r.) województwa wileńskiego, położonym na drodze publicznej łączącej stolicę Wielkiego Księstwa z Oszmianą i Mińskiem. Zamek miednicki konstrukcji drewnianej pełnił ważną rolę obronną w XIV stuleciu<sup>8</sup>. Zniósł liczne oblężenia krzyżackie m.in. już po fundacji dla „marków” w latach 1392, 1398 i 1399, został poważnie zniszczony i spalony w 1402 r.<sup>9</sup> Witold nakazał jego odbudowę w konstrukcji ceglano-kamiennej o cechach gotycznych, typowej dla budowli jego fundacji. Po 1410 r. zmalała funkcja obronna tego zamku, a wzrosła rezydencjonalna<sup>10</sup>. Do 1566 r. Miedniki („dwór miednicki”) były siedzibą okręgu sądowo-administracyjnego, zwanego powiatem, zarządzanego w imieniu władcy przez starostów, zwanych przemiennie namiestnikami, dzierżawcami lub ciwunami<sup>11</sup>. Powiat miednicki, wraz z ośmioma innymi, wcielono następnie do powiatu wileńskiego<sup>12</sup>.

Zaznaczmy, że przez 110 lat kanonicy regularni od pokuty w Wielkim Księstwie Litewskim nic więcej nie dostali<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> B. Kviklys, J. Gimbutas, *Lietuvos bažnyčios*, t. V, cz. II, Chicago 1986, s. 216, według autorów drewniany zamek miednicki istniał już w XII i XIII w., co wydaje się bardzo wątpliwe.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 217, podano daty napadów krzyżackich po unii krewskiej jedynie w latach 1399 i 1402.

<sup>10</sup> M. Gajewski, *Miedniki Królewskie*, „Nasz Czas”, nr 15/2002, s. 13-14; G. Rakowski, *Ilustrowany przewodnik po zabytkach kultury na Litwie*, Warszawa 1999, s. 174-175; Kviklys, Gimbutas, *op. cit.*, s. 217.

<sup>11</sup> Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego, Spisy, t. I, Województwo wileńskie XIV-XVIII wiek, opr. H. Lulewicz, A. Rachuba, P. P. Romaniuk, Warszawa 2004, s. 69. Istniał też osobny urząd chorążego, zwierzchnika chorągwi bojarzkiej powiatu miednickiego, poborcy serebszczyzny i od 1525 r. przedstawiciela szlachty powiatowej (bojarów) w sejmie litewskim; zob. W. Kamieniecki, *Chorążowie w parlamentaryzmie litewskim przed Unią Lubelską*, „Antemurale”, t. IX, 1965, s. 177-179, 185-186, 189-190, 197-198.

<sup>12</sup> W. Kamieniecki, *op. cit.*, s. 201.

<sup>13</sup> *Constitutiones Fratrum Caconicorum Regularium S. Mariae Demetri de Urbe de Poenitentia Beatorum Martyrum sub regula Sancti Augustini Militantium*, Kraków 1731, cap. I; Kurczewski, *op. cit.*, s. 259; V. Gidžiūnas, *Vienuolijos Lietuvoje*, „Lietuvių Kataliku Mokslo Akademija Metraštis”, t. V, 1970, s. 263-264; Trajdos, *Krakowscy „markowie”...*, s. 371, 384; Bruździński 2001, s. 26; Idem 2003, s. 33; D. Baronas, L. Jovaiša, M. Paknys, E. Raila, A. Streikus, *Christianity in Lithuania*, Vilnius 2002, s. 57; Ci sami, nadto R. Černius, P. Subačius, *Krikščionybės Lietuvoje Istorija*, Vilnius 2006, s. 89; ks. T. Krahel, *Die anfängliche Organisation der Kirche in Litauen*, [w:] *La Cristianizzazione della Lituania*,

Nasuwa się zatem fundamentalne pytanie: dlaczego właśnie oni? Jaką siłą (duchową, organizacyjną, kadrową) dysponował ten zakon w 1390 roku w Królestwie Polskim? Ordo Canonorum Regularium de Poenitentia Beatorum Martyrum został wprowadzony do Polski w trzeciej ćwierci XIII wieku dzięki dwóm fundacjom w diecezji krakowskiej: klasztoru św. Marka w Krakowie (r. 1257, odnowienie 1263 r.) i klasztoru św. Małgorzaty przy parafii w Libichowej (Trzcianie, w latach 1262-1266)<sup>14</sup>. Od tej pory aż do schyłku XIV w. „markowicze” nie pozyskali żadnej dalszej placówki. Stanowili nieliczną (nie większą niż 20-30 osób ze święceniami kapłańskimi) grupę kanoniczą żyjącą według reguły św. Augustyna, zatrudnioną przy duszpasterstwie (w Krakowie z istotnymi ograniczeniami na rzecz kleru parafialnego), zupełnie marginalną na tle barwnego i bogatego życia zakonnego w ówczesnej kościelnej prowincji gnieźnieńskiej, bez wpływów i znacniejszego autorytetu, bez wyróżniających się osobowości. Do czasu wspólnego panowania Jadwigi i Jagiełły nigdy nie dostrzegali ich, ani też nie potrzebował dwór królewski. O ile rzeczywiście książę Bolesław V Wstydlivy ściągnął kanoników od pokuty z Pragi w celu misji pośród Prusów i Jadrzyngów (hipoteza Marii Starnawskiej) to z racji zmian politycznych (ekspansja krzyżacka, sukcesy mendykantów) oczekiwać tych spełnić nie mogli, przy czym nie mam wątpliwości, że do tego rodzaju pracy byli znacznie gorzej przygotowani niż dominikanie i franciszkanie. A zatem wspólnota egzystująca w cieniu historii kościelnej i politycznej ówczesnych ziem polskich, skupiona na pielęgnacji liturgii konwentualnej, medytacji nad Męką Odkupiciela, rozpamiętująca męczeńską ofiarę czasów katakumb. Tego rodzaju profil duchowy w małym zakonie (powstałym nie wcześniej niż w końcu XII w.) pozwalał czcić rzekomych założycieli z pierwszych wieków chrześcijaństwa<sup>15</sup>. Kanonicy od pokuty chlubili się tradycją opieki nad

---

Citta del Vaticano 1987, s. 171; K. Elm, *Der Anteil der geistlichen Orden an der Christianisierung Litauens*, ibidem, s. 184-185; K. Elm, A. Franchi, *Canonici regolari di S. Maria de Metro della Penitenza dei Santi Martyri*, K. Elm, R. Gustaw, *Sviluppo dell'Ordine in Polonia e Lituania fino alla scomparsa*, [w:] *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. VI, Roma 1980, s. 1397-1398.

<sup>14</sup> Starnawska, *op.cit.*, s. 147-149; Bruździński 2003, s. 41-43.

<sup>15</sup> S. Rodkiewicz, *Opus miserentis Dei sive Historia de origine... Canonorum Regularium S. Mariae Demetri de Urbe de Poenitentia Beatorum Martyrum*, Wilno 1699, s. G 1- G 2, H 3. Kanonicy-pokutnicy odnaleźli „założyciela” w papieżu Ana-



chorymi i pątnikami w Italii<sup>16</sup>. W pierwotnej nazwie „krzyżowców z czerwonym sercem” i tytule Bł. Męczenników odwoływali się też do wyrzeczeń i ofiar walczących o Ziemię św. Mogli być wykorzystani na każdym terenie niedawno chrystianizowanym, ale z uwagi na liczebność w bardzo ograniczonym zakresie i pod warunkiem, że protektorzy uznaliby skuteczność ich apostołatu w niełatwych warunkach pracy. Do lat 80-tych XIV w. „markowie” w Polsce nie wykazali się takimi umiejętnościami, nie mieli bowiem sposobnego pola działania. Przełom 1390 r. nie został poprzedzony żadnym wydarzeniem, które mogło go zapowiadać, natomiast rychło potem „markowie” zyskali wiele darów i sporych korzyści także na terenie diecezji krakowskiej. Decyzja wykorzystania małej wspólnoty w pierwszych latach tworzenia struktur diecezji wileńskiej dowodzi przecież niezwyklego kredytu zaufania. Decyzję tak brzemienną w skutkach musiała zatem poprzedzić wnikliwa kalkulacja ryzyka, ocena szans powodzenia „marków” w kompletnie nieznanym im kraju, rozpatrzenie sposobów pomocy państwa dla tej formy ewangelizacji.

Zwracam uwagę, że w 1390 r. na olbrzymim terytorium diecezji wileńskiej trzy lata po jej założeniu istniał tylko jeden klasztor katolicki, mianowicie konwent franciszkanów w stołecznym Wilnie. Franciszkanie, predestynowani do powszechnego apostołatu w najtrudniejszych

---

klecie (św. Kletus 76-88). Wielbili też rzymskiego dobroczyńcę „konsula Demetriusza” rzekomo z IV w., a czcili „odnowiciela zakonu” w Palestynie w 326 r., św. Cyriaka, biskupa-neofitę w Jerozolimie, męczennika 365 r. Opowiadania te miały postawić słaby i mało liczebny zakon na fundamencie pierwocin chrześcijaństwa: katakumbowego i zalegalizowanego po 313 r. Dziejopis zakonny Sylwester Rodkiewicz musiał jednak przyznać, że noszony przez nich ubiór (biały habit i szkaplerz z czerwonym krzyżem wyrastającym z czerwonego serca) przyznał im papież Aleksander III, zaś regułę św. Augustyna nadał im Innocenty III. Realne początki zakonu sięgają zapewne przełomu XII i XIII w., w każdym razie przed 1215 r., zob. *Bruździński 2003*, s. 25. Wedle legend własnych kanonicy pokutni kilkakrotnie zmieniali strój: najpierw nosili habit popielaty (subcinereus-znak pokuty), następnie – ciemnoniebieski (caeruleus), a także szkaplerz i tytuł maryjny w związku z przejściem rzymskiego kościoła S. Maria de Urbe. Celowo zacieranie różnic między kanonikami od pokuty a rozmaitymi zakonami szpitalnymi i krzyżowymi, działającymi w Italii, spowodowało zamęt chronologiczny. R o d k i e w i c z, *op. cit.*, K 3, L-L 2, wyjaśniał, że dopiero rzekomo za Piusa II w 1460 r. porzucono habitury koloru płowego (fulva vestis), a przyjęto habitury niebieskie i srebrne krzyże.

<sup>16</sup> R o d k i e w i c z, *op. cit.*, s. K 3; por. ks. A. G. D y l, *Michał Giedroń zwany błogosławionym*, [w:] *Święci Pańscy*, t. II, Warszawa 1983, s. 75.

warunkach, działali jednak na terenie Litwy już kilkadziesiąt lat w małych grupach misyjnych, utrzymując z przerwami rezydencje wileńską i nowogródzką (ta druga upadła jeszcze przed unią krewską), znając nieźle stosunki miejscowe, przyswajając sobie język katechumenów, nawiązując rozmaite więzi z panami i bojarstwem Litwy. A jednak nawet ten wielki, ofiarny i wytrwały zakon, pracujący dosłownie w swoim żywiole, do 1390 r. zdołał utrzymać się tylko przy jednym klasztorze pod opieką władcy i mieszczan katolików. Następne konwenty powstawały nie bez trudności w ostatniej dekadzie XIV w. i początkach XV w. i to bynajmniej nie w znaczącej liczbie (za panowania Jagiełły w diecezji wileńskiej tylko trzy, przy czym jeden z nich istniał krótko). A przecież klasztory te mogły liczyć na solidne wsparcie ze strony konfratrów, dwóch pierwszych biskupów wileńskich. Cóż mówić o innych zakonach równie dobrze przygotowanych do tak wielkiej misji! Dominikanie mimo obecności w „chrzestnym” orszaku Jagiełły w 1387 r., mimo silnego i trwałego poparcia tego monarchy, mimo w końcu prób stworzenia wikariatu litewskiego, doczekali się pierwszej fundacji... sto dziesięć lat później, w 1501 r. Benedyktyni tynieccy, wypróbowani z dużą ostrożnością przez Witolda, pojawili się w Starych Trokach dopiero w 1405 r., a dziesięć lat później fundator uznał za rozsądne utrzymanie ich bytu już nie ze środków prowizorycznych wystawiając stosowny przywilej dotacyjny. Benedyktynów tzw. słowiańskich (głagolaszy) z Kleparza, fundowanych w 1392 r. i niewątpliwie bardzo przydatnych na Rusi litewskiej, w ogóle nie wykorzystano do prac misyjnych<sup>17</sup>. Wypada nadmienić, że nie brakowało zakonów czynnych w Polsce, zdolnych do misji lub pracy parafialnej, w tym wspólnot kanonicznych reguły św. Augustyna. A przy tym znacznie liczniejszych i bogatszych (w majątki i doświadczenia) od „marków”.

<sup>17</sup> W sprawach benedyktyńskich na Litwie polecam swe ostatnie prace: *Benedyktyni w Starych Trokach (XV-połowa XVII w.)*, „Lituano-Slavica Posnaniensia”, t. XII, 2007, s. 203-249; *Z dziejów opactwa benedyktynów w Starych Trokach (XV-połowa XVII w.)*, „Przegląd Historyczny”, t. C, 2009, nr 2, s. 253-286, w sprawie głagolaszy mój artykuł: *Fundacja klasztoru benedyktynów słowiańskich na Kleparzu w Krakowie*, „Rocznik Krakowski”, t. LIV, 1988, s. 73-89. W sprawie relacji Jagiełły z dominikanami i franciszkanami pisałem ostatnio w publikacji: *Dominikanie i franciszkanie na ziemiach ruskich Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec władzy państwowej za panowania Władysława II Jagiełły*, [w:] *Klasztor w państwie średnio-wiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Wrocław-Opole-Warszawa 2005, s. 429-445.

Owszem, kanonikom od pokuty pomogła zmyślona proweniencja „krzyżowa”, legendy palestyńskie, stygmat męczeństwa „epoki rzymskiej”. Ułatwiały decyzję królewską skromne, ale stałe zajęcia duszpasterskie w diecezji krakowskiej. Godny uwagi był ich kult Męki, pożądanym u żarliwych misjonarzy. To wszystko jednak z całą pewnością nie byłoby wystarczające do niesłychanego awansu. Na ogromnym terenie nowej diecezji, w granicach mocarstwa Jagiełłowego, jako druga formacja zakonna po społeczności franciszkańskiej zjawiała się grupa kanoników regularnych dotąd nieznana warstwie elitarnej Korony Polskiej i otrzymała zadania parafialne we wschodnim rejonie Auksztoty. Można w tym dostrzec pewien fenomen. Wpływowy orędownik musiał zostać dopuszczony na dwór królewski niedługo przed datą przyjazdu „marków” do Bystrzycy. Poradził Jadwidze i Jagielle, żeby właśnie im powierzyć trudny obowiązek. Umiał zapewnić dwór, że nie zawiodą. Ten doradca nie mógł nabrać takiego przekonania na skutek obserwacji „marków” w Krakowie, ani tym bardziej w Libichowej. Musiał wyrobić sobie pogląd na możliwości tego zakonu w miejscu, gdzie kanonicy od pokuty pracowali wtedy z najlepszymi skutkami.

Podtrzymuję opinię, że tym doradcą, zbawiennym dla dalszego losu „marków”, był Mikołaj z Gorzkowa herbu Osmoróg-Gerałt, wybitna postać w środowisku uczonych duchownych tej epoki. Mikołaj spędził długie lata na studiach w Pradze, gdzie w 1370 r. uzyskał bakalaureat artium, a potem magisterium na tym wydziale, przed 1382 r. bakalaureat prawa kanonicznego, a po 1385 r. doktorat z kanonistyki<sup>18</sup>. Od 1387 r. mieszkał w Polsce, pozyskując od razu bogate prałatury: dziekanie kleparskiej kolegiaty św. Floriana i kustodię sandomierską. W latach 1387-1391 piastował również wysoki urząd archidiacona lubelskiego<sup>19</sup>. Najważniejszą godność w diecezji krakowskiej, oficjalat generalny, przyjął dopiero po fundacji bystrzyckiej, po 1391 r. Od początku swej działalności krakowskiej należał jednak do zaufanych doradców królowej Jadwigi i sojuszników Piotra Wysza, także doktora dekretów od 1386 r. (tylko padewskiego), kanclerza królowej w latach 1390-1391, biskupa krakowskiego od 1392 r.<sup>20</sup> Program otoczenia królowej w kwestii litewskiej skupiał się na wykonaniu postanowień

<sup>18</sup> Zob. Gorzkowski Mikołaj, [w:] PSB, t. VIII, s. 336-337.

<sup>19</sup> Trajdos, *Krakowscy „markowie”*..., s. 374.

<sup>20</sup> S. Kijak, *Piotr Wysz biskup krakowski*, Kraków 1933, s. 5-10.

traktatu w Krewie, przyspieszonej budowie struktur diecezji wileńskiej, intensywnej pracy duszpasterskiej wśród ludu litewskiego, a zatem kierowania do niej dobrze przygotowanych misjonarzy diecezjalnych i zakonnych. Mikołaj z Gorzkowa miał z pewnością wiele okazji, aby przyjrzeć się praskiemu klasztorowi św. Krzyża Większego, wówczas siedzibie przeorów generalnych zakonu (generałów) w latach 1345 ante quem – 1418<sup>21</sup>. W drugiej połowie XIV i początku XV w. czescy kanonicy od pokuty obsługiwali sześć parafii inkorporowanych do zakonu, a poza Pragą mieli cztery mniejsze klasztory-prepozytury z prawami parafialnymi<sup>22</sup>. Te osiągnięcia budziły zainteresowanie i mogły wyrobić w Mikołaju przekonanie, że zakonnicy „z czerwonym sercem” dadzą sobie doskonale radę z duszpasterstwem także na niwie misyjnej. Kanoników-pokutników znał nie tylko z roboty plebańskiej, ale też z Akademii praskiej, gdyż podejmowali oni chętnie studia. Gdy Mikołaj z Gorzkowa przystąpił w Krakowie do udziału w budowie wszechnicy jagiellońskiej, a w 1403 r. został jej rektorem, zetknął się z tym samym zjawiskiem: do 1434 r. rozpoczęło studia na wydziale sztuk czterech „marków”<sup>23</sup>. Sadzę, że po powrocie do Krakowa w 1387 r. Mikołaj z Gorzkowa zdał relację Piotrowi Wyszowi ze spostrzeżeń praskich pod kątem przydatności poszczególnych zgromadzeń zakonnych do apostołatu na Litwie. Ocena kanoników pokutnych wypadła pomyślnie i obydwaj doktorzy dekretów przekonali królową o potrzebie skorzystania z doświadczeń kapłanów z klasztoru św. Marka. Wydaje się całkowicie możliwe, że seniorat zakonu (przeorat generalny) na życzenie królewskie dostał z Pragi dalszych zakonników z dostateczną praktyką pasterską i kaznodziejską. Trzeba bowiem pamiętać, że dla sprawnego działania prepozytura bystrzycka potrzebowała od początku więcej niż pięciu kapłanów, nie licząc zakonników niższych święceń i laików (formalny konwent powinien mieć minimum 12 profesów). Do prawidłowej obsady plebanii miednickiej potrzebowano dwóch kapłanów (pleban i jego socjusz-kaznodzieja lub wikary, obaj spowiadali wiernych) oraz jednego konwersa-laika, nie uwzględniając sług kościelnych.

<sup>21</sup> Bruździński 2003, s. 159.

<sup>22</sup> V. V. Tomek, *Dějepis města Prahy*, t. V, Praha 1905, s. 272-273; Bruździński 2003, s. 31-32.

<sup>23</sup> Trajdos, *Krakowscy „markowie”...*, s. 384, przyp. 38.

Moja rekonstrukcja genezy wielkiego przełomu w dziejach „marków” opiera się na fakcie, że Mikołaj z Gorzkowa mógł wtedy dysponować szerszą wiedzą o ich sukcesach w Czechach. W przeciwieństwie do uczonych czeskich różnych profesji zakonnych bywających na polskim dworze królewskim (np. cysters Jan Szczekna) nie miał żadnego powodu, by zatajać pomyślną opinię o możliwościach tego zakonu, odwrotnie, mógł w nim bez zawiści zobaczyć dodatkowy instrument w sprawnej ewangelizacji Litwinów. Warto pamiętać, że o misjach litewskich myśleli wtedy zakonnicy rozmaitych reguł i profesji, także wspólnot mniszych i eremickich. Z szeregów wspólnoty kanoniczej próbował tego dokonać wsparty przez króla teolog norbertański Jan Hieronim z Pragi, poniósł jednak porażkę, raczej nie z powodu zbytnej gorliwości, lecz dlatego, że działał w pojedynkę<sup>24</sup>. Zbieżne plany legły się w środowisku uczonych księży w Krakowie i Pradze. Był to rodzaj konkursu, nie wystarczyły jednak ani zapał, ani erudycja, ani nawet dobra praktyka misyjna. Potrzebne było solidne poparcie polskiego dworu królewskiego. „Markowie”, bez doświadczeń misyjnych, bez znajomości ziem litewskich, otrzymali to poparcie w idealnym dla siebie momencie, wyprzedzając lepiej przygotowane zakony. Wyłącznie dzięki umiejętnej protekcji grupy duchownych doradców Jadwigi. Myślę, że w ich legendzie zakonnej Mikołaj z Gorzkowa znaczyć powinien więcej niż Klet, Cyriak i Demetriusz razem wzięci. Jest i drugi argument. W sprawach spornych w diecezji krakowskiej, Mikołaj występował, prawda, że z racji swego urzędu i z delegacji papieskiej, jako orędownik interesów „marków” (lata 1387-1391)<sup>25</sup>. Wyraziłem już kiedyś pogląd, że także nowe placówki duszpasterskie, które „markowie” dostali u schyłku XIV w. w diecezji krakowskiej, zawdzięczali życzliwości i opiece tego prałata i dostojnika kurii krakowskiej, chociaż oczywiście decyzję podejmował przyjaźnie nastawiony biskup czyli od 1392 r. Piotr Wysz<sup>26</sup>. Myślę tu o dwóch parafiach strategicznie położonych, bo przy granicy węgierskiej, miejskiej w Muszynie i wiejskiej w Dębnie na Podhalu. Z przeprowadzonej przeze mnie szczegółowej analizy dokumentu z 1400 r. wynika, że już przed tą datą parafia w Dębnie stanowiła beneficjum

<sup>24</sup> J. Fijałek, *Kościół rzymskokatolicki na Litwie*, [w:] *Chryścianizacja Litwy*, Kraków 1987, s. 137-138.

<sup>25</sup> Por. ibidem, s. 150; Trajdos, *Krakowscy „markowie”*..., s. 374-375.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 380-382.

inkorporowane do klasztoru w Libichowej. Z kolei w Muszynie właściciel gruntowy od 1391 r. i zarazem patron fary, biskup krakowski, powierzał czasowo duszpasterstwo zakonnikowi z klasztoru libichowskiego<sup>27</sup>. Te zdobycze nie zostały przez zakon dłużej utrzymane, ale świadczyły o pomyślnej ocenie pracy kapłańskiej „marków” na przełomie XIV i XV w.<sup>28</sup> W tymże 1400 r. sędzicki szlachcic Chebda z Tropia, dziedzic zameczku Tropsztyn-Wytrzysszczka i jego małżonka Czochna ufundowali klasztor św. Justa dla „marków” na górze w pobliżu wsi Tęgoborze nad Dunajcem, w miejscu dawnej pustelni eremity Justa. Być może i tu zaważyła sugestia Mikołaja z Gorzkowa, którego rodzina wykazywała zainteresowanie kultem pustelników nad Dunajcem, Świerada i Justa<sup>29</sup>. Do miary powodzenia kanoników od pokuty w epoce Jagiełły dodajmy wreszcie znakomity prestiż ich teologa Maurycego Rvački, czeskiego uczonego, mistrza uczelni praskiej, zagorzałego przeciwnika husytyzmu, przeora generalnego (seniora) zakonu w latach 1412-1417<sup>30</sup>. Broniąc racji doktrynalnych i stanowiska prawnego Kościoła rzymskiego Rvačka związał swój los z Polską. Pojawił się w Krakowie już w 1397 r., a następnie w latach 1407-1408 wykładał na Akademii krakowskiej na wydziale teologii, mieszkając oczywiście w klasztorze św. Marka<sup>31</sup>. Bardzo szanowany przez króla, uczestniczył w składzie delegacji polskiej na soborze w Konstancji. W 1418 r. rekomendował ojcom soborowym słynne poselstwo Cerkwi Prawosławnej z monarchii polskolitewskiej na czele z metropolitą Grzegorzem Camblakiem, zgłaszające postulat unii, a zatem poparł najśmielszą koncepcję zmiany sytuacji wyznaniowej w Wielkim Księstwie<sup>32</sup>. Propozycję unii, zawartą w mowie

<sup>27</sup> T. M. Trajdos, *O pierwszym znanym plebanie Muszyny*, „Almanach Muszyny” 1997, s. 12-14; Idem, *Parafia muszyńska w średniowieczu*, „Almanach Muszyny”, 2007, s. 31-32.

<sup>28</sup> W Muszynie jeszcze raz w 1535 r. kapłan z klasztoru św. Marka otrzymał beneficjum parafialne, ale biskupi krakowscy nigdy nie oddali tej fary w stałą administrację kleru zakonnego.

<sup>29</sup> Trajdos, *Krakowscy „markowie”*..., s. 377-380. Prepozytura św. Justa pozostała w posiadaniu „marków” do przełomu XVI i XVII w., zob. Bruździński 2003, s. 91.

<sup>30</sup> Tomek, *op. cit.*, t. III, Praha 1893, s. 461, 478, t. V, s. 270.

<sup>31</sup> K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Krakowskiego*, t. I, Kraków 1900, s. 107, 129; Trajdos, *Krakowscy „markowie”*..., s. 383-384.

<sup>32</sup> T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak (bułgarscy duchowni prawosławni) a problemy Cerkwi Prawosławnej w państwie polskolitewskim u schyłku XIV i w pierwszej połowie XV w.*, [w:] *Balkanica Posnaniensia*, t. II, Poznań 1985, s. 230.

Camblaka, de facto z inspiracji Witolda, Rvačka tłumaczył na łacinę. Od tegoż roku po wygnaniu z Pragi osiadł w Krakowie, występując słowem i piórem przeciwko husytyzmowi<sup>33</sup>. Udział Maurycego Rvački w polskich wystąpieniach na soborze i w krakowskim życiu naukowym sprawił, że jego zakon był lepiej dostrzegany na dworze królewskim i w gronie doradców Jagiełły, a także w środowisku episkopatu polskiego, szczególnie w kurii i kapitule krakowskiej. To zjawisko rokowało pomyślne warunki pracy kanoników od pokuty także na Litwie.

Władysław II Jagiełło aktem pisany w Mołodecznie dnia 21 maja 1390 r. założył i uposażył prepozyturę kanoników regularnych od pokuty w Bystrzycy z kościołem św. Krzyża<sup>34</sup>. Konwent bystrzycki od razu dostał prawa parafialne nie tylko za zgodą, ale z wyraźnym poparciem biskupa wileńskiego Andrzeja, polskiego franciszkanina-misjonarza. Wezwanie było typowe dla tego zakonu. Klasztor z ówczesną rezydencją przeora generalnego w Pradze nosił tytuł św. Krzyża Większego. Kanonicy od pokuty manifestowali najgłębszą cześć dla znaku Męki Chrystusa. Jak wspominałem, odwoływali się w legendzie zakonnej do swej obecności w Palestynie podczas „Znalezienia Krzyża św.” przez św. Helenę i wyszukali sobie patrona-męczennika, św. Cyriaka „pierwszego biskupa Jerozolimy”, ponoć nawróconego rabina żydowskiego<sup>35</sup>. Wraz z fundacją bystrzycką w diecezji wileńskiej pojawili się kanonicy regularni od pokuty zwani w Czechach „cyriakami”, w Polsce „markami” (lub „rogaczami” od charakterystycznych biretów), a na Litwie „białymi augustianami”. Popularna nazwa zakonu na Litwie pochodziła naturalnie od twórcy reguły i koloru habitów.

<sup>33</sup> Zob. J. Krzyżaniakowa, *Profesorowie krakowscy na uniwersytecie w Pradze – ich mistrzowie i koledzy*, [w:] *Cracovia-Polonia-Europa*, Kraków 1995, s. 515-516.

<sup>34</sup> Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej, t. I [dalej: KDKDW], wyd. ks. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków 1948, nr 18. Oryginał przywileju zaginęł. Wydawcy zamieścili jego fragment z tekstu kopii łacińskiej; por. J. Kurczewski, *Kościół Zamkowy czyli katedra wileńska...*, cz. I, Wilno 1908, s. 240; cz. II, Wilno 1910, s. 306; Idem, *Biskupstwo...*, s. 187; Baronas, *op. cit.*, s. 251.

<sup>35</sup> Rodkiewicz, *op. cit.*, G 1- G 3; K. Elm, *Sviluppo dell'ordine in Boemia fino alla sua supressione*, [w:] *Dizionario...*, t. VI, s. 1396; S. Nakiełski, *Miechovia sive promptuarium antiquitatem Monasterii Miechoviensis...*, Kraków 1634, s. 57-58; V. Cinke, *Organizace českých klášteru ve 13. a 14. stol. na podkladě provinčním*, „Československý Časopis Historický”, t. 16, 1968, s. 441, 445-446; Tomek, *op. cit.*, t. I, Praha 1892, s. 234, t. II, Praha 1892, s. 213.219, t. V, s. 270.

Za przekazaną dotację król zobowiązał nowy klasztor do odprawiania dwóch mszy tygodniowo. Ofiarowany majątek jako własność oddaną klasztorowi objęły przywileje immunitetowe Jagiełły z 1387 r.<sup>36</sup> Potwierdził je później królewski przywilej wydany 21 października 1430 r. po śmierci Witolda, zapewniający całkowite uwolnienie dóbr kościelnych, w tym klasztornych od wszelkich świadczeń państwowych i określający te dobra jako własność zupełną, wieczystą i niepodważalną<sup>37</sup>. W 1387 r. Jagiełło ustanowił też immunitet sądowo-administracyjny dla tychże dóbr, ale z pewnymi ograniczeniami. Władcy Litwy mogli nadal proponować władzom kościelnym wymianę dóbr równorzędnych pod względem dochodowym, wyrażali zgodę na alienację dóbr kościelnych, wyrokowali w sporach majątkowych między klerem a świeckimi i wreszcie zachowali kolatorskie uprawnienia prezenty na beneficja przez nich fundowane<sup>38</sup>.

Uposażenie prepozytury bystrzyckiej w 1390 r. nieznacznie przekraczało tzw. parafialną normę dotacji, ustaloną przez króla w mandacie dla ciwunów w 1389 r.<sup>39</sup> Król przyznał zatem kanonikom od pokuty daninę miodową wysokości czterech ustawnych łukien rocznie (*quatuor pullas mellis*). „Łukno” (staroruska miara) było odpowiednikiem pojemności 10-12 pudów czyli dwóch kadzi wypełnionych miodem. Nieco później termin „łukno” zastąpiło określenie „kłoda”<sup>40</sup>. „Norma parafialna” przewidywała jedno łukno rocznie, a zatem czterokrotnie mniej. Dwa z tych łukien zakonnicy bystrzyccy mieli brać od dannika Tymosza (Timos) i jego braci, trzecią z Kłaczun, a czwartą z Biłodun. „Homines tributarii” mieszkali więc w rozproszeniu nad rzeczką Żejmianą, dopływem Wilii. Król wyznaczył też majątek ziemski – pola i obszary orne pod dwie sochy oraz łąki nad rzeką, a raczej potokiem Płoszowa. Ten element dotacji całkowicie odpowiadał „normie parafialnej”. „Socha” była jednostką miary powierzchni ornej,

<sup>36</sup> KDKDW nr 5 i 6; J. Ochmański, *Dawna Litwa*, Olsztyn 1986, s. 95-97.

<sup>37</sup> KDKDW nr 110; Ochmański, *Dawna Litwa*, s. 104.

<sup>38</sup> W. Meysztowicz, *Dobra kościelne jako przedmiot uprawnień w prawie W Ks. Litewskiego*, Wilno 1935, s. 37-39, 85. W 1579 r. król Stefan Batory zezwolił na sądy kościelne nad poddanymi w dobrach własności duchownej, w tym w majątkach klasztorów.

<sup>39</sup> KDKDW nr 16 (Lida, 10 I 1389 r.).

<sup>40</sup> J. Ochmański, *Powstanie i rozwój latyfundium biskupstwa wileńskiego (1387-1550)*, Poznań 1963, s. 102.



odpowiadającej „dymowi”, a następnie włóce t.j. arealowi 21,7 hektarów<sup>41</sup>. A zatem prepozytura bystrzycka dostała ponad 43 ha ziemi uprawnej. Klasztor uzyskał też spore połacie lasów, borów, zagajników, barchie leśne i wszelkie ciekły wodne na terenie Bystrzycy. Osobno wymieniono las Elchiusz nad Żejmianą, później zwany „puszczą plebańską”, źródło pozyskiwania budulca i opału. Do uposażenia weszły też dwa jeziora Żalawo i Wokrszys, co zalecała „norma parafialna”. Zgodnie z nią „markowie” dostali też dziesięcinę z ról gospodarskich oraz karczmę w Bystrzycy. Ponad normę król zapewnił im co piątą rybę z jazu bystrzyckiego, ważny dar dla postnego jadłospisu braci. Mimo podjęcia obowiązków parafialnych zakonnicy nie dostali natomiast dwóch „koniokormców”(stajennych), trzech budynków przy kościele z przeznaczeniem na plebanię, wikarówkę i szkołę oraz rocznej subwencji 6 rubli płaconej ze skarbcza królewskiego do czasu wprowadzenia powszechnej dziesięciny od wiernych. W diecezji wileńskiej dziesięciny takiej nigdy nie udało się wprowadzić<sup>42</sup>. Budynek mieszkalny małego klasztoru musieli sobie wystawić sami zakonnicy. Dziewięć lat później tutejszy prepozyt poskarżył się papieżowi, że środki na jego budowę i w ogóle na życie konwentualne nie są wystarczające. Trudno rozstrzygnąć, czy przemawiała przez niego chciwość czy realna ocena kosztów życia. Fundator miał uzasadnione przekonanie, że dotacja pozwala zakonnikom normalnie żyć i pracować. Czy obok stanęła też szkoła, nie wiadomo, chociaż takie były zalecenia. Wszystkie te budowle, kultowe, mieszkalne i gospodarcze wzniesiono z drewna, łącznie z kościołem św. Krzyża.

Dnia 2 kwietnia 1391 r. król Władysław II Jagiełło wcielił fundowany przez siebie cztery lata wcześniej drewniany kościół parafialny św. Trójcy w Miednikach do prepozytury bystrzyckiej zezwalając prepozytom na powoływanie „zdatnych zakonników” do urzędu plebańskiego w tym miasteczku<sup>43</sup>. Kościół znajdował się w środku miejsco-

<sup>41</sup> Idem, *Biskupstwo...*, s. 101.

<sup>42</sup> Idem, *Powstanie...*, s. 146.

<sup>43</sup> KDKDW nr 19. Wydawcy skorzystali z wypisu prof. Władysława Abrahama sporządzonego z oryginału „zachowanego w Wileńskiej Bibliotece Centralnej jeszcze w 1911 r.”. Tymczasem ten dokument pergaminowy przetrwał w Bibliotece Wróblewskich w Wilnie (obecnie Litewskiej Akademii Nauk), zob. R. J a s a s, *Pergamentu katalogas*, Vilnius 1980, nr 14. W czasie wizytacji probostwa miednickiego w 1820 r. stwierdzono istnienie oryginalnego przywileju pergaminowego z 1391 r. oraz dwóch

wości, z dala od zamku, przy rynku, koło traktu do Oszmiany i Mińska. Dotacja dla tej plebanii wskazana przez króla w 1391 r. mieści się w ramach wspomnianej „normy parafialnej” z nieznacznymi modyfikacjami. Danina miodowa spadła do połowy: „półustawne” czyli połowa łukna, a więc jedna kadź rocznie, ale znamienna była lokalizacja poboru. Król skierował na plebanie miednicką dostawę miodu aż z Wornianów, kilkadziesiąt kilometrów od Miedników, a znacznie bliżej Bystrzycy. Tym samym co roku trzeba było dostarczać tę kadź na wozie, oczywiście na koszt fundatora, a raczej jego danników. Byli to trzej Litwini Bojejko, Wojejko i Skirut oraz Polak Staszek, zapewne z rodziny brańców osadzonych w Wornianach. Reszta uposażenia pochodziła z Miedników i najbliższej okolicy: pole Dolebrud pod dwie sochy (ponad 43 ha), tamże łąki (w lekcji R. Jasasa – jedną łąkę), karczmę w miasteczku, dziesięciny z gospodarstwa zamkowego (dworu hospodara) w Miednikach i pobliskie jezioro Byssino. Jak zwykle, dotację typową zredukowano o doroczną subwencję 6-rublową, dwóch stajennych i budowę plebanii, wikańki i szkoły. Być może te budynki stały już od 1387 r.

Do liturgii służyła łacina, w klasztorze i na plebanii miednickiej mówiono po polsku, niekiedy z początku też po czesku. Krakowscy „markowie” wywodzili się w tej epoce głównie z rodzin polskiego mieszczaństwa. Przywieźli ze sobą księgi liturgiczne, Pismo św., teksty kazań. Zabrali też na pewno tekst reguły św. Augustyna. Aż do likwidacji prepozytura bystrzycka posługiwała się w zakresie powinności parafialnych statutami prowincji gnieźnieńskiej, gdyż pierwszy przecież synod diecezji wileńskiej odbył się w 1521 r. tj. wtedy, gdy klasztor ten uległ zupełnej demoralizacji, a drugi synod zwołano

---

egzemplarzy – oryginału i kopii łacińskiej konfirmacji i transumtu tego aktu przez króla Michała Korybuta 25 IV 1672 r., zob. *Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas* [dalej: LVIA], fond 694, op. 1, spr. 3670, k. 228 v. Oryginał tej konfirmacji (dokument pergaminowy) zob. *Lietuvos Mokslu Akademijos Biblioteka* [dalej: LMAB], *Rankraščių Skyrius*, F 1 – 283, por. Jasas, *op. cit.*, nr 1002; W. Wijuk Kojalowiec, *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lithuaniae Ducatu pertinentium*, Vilnae 1650, s. 103; S. Nakielski, *Miechovia sive promptuarium antiquitatem Monasterii Miechoviensis...*, Kraków 1634, s. 61; LMAB, fond 18-182, K. Piotrowski, *Historyczno-statystyczna wiadomość o zakonach męskich i żeńskich...* [1844, rękopis], s. 31; Kurczewski, *Biskupstwo...*, s. 187, 259; Idem, *Opowiadania o dziejach chrześcijaństwa na Litwie i Rusi*, cz. I, Wilno 1914, s. 65; Gidžiunas, *op. cit.*, s. 263; Kviklys, Gimbutas, *op. cit.*, s. 217.

w 1527 r. a więc już po jego upadku<sup>44</sup>. Aby uczyć artykułów wiary, szczególnie Składu Apostolskiego i dekalogu oraz modlitw codziennych przynajmniej jeden kapłan pełniący funkcję kaznodziei i spowiednika musiał poduczyć się języka litewskiego. Po łacinie i po polsku nie mogli trafić do miejscowych wiernych, chociaż zapewne już w czasach Jagiełły byli między nimi Polacy. W pierwszych latach z całą pewnością korzystano w katechizacji z pomocy tłumaczy, co na ogół przynosiło niefortunne skutki. Być może w podobny sposób przekazywano najprostsze pouczenia z ambony, bo trudno sądzić, by przed takim audytorium kaznodzieja rozwijał kunszt retoryczny. W dalszej przyszłości ten problem zniknie; Miedniki zasiedlą Polacy, zaś autochtoni spolszczą się tak dokumentnie, że do dzisiaj to miasteczko jest niemal kompletnie polskie. W końcu XIV w. Witold rozmieścił niedaleko zamku małą kolonię Tatarów wspomagających załogę zamkową, nazwaną potem Kurhany, Tatarka albo Strzały<sup>45</sup>. Ta osada tylko nieznacznie zmieniła krajobraz etniczny i wyznaniowy parafii miednickiej. W Bystrzycy osadnicy polscy napływali wolniej, ale również nieprzerwanie. W 1547 r. występuje np. jako wójt miasteczka Polak Andrzej Grodzki<sup>46</sup>. Obok Litwinów mieszkali tam również w okolicy Rusini (n.p. dannik miodu Tymofiej-Tymosz z 1390 r.). Z nimi „markowie” dogadywali się łatwiej. Z drugiej strony zgodnie z poleceniem władcy nie wolno było zmuszać prawosławnych do konwersji. Pozostawał dobrowolny akces np. dzięki atrakcyjnej katechizacji i sugestywnym kazaniom.

Z pracą „białych augustianów” wileńska kuria biskupia wiązała dłuższy czas poważne nadzieje i liczyła na znaczne osiągnięcia. Widać to z testamentu pierwszego biskupa wileńskiego, polskiego franciszkanina Andrzeja Jastrzębca napisanego jesienią 1398 r.<sup>47</sup> Polecił

<sup>44</sup> J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. II, Warszawa 1948, s. 2, 5.

<sup>45</sup> Gajewski, *op. cit.*, s. 14.

<sup>46</sup> Jassas, *op. cit.*, nr 497; Lietuvos Metrika, 10-oji Teismu bylų knyga, Vilnius 2003, nr 231; por. 19-oji Teismu bylų knyga, Vilnius 2009, nr 91 (1547), gdzie tenże wójt zapisany jako Andrzej Brocki.

<sup>47</sup> KDKDW nr 33 (27 X 1398 r.); Trajdos, *Krakowscy „markowie”...*, s. 385. O biskupie Andrzeju zob. Ochmański, *Biskupstwo...*, s. 12; ks. B. Kumor, *Organizacja diecezji litewskich do końca XV wieku*, [w:] *Chrzest Litwy*, s. 77-78; Krahel, *op. cit.*, s. 162-163; K. R. Prokop, *Polscy biskupi franciszkańscy*, Kraków 2003, s. 19-20.

on rozdać okazałe zasiłki ważnym w jego pojęciu świątyniom katolickim w diecezji. Wymienił katedrę i kościół zamkowy św. Anny w Wilnie oraz jedyne wtedy placówki zakonne: franciszkańskie konwenty Wilna, Oszmiany i Lidy i właśnie prepozyturę kanoników regularnych od pokuty w Bystrzycy oraz ich parafię w Miednikach. Prepozytura dostała biskupi legat wysokości kopy groszy i pięciu łokci sukna, tyle samo, co konwenty braci mniejszych w Oszmianie i Lidzie. Plebania miednicka musiała zadowolić się pięcioma łokciami sukna, ale było to tyle, ile biskup zapisał swym konfratrom w Wilnie i kościołowi św. Anny. Można odczytać ten legat jako wyróżnienie i gest aprobaty, a nade wszystko zachętę do dalszego wysiłku po 9 latach obserwacji efektów apostolatu małej wspólnoty z Krakowa.

Warto przypomnieć ustrój prepozytury w zakonie kanoników od pokuty. Średniowieczne konstytucje lub statuty tego zakonu nie są znane. Od XIII w. kanonicy od pokuty przyjęli regułę św. Augustyna<sup>48</sup>. Określała ona sposób życia, obowiązki liturgiczne i modlitewne, formację duchową zakonników, ale nie ustrój<sup>49</sup>. Dopiero w 1608 r. zostały ułożone konstytucje tego zakonu podczas kapituły generalnej w konwencie św. Marka, który od 1470 r. pełnił funkcję siedziby zwierzchników całej wspólnoty. W 1610 r. zatwierdził je nuncjusz Francesco Simonetta na polecenia papieża Pawła V. Papieska Kongregacja d/s Zakonników akceptowała ten tekst w 1612 r., wydrukowany w Krakowie w 1731 r.<sup>50</sup> Precyzyjne określenie struktury władz i urzędów zakonu zostało więc ujęte bardzo późno. Trudno ocenić, do jakiego stopnia średniowieczna organizacja zakonu odpowiadała modelowi ukazanemu w 1608 r., a co poprawiono lub uzupełniono na skutek zapożyczeń z pokrewnych wspólnot kanoników regularnych albo wskazań Soboru Trydenckiego i Kurii Rzymskiej. Można jednak założyć na podstawie wzmianek o urzędach i godnościach tego zakonu w XIV i XV w., że pierwotny ustrój miał postać zbliżoną do postanowień z 1608 r.

Do końca XVI w. zakon cechowała nadal mała liczebność i niewielkie, choć rozproszone terytorium działania. Wobec tego nie istniała potrzeba tworzenia prowincji zakonnych. Rychło zanikły dwa klasztory założone po 1260 r. w Anglii, dwa inne w hiszpańskiej Galicji

<sup>48</sup> Bruździński 2003, s. 97-106.

<sup>49</sup> Constitutiones..., p. I, cap. II-XII.

<sup>50</sup> Constitutiones..., p. II, cap. I; Bruździński 2003, s. 148.

(tam zwano ich „magdalenami”) zostały wcielone w 1567 r. do zakonu augustianów (mendykanckiego), pojedyncze we Francji i Niemczech przepadły pod koniec XIII w., a może jeszcze wcześniej. Rzymską siedzibę przy kościele S. Maria de Metro kanonicy-pokutnicy opuścili w pierwszej połowie XIV w., a senior-generał osiadł w Pradze. Sam kościół, ponoć u podnóża Palatynu koło Łuku Konstantyna, doszczętnie zburzono. Klasztory czeskie, zniszczone przez husytów, odrodziły się po połowie XV w., ale zostały ponownie zlikwidowane za panowania Jerzego z Podiebradów (po 1470 r.)<sup>51</sup>. Ich częściowe odrodzenie w XVII w. nie dotyczy okresu, który tu rozpatrujemy. A zatem cały „Ordo de Poenitentia Beatorum Martyrum” po 1418 r. i do połowy XVI w. stanowił wspólnotę trzech klasztorów w diecezji krakowskiej, trzech placówek w diecezji wileńskiej (klasztor bystrzycki oraz parafie w Miednikach i od 1501 r. w Twerczu) i wreszcie do 1567 r. dwóch odizolowanych klasztorów hiszpańskich (na szlaku obsługi pątników do Composteli). Wystarczyła zatem jedna kapituła dla całego zakonu odbywana od ok. 1460 r. w Krakowie<sup>52</sup>. Dopiero na początku XVII w. przeprowadzono podział na prowincje polską i litewską, poprzedzający ogromny ruch fundacyjny na Litwie przez pełne dwa stulecia i o wiele skromniejszy w Koronie, w diecezji krakowskiej.

Ustrój kanoników od pokuty nie rozróżniał urzędów przeora i prepozyta, traktując je jako synonimy zwierzchnika konwentu<sup>53</sup>. Od 1608 r. przeorzy lub prepozyci mieli być wybierani co 3 lata większością głosów na kapitule generalnej. Z pojedynczej informacji zawartej w dokumencie z 1434 r. wynika, że przynajmniej w XV w. wyboru dokonywał sam zainteresowany konwent. Ta kwestia łączy się z zagadnieniem egzempcji zakonu, a także patronatu nad klasztorami. Papież Aleksander IV w bulli 1256 r. przyznał zakonowi „omnes libertates et immunitates...et exemptiones...”<sup>54</sup>. Systematyczna praca kanoników regularnych w parafiach utrudniała jednak starania o zachowanie egzempcji, gdyż ścisły nadzór biskupi nad duszpasterstwem parafialnym

<sup>51</sup> Ibidem, s. 30-35; Elm, F r a n c h i, *op. cit.*, s. 1393-1394.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 150.

<sup>53</sup> Constitutiones..., p. II, cap. XI.

<sup>54</sup> Bruździński 2003, s. 22, 25. S t a r n a w s k a, *op. cit.*, s. 259, przyp. 125, nie umiała określić, czy kanonicy od pokuty posiadali egzempcję, ale zwracała uwagę, że dysponowali nią inni zakonnicy z grupy „krzyżowej” – zakony rycerskie oraz krzyżowcy z czerwoną gwiazdą i bożogrobcy.

skłaniał ordynariuszy do traktowania tych zakonników jako podporządkowanych niemniej niż kler diecezjalny<sup>55</sup>. Instytucje kanoniczne niezbędne do podjęcia „cura animarum” i ‘regimen bonorum temporalium’ w parafiach były udzielane prepozytom i plebanom zakonnym oczywiście przez biskupów diecezjalnych. Ze wspólnot kanoników regularnych tylko bożogrobców (od 1262 r.) i norbertanów (dopiero od XIV w.) udało się utrzymać egzempeję<sup>56</sup>. Wydaje się, że mimo wspomnianej bulli papieskiej kanonicy od pokuty w Koronie Polskiej i na Litwie zostali podporządkowani jurysdykcji biskupiej nie tylko z tytułu powierzonych parafii. Z uwagi na kilkakrotne drastyczne kryzysy życia konwentualnego w tym zakonie (o czym niżej) władza biskupia w celach ukarania winowajców i naprawy błędów ulegała raczej zwiększeniu. W okresie nowożytnym, który w tej pracy nie będzie poruszony, kanonicy od pokuty powracali do znacznej autonomii, szczególnie po 1608 r. w zakresie swobodnego wyboru władz, ale nigdy nie osiągnęli pełnej niezależności od zwierzchników diecezjalnych. W kolejnych epizodach reform i przywracania obserwancji zakonnej Stolica Apostolska powierzyła nawet czasowo ich urząd generalski prymasowi Polski, a w XVIII w. sam zakon przekazywał te uprawnienia biskupom krakowskim i wileńskim<sup>57</sup>. W XV w. zakon bronił jednak skutecznie zasady samodzielnej elekcji przełożonych. Król-fundator pilnował ponadto uprawnień kolatorskich jako patron klasztoru, a zatem jeśli nie z prawem prebendy, to zawsze z prawem konfirmacji elekta do prepozytury bystrzyckiej. Po śmierci Jagiełły uprawnienia te przeszły na dalszych królów Polski jako wielkich książąt litewskich, a w latach 1440-1447 i 1492-1501 na odrębnych władców litewskich.

Kompetencje przełożonych konwentów były szerokie. Powierzano im odpowiedzialność za duszpasterstwo na wyznaczonym terytorium oraz „administratio omnium bonorum”. Posiadali względem konfratrów „ius corrigendi et castigandi”<sup>58</sup>. Podwładnym przypominali treść reguły, a po 1608 r. naturalnie konstytucji. Takie objaśnienia mieli

<sup>55</sup> Ks. F. B o g d a n, *Ze studiów nad egzempeją klasztorów w średniowiecznej Polsce*, „Polonia Sacra”, R. IX, 1957, nr 1, s. 284, 286, 293. Por. Kodeks dyplomatyczny Małopolski[KDM], t.I, nr CXXV (Rzym, 15.XII.1295 r.). Przywilej Bonifacego VIII wyraźnie podporządkował zakon władzy diecezjalnej.

<sup>56</sup> Ibidem, nr 2-3, s. 238-240, 257.

<sup>57</sup> Bruździński 2003, s. 159-160.

<sup>58</sup> Constitutiones..., p. II, cap. XII.

składać przynajmniej w środy i piątki w kapitulniku lub refektarzu. Pytanie, czy robili to w XV stuleciu, z braku wzmianek pozostanie bez odpowiedzi. Kwestię naboru młodej kadry zakonnej czyli istnienia nowicjatu w samej Bystrzycy potraktujemy osobno<sup>59</sup>. Troska prepozyta-przeora o wypełnianie obowiązków przez zakonników, pobożne zachowanie, celebrację godzin kanonicznych stanowiła fundament wspólnego życia. Jak się jednak okaże z analizy katastrofy klasztoru bystrzyckiego w pierwszej ćwierci XVI w., daleko było od tej normy do praktyki codziennej, choć na pewno konwent przeżywał wcześniej okres pomyślniejszy<sup>60</sup>. Prepozyt mógł być odwołany tylko przez zwierzchnika zakonnego, i tylko za niedbalstwo w obowiązkach. Po 1608 r. odwoływał go prowincjał, a wcześniej oczywiście jedyny przełożony – generał. W sytuacji krytycznej i tu wkraczała władza diecezjalna, podejmując konieczne decyzje dyscyplinarne, dla dobra Kościoła i wiernych nie respektując procedury egzempcyjnej.

Rachunków wydatków i dochodów konstytucje 1608 r. nie pozostawiały samemu prepozytowi, przydając mu do pomocy trzech kustoszy, podwładnych, ale z wyboru konwentu. Nie znam jednak ani jednej wzmianki do 1526 r. potwierdzającej istnienie takich funkcjonariuszy w Bystrzycy. W każdym klasztorze, także w Bystrzycy, był natomiast zawsze wiceprepozyt lub podprzeor, wybierany przez konwent. Wedle ustaleń z 1608 r. w największych klasztorach tego urzędnika wybierała kapituła prowincjonalna, co jednak prepozytury bystrzyckiej do 1526 r. z pewnością nie dotyczyło<sup>61</sup>. Podprzeor mógł zostać wybrany jako socjusz przeora na kapitułę, wtedy pod jego nieobecność konwent wybierał wikariusza do pilnowania porządku. Podprzeor-wiceprepozyt kierował sobotnim nabożeństwem konwentualnym, ogłaszał też w refektarzu podział funkcji i zadań w klasztorze. Jego powinnością była dbałość o naukę kleryków, ale nie w Bystrzycy, gdyż do XVI w. studium za-

<sup>59</sup> Bruździński 2003, s. 107-108, przypuszczał, że do czasu Soboru Trydenckiego nowicjat istniał w każdym klasztorze „marków”. Po 1608 r. nowicjat w prowincji polskiej umieszczono w Krakowie, w litewskiej na wileńskim Zarzeczu. Przywilej papieski 1295 r. zezwalał ogólnie na kleryków (czyli studia zakonne) i laików jako braci służebnych.

<sup>60</sup> Konstytucje 1608 r. zwracały uwagę szczególnie na adorację Najśw. Sakramentu i klękanie przed wielkim ołtarzem, a więc rudymenty uszanowania dla „misterium altaris”. Jeśli po „Trydencie” musiał tego pilnować przeor, to jak wyglądało zachowanie „marków” w ich kościołach u schyłku średniowiecza?

<sup>61</sup> Constitutiones..., p. II, cap. XIV-XV.

konnie istniało jedynie u św. Marka w Krakowie, stamtąd też kierowano najzdolniejszych do miejscowej Akademii.

Konstytucje 1608 r. przewidywały jeszcze trzy ważne urzędy klasztorne: kaznodziei, zakrystiana i prokuratora konwentu<sup>62</sup>. Nie posiadam żadnej wzmianki o bystrzyckich prokuratorach, którzy mieli w pieczy materialne utrzymanie klasztoru i rozdawnictwo jałmużn<sup>63</sup>. Nic nie wiadomo też o zakrystianach, chociaż trudno sobie wyobrazić konwent z kościołem parafialnym bez tego urzędu. Powoływał go zawsze prepozyt-przeor do opieki nad sprzętami i aparatami kościelnymi. Musiał być kapłanem albo przynajmniej duchownym niższych święceń z doskonałą umiejętnością pisanie po łacinie i liczenia, gdyż na nim spoczywało prowadzenie księgi rachunkowej, rejestru ofiar mszalnych i jałmużn, spisu fundacji mszalnych (mszy wieczystych, aniwersarzy, oficjów), kalendarza celebracji świątecznych ze zleceń prywatnych oraz dwóch egzemplarzy inwentarzy naczyń liturgicznych i paramentów (szat i tkanin kościelnych). W zakrystii przechowywał skrzynię przywilejów i praw klasztoru. Dbał o sacramentarium, cyboria, wino mszalne, chrzcielnicę, w końcu wystrój i wyposażenie ołtarzy. Chronił i odnawiał hostie. Obok przeora była to najważniejsza osoba w konwencie.

Z pewnością działał też w Bystrzycy kaznodzieja. Powoływała na ten urząd kapituła zakonu, zatem w epoce opisywanej generalna, potem od 1608 r. prowincjonalna. W okresie zamętu XV w. (rewolucja husycka, kalikstyni) możliwe, że mianował ich po prostu senior-przeor generalny, po egzaminie i za pisemną zgodą przeora klasztoru, w którym mieszkał kandydat. Każdy konwent powinien mieć jednego kaznodzieję. Obowiązki mógł jednak podjąć dopiero na skutek prezydentury i benedykcji biskupa-ordynariusza czyli władza diecezjalna i w tej kwestii miała głos decydujący<sup>64</sup>.

W 1399 r. pojawia się imię prepozyta bystrzyckiego Andrzeja. Skarżył się Kurii Rzymskiej na brak środków utrzymania i ubóstwo klasztoru<sup>65</sup>. W świetle wskazanej dotacji Jagiełły z 1390 r. nie była to skarga uzasadniona. W odpowiedzi papież Bonifacy IX zezwolił mu

<sup>62</sup> Zob. Bruździński 2003, s. 168-169, 184-186.

<sup>63</sup> Constitutiones..., p. III, cap. I.

<sup>64</sup> Ibidem, p. II, cap. XIII.

<sup>65</sup> KDKDW nr 37 (Rzym, 27 IV 1399 r.); Bullarium Poloniae, t. III, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Romae-Lublino 1988, nr 586.



na przyjęcie jakiegokolwiek beneficjum w diecezji wileńskiej, także w katedrze, z obowiązkami duszpasterskimi lub bez nich, byle nie zaniedbał urzędu zakonnego oraz nie zlekceważył praw i zwyczajów swego klasztoru. Ze specjalną troską papież przypomniał mu zadanie duszpasterskie w Bystrzycy, co oczywiste, bo tylko dla pracy parafialnej „markowie” zostali ściągnięci z Krakowa. W suplice Andrzej przypisywał sobie inicjatywę fundacji i budowy klasztoru bystrzyckiego, twierdził też, że od początku jego istnienia piastował urząd prepozyta<sup>66</sup>. Reklamował swoje osiągnięcia jako duszpasterz: ponoć „wiele lat” krzewił na Litwie wiarę katolicką, chrzcząc pogan i głosząc słowo Boże. Z tej relacji wynika, że objął prepozyturę już w 1390 r. jako „pierwszy misjonarz” w swoim zakonie. Nic nie wiadomo o tym, by energiczny prepozyt zdobył upragnione beneficjum; z pewnością nie dopuszczono go do kapituły katedralnej<sup>67</sup>.

Więcej światła na ustrój ówczesnych „marków” i skład konwentu bystrzyckiego rzuca niewydany do tej pory łaciński dokument na pergaminie z Biblioteki Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie<sup>68</sup>. Wydawcy KDKDW zamieścili jedynie krótki regest po polsku i to w oparciu o regest zamieszczony w rosyjskim katalogu rękopisów Wileńskiej Biblioteki Publicznej z 1897 r.<sup>69</sup> Poprawili zamieszczoną tam datę roczną 1415 r. na 1410 rok, gdyż adresat supliki, papież Aleksander V, zmarł 3 maja 1410 r. Z właściwą datą 11 kwietnia 1410 r. umieszcza ten dokument wydawca litewskiego katalogu pergaminów tej biblioteki<sup>70</sup>. Dokument wzbudził podejrzenie Dariusa Baronasa, że jest to fałszyfikat, zawierający jednak cenne wiadomości o klasztorze bystrzyckim<sup>71</sup>. Nie przesądzając wiarygodności tego przypuszczenia pragnę wskazać kilka powodów, dla których nazywanie tego aktu fałszyfikatem wydaje mi się pochopne. Pergamin jest poplamiony i częściowo uszko-

<sup>66</sup> Odpowiedź papieża : „...ut asseris monasterium Bistricense per prepositum solitum gubernari...cuius prepositus existis...fundare et edificare incepisti...”.

<sup>67</sup> V. Ališauskas, T. Jaszczołt, L. Jovaiša, M. Paknys, *Lietuvos kataliku dvasininkai XIV-XVI A.* [dalej: LKD], Vilnius 2009, nr 175.

<sup>68</sup> LMAB, Raknraščiu Skyrius, Fond 3-65.

<sup>69</sup> KDKDW nr 51 a; Opisanije rukopisnago otdielienija Wilenskoj Publicznoj Biblioteki, t. 2, Wilno 1897, Priłożenije, nr 65, sala B, szafa 55.

<sup>70</sup> Jasas, *op. cit.*, nr 25.

<sup>71</sup> Baronas, *op. cit.*, s. 294. Autor ten zapowiedział odrębne studium analityczne poświęcone omawianemu dokumentowi.

dzony (lewy margines), bez podwieszanej pieczęci, niektóre partie tekstu słabo czytelne, lecz jego konstrukcja jako supliki nie budzi wątpliwości. Został sporządzony jako instrument notarialny, a więc z poświadczeniem autentyczności treści i mocy prawnej, przez notariusza nominacji papieskiej i cesarskiej Stanisława syna Marcina, diakona archidiecezji gnieźnieńskiej. Już ten fakt budzi zaufanie do tekstu<sup>72</sup>. Nie powinno dziwić skierowanie pisma do Aleksandra V, papieża Soboru Pizańskiego, gdyż tylko jego obediencję przyjmowała w latach 1409-1410 monarchia polsko-litewska. Zakonnicy z Bystrzycy i Miedników zwrócili się do papieża z wiadomością o śmierci „ich pasterza i generała” imieniem Augustyn (poza Kurią Rzymską) i wakacie tej godności przez trzy miesiące<sup>73</sup>. Nie zwołano dotąd „synodu zakonu” czyli kapituły generalnej, wobec tego zakonnicy postanowili wyznaczyć zjazd elekcyjny na czwartek 13 kwietnia (dwa dni po datacji supliki), na który mieli zjechać wszyscy duchowni zakonu. Wystawcy pisma przyznawali, że zakon wymaga naprawy i przywrócenia porządku oraz zapewniali, że wykażą odpowiednią dojrzałość. Mieli też kandydata do urzędu generalskiego imieniem Jan.

D. Baronas wskazał, że XV-wieczne źródła nie znają generała kanoników od pokuty o imieniu Augustyn z wyjątkiem zakonnika, który około 1460 r. jednocześnie piastował prepozyturę bystrzycką, przyjął do zakonu Michała Giedrojcia i przywiózł go ze sobą na kapitułę generalną w Krakowie<sup>74</sup>. Przypuszcza zatem, że dokument wspominał o tym „późniejszym” Augustynie, malował powolną degrengoladę w konwencie i został sporządzony w ostatniej ćwierci, a może pod

---

<sup>72</sup> Por. K. Skupieński, *Notariat publiczny w średniowiecznej Polsce*, Lublin 1997. Autor nie zamieścił tabelarycznego zestawienia osób piastujących ten urząd, a w licznych przypadkach tożsamości imion podawał toponimy, a nie patronimy. Nie jest zatem łatwo utożsamić wspomnianego diakona. Niemniej warto wspomnieć, że w bliskim czasowo okresie działali notariusze publiczni tego imienia: z Rzeszowa (1419, urzędnik konsystorialny w Kaliszu), z Sobniowa, pisarz kancelarii królewskiej (1410, 1413, 1421), ze Żnina (1426), z Włodawy (1420), z Grambnic (14310, z Miechowa (1413) i z Krakowa (1418), ibidem, s. 107, 112, 133, 187, 188, 191, 203.

<sup>73</sup> Baronas, *op. cit.*, s. 295, zauważył w tekście określenie miejsca śmierci generała „in partibus”, co kojarzy z krajem misyjnym czyli Litwą. Nie dostrzegłem tego zwrotu, ale jedno wydaje się oczywiste: w XV w. teren diecezji wileńskiej, wymagający oczywiście stałej katechizacji, w żadnym wypadku nie mógł być nazwany „in partibus infidelium”.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 265; por. Bruździński 2003, s. 161.

koniec XV w. Tej opinii można przeciwstawić odmienne argumenty. W spisie przeorów generalnych (seniorów) rezydujących w Pradze istnieje akurat luka między 1407 a 1412 r. W latach 1373-1407 piastował tę godność Jan, wcześniej pleban w Solnicy, a w latach 1412-1417 wspomniany teolog Maurycy Rvačka, też pleban w Solnicy<sup>75</sup>. Nie można wykluczyć, że w latach 1407-1410, a może jedynie 1409-1410 kierował kanonikami od pokuty właśnie Augustyn. Pismo z 1410 r. nie dotyczy jedynie Bystrzycy i Miedników, zajmuje się stanem całego zakonu. Napomyka o klasztorze w Trzcianie-Libichowej. W planie kapituły elekcyjnej podejmuje wyraźnie przywilej egzempcyjny. Odwołuje się bezpośrednio do papieża, kompletnie pomija kompetencje biskupie. Przywilej papieski dla zakonu z 1295 r. zalecał wybór przeora generalnego przez „radę seniorów” większością głosów. Konstytucje „marków” z 1608 r. nie znały instytucji zjazdu wszystkich duchownych zakonu (profesów święceń wyższych i niższych). Na kapitułę generalną zjeżdżali jedynie przeorzy i prepozyci z socjuszami<sup>76</sup>. W 1410 r. istniała zatem nagła potrzeba zjazdu powszechnego z uwagi na krytyczną sytuację w zakonie. Można wskazać realne przesłanki takiego postanowienia właśnie w tym okresie. W 1406 r. papież Innocenty VII powołał wspomnianego mistrza Maurycego Rvačkę na wizytatora zakonu w Czechach, Polsce i Saksonii z uwagi na poważne kłopoty kanoników od pokuty w sprawach duchowych i materialnych<sup>77</sup>. Starania nadzwyczajnego wizytatora nie przyniosły wyniku, toteż w 1415 r. papież Jan XXIII, cesarz Zygmunt i ojcowie Soboru w Konstancji wezwali biskupów czeskich i biskupa krakowskiego do odnowy dyscypliny w tym zakonie, który oskarżano o występki obyczajowe i włóczęgostwo. Sytuacja uzasadniała więc wysłanie pisma wspomnianej treści. Bez wątpienia kryzys nasilił się jesienią 1470 r., gdy to król czeski Jerzy usunął „cyriaków”, którzy na czele z generałem Janem Czechem w większości przenieśli się do Krakowa<sup>78</sup>. Ta

<sup>75</sup> Tomek, *op. cit.*, t. V, s. 270-271; z kolei Bruździński 2003, s. 160, kadencję Jana sytuuje w latach 1378-1390 i 1409, a Rvački 11 maja 1412-18 maja 1415.

<sup>76</sup> Constitutiones..., p. II, cap. I-IV. Wedle tych norm wybór generała nie wymagał zatwierdzenia papieskiego. Por. KDM, t.I, nr CXXV.

<sup>77</sup> Bruździński 2003, s. 164-165.

<sup>78</sup> Bruździński 2003, s. 34; ks. Cz. Skowron, *Giedroyc Michał*, [w:] *Hagiografia Polska*, t. I, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, s. 3-67. Por. J. Długosz, *Liber Beneficiorum Dioecesis Cracoviensis*, t. III, Kraków 1863, s. 468-469.

lawina kasat, utrata majątku zakonnego, zburzenie ładu wielu konwentów, wymagały szybkiego uporządkowania. Ale Jana Czecha nie trzeba było wybierać na cytowanym zjeździe, bo już pojawił się u św. Marka jako senior-generał, a między jego jurysdykcją a domniemanym Augustynem (ok. 1460) wzmiankowany jest jeszcze jeden generał imieniem Mikołaj (1464-1465)<sup>79</sup>. Dodajmy, że ów „drugi” Augustyn znany jest wyłącznie z kart hagiografii, a nie z dokumentów, co prawda w oparciu o zeznania świadków życia Michała Giedrojcia. A zatem taka rekonstrukcja wydarzeń uzasadniających wspomnianą suplikę także zawodzi. Z równym powodzeniem kandydata imieniem Jan, którego wskazują zakonnicy z Litwy, można odszukać w pierwszej dekadzie XV w. w osobach przeora praskiego i plebana parafii przy konwencie św. Krzyża Większego z lat 1376-1413 lub jego imiennika kantora i szafarza klasztoru praskiego z lat 1406-1408<sup>80</sup>. Sporo argumentów przemawia zatem na rzecz autentyzmu datacji 1410 r. W każdym razie kandydat musiał pochodzić z klasztoru dużego, stosunkowo bogatego, z grona doświadczonych i wieloletnich kapłanów-profesów. Powierzenie tej godności osobie wyłonionej przez peryferyjny i młody konwent na Litwie uważam za wykluczone.

Trzeba przyznać, że tak sformułowane pismo zostawiało papieżowi jedynie możliwość zatwierdzenia wyboru dokonanego przez ogół zakonników *ex post* i manifestowało zupełnie unikalną w historii tego zakonu potrzebę demokratycznej przebudowy własnej struktury. Trudno też zrozumieć, dlaczego w tak decydującej sprawie dla kanoników-pokutników suplikę wysłała najmłodsza gałąź litewska, a nie „centrum” czeskie lub (zakładając nawet lata 60-te XV w.) krakowsko-libichowskie, znacznie bardziej do tego powołane. Chyba, że posyłano równocześnie pisma zbieżnej treści, z których tylko jedno przetrwało.

Omawiany dokument przedstawia skład konwentu bystrzyckiego, jedyny dla XV w., przy czym z intytulacji wynika, że pismo wystawiono też w imieniu parafii miednickiej, chociaż pleban i ewentualnie wikary nie zostali imiennie wskazani. W składzie konwentu znajdujemy Andrzeja jako podprzeora. I to nie jest argument na rzecz fałsyfikatu, chociaż wiemy z innego niezawodnego dokumentu, że Andrzej

<sup>79</sup> Bruździński 2003, s. 161.

<sup>80</sup> Tomek, *op. cit.*, t. V, s. 272.

zmarł jako prepozyt dopiero przed wiosną 1434 r.<sup>81</sup> Otóż urzędy w zakonie kanoników od pokuty nigdy nie były dożywotnie, a po 1608 r. nawet z trzyletnią kadencją. Mogło się więc zdarzyć, że Andrzej po wielu latach zwierzchnictwa w Bystrzycy (od 1390 r.), zgodził się około 1410 r. na urząd zastępcy czyli podprzeora (wiceprepozyta), a potem wrócił na urząd wyższy. W 1410 r. wedle supliki przeorem (prepozytem) bystrzyckim był Jakub. Poza tym wymieniono zakonników: Mikołaja, drugiego Andrzeja, Jana, Stanisława, Marcina, Sebastiana (w zniekształconej lekcji „Serzestianus”) i drugiego Jana „wraz z innymi braćmi”. Wpisano zatem imiona dziewięciu profesów, zapewne tylko kapłanów. Nie wskazano zakonników piastujących urzędy kaznodziei, zakrystiana i prokuratora. Jeśli przyjąć, że w Bystrzycy przebywali wtedy profesii niższych święceń oraz kilku braci-laików, oglądamy konwent liczący kilkunastu zakonników, co w warunkach kanoników od pokuty na Litwie XV w. oznaczało stan optymalny.

Andrzej nie stracił autorytetu, a nawet dobrych stosunków z wielkim księciem Litwy. W styczniu 1413 r. reprezentował Witolda jako „prokurator Żmudzi” w negocjacjach z Krzyżakami w celu modyfikacji pokoju toruńskiego<sup>82</sup>. Nie później niż wiosną 1434 r. król-fundator Władysław II Jagiełło zawiadomił papieża Eugeniusza IV, że zmarł Andrzej, prepozyt bystrzycki<sup>83</sup>. Konwent wykorzystał ponownie egzempcję i samodzielne uprawnienia elekcyjne. Dokonał zgodnie z prawem zakonnym wyboru nowego prepozyta ze swego grona imieniem Wit. Następnie zakonnicy zwrócili się do patrona-kolatora czyli króla o uznanie wyboru i prezentę elekta w piśmie do papieża w celu ostatecznej konfirmacji. Jagiełło przychylił się do ich prośby, motywując trafność wyboru istotnym faktem, że urząd taki powinien sprawować duchowny dogłębnie znający stosunki i obyczaje miejscowe. A zatem Wit przebywał już dłuższy czas w Bystrzycy. Król napomknął też, że wybór Wita aprobował również biskup wileński (wtedy Maciej). Wzmianka o zgodzie biskupa jest tak ujęta, że trudno wyrokować, czy chodziło o konieczną instytucję kanoniczną dla para-

<sup>81</sup> Por. LKD nr 175. Autorzy są przeświadczeni, że Andrzej w sposób ciągły kierował konwentem bystrzyckim od 1390 do 1434 r.

<sup>82</sup> A. Prochaska, *Władysław Jagiełło*, Kraków 1908, t. I, s. 303; Trajdos, *Kra-kowscy „markowie”...*, s. 372.

<sup>83</sup> KDKDW nr 137. Brak daty dziennej i miesięcznej, druk według kopii z biblioteki uniwersyteckiej w Królewcu, z rękopisu Liber cancellariae Stanisława Ciołka.

fialnego duszpasterza z szeregów zakonu egzymowanego, czy też o zatwierdzenie elekta przez jurysdykcyjnego zwierzchnika wspólnoty kanoników regularnych od pokuty w diecezji wileńskiej, a więc brak egzempcji. Z lakonicznej i marginalnej wzmianki w piśmie królewskim można raczej wnosić, że w tym czasie „biali augustianie” na Litwie obronili egzempcję według bulli 1256 r., a biskup wileński sprawował nadzór jedynie jako kanoniczny zwierzchnik parafii im powierzonych.

Sytuację klasztoru bystrzyckiego w drugiej połowie XV w. rozjaśnia trochę przypadek Michała Giedrojcia, świętobliwego zakonnika, czczonego w Krakowie (a w dobie nowożytnej na Litwie) jako błogosławiony. Wstąpił do zakonu kanoników od pokuty w Bystrzycy, chociaż sławę rozmodlonego ascety zyskał dopiero w klasztorze krakowskim. Od 1544 r. powstała bogata hagiografia, a w czasach współczesnych kilka ważniejszych ujęć biograficznych. Już Maciej Miechowita przedstawił Michała zmarłego 4 maja 1485 r. w klasztorze św. Marka jako cudotwórcę, obdarzonego darem proroczym, skromnego i oddanego umartwieniom. Wspominał też o jego rażąco niskim wzroście<sup>84</sup>. O młodości na Litwie nie napisał ani słowa. W 1544 r. Jan z Trzciany zebrał wszelkie świadectwa życia Michała w celu wszczęcia procesu beatyfikacji. Kładł nacisk na żarliwość religijną kandydata na ołtarze: krańcowe umartwienia, czuwania i nieustanne modlitwy, „rozmowy z Ukrzyżowanym”, skłonność do „imitatio et compassio Christi”, częstą ekstazę, dar uzdrowień, kielznanie żywiołów i przewidywań przyszłości. Prywatny kult Męki Pańskiej wyrażany przez Michała, choć formalnie zbieżny z duchowością zakonu marków, w owej epoce zdecydowanie przewyższał praktyki dewocyjne zakonników. Michał Giedrojc nie przyjął go więc ani w Bystrzycy, ani w Krakowie, lecz wszedł do konwentów ze swoim typem preferencji duchowych, tęsknot i rozmyślań. Wczesna fabuła żywotu odrzuca edukację uniwersytecką Michała w Krakowie, pokazuje go jako „sługę w klasztorze”, dbającego o kościół św. Marka, jako brata-laika, cierpliwego i cichego kalekę, bez święceń i studiów. Nas zajmie wątek litewski. Wedle pierwotnego żywotu urodził się jako jedynak w rodzinie szlacheckiej (po 1420 r.). Od dzieciństwa był chory i okaleczony, karlego wzrostu

<sup>84</sup> M. Miechowita, *Chronica Polonorum*, Kraków 1521, lib. 4, cap. LXXIII, s. CCCXLV.

i kulawy. Modlił się w odosobnieniu, pościł, rozmyślał, wyrabiał cyboria kościelne. Przed 1460 r., a więc w wieku dojrzałym, dowiedziono go z Giedrojców do klasztoru w Bystrzycy. Michała przyjął wspomniany prepozyt i zarazem generał Augustyn. Lakoniczne określenie „przyjęcie do braci” i „oddanie habitu” nie wyjaśnia kwestii nowicjatu<sup>85</sup>. Według Pruszcza dopiero po przyjeździe do Krakowa Michał wstąpił do nowicjatu. Z kolei Jerzy Wiwiani (1655) ukazywał Michała jako kalekę-analfabetę, który już w Bystrzycy został konwersem do posługi i kwesty. Dopiero po kilku latach obserwacji wspomniany prepozyt-generał zabrał go przy okazji kapituły generalnej do Krakowa i tam umieścił w rocznym nowicjacie, po czym zezwolił mu na śluby zakonne<sup>86</sup>. Michałowi towarzyszył młody człowiek z Litwy, Stanisław, późniejszy prepozyt Bystrzycy, który przyjął profesję w Krakowie w 1461 r.<sup>87</sup> Według relacji Wiwianiego Michał Giedrojc do końca życia nie umiał pisać ani czytać, zachował zatem status konwersa-laika. Z powodu kalectwa wykonywał lżejsze prace – sprzętał kościół, ubierał ołtarze, służył do mszy<sup>88</sup>. Tenże hagiograf utrwalił przepowiednię Michała o utracie klasztoru bystrzyckiego, co nastąpiło 41 lat po śmierci ascety<sup>89</sup>. Książkę Wiwianiego uzupełnił Samuel Brzeżewski, gdyż zauważono w matrykule Uniwersytetu Krakowskiego wpis promocyjny Michała Giedrojcia jako bakałarza in artibus, zaś Wojciech Wijuk Kojalowicz zapewnił mu wyższy tytuł bakałarza teologii<sup>90</sup>. Wszystko to się działo w okresie wzmożonego kultu Mi-

<sup>85</sup> Ks. K. Przeworski, *Vita Beati Michaelis Ordinis S.Mariae de Metro de Poenitentia Beatorum Martyrum*, Kraków 1605, B 3-B 6; Bibl. Ossolineum, Dz. Rękopisów, sygn. I 1112, kod. pap. XVII w., B. B. *Ordo Martyrum de Poenitentia*, k. 189-190; P. H. Pruszc, *Forteca duchowna Królestwa Polskiego*, Kraków 1662, s. 151-153; idem, *Morze Łaski Bożej...*, Kraków 1662, s. 2.

<sup>86</sup> J. Wiwiani, *Żywot pobożny, cuda znaczne y śmierć szczęśliwa B. Michała Giedrycia...*, Kraków 1655, s. 8-12.

<sup>87</sup> Przeworski, *op. cit.*, B 1; Wiwiani, *op. cit.*, s. 12; por. Bruździński 2003, s. 114, 119, 121, 332. Nie można go kojarzyć z generałem zakonu wzm. ok. 1540 r. (ibidem, s. 161), gdyż obydwie wzmianki dzieli 80 lat [sic]. Trudno też utożsamiać go z imiennikiem-prepozytem Bystrzycy wzm. 60 lat później, który stał na czele grupy zbrodniarzy, sprawców kasaty tej prepozytury w 1526 r.

<sup>88</sup> Wiwiani, *op. cit.*, s. 21. Krótco, ale podobnie ukazał sylwetkę Michała miechowitza Samuel Nakielski, *Miechovia...*, 61.

<sup>89</sup> Wiwiani, *op. cit.*, s. 40.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 57-58; W. Wijuk Kojalowicz, *Miscellanea...*, s. 3; idem, *Historiae Lituanæ...*, Antwerpia 1669, s. 250.

chała Giedrojcia, szczególnie w diecezji wileńskiej, gdy powstała konieczność odmiennej redakcji żywotu. Odtąd powstaje wizerunek uczonego pokutnika, który z wyboru odrzucił drogę akademicką. W tym duchu wypowiadali się żywotopisarze, apologeti i panegirysty przełomu XVII i XVIII w.<sup>91</sup> Ks. Tomasz Strzestewski w 1736 r. przekonywał czytelników, że „chory i nieuczony” adept został w Bystrzycy przyjęty jako brat laik, w Krakowie dopiero odbył nowicjat i tam złożył profesję<sup>92</sup>. Podzielali jego pogląd jezuita Kacper Niesiecki i reformator Florian Jaroszewicz, ten ostatni wierzący w laury akademickie Michała<sup>93</sup>. Obaj uważali go za profesora bez święceń kapłańskich, zakrystiana w kościele św. Marka. Konstytucje marków określały jednak precyzyjnie kryteria pozwalające objąć ten urząd: doświadczenie i edukacja, a zatem należało się wykazać umiejętnością pisania i liczenia. Niepiśmienny konwers objąć tego urzędu nie mógł.

Współcześni historycy nie są jednej myśli. Ksiądz Jan Fijałek za kardynalny błąd uznał identyfikację świętobliwego „marka” z dzieckiem książęcego rodu Giedrojciów i uczonym bakałarzem krakowskim, zwracając uwagę, że do Akademii Krakowskiej kierowali się młodzieńcy o podobnych imionach z rozmaitych rodzin szlacheckich i mieszczańskich z Giedrojciów (lecz nie z domu książąt), a wczesne żywoty Michała odmawiają mu elementarnego wykształcenia<sup>94</sup>. Wpisy do matrykuły uniwersyteckiej i księgi promocji nie dają podstaw bez zastrzeżeń do utożsamiania występującego tam scholara z zakonikiem klasztoru św. Marka<sup>95</sup>. Wpis z 1461 r. podaje studenta imie-

<sup>91</sup> S. Butkiewicz, *Ornamentum divinae crucis, Rosa Giedroyciana...*, Kraków 1682, B-B 2; M. F. Błoński, *Atlas fractum Orbem Polonum sustenans D. Michael Giedroyc...*, Kraków 1713, B1-B 2; B. A. Żabicz, *Cor principum flammis Amoris Divini ardens D. Michael Gedroyć...*, Kraków 1723, B 1-B 2; A. J. Nehrebecki, *Hortensius Anno Jubilei Magni Pro Sarmatico Regno Fecundissimus D. Michael Gedroyć...*, Kraków 1726, C-C 2.

<sup>92</sup> T. Strzestewski, *Książę u świata y u nieba, B. Michał Gedroicz...*, Kraków 1736, s. 32-38.

<sup>93</sup> K. Niesiecki, *Korona Polska...*, Lwów 1738, s. 196; F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska...*, Kraków 1767, s. 228.

<sup>94</sup> Fijałek, *op. cit.*, s. 194-196.

<sup>95</sup> Bruździński 2003, s. 119, broniąc autentyczności „sarmackiej” hagiografii, powołał się na świadectwo wspomnianego Stanisława, zanotowane w 1544 r., potwierdzające studia Michała Giedrojcia.



niem „Michael” lub „Nicolaus”, syna Jerzego z Giedrojców<sup>96</sup>. Notatka z 1465 r. nazywa bakałarza artium Michałem z Giedrojców, ale bez żadnej wzmianki o jego przynależności do zakonu<sup>97</sup>. Głosa „dux Lituanie” pochodzi ze schyłku XV stulecia, ważniejsza dla identyfikacji notatka „beatus, ordinis Sancte Marie de Metro” została dopisana w czasach nowożytnych.

Różnice zdań dotyczą też nowicjatu Michała; Anna Strzelecka i ks. Czesław Skowron uznali, że odbył się w Krakowie, a ks. Andrzej Gerard Dyl – w Bystrzycy, a jedynie śluby zakonne w Krakowie<sup>98</sup>. Autorzy ci widzą w Michale Giedrojciu konwersa zakonnego. Propagator świętości tego zakonnika ks. Wacław Świeżawski przedstawił go jako zakrystiana klasztoru krakowskiego po tamtejszym nowicjacie<sup>99</sup>. Ksiądz Andrzej Bruździński aprobował hagiografię tradycyjną: Michał przyjął habit zakonny w Bystrzycy, w Krakowie odbył nowicjat (1460-1461), złożył profesję i został pomocnikiem zakrystiana w klasztorze św. Marka<sup>100</sup>. Jako jedyny z ostatnio piszących na ten temat autorów Bruździński uznaje za fakt studia uniwersyteckie Giedrojcia. Zdanie to podzielił Dariusz Baronas, który nazwał studia na Akademii krótkim epizodem w życiu Michała<sup>101</sup>.

Trzeba się na coś zdecydować. Albo analfabeta, kaleka, skromny konwers, a zarazem ekstatyczny asceta, albo bakałarz wzgardzający uniwersytetem, wyrafinowany znawca pobożności pasyjnej. Nikt nie podjął analizy hagiografii w świetle konstytucji zakonnych, o wiele

<sup>96</sup> Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400-1508, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, Kraków 2004, t. I, s. 293.

<sup>97</sup> Księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z XV w., wyd. A. Gąsiorowski, Kraków 2000, s. 55; Najstarsza księga promocji Wydziału Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1402-1541, wyd. A. Gąsiorowski, T. Jurek, I. Skierska, Warszawa 2011, s. 219.

<sup>98</sup> A. Strzelecka, *Giedroyc Michał (ok. 1425-1485)*, PSB, t. VII, Kraków 1948, s. 431-432; Skowron, *op. cit.*, s. 367; A. G. Dyl, *Michał Giedroyc zwany błogosławionym*, [w:] *Święci Pańscy*, t. II, Warszawa 1983, s. 70, 78-79.

<sup>99</sup> W. Świeżawski, *Michał Giedroyc (1425-1485), życie i duchowość*, „Analecta Cracoviensia”, t. XVII, 1985, s. 402-404.

<sup>100</sup> Bruździński 2003, s. 118-119, 121-122.

<sup>101</sup> Baronas, *op. cit.*, s. 270, 277. Tymczasem, jeśli utrzymać tę wątpliwą identyfikację, czteroletni okres studiów i zdobyty bakalaureat to przełomowy okres w życiu Michała.

późniejszych, ale coś jednak mówiących o „markach” w XV w.<sup>102</sup> Od konwersów wymagano cenzusu wieku (20 lat), znajomości modlitw codziennych i składu apostolskiego. Michał spełniał te warunki. Zgodę na przyjęcie podejmował konwent oraz zwierzchnik zakonu, w 1460 r. bez wątpienia generał, bo prowincje nie istniały. Konstytucje nie precyzowały, czy przyszłym konwersom urządzano odrębny nowicjat, separując ich od przyszłych kleryków. W większości zakonów tak właśnie było: drogi braci laików i drogi profesów osiągnięcych kolejne stopnie święceń biegły osobno od samego początku życia konwentualnego. Nowicjat dla konwersów szykował ich do zajęć pomocniczych, pracy fizycznej, aczkolwiek zaznajamiał także z regułą oraz porządkiem nabożeństw i modlitw, które dla nich były zawsze uproszczone właśnie z uwagi na brak edukacji łacińskiej. Odmiennie też przebiegał obrzęd złożenia ślubów ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. W niektórych zakonach bracia laicy składali tylko śluby proste, a zawsze w języku ojczystym. Uroczystość ślubów wieczystych dla kleryków, po łacinie, kończyła się własnoręcznym podpisem w księdze profesji. Konwersi stawiali w niej znak krzyża. Ci pierwsi już od nowicjatu studiowali po łacinie teksty liturgiczne, uczyli się psalmów i hymnów, a po uzyskaniu profesji odbywali studia „gramatyczne” i teologiczne. Z takiej szkoły klasztornej bracia laicy byli wykluczeni. Co więcej, w wielu zakonach, też w kanonicznych, wprowadzano rygor, aby nie przemieszczać laików do wspólnoty kleryckiej już na etapie nowicjatu. W świetle tych praktyk i zasad, o ile przyjąć najwcześniejsze relacje o Michale Giedrojcju, nie wyszedł on nigdy poza rangę konwersa-laika i służbę w zakrystii (ale nie urząd zakrystiana), a to implikowało brak wykształcenia. Wspomniane relacje świadczą jednocześnie, że w prepozyturze bystrzyckiej nie było warunków do nowicjatu, więc chętnych adeptów zakonu posyłano do Krakowa. Z drugiej strony, zainteresowanie konwentem w Bystrzycy ze strony ludzi z rodzin zamożnych około 1460 r., pokazuje, że instrumenty katechetyczne, kultowe i duszpasterskie „białych augustianów” tego czasu jeszcze nie zawodziły, mimo wzrostu konkurencji zakonnej: obok licznych franciszkanów od 1468 r. pojawiają się dynamiczni obserwanci-bernardyni.

Kiedy zatem przyszedł jaskrawy upadek? Urzędowe świadectwa podane w 1526 r. pozwalają jego objawy przesunąć przynajmniej na

<sup>102</sup> Constitutiones..., p. III, cap. VII, VIII, IX.

drugą dekadę XVI w. Miały się spełnić przepowiednie Michała Giedrojcia<sup>103</sup>. Proces dekadencji konwentu następował zapewne etapami; zakonnicy bystrzyccy, rozzuchwaleni brakiem interwencji biskupiej i nadzoru generalskiego z Krakowa, pozwalali sobie na coraz więcej wykroczeń. W atmosferę ówczesnego konwentu wprowadza wydarzenie z 1524 r. Zygmunt I Stary wydał 10 października dokument pisany po rusku dla bojara hospodarskiego Jerzego Janowicza w odpowiedzi na jego prośbę<sup>104</sup>. Petent oczekiwał królewskiego zatwierdzenia kilku własnych transakcji majątkowych. W jednej z nich pojawia się „biały augustianin”. Otóż zmarły brat Jerzego Janowicza adoptował swego czasu („wzjął był siebie za syna”) prepozyta bystrzyckiego Stanisława i zapisał mu w testamencie 1/3 swego majątku. Jerzy Janowicz postanowił wykupić tę część schedy od prepozyta za 60 czerwonych złotych<sup>105</sup>. Otrzymał spodziewane potwierdzenie. Nic dziwnego. Legat został sporządzony wedle litewskiego prawa zwyczajowego, które już w 1529 r. skodyfikowano w I Statucie Litewskim<sup>106</sup>. Artykuł szesnasty w rozdziale pierwszym zezwalał szlachcie na sprzedaż właśnie 1/3 majątku bez ograniczeń ze strony spadkobierców<sup>107</sup>. Od strony prawa cywilnego wszystko było w porządku. Odwrotnie jednak w przypadku nabywcy legatu. Oczywiście nie wiemy, czy adopcja nastąpiła przed wstąpieniem Stanisława do stanu duchownego czy po przyjęciu habitu. Stylistyka dokumentu wskazuje raczej na to drugie. W każdym razie kapłanowi zakonnemu w myśl prawa kanonicznego i reguły św. Augustyna nie wolno było ani poddawać się adopcji (faktycznie w celu przejęcia spadku), ani tym bardziej zarabiać na sprzedaży prywatnego majątku, posiadanego bezprawnie, bo wbrew ślubowi ubóstwa<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> Przeworski, *op. cit.*, k. D, Michał miał przewidzieć „scandala publica” i ekscesy zakonników „w sporze z prepozytem bystrzyckim Janem i plebanem miednickim Jakubem”. Zob. też Wiwiani, *op. cit.*, s. 40; Strzestewski, *op. cit.*, s. 99-100; Niesiecki, *op. cit.*, s. 198; Jaroszewicz, *op. cit.*, s. 229.

<sup>104</sup> Lietuvos Metrika, [dalej: LM], knyga nr 12, wyd. D. Antanavičius, A. Bauliulis, *Vilnius 2001*, nr 400 [Lwów, 10 X 1524 r.]; LDK, nr 2245.

<sup>105</sup> Czerwone złote czyli dukaty zaczęto wybijać w Polsce dopiero od 1528 r., zob. J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 1976, s. 484.

<sup>106</sup> Pirmasis Lietuvos Statutas-Pierwyj Litowskij Statut, cz. I, Vilnius 1991, s. 7.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>108</sup> Warto dodać, że artykuł XVII roz. V w pierwszym Statucie Litewskim wymieniał zakonników wśród siedmiu kategorii osób pozbawionych zdolności prawnej do sporządzania testamentów.

Partner tej wątpliwej transakcji jest bez wątpienia tożsamy ze Stanisławem Jatoldem, prepozytem bystrzyckim wzmiankowanym w dokumentach od 1526 r., negatywnym bohaterem okresu kasaty tego klasztoru<sup>109</sup>. Pochodził z miejscowego środowiska, zapewne z warstwy bojarskiej. O wydarzeniach w Bystrzycy podczas jego prepozytury wspomina akt królewski wystawiony w Krakowie 29 października 1526 r., piętnujący występki, do których już dłuższy czas dochodziło w klasztorze<sup>110</sup>. Dokument został wystawiony na podstawie wyjaśnień i z inicjatywy ówczesnego biskupa wileńskiego Jana z Książąt Litewskich (1520-1536), naturalnego syna Zygmunta I Starego. Ordynariusz ten objął biskupstwo bez święceń kapłańskich, a sakrę biskupią pozyskał dopiero w 1531 r., ale okazał się sumiennym, troskliwym i bardzo energicznym zarządcą diecezji wileńskiej<sup>111</sup>. Nie tolerował wykroczeń kleru, a „biali augustianie” podlegali mu jako duszpasterze parafialni, o ile w ogóle uznawał ważność bulli egzempcyjnej z 1256 r. Biskup Jan chciał rzeczywistej ewangelizacji Litwy. Na synodzie 1526 r. polecił plebanom odczytywanie Ewangelii w dwóch językach krajowych – po polsku i po litewsku, a w 1528 r. nakazał objaśnianie prawd wiary w tychże językach w szkołach parafialnych<sup>112</sup>. Plebani i wikariusze w parafiach mieli spełniać wszelkie obowiązki duszpasterskie. Wobec takich oczekiwań stan klasztoru bystrzyckiego budził w biskupie grozę i pogardę. Celowo asystował przy wystawianiu aktu 1526 r., drugim świadkiem z kręgu episkopatu był biskup kamieniecki Wawrzyniec Międzyleski.

W arendze król przypomniał obowiązki wynikające z patronatu kolatorskiego względem Bystrzycy. Jako władca katolicki powinien oczyścić upadłe instytucje kościelne i pomóc w przywróceniu ładu moralnego. W narracji wykazał, że konwent bystrzycki przestał spełniać funkcje, dla których został powołany. Zakonnicy nie okazywali żadnego starania o kult. Nabożeństwa zostały zaniedbane. Duszpasterstwa zaniechano. Nie było też pilności i rzetelności w zarządzie nadanych dóbr. Zachowanie „mnichów” (monachi) określił jako skanda-

<sup>109</sup> LDK nr 2249, autorzy tego opracowania zdają się tego nie dostrzegać.

<sup>110</sup> LM, kn. 12, nr 766. por. Barona s., *op. cit.*, s. 251-252.

<sup>111</sup> Kurczewski, *Opowiadania...*, s. 117; Ochmański, *Biskupstwo...*, s. 16. Przeprowadził pierwsze synody w 1520 i 1526 r., fundował dwie prałatury: scholasterię i kantorę w katedrze (1522), odnawiał katedrę po 1530 r.

<sup>112</sup> Ochmański, *Biskupstwo...*, s. 51.

liczne. Oskarżał ich o pychę, występność i pijaństwo (...insolentias, scelera ac assiduas ebrietates). Prawdopodobnie na podstawie doniesień biskupa Jana stwierdzał, że wybryki zakonników trwały „dnem i nocą”. Zdarzyły się najcięższe zbrodnie, w tym „bezbożne mordy na najbliższych krewnych” (parricidia nefanda), zapewne na tle roszczeń majątkowych. Pismo królewskie przytacza wydarzenie najpotworniejsze. Generał zakonu posłał dla zapobieżenia dalszemu złu polskiego „marka”, plebana w Miednikach, Stanisława Boka z Jedlni. Gdy ten przyjechał do Bystrzycy, został okrutnie zamordowany przez tamtejszych braci z zachęty i przy czynnym udziale wspomnianego prepozyta Stanisława Jatolda. Sprawcy zbrodni zostali poddani przez biskupa Jana najcięższymi karom kościelnymi. Mimo interdyktu i klątwy buntowali się przeciw biskupowi. „Skalani” mordem, gardząc pokutą, zuchwale odprawiali msze, budząc przerażenie i zgorszenie ludu. A więc obraz kompletnego rozkładu, przy czym nie pod wpływem jakichkolwiek „herezji” czy „nowinek” (jeszcze daleko do tego). Brutalny amoralizm braci bystrzyckich tego czasu pokazuje, że nikt w zakonie nie wdrożył ich do reguły i powinności kapłańskich, ba, nie nauczył szacunku dla dekalogu. Skutki obciążyły nie tylko winowajców, ale cały niewielki zakon, który wadliwie formował i dobierał kadrę. Był czas na wytykanie błędów, był czas napomnień i nie został wykorzystany. A gdy zwierzchnik posłał wreszcie pełnomocnika, bracia przyzwyczajeni do bezkarnej swawoli uznali go za intruza i zabili. Poza lekceważeniem władzy biskupiej widać zatem krnąbrność wobec przełożonych zakonnych i zupełne pomiatanie regułą augustiańską.

Biskup miał dość przestępców z Bystrzycy, a jeszcze bardziej król. Wspomnianym aktem 1526 r. Zygmunt I Stary odbierał kanonikom od pokuty prepozyturę bystrzycką z całym majątkiem i przekazywał niedawno utworzonej sufraganii diecezji wileńskiej<sup>113</sup>. Sufragani wileńscy otrzymali całość daru Jagiełły z 1390 r. Za takim rozwiązaniem opowiedziała się rada wielkoksiążęca, a nade wszystko biskup Jan. Wraz z kapitułą katedralną był on odbiorcą królewskiej dotacji „wiczystej i nieodwołalnej”, przeznaczonej na utrzymanie sufragana i jego

<sup>113</sup> Kurczewski, *Kościół Zamkowy...*, cz. I, s. 322; Idem, *Biskupstwo...*, s. 76; Ochmański, *Biskupstwo...*, s. 23. Pierwszy sufragan wileński, Jakub Lis z Miechowa, występuje w latach 1514 i 1521. Por. SGKP, t. I, s. 510, gdzie mylna data tej donacji (1523 r.).

wikariuszy wieczystych. Warunki darowizny zostały bardzo ściśle określone, bez wątpienia za aprobatą ordynariusza wileńskiego. Połowa dochodu z majątku prepozytury bystrzyckiej miała iść do skarboxy sufragana, a połowa dla wikariuszy wieczystych, gdyż królowi zależało na odtworzeniu prawdziwego duszpasterstwa w tej parafii. Jeden z wikariuszy wieczystych powinien objąć tam urząd plebański na jeden rok lub na stałe, dobierając sobie do pomocy jednego lub dwóch kapłanów. Pleban kadencyjny miał wykazywać pilność w duszpasterstwie i szafunku sakramentów. Król dopuszczał też wygodniejsze rozwiązanie zarządu parafii bystrzyckiej: wikariusze mogli co roku mianować rektorów parafii jako swoich zastępców do rzeczywistej pracy kapłańskiej. Wiernych nie wolno było zostawić choćby na krótko bez stałego duszpasterza.

Mimo takiego spustoszenia wywołanego przez „szajkę Jatolda” Zygmunt odniósł się do „marków” z uderającą wielkodusznością. Manifestując ogromne rozczarowanie nie usuwał całego zakonu z diecezji wileńskiej, wymagając jedynie uwięzienia lub wydalenia sprawców przestępstw. Pozwalał im na zachowanie parafii w królewskim mieście Miedniki i nowszego nabytku – parafii fundacji szlacheckiej w miasteczku prywatnym Twerecz (od 1501 r.).

Kanonicy od pokuty zostali wydalen i Bystrzycy z wielkim pośpiechem, gdyż już w 1527 r. bojar Bogdan Olechnowicz zastawił swoją ziemię w posiadaniu warunkowym na dotychczasowych gruntach klasztornych za pewną kwotę w groszach litewskich „urzędnikowi kapituły wileńskiej” Jerzemu Chwalczewskiemu występującemu jako pleban Lintupów i podskarbi biskupa<sup>114</sup>. Ziemia tej „wysługi” leżała w majątku Mile, jednym z trzech kompleksów dóbr klasztornych. Nabywca zastawu Chwalczewski, ulubieniec biskupa Jana, prałat-kantor katedry wileńskiej, otrzymał właśnie sufraganię wraz z nowym uposażeniem i piastował tę godność do 1538 r.<sup>115</sup>

Kompromitacja bystrzycka powinna była wywołać w zakonie poczucie winy i wstydu. Należało też oczekiwać, że „markowie” docenią nadzwyczajny (i niezasłużony) dar z łaski królewskiej, dzięki któremu mogli pozostać na Litwie. Nic podobnego nie nastąpiło. Krakowscy

<sup>114</sup> LMAB, Fond 6-135, oryg. pergam. po rusku, z odciskiem pieczęci na pasku papierowym; J a s a s, *op. cit.*, nr 308.

<sup>115</sup> K u r c z e w s k i, *Biskupstwo...*, s. 76-77; idem, *Kościół Zamkowy...*, cz. I, s. 322.

zwierzchnicy uznali błędnie, że mogą wywalczyć od monarchy cofnięcie decyzji o kasacie prepozytury bystrzyckiej. Takie postępowanie rozpętało burzę. Gniew Zygmunta Starego spowodował, że na skutek uporczywości stracili więcej. Na sejmie wileńskim 12 sierpnia 1528 r. król ponowił oskarżenie (*plura manifesta enorma et dudum consumata, scelera et scandala*)<sup>116</sup>. Wytknął „markom” obojętność na upomnienia i ostrzeżenia biskupa Jana, potwierdził ogrom zgorszeń i występków. Ogłosił, że za ciągłe nieposłuszeństwo zakon został pozbawiony nie tylko prepozytury bystrzyckiej, ale też parafii w Miednikach, w której przywrócił patronat królewski i którą przekazał również biskupowi wileńskiemu. Arogancja przywiodła zatem „marków” do zguby. Zygmunt I podtrzymał decyzję potraktowania probostwa bystrzyckiego jako dotacji dla sufraganii wileńskiej. Zmienił jednak koncepcję zarządu tej parafii. Odtąd sam sufragan miał wyznaczać kapłanów do duszpasterstwa w Bystrzycy. Król polecił, aby posyłano i utrzymywano tam dwóch lub nawet trzech duchownych, oprócz tego nauczyciela i kantora<sup>117</sup>. Wykazał więc troskę o rzetelną opiekę nad wiernymi na terenie długo zaniedbanym. Dla upamiętnienia darowizny zamówił w kościele bystrzyckim codzienną wieczystą mszę śpiewaną.

Przy tej okazji monarcha wyliczył dobra prepozytury bystrzyckiej. Od 1390 r. zmieniło się wiele na korzyść poprzednich właścicieli. W samej Bystrzycy do uposażenia wchodził dwór, folwarki i karczmy. W okolicy kanonicy od pokuty posiadali trzy majątki ziemskie zwane „dworami”: Dudy, Mile (w brzmieniu dokumentu 1528 r.: *Milisiz*) oraz Dziewie (albo Zadziewie, w wersji 1528 r. *Dziewisz*)<sup>118</sup>. Ten ostatni majątek miał dobrze urządzony folwark. Przez jego teren przepływała rzeczka Swila. Do klasztoru bystrzyckiego należał też do 1526 r. folwark Olsza. W relacji biskupa wileńskiego Michała Zienkowicza z 1733 r. sufragania przejęła po „białych augustianach” dobra Zadziewie i Mile<sup>119</sup>. Uznawano je za najlepiej zagospodarowane i leżące nieopodal miasteczka. Wizytator z 1822 r. na podstawie lustracji oryginalnego dokumentu z 1528 r. orzekł, iż do sufraganii wileńskiej

<sup>116</sup> LMAB, Fond 6-137, oryg. pergam. łac., J a s a s, *op. cit.*, nr 318.

<sup>117</sup> Por. K u r c z e w s k i, *Biskupstwo...*, s. 76.

<sup>118</sup> Por. l. c.

<sup>119</sup> *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae*, wyd. P. R a b i k a u s k a s SI, Romae 1971, s. 123.

przeszły z majątku klasztornego część miasteczka Bystrzyca, a w niej karczmy oraz podmiejskie folwarki Dudy, Mile, Dziewie i Olsza. Po 1528 r. miały służyć utrzymaniu trzech księży, „dyrektora szkół” i sług kościelnych<sup>120</sup>. Niezależne potwierdzenie tego przekazu znajdziemy w ankiecie wypełnionej przez plebana bystrzyckiego w 1849 r.: „białym augustianom” do 1526 r. przypadały „fundusze ziemskie” Dudy, Mile, Dziewie, Olsza i Zahacz „aczkolwiek nie wiadomo, kto je darował”<sup>121</sup>. Jedynie Zahacz nie figuruje w przywileju 1528 r., a także w relacjach wizytacyjnych.

Zakonnicy dorobili się do czasu kasaty bardzo licznych kategorii poddanych, które skrupulatnie wymienił przywilej królewski w 1528 r. Byli to „wolni i niewolni ludzie obojga płci” (a więc najpierw czeladź niewolna, potem pańszczyźniana „służba tiahłaja”, wreszcie „pachożyje” z prawem wychodu). W tych dobrach mieszkali też bojarzy służebni (jak Bogdan Olechowicz z 1527 r.), dannicy i „robotnicy” czyli zobowiązani do robocizn na rzecz klasztoru. Wyliczono też osobno danników miodu-bartników, rolników składających daninę zbożową „działo” oraz chłopów czynszowych płacących w pieniądzu. W dobrach klasztornych znajdowały się liczne rzeczki i potoki, stawy, obszary leśne i bagna, ale głównie – użytki rolne: pola orne, łąki i pastwiska. Do służb obowiązkowych na rzecz właściciela należały podwody, do przywilejów właściciela (zakon korzystał z nich do ostatniej chwili) – łowiectwo, ptasznictwo, młynarstwo i dochody z karczem. Cała ta własność z dochodami i pożytkami przeszła w 1526 r. na sufraganię wileńską.

Krakowscy „markowie” nie dawali za wygraną. Z protestem wystąpił Stanisław Jutrkowski, zwany w 1528 r. „prowincjałem polskim”, ale de iure generał zakonu i jednocześnie przeor w Libichowej-Trzcianie<sup>122</sup>. Nie była to postać tuzinkowa. To on zlecił przed 1544 r.

<sup>120</sup> LVIA, fond 694, op. 1, sygn. 3670, Wizytacje biskupie 1820 i 1828 r., Dekanatów Wileńskiego, Poboyskiego, Oszmiańskiego, Wizytacja 31 VII 1822 r. Kościoła Parafialnego w Bystrzycy, Diecezji i Guberni Wileńskiej, Powiatu i Dekanatu Wileńskiego, k. 40. Przeglądany wtedy przywilej królewski 1528 r. był datowany nie na 12, lecz 14 sierpnia. Wizytacja przeprowadzona na zlecenie administratora diecezji, arcybiskupa mohylewskiego Stanisława Siostrzeńcewicza.

<sup>121</sup> Vilniaus Universiteto Mokslines Biblioteka [dalej: VUMB], Rankraščių Skyrius, fond 4, FH-A 2576, Kronika Kościoła Parafialnego Bystrzyckiego położonego w Diecezji Wileńskiej i Guberni i Dekanacie Wileńskim w tymże Powiecie 1849, b. p.

<sup>122</sup> Bruździński 2003, s. 161, 178, 333.



Janowi z Trzciany zebranie świadectw świętości Michała Giedrojcia, nakłonił do złożenia relacji owego prepozyta bystrzyckiego Stanisława (lecz nie Jatołda) oraz plebanów z Miednik i Twerecza o imieniu Wawrzyniec. Kompromitacja zakonu w Bystrzycy utrudniała to zadanie, a formacji zakonnej Michała (choć dostąpił jej w Krakowie) odbierała wiarygodność. Jutrkowski miał czelność wezwać króla, by nie karał całego zakonu za przestępstwa braci i tak już uwięzionych w Wilnie. Apelowwał, aby „kolator i patron” zwrócił „markom” Bystrzycę i Miedniki. Zaskoczony władca porozumiał się jeszcze raz z biskupem Janem i polecił dokładnie zbadać przebieg wydarzeń. Ostateczną decyzję ogłosił na sejmie wileńskim w końcu września 1528 roku<sup>123</sup>. W wyniku dochodzeń ujawniono, że od wielu lat zakonnicy bystrzyccy i miedniccy żyli w rozpuszcie, budzili zgorszenie, rabowali kosztowności kościelne, nie słuchali pouczeń biskupa – zwierzchnika z racji duszpasterstwa w parafiach, lekceważyli wezwania do skrucy i odnowy życia konwentualnego. Za demoralizację i szerzenia zła biskup Jan obłożył ich karami kościelnymi, w końcu też interdyktem. Mimo to odprowadzali msze i officium klasztorne, narażając się na dalsze sankcje prawa kościelnego. Mnożyli grzechy ciężkie, gardzili normami Kościoła. Gdy „prowincjał” Jutrkowski z Krakowa posłał (1526 r.) wspomnianego Stanisława Boka z Jedlni dla uratowania konwentu bystrzyckiego, wichrzyciele uznali go za wysłannika biskupa wileńskiego i „okrutnie” zamordowali. Następca ofiary na urządzie plebańskim w Miednikach, Jakub z Krakowa, profes konwentu św. Marka, własnymi rękoma zabił konfratra, kapłana Tomasza. Zamordowany był w 1508 r. wikarym w Miednikach i pewnie Jakub uznał go za niebezpiecznego rywala do beneficjum<sup>124</sup>. Te zbrodnie zostały udowodnione. Kanoników od pokuty uznano za poważne zagrożenie dla wiernych: zniesławiali Kościół, ośmieszali jego władze. Nie krzewili wiary, lecz zło. Nie wykazali żadnych cnót zakonnych. Trwali w bezwstydzie i zuchwalstwie. Król uprzedzał, że winowajców z tego zakonu czeka wieczna izolacja. Przebaczenia nie będzie. Po ustaleniu tych faktów i wysłuchania orzeczenia biskupa wileńskiego król odmówił Jutrkow-

<sup>123</sup> LMAB, fond 43, Kopiarz II Archiwum Kapituły Katedralnej Wileńskiej, s. 398-402 [w piątek po św. Michale Arch.].

<sup>124</sup> LKD nr 2452.

skiemu zwrotu przepadłych kościołów, pozbawiał na zawsze „marków” ich majątku, praw i dochodów i oddalał wszelkie pretensje.

Po tych decyzjach 1528 r. wydawało się, że kanonikom od pokuty pozostaje wynieść się cichaczem z Litwy w głębokiej niesławie. Tymczasem po dziesięciu latach niezmordowany Stanisław Jutrkowski zwrócił się w tej samej sprawie o arbitraż biskupi. Teraz nie chodziło już o rehabilitację zakonników w Bystrzycy. Ich wina była oczywista. Szło o zabrany majątek zakonny w diecezji wileńskiej. Dnia 10 lipca 1540 roku została zawarta ugoda między kapitułą katedry wileńskiej a klasztorem św. Marka<sup>125</sup>. Jako arbiter wystąpił biskup chełmski, podkanclerzy koronny Samuel Maciejowski. Wileńską władzę diecezjalną reprezentował biskup Paweł Holszański (1526-1555) i jego sufragan, osobiście zainteresowany rozstrzygnięciem, dominikanin, dr teologii Akademii Krakowskiej Feliks z Kazimierza, biskup tytularny Kaffy (1538-1548)<sup>126</sup>. Kapituła wileńska stawiała się gremialnie: prałaci – prepozyt Jan z Domaniowa, dziekan i doktor medycyny Jan Andrzej de Valentis, archidiacon Józef Jasieński, kustosz Paweł i scholastyk Stefan Grabia oraz kanonicy – Wacław Czirka z Wołkowysk, Jan Kunicki, Jan de Pesentis, Bartłomiej z Kowna. Stronę „marków” reprezentowali: prowincjał i prepozyt Libichowej Stanisław Jutrkowski, zakrystian konwentu św. Marka Stanisław Wróblowski oraz dwaj kapłani tego konwentu – Szymon z Opoczna i Hieronim ze Sieny<sup>127</sup>.

Strony ogłosiły, że przekazanie klasztoru bystrzyckiego i jego dóbr biskupowi, sufraganowi i kapitule wileńskiej jest niepodważalne i potwierdzone dokumentem sporządzonym przez notariusza publicznego. Dla rozwiązania sporu majątkowego, zwrotu strat i kosztów oraz

<sup>125</sup> LMAB, fond 6-169, oryg. dok. pergam. łac.; J a s a s, *op. cit.*, nr 429.

<sup>126</sup> O c h m a ń s k i, *Biskupstwo...*, s. 16, 23; K u r c z e w s k i, *Biskupstwo...*, s. 77, idem, *Kościół zamkowy...*, cz. I, s. 322, podaje daty jurysdykcji Feliksa na lata 1532-1554.

<sup>127</sup> Por. Bruździński 2003, s. 161, 172, 178, 333, 334. Właśnie w tym czasie generałem zakonu był Stanisław z Bystrzycy, co mogło rzutować na desperackie próby rewindykacji utraconego konwentu. Jutrkowski występuje jako prepozyt Libichowej w latach 1529, 1535, 1540 i 1544, a jako generał w 1544 r. Formalnie nie było jeszcze wtedy osobnej prowincji polskiej tego zakonu. Szymon z Opoczna piastował w 1538 r. urząd prokuratora konwentu św. Marka, w 1540 r. był zakonnikiem bez urzędu. Hieronim ze Sieny, zakonnik krakowski wymieniany w latach 1540, 1556, 1577-1578, piastował urząd kaznodziei w latach 1560 i 1566 (a więc dobrze nauczył się polskiego), a w 1560 r. także przeora tego klasztoru. Zakrystian Wróblowski jest znany tylko ze wzmianek w 1540 r.

z chęci przywrócenia przyjaznej koegzystencji między diecezją a zakonem przyjęto wyrok arbitrażowy. Za jego podważenie winowajca płacił tysiąc złotych węgierskich do kamery papieskiej, a drugi tysiąc do skarbu Korony Polskiej. Ugoda pozostawiała probostwo bystrzyckie jako uposażenie sufraganii wileńskiej pod patronatem królewskim. W tej sprawie władzom zakonu nakazano wieczyste zrzeczenie się Bystrzycy i całkowite milczenie bez prawa do apelacji.

Z uwagi na ubogie posiadłości zakonu w Polsce biskup wileński z kapitułą wspinałomyślnie zwracał „markom” kościół parafialny w Miednikach, który mieli do 1528 r. Zakonnicy mogli tam wrócić po śmierci lub rezygnacji aktualnego plebana, mistrza Marcina. Nie był to pierwszy pleban diecezjalny w tej parafii. Już na początku 1539 r. wzmiankowany jest pleban miednicki Jakub, brat wspomnianego kanonika wileńskiego, doktora obojga praw Wacława Czirki<sup>128</sup>. Kanonik ten był bardzo wpływowym dostojnikiem ówczesnej diecezji wileńskiej. Trzymał probostwo Mejszagoły (1533-1545), ale jednocześnie piastował godność oficjała wileńskiego, a w r. 1536 wikariusza generalnego diecezji in spiritualibus. Kolejny pleban miednicki Marcin posiadał tę parafię jeszcze w okresie 5 września 1547-19 marca 1548 r., a zatem nie śpieszono się ze zwrotem tego beneficjum zakonnikom<sup>129</sup>. W ugodzie lipcowej 1540 r. potwierdzono równocześnie „markom” utrzymanie parafii w Twerczu z patronatem szlacheckim. Ugodę podpisano w Wilnie w sobotę 10 lipca 1540 r. w domu kanonika Jana Kunickiego w obecności świadków: kanonika krakowskiego, sekretarza królewskiego, doktora Stanisława Hozjusza, proboszcza krakowskiego Mikołaja Grabionki, dworzanina królewskiego Stanisława Podlódowskiego oraz duchownych i świeckich z czterech diecezji (gnieźnieńskiej, krakowskiej, poznańskiej i płockiej), z których wymieniono Welisława Ławskiego, Mikołaja Dębnickiego, Jana Boczkowskiego i Jana Straszewskiego. Nigdy już jej nie naruszono. „Markowie” utrzymali dwie parafie, stracili klasztor bystrzycki.

Według ankiety z 1849 r. po 1528 r. bystrzyckie dobra sufraganii wzbogaciły się jeszcze o folwark Popiszki, sąsiadujący z Dudami, przeznaczony na lepsze utrzymanie rektora lub wikarego urzędującego

<sup>128</sup> LKD nr 608; K u r c z e w s k i, *Kościół zamkowy...*, cz. III, s. 34-35, 540.

<sup>129</sup> LKD nr 1313.

w parafii<sup>130</sup>. Istniała tradycja, że kościół bystrzycki, drewniany w czasach „białych augustianów”, kazał wzniesić w nowej formie murowanej król Zygmunt I Stary<sup>131</sup>. Nie potwierdza tego zachowany wpis do akt kapitulnych z 5 stycznia 1539 r., w którym kapituła wileńska zobowiązuje sufragana Feliksa z Kazimierza do naprawy kościoła zbudowanego przez kanoników regularnych od pokuty i zgodnie z warunkami fundatora utrzymywania tam kapłana do celebracji mszy<sup>132</sup>. Warto dodać, że akta kapitulne widzą położenie tego kościoła w Milach czyli podmiejskim majątku dawnego konwentu, a nie w samym miasteczku. A zatem w 13 lat po przejściu Bystrzycy księża wysyłani przez sufragana korzystali z dawnej świątyni drewnianej. Być może jednak królewska fundacja kościoła murowanego nastąpiła później, między 1539 a 1548 r. Wiemy bowiem z wizytacji sufragana białoruskiego Mikołaja Słupskiego (lata 1674/1675), że w Bystrzycy stał kościół murowany „nieukończony”<sup>133</sup>. Sufragani wileńscy kierowali tam do pracy własnych komendarzy lub wikariuszy, sprawujących funkcje kapłańskie. Księża ci są znani z rozproszonych zapisek lub dokumentów np. w 1554 r. Mikołaj z Ciechanowca, w 1594 r. Paweł Zaleski, w 1674 r. Jan Rakowicz<sup>134</sup>. W 1653 r. w rejestrze podymnego dobra bystrzyckie sufraganii wileńskiej zostały oszacowane na 9 dymów<sup>135</sup>. Po rosyjskiej nawale, w 1673 r. znaleziono tam cztery dymy<sup>136</sup>. Rejestr z 1690 r. potwierdza rozmiary majątku sufraganii z połowy XVII w.<sup>137</sup> Parafię bystrzycką dzieliła granica dwóch powiatów, wileńskiego i oszmiańskiego. W obrębie tego pierwszego komendarz bystrzycki miał w sa-

<sup>130</sup> VUMB, fond 4, FH- A 2576.

<sup>131</sup> SGKP, t. I, s. 510, z błędną datą 1523 r.

<sup>132</sup> Kurczewski, *Kościół zamkowy...*, t. III, s. 37.

<sup>133</sup> J. Kurczewski, *Stan kościołów parafialnych w diecezji wileńskiej po wyjściu nieprzyjacielskim 1655-1661*, „Litwa i Ruś”, t. I, 1912, z. 3, s. 164.

<sup>134</sup> LKD nr 1548, 1946; Kurczewski, *Stan...*, s. 164. W 1547 r. wzm. rektor parafii bystrzyckiej, zob. J a s a s, *op. cit.*, nr 493.

<sup>135</sup> W. F. Wilczewski, *Rejestr dymów dóbr duchowieństwa katolickiego diecezji wileńskiej z 1653 roku*, „Nasza Przeszłość”, t. 101, 2004, s. 289.

<sup>136</sup> Idem, *Rejestr dymów dóbr duchowieństwa diecezji wileńskiej z 1673 roku*, „Nasza Przeszłość”, t. 103, 2005, s. 147.

<sup>137</sup> *Metryka Litewska, Rejestry podymnego, województwo wileńskie 1690 r.*, wyd. A. R a c h u b a, Warszawa 1989, s. 77, 111.

mym miasteczku i we wsi Dudki 8 dymów<sup>138</sup>. Do parafii należała oczywiście ekonomia czyli niegrodowe starostwo bystrzyckie i pięć majątków szlacheckich w powiecie wileńskim<sup>139</sup>. Po stronie powiatu oszmiańskiego parafia bystrzycka obejmowała wieś Bołoszę Tyzenhauzów i wieś Świrany Danilewiczów.

Według wizytacji 1822 r. największe inwestycje kościelne w tym majątku przypadły na drugą połowę XVIII w. Bystrzyca znajdowała się wtedy w granicach dekanatu świrskiego<sup>140</sup>. W następnym stuleciu została podporządkowana dekanatowi wileńskiemu. Sufragan wileński Antoni Żółkowski (1755-1763)<sup>141</sup>, zarazem dziekan kapituły katedralnej i oficjał generalny wileński, własnym kosztem w 1760 r. polecił wybudować murowany barokowy kościół Podwyższenia Krzyża św., zachowując ciągłość wezwania i tradycji zakonu kanoników od pokuty. Wprowadził też do parafii bractwo szkaplerzne na podstawie bulli papieskiej z 1763 r.<sup>142</sup> Jego następca Tomasz Zienkowicz (1766-1782) uzupełnił wyposażenie kościoła i go konsekrował, chociaż nie zachował się dokument datujący tę uroczystość<sup>143</sup>. Według opisu z 1822 r. kościół zbudowany był na rzucie prostokąta, jednonawowy, z odrębnym prezbiterium zamkniętym apsydą, skierowaną na zachód. Miał dwuwieżową fasadę. Kryły go dachówki, a hełmy wież obito połączoną blachą. Murowana zakrystia, kryta tarcicami, umieszczona była nietypowo, gdyż po lewej stronie portalu. Wnętrze kościoła wyłożono ceglaną posadzką. Wizytator zobaczył pięć ołtarzy. Ołtarz główny fundował sufragan Zienkowicz, więc w latach 1766-1782. Na jego szczycie widniał stiukowy herb fundatora. Na ołtarzu umieszczono obraz Pana Jezusa u Słupa. W jego nasadzie (powyżej) – stiukową figurę anioła z krzyżem. Boczne ołtarze w prezbiterium miały wezwania św. Tomasza Ap. (obraz na

<sup>138</sup> Wydawca wpisał wieś Dubki, jednak bez wątplenia chodziło o Dudki, małą wiośnię w sufragańskim folwarku Popiszki, zob. niżej w tekście.

<sup>139</sup> Podolce i Biała Woda Szyndelewskiego, Punżany-Szłapiszki Jatułta, Punżany Bartoszewicza, Staniuliszki drobnych ziemian.

<sup>140</sup> Według akt synodu 1669 i 1744 r., zob. K u r c z e w s k i, *Kościół Zamkowy...*, cz. I, s. 112; idem, *Biskupstwo...*, s. 467; por. S a w i c k i, *op. cit.*, s. 75, 106-107.

<sup>141</sup> Ibidem, cz. I, s. 323; Idem, *Biskupstwo...*, s. 81; *Relationes...*, s. 14-15.

<sup>142</sup> VUMB, fond 4, FH- A 2576.

<sup>143</sup> Ibidem; LVIA, fond 694, op. 1, sygn. 3670, k.40-41 v. Por. G. Rąkowski, *Ilustrowany przewodnik po zabytkach kultury na Białorusi*, Warszawa 1997, s. 35; Z. H a u s e r, *Nowy ilustrowany przewodnik po zabytkach kultury na Białorusi*, s. 35-36.

plótnie) i św. Józefa Oblubieńca. W nawie stały dwa ołtarze naprzeciw siebie: przy ambonie Matki Bożej Szkaplerznej (dawny bracki, zatem z 1763 r.) i św. Antoniego z Padwy, oba z obrazami na płótnie. W 1819 r. kościół został poddany „reperacjom”.

W zaborze rosyjskim status parafii bystrzyckiej uległ pogorszeniu. Wizytator 1822 r. nie wiedział, kiedy fundusz bystrzycki wyłączono z uposażenia sufraganii wileńskiej<sup>144</sup>. Być może nastąpiło to w pierwszych latach po zaborze, gdy w 1797 r. władza rosyjska zabrała uposażenie ordynariuszy. A może już za rządów sufragana Piotra Toczyłowskiego 1783-1792, aferzysty i malwersanta<sup>145</sup>. W każdym razie nie posyłano już komendarzy z Wilna. Rezydował w Bystrzycy zwykły pleban<sup>146</sup>. Mieszkał w drewnianej plebanii krytej gontem. Obok stała drewniana organistówka i inne budynki gospodarcze: spichlerz, lodownia, stajnia, obora, gumno, odryna i browar, wszystko z drewna. Była też piwnica na zapasy, studnia i trzy ogródki warzywne<sup>147</sup>.

Pleban już w I ćw. XIX w. cierpiał niedostatek, bo większość uposażenia z 1528 r. została rozgrabiona i to w dwóch fazach. Pierwsza fala grabieży przypadła na lata panowania Stanisława Augusta, a jej świadkiem od 1766 r. był bezradny, choć tak troskliwy sufragan Tomasz Zienkowicz. Sprawcą był ówczesny starosta bystrzycki 1762-1769 Stanisław Brzostowski, wojewoda inflancki, klient Karola Radziwiłła Panie Kochanku<sup>148</sup>. Zagarnął „złośliwie” bystrzycką jurydykę plebańską czyli centralną część uposażenia, sięgającą dotacji 1390 roku. Po 1528 r. składała się ona z gruntów osiadłych przez 6 rodzin bojarów służebnych i sianożęci. Do praw komendarzy należały też wolne mlewo w młynie skarbowym, wolny przewóz na Wilii oraz karczmy, które przynosiły do 200 rubli dochodu rocznego<sup>149</sup>. Te posiadłość plebani odzyskali na krótko za Rosjan w 1811 i 1815 r.

<sup>144</sup> Nie ma o tym wzmianki w aktach kapitulnych, publikowanych przez Kurczewskiego (*Kościół Zamkowy...*, cz. III). Wiadomo, że w 1804 r. sufragani ci posiadali dobra ziemskie, przynoszące dochód roczny 4,5 tys. rubli srebrnych, zob. *ibidem*, cz. II, s. 252.

<sup>145</sup> *Idem*, *Biskupstwo...*, s. 82.

<sup>146</sup> LVIA, fond 694, op. 1, sygn. 3670, k. 40,42.

<sup>147</sup> *Ibidem*, k. 46-47.

<sup>148</sup> W. K o n o p c z y ń s k i, *Brzostowski Stanisław h. Strzeżę*, PSB, t. III, Kraków 1937, s. 56-57; A. B o n i e c k i, *Herbarz Polski*, t. II, Warszawa 1900, s. 193-194. W sprawie przejęcia dzierżawy bystrzyckiej przez Brzostowskich zob. *Metryka Litewska*, Księga wpisów nr 131, opr. A. R a c h u b a, Warszawa 2001, nr 775, 793.

<sup>149</sup> LVIA, fond 694, op. 1, spr. 3679, k. 50-50 v.

i znowu utracili. Przepadło 18 morgów pola i 4 morgi łąki na 20 wozów siana. Pleban nie miał już siana. Na reszcie ziemi, czterech ośmiu, zasiewał żyto. Dawało to rocznie plon czterech beczek ziarna.

Został też utracony folwark Popiszki, zwany też Dudki, leżący obok dawnego majątku klasztoru Dudy, położony w powiecie zawilejskim, dwie mile od plebanii (ok. 17 km), z drewnianym domem rządcy, świronkiem, oborą, gumnem, obryną, browarem, ogródkiem i sadzawką<sup>150</sup>. Z Popiszek pleban zbierał 8 beczek żyta i 50 wozów siana co roku. Istniała tam również wioseczka z 4 poddanymi gospodarzami. Grunty, łąki i las z tego folwarku wcielił do swych dóbr Polany szlachcic Mikosza, a wioseczkę i sianożęcia zabrała kapituła wileńska do swej wsi Świranki (inaczej Świrany Kapitulne). Plebania bystrzycka utraciła też zaścianki położone za Popiszkami. Łatowszczyznę (5 włók i 2 morgi, 16 morgów łąk) zajął również właściciel Polan Mikosza, a także część Maciejowszczyzny (20 morgów pól, 2,5 morgi łąk), pozostałą część zabrała kapituła do swoich Świranek. Za Wilią przepadła też większość zaścianka Zawiliszki z borem na 4 włókach, zasiewem żyta i łąkami na 15 wozów siana. Jezioro Zawieliskie oddano plebanii kiermlickiej. Trzy włoki puszczy wcielono do majątku Bokosz, utracono też półtora włoki łąki Na Ruczaju pod Wordzianami.

Stare nadanie Jagiełły dla marków z 1390 r. „puszcza plebańska” (zwana kiedyś Elchiusz) w powiecie wileńskim, wykorzystywana na budulec i opał, została zabrana już w 1792 r. czyli pod własnymi rządami, przez szlachcica Korsaka, który ją włączył do swych dóbr Woydaniszki. Zajął też zaścianek Bojarzyna z leśniczówką, gruntem i łąkami oraz karczmę na trakcie bystrzyckim do Wilna<sup>151</sup>.

Pozostałe straty dotyczyły innych karczem oraz zaścianków<sup>152</sup>. We wsi Czechy pleban miał uprzednio trzech poddanych gospodarzy i karczmę. Już przed 1795 r. część zagrabił ziemianin Soroka, właściciel dóbr Uświecie, a część wcielono (przed 1769 r.) do starościńskiego majątku Rytenie. W Zusinach czyli Kłaczunach, na terenie dawnych danników miodu z dotacji 1390 r. pleban miał pięciu poddanych gospodarzy i karczmę przy trakcie święciańskim. Część tej posesji zabrał ziemianin Szyszka do swego majątku w Świranach, część wchło-

<sup>150</sup> Ibidem, k. 48-49.

<sup>151</sup> Ibidem, k. 49, 50 v.

<sup>152</sup> Ibidem, k. 50v-51v.

nęła starościńska wieś Folusz (a więc najpewniej w latach 1762-1769). Tenże Szyszka zagrabił dwie włóki zaścianku Kamienicznik. W zaścianku Lipniszki cztery włóki plebańskie zajął Bohuszewicz, właściciel innej części Świranów. Przepadł też zaścianek Rudziszki, gdzie siedziało trzech gospodarzy. Inny teren z gruntem ornym i lasem zajął Gosiewski, właściciel dóbr Ryzhory.

Do 1822 r. z rozległego majątku uposażenia sufraganii wileńskiej w Bystrzycy doszło do utraty blisko 400 hektarów, przy czym jedynie niewielkie działki przejęła kapituła wileńska gospodarująca w sąsiedniej wsi Świranki. W latach 60-tych XVIII w. największym „łowcą” ziemi kościelnej okazał się starosta bystrzycki Stanisław Brzostowski, później dołączyła okoliczna drobna szlachta, szczególnie liczni właściciele Świranów.

Podczas wizytacji 1822 r. nie było już żadnego zaopatrzenia dla szkoły i szpitala<sup>153</sup>. Wiadomo z poprzednich wizytacji z końca XVIII w. i I ćw. XIX w., że oświata w parafii bystrzyckiej całkowicie szwankowała<sup>154</sup>. W latach 1781 i 1782 w miasteczku liczącym 1663 mieszkańców do szkoły parafialnej chodziło 5 uczniów stanu włościańskiego. Od 1785 r. w tej parafii szkoły nie było w ogóle. Dopiero w 1828 r. wizytator zostawił komentarz, że w Bystrzycy miejscowy organista uczy kilkunastu chłopców.

Wspomniana ankieta parafialna z 1849 r., podpisana przez plebana Ludwika Obolewicza, dopełnia obrazu<sup>155</sup>. Pleban nie dysponował już materiałami o dawnej historii kościoła, choć podstawowe fakty pamiętał. Oznacza to, że po wizytacji 1822 r. wywieziono do Wilna dokumenty złożone poprzednio w archiwum parafialnym, w tym przywilej dotacyjny z 1528 r., akta delimitacyjne i potwierdzenia dotacji królewskiej. Obolewicz zbudował drewniany szpital parafialny. W kościele z 1760 r. po „białych augustianach” nie zachowały się żadne pamiątki ani zabytki. W parafii obchodzono święta: Matki Boskiej Szkaplerznej (16 lipca, pamiątka po bractwie), św. Antoniego z Padwy (13 czerwca) i tytułacyjne Podwyższenia Krzyża św. (14 września). Parafia, od po-

<sup>153</sup> Ibidem, k. 60, 66.

<sup>154</sup> J. K u r c z e w s k i, *Wykaz szkół parafialnych, początkowych, klasztornych i prywatnych według wizyt kościołów diecezji wileńskiej od roku 1781 do roku 1828*, „Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie”, t. II, 1908, s. 39.

<sup>155</sup> VUMB, fond 4, FH-A 2576, 28 X 1849 r.



czątku XIX w. już w dekanacie wileńskim, a nie świrskim, obejmowała tylko „miasteczko skarbowe” bez filii. Liczyła wtedy 2263 wiernych „prostych i łagodnych, żyjących pośród wzgórz i piasków”.

Ubóstwo plebanii było dostrzegalne dla rosyjskich władz państwowych i kurii wileńskiej. W 1847 r. dziekan wileński Karol Zabłocki powiadomił, że z obiecanych na rok bieżący na plebanię bystrzycką 230 rubli srebrem, wypłacono jedynie 30 rubli, więc pleban nie ma środków do życia. W latach 1859-1864 toczyły się starania o dalsze kwoty subwencji na różne potrzeby i zlecenia parafii<sup>156</sup>.

Powstanie styczniowe dało władzom rosyjskim pretekst do zniszczenia także tej parafii<sup>157</sup>. W 1865 r. kościół został przekształcony w parafialną cerkiew prawosławną. W 1880 r. parafia ta liczyła oficjalnie ponad tysiąc wiernych. W 1919 r., w zaraniu niepodległej Polski, mieszkańcy Bystrzycy natychmiast odzyskali kościół, ponownie podporządkowany diecezji wileńskiej. Odtąd służy on nieprzerwanie polskiej społeczności w tym miasteczku, do 1939 r. w granicach Polski, w latach 1939-1941 i 1944-1991 w jarzmie Związku Radzieckiego, a następnie w granicach państwa białoruskiego.

---

TADEUSZ M. TRAJDOS

**THE OLDEST FOUNDATIONS FOR CANONS REGULAR  
OF THE PENITENCE IN THE DIOCESE OF VILNIUS**

**Summary**

The article is devoted to the prepositure of the order of Canons Regular of the Penitence, called “Marki” (“the Marks”) in Poland and “White Augustians” in Lithuania, in the town of Bystrzyca in the Diocese of Vilnius. The monastery, together with the church of the Holy Cross was founded in 1390 by the King of Poland and the Grand Duke of Lithuania, Władysław II Jagiełło (Vladislaus II Jagiello). The article also discusses the Medieval history of the Holy Trinity parish in Miedniki, incorporated by the order of Jagiełło to the abovementioned monastery in 1391. Until the second half of the 15th century those were the only Catholic monasteries – apart from

---

<sup>156</sup> LVIA, fond 604, op. 4, spr. 583, 1637.

<sup>157</sup> SGKP, t. I, s. 510; Hauser, *op. cit.*, s. 36; za to Rąkowski, *op. cit.*, s. 35, błędnie napisał, że kościół nigdy nie został odebrany. Kurczewski, *Biskupstwo...*, s. 187, podawał rok 1866 jako datę kasaty parafii w Bystrzycy.

a few Fransiscan monasteries and one Benedictine Abbey – in the large area of the Diocese of Vilnius. The article describes the conditions and circumstances of the foundation, the type of the endowment, missionary and pastoral tasks of the monks brought from Cracow, the structure of the convent of the prepositure on the background of the monastery's structure, its cult profile, the phenomenon of the monastic calling of Michał Giedrojc. The article analyses in detail the crisis in the Bystrzyca Convent and Miedniki parish in the first quarter of the 16th century. The shocking moral and social misdemeanours revealed at that time as well as criminal deeds caused the decision of king Zygmunt I Stary (Sigismund I the Old) on the initiative of the Vilnius bishop of the prepositure's dissolution in 1526. In 1528 the parish of Miedniki was also expropriated from the monastery. As the consequence of agreement reached in 1540 the parish was returned to "the Marks", but they never regained Bystrzyca. The parish with an enlarged endowment was transferred to the newly founded suffragany of the Diocese of Vilnius. The king provided for the continuity of the pastoral ministry and the functioning of school and almshouse. The suffragans took care of the Bystrzyca parish, as they received a large income from its property, the so called Bystrzyca Fund. The article also presents changes in the decoration and furnishing of the church. "The Bystrzyca Fund" was literally torn apart by greedy neighbours from the Polish gentry at the end of the 18th century, both in the Polish times (until 1795) and under the Russian partition. At the end of the century the rest of the property was taken from the Vilnius suffragany. An ordinary poor parish was left in Bystrzyca. After the January Uprising the Russian authorities closed the parish down and turned the church into a Russian Orthodox one in 1865. At the beginnings of the independent Poland in 1919 the parishioners regained their church and parish which has existed until the present day, although not within the borders of its own country since 1939.

Translated by Tadeusz M. Trajdos

## PRZYGOTOWANIE DO KAPŁAŃSTWA W ARCHIDIECEZJI GNIEŹNIEŃSKIEJ PO SOBORZE TRYDENCKIM (1577-1660)

### 1. Postanowienia trydenckie

Sobór Trydencki obradujący w latach 1545-1563 podjął także problem przygotowania kadr kapłańskich. Owocem prac soborowych były dekrety o reformie uchwalone 15 lipca 1563 r. na 23 sesji. Wśród nich znalazł się kanon 18 o formie i zasadach erygowania seminariów kleryckich. Postanowiono w nim: *By przy poszczególnych kościołach katedralnych, metropolitalnych i w zależnych od nich większych kościołach ustanawiane były, w pobliżu tych kościołów (albo w innym odpowiednim miejscu, wybranym przez biskupa stosownie do możliwości i rozmiarów diecezji) kolegia dla młodych ludzi z danego miasta i diecezji albo danego kraju, jeżeli ich liczba jest niewielka. Tam mają być utrzymywani, nauczani zasad religii oraz kształceni w dziedzinie dyscypliny kościelnej [...], aby w tym kolegium było zawsze źródło nowych sług Bożych*<sup>1</sup>.

Komisja soborowa przygotowująca projekt reformy kształcenia kandydatów do kapłaństwa skorzystała z doświadczeń angielskiego kardynała Reginalda Pole'a. W 1556 r. wydał on zarządzenia reformujące Kościół katolicki w Anglii. Wśród nich był artykuł 11, którego postanowienia zostały niemal dosłownie przejęte przez ojców soborowych<sup>2</sup>.

Kanon 18 o seminariach był jedną z doniosłych i ważnych inicjatyw Soboru. Zmieniał on bowiem formę przygotowania do kapłaństwa. Biskupom zalecano tworzenie seminariów duchownych, w których kan-

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

<sup>2</sup> T. Kujański, *Uposażenie seminariów duchownych według Soboru Trydenckiego*, „*Studia Gnesnensia*” 2(1976), s. 190.

dydaci do kapłaństwa mieliby korzystniejsze niż dotąd warunki kształcenia i wychowania. Wzorem organizacyjnym były jezuickie kolegia działające w Rzymie. *Collegium Romanum* a zwłaszcza *Collegium Germanicum* założone przez św. Ignacego Loyolę, by przygotowywać kapłanów narodowości niemieckiej, odegrały swoją dziejową rolę<sup>3</sup>.

## 2. Przyjęcie reform soborowych w archidiecezji gnieźnieńskiej

W archidiecezji gnieźnieńskiej reformy Soboru Trydenckiego podjęto z pewnym opóźnieniem. Przełomowym wydarzeniem było ich przyjęcie na synodzie prowincjalnym metropolii zwołanym do Piotrkowa w 1577 r.<sup>4</sup>

Droga realizacji zaleceń Soboru Trydenckiego w kwestii wykształcenia duchownych nie była jednak ani łatwa ani krótka. Prymas Jakub Uchański nie otworzył seminarium. Dokonał tego dopiero jego następca. Objęcie przez Stanisława Karnkowskiego, gorliwego biskupa, rządów w archidiecezji w 1583 r. zaowocowało m.in. w dziedzinie kształcenia przyszłych kadr duszpasterskich<sup>5</sup>. Nowy prymas miał doświadczenia na tym polu zdobyte jeszcze w czasie swojej posługi biskupiej w diecezji włocławskiej. Na dwóch synodach diecezjalnych zwołanych w 1568 i 1579 r. wprowadzał tam zalecenia soborowe<sup>6</sup>.

Prymas Stanisław Karnkowski zamierzał początkowo otworzyć seminarium dla archidiecezji gnieźnieńskiej przy kolegium jezuickim w Poznaniu. W tym celu prowadził w 1583 r. rozmowy z biskupem poznańskim, Łukaszem Kościeleckim i poznańskimi jezuitami. Ci ostatni założyli swoje kolegium w tym mieście w 1571 r. Przejęli oni także w 1581 r. prowadzenie seminarium poznańskiego<sup>7</sup>. Nie doszło jednak do realizacji planów prymasa.

<sup>3</sup> L. Piechnik, *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001, s. 7-8; J. Gręźlikowski, *Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa w diecezji włocławskiej w świetle potrydenckich synodów diecezjalnych*, „Prawo Kanoniczne” 45(2002), nr 1-2, s. 251.

<sup>4</sup> S. Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 60.

<sup>5</sup> J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, t. 3, Poznań 1889, s. 419-553.

<sup>6</sup> Gręźlikowski, *Przygotowanie kandydatów*, s. 255-256.

<sup>7</sup> M. Banaszak, *Początki kolegium jezuickiego i seminarium duchownego w Poznaniu*, [w:] *Sacrum Poloniae Millenium*, t. 10, Rzym 1964, s. 509-511; L. Piech-

Sprawę otwarcia seminarium przedstawił arcybiskup na sesji metropolitalnej kapituły gnieźnieńskiej 27 kwietnia 1583 r. Uczestniczyli w niej także opaci i proboszczowie. Kapituła wyraziła swoją zgodę, pod warunkiem, że prymas uposaży odpowiednio szkołę katedralną. Dokument fundacyjny został wystawiony przez kapitułę 30 kwietnia 1583 r. Cztery wioski z dóbr arcybiskupich: Sławno, Kokanin, Liskowo i Zychowo miały być podstawą materialną dla kolegium jezuickiego, przy którym planowano otworzyć seminarium archidiecezjalne<sup>8</sup>.

Na synodzie archidiecezjalnym zwołanym do Łowicza 4 października 1583 r. podjęto problem otwarcia seminarium. Ustalono wysokość kwoty na utrzymanie seminarium, formy jej przekazywania i zarządzania. Jednak podział kosztów wywołał sprzeciwy kapituły metropolitalnej. Opóźniało to otwarcie seminarium<sup>9</sup>.

Sprawę otwarcia seminarium podjęto znów 29 marca 1593 r. na synodzie archidiecezjalnym w Łowiczu. Zdecydowano wtedy o jego lokalizacji w Kaliszu i określono m.in. warunki stawiane kandydatom. Treść statutów nawiązywała do zaleceń soborowych. Warunki stawiane kandydatom do seminarium określono w 18 kanonie o reformie z 23 Sesji Soboru Trydenckiego. Ojcowie soborowi zalecali w nim, by: *Byli przyjmowani kandydaci w wieku przynajmniej dwunastu lat, urodzeni w prawowitym związku małżeńskim, umiejący dobrze czytać i pisać, którzy dają nadzieję, że są odpowiedni, i że mają wolę, aby zawsze służyć w Kościele. Święty sobór pragnie szczególnie, aby wybierano synów ubogich rodzin, nie wyklucza jednak bogatych, ale mają się sami utrzymywać i wyrażać swe pragnienie służby Bogu i Kościołowi*<sup>10</sup>.

W uchwałach synodu łowickiego z 1593 r. zdecydowano, że kandydaci do seminarium powinni pochodzić z terenów archidiecezji gnieźnieńskiej. Pochodzący z innej diecezji mógł być przyjęty pod

---

nik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu 1593-1620*, „Nasza Przeszłość” (dalej NP) 20(1964), s. 119-120; tenże, *Działalność jezuitów na polu szkolnictwa w Poznaniu*, NP 30(1969), s. 171-210; tenże, *Seminarium diecezjalne w Poznaniu w latach 1564-1614*, NP 61(1984), s. 93-95; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 70-73, 119.

<sup>8</sup> Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 120-121; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 120.

<sup>9</sup> J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 5: *Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty*, Warszawa 1950, s. 160-161; Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 121; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 121.

<sup>10</sup> *Dokumenty soborów powszechnych*. t. 4, s. 706-707: Sobór Trydencki, Sesja 23, II: Dekrety o reformie, kan. 18.

warunkiem, że brakowało własnych powołań i że zobowiąże się on przestrzegać miejscowe przepisy i będzie pracował w archidiecezji. Kandydaci powinni mieć ukończone 18 lat życia. Tylko wyjątkowo zdolni chłopcy mogli być przyjęci w młodszym wieku. Dolną granicę wyznaczono na 14 lat. Pragnący wstąpić do seminarium powinien także wykazać się odpowiednią wiedzą. Wymagano umiejętności płynnego czytania i podstawowych wiadomości z języka łacińskiego. Kandydat powinien także pochodzić z legalnego małżeństwa. Po przyjęciu do seminarium zobowiązywał się on m.in. do pracy w archidiecezji po przyjęciu święceń i zwrotu kosztów utrzymania, gdyby opuścił seminarium przed święceniami<sup>11</sup>. Później dokonywano pewnych zmian pod tym względem.

### **3. Seminaria duchowne na terenie archidiecezji do 1660 r.**

Na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej ufundowano w okresie posoborowym do 1660 r. trzy seminaria duchowne. Pierwsze założono w Kaliszu, drugie w Gnieźnie i trzecie miało powstać w Kamieniu Pomorskim.

#### **a. Seminarium kaliskie (1593-1621)**

Sprowadzenie jezuitów do Kalisza i otwarcie przez nich tam kolegium w 1584 r. przybliżyło także otwarcie seminarium duchownego w tym mieście. Nastąpiło to oficjalnie 29 marca 1593 r. na synodzie w Łowiczu. Za lokalizacją tej instytucji w Kaliszu przemawiały m.in. prowadzenie studiów humanistycznych przez jezuitów i możliwość ćwiczenia się w ceremoniach w ich kościele. Na utrzymanie seminarium przeznaczono trzy wioski: Mazów, Romartów (Romartowo) i Łękę oraz kontrybucję finansową. Miało w nim przebywać 12 kandydatów do kapłaństwa<sup>12</sup>. Po pożarze budynku seminaryjnego w 1611 r., na sesji kapituły metropolitalnej 29 października 1612 r. ograniczono liczbę kleryków do 6. Dopiero 21 października 1617 r. postulowano powrót do pierwotnej liczby 12 seminarzystów, choć w tym czasie przebywało

<sup>11</sup> *Synodus Dioecesis Gnesnensis, celebrata Lovicii, Anno Christi MDXCIII die XXIX Mensis Martii. Excusa Posnaniae in Officina Typographica, Viduae et haereditum Ioannis Wolrabi*, eodem anno, s. 29-30; M. Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie seminarium gnieźnieńskiego w latach 1602-1718*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12(1965), z. 4, s. 122-123.

<sup>12</sup> S a w i c k i, *Concilia Poloniae*, t. 5, s. 173-182.

ich tylko 5. Proponowano także zwiększenie kwoty na ich utrzymanie o 800 florenów<sup>13</sup>. Nie udało się prawdopodobnie do likwidacji seminarium kaliskiego podnieść liczby seminarzystów do przewidzianej w akcie fundacji. W 1620 r. przebywało ich tam tylko 7<sup>14</sup>.

Prymas Stanisław Karnkowski dążył do rozbudowy kolegium jezuitów w Kaliszu. Pragnął utworzyć tam także trzyletni kurs filozofii i czteroletni kurs teologii. W 1598 r. udało się jezuitom otworzyć kurs filozofii. Nie doszło jednak do powiększenia programu nauczania o czteroletnie studia teologiczne<sup>15</sup>.

Fundator seminarium, prymas Stanisław Karnkowski, uczynił kapitułę metropolitalną odpowiedzialną za tę instytucję. Z grona kanoników wybierano prowizorów, którzy troszczyli się o funkcjonowanie tego zakładu naukowego. Oni także kontrolowali jego dochody i wydatki. W aktach kapituły gnieźnieńskiej zachowały się sprawozdania finansowe m.in. z lat 1598-1608. Na ich podstawie można stwierdzić, że wydatki były większe niż dochody. W okresie 1598-1603 różnica wynosiła 185 florenów i 15 groszy<sup>16</sup>. Podobna sytuacja nastąpiła w następnym okresie, w latach 1604-1608. Wydano o 41 florenów i 15 groszy więcej niż wynosiły dochody<sup>17</sup>. W latach 1612-1613 bilans seminarium zamknął się dodatnio w kwocie 555 florenów i 29 groszy. Taki rachunek przedstawili prowizorzy na sesji kapituły metropolitalnej 15 maja 1614 r.<sup>18</sup>

Seminarzyści przebywali w budynku oddzielnym od kolegium jezuitów, choć podlegającym ich kontroli. W 1611 r. pożar zniszczył go. Jego odbudowę kapituła powierzyła 25 października tr. mieszczaninowi kaliskiemu murarzowi Jerzemu. Z ramienia kapituły nadzorował pracami ks. Andrzej Vassitius, penitencjarz katedralny<sup>19</sup>. Budowę zakończono prawdopodobnie na początku 1615 r. Na sesji kapituły

<sup>13</sup> Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Acta Capituli (dalej AAG. A. Cap.), sygn. B 23, k. 271v, 451v.

<sup>14</sup> Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 145; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 146.

<sup>15</sup> Tenże, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 129; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 130; tenże, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548-1599)*, Kraków 2003, s. 115-123.

<sup>16</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 19-21.

<sup>17</sup> Tamże, k. 162-163v.

<sup>18</sup> Tamże, k. 337.

<sup>19</sup> Tamże, k. 236v.

metropolitalnej 4 kwietnia 1615 r. wspomniano o zapłacie murarzowi Jerzemu 25 florenów po zakończeniu prac przy seminarium i bursie Karnowskiego<sup>20</sup>.

O likwidacji seminarium w Kaliszu zdecydował prymas Wawrzyniec Gembicki. Na kapitułę generalną 20 października 1620 r. przedstawił projekt, by przenieść je do Gniezna i połączyć z tamtejszym. Jego zdaniem, nie spełniało ono swego zadania. Kapituła zgłosiła wtedy zastrzeżenie, że potrzeba na to zgody generała jezuitów. Na synodzie diecezjalnym zwołanym do Łowicza w dniach 24-25 października 1620 r. zajęto się m.in. sprawą przeniesienia seminarium z Kalisza do Gniezna. Zapisano to w 17 artykule ustaw synodalnych<sup>21</sup>.

Na kapitułę pod koniec kwietnia 1621 r. arcybiskup Gembicki przesłał różne życzenia, m.in. wykonanie dekretu synodalnego o przeniesieniu seminarium z Kalisza do Gniezna. Kapituła obiecała uczynić to ok. uroczystości św. Jana, uznając że seminarium kaliskie żadnej dla archidiecezji nie przynosiło korzyści. Jezuici opierali się jednak tej decyzji<sup>22</sup>.

Z polecenia kapituły gnieźnieńskiej 20 czerwca 1621 r. prowizorzy seminarium, kanonicy: Szymon Kałudski i Adam Leśniewski zabrali 7 kleryków z Kalisza do Gniezna. Tak zakończyło swoje istnienie seminarium archidiecezjalne przy kolegium jezuitów<sup>23</sup>. Zakonnicy wnieśli pozew do Stolicy Apostolskiej przeciw przeniesieniu seminarium z Kalisza. Prymas został wezwany przed sąd nuncjusza. Spór zakończono jednak po myśli prymasa pod koniec 1622 r.<sup>24</sup>. Seminarium kaliskie przestało istnieć.

#### **b. Seminarium gnieźnieńskie**

Na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej prymas Stanisław Karnkowski założył także seminarium duchowne w Gnieźnie. Dokument fundacyjny wystawił on 12 sierpnia 1598 r. Dekret został powtórzony w Łowiczu jako erekcyjny i nosił datę 26 listopada 1602 r. Seminarium

<sup>20</sup> Tamże, k. 351v.

<sup>21</sup> Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 3, s. 662; Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. 5, s. 224.

<sup>22</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 629, 631v; Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 3, s. 663.

<sup>23</sup> Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 145; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 146.

<sup>24</sup> Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 3, s. 666.



zostało ulokowane przy katedrze, by zapewnić odpowiednią liczbę kleryków do posług liturgicznych. Budynek mieszkalny dla seminarzystów wybudowano między 1598 a 1602 r.<sup>25</sup>

Funkcjonowanie seminarium zapewniało uposażenie określone w dokumencie fundacyjnym. Obejmowało ono nowy dom mieszkalny wybudowany na placu należącym do mansjonarzy w pobliżu katedry, przedmieście Gniezna zwane Cierpięgi, wieś Wola Uniejowska, małdraty z miasteczka Warta w archidiakonacie uniejowskim i dwie sumy kapitałowe: 10 tys. i 14 tys. złotych polskich. Za te pieniądze zakupiono dla seminarium wsie Niechanowo i Łabiszynek oraz wieś Samokłęski koło Szubina dla kapituły, która płaciła określony czynsz dla nowego zakładu<sup>26</sup>.

Do prawnego zaistnienia i funkcjonowania seminarium konieczna była także zgoda Stolicy Apostolskiej i władcy Rzeczypospolitej. O królewskie zatwierdzenie Zygmunta III Wazy zabiegał w imieniu prymasa i kapituły gnieźnieńskiej archidiakon gnieźnieński Wincenty de Sevé. Stosowne pismo otrzymał z kancelarii władcy z datą 2 marca 1603 r. Papieską zgodę uzyskał on w czasie swojej podróży do Rzymu w 1605 r.<sup>27</sup>

Dekret erekcyjny prymasa określał strukturę i funkcjonowanie nowego zakładu wychowawczego. Miało w nim przebywać 12 seminarzystów. Do ich obowiązków należało m.in. śpiewanie codziennie w katedrze przy grobie św. Wojciecha antyfony *Per merita s. Adalberti* z werselem i modlitwą oraz modlitwy za dobrodziejów. Czterech z pośród kleryków miało także pełnić obowiązki zakrystianów w katedrze<sup>28</sup>.

Kapituła metropolitalna, według brzmienia dekretu erekcyjnego, była odpowiedzialna za seminarium. Miała ona prawo ustanawiać, zmieniać lub znosić statuty i ustawy seminaryjne. Do niej także należało

<sup>25</sup> Tenże, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 3, s. 511-512; M. Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium duchownego w Gnieźnie (1602-1718)*, NP 24(1966), s. 168-169, 183-185.

<sup>26</sup> M. Aleksandrowicz, *Początki Seminarium Duchownego w Gnieźnie (1602-1718)*, [w:] *Księga Jubileuszowa Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie 1601-2002*, pod red. P. Podeszwy, W. Polaka, Gniezno 2002, s. 19.

<sup>27</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 22, k. 752; Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 171; Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 3, s. 527; tenże, *Pralaci i kanonicy katedry gnieźnieńskiej od roku 1000 do dni naszych*, t. 3, Gniezno 1883, s. 469; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 111.

<sup>28</sup> Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 184-185.

przyjmowanie i wydalenie kleryków. W jej gestii były również sprawy gospodarcze. W praktyce była zasadniczym zwierzchnikiem i kierownikiem seminarium<sup>29</sup>.

Do kompetencji kapituły należało powołanie urzędników, zwanych prowizorami seminarium. Byli oni, według dekretu Soboru Trydenckiego, organem doradczym biskupa i kapituły w zakresie kierownictwa seminarium i wszystkich jego spraw materialnych<sup>30</sup>.

Zadania prowizorów określały szczegółowo uchwały synodu w Łowiczu z 1593 r. Funkcję tę miało pełnić dwóch kanoników wybieranych każdego roku przez kapitułę. Obaj mogli należeć do grona kanoników gnieźnieńskich albo jeden do gnieźnieńskich a drugi do łączyckich. Do zakresu ich działalności należały sprawy gospodarcze i pedagogiczne seminarium. Mieli więc administrować majątkami seminaryjnymi, ściągać dochody i dostarczać je dwa razy w roku prefektowi seminarium. Przyjmowali także od prefekta roczne sprawozdanie z dochodów i rozchodów. Do ich obowiązków należała również troska o stan budynków, wizytowanie dwa razy w roku seminarium, badanie stanu intelektualnego i moralnego kleryków, przyjmowanie alumnów, usuwanie niepoprawnych i stwierdzanie, czy kandydaci do wyższych święceń są dostatecznie przygotowani do ich przyjęcia. Klerycy wyższych święceń byli przez nich badani, czy są odpowiednio przygotowani do pracy duszpasterskiej<sup>31</sup>.

Prowizorzy seminarium gnieźnieńskiego byli praktycznie urzędnikami kapituły wybieranymi przez nią. Oni wykonywali jej rozporządzenia względem tej instytucji. Mieli także szerszy zakres obowiązków. Od strony gospodarczej należała do nich administracja nieruchomościami seminaryjnymi. Oni zabiegali o dzierżawców majątków, dbali o ich zabezpieczenie przed zniszczeniem i czuwali nad ich odbudową. Do prowizorów należało odbieranie pieniędzy od dzierżawców i opodatkowanych beneficjantów. Oni doręczali prefektowi fundusze na utrzymanie i wyposażenie seminarium. Odbierali także roczne sprawozdania od kierującego seminarium. Prowizorzy zatrudniali prefektów

<sup>29</sup> Tamże, s. 171.

<sup>30</sup> M. Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne w Gnieźnie w latach 1602-1718*, [w:] *Studia Historyczne*, t. 2, pod red. M. Żywczyńskiego, Z. Zielińskiego, Lublin 1968, s. 277.

<sup>31</sup> *Synodus Dioecisana Gnesnensis [...] anno Christi MDXCIII [...]*, s. 20-23 (za Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 277-278).

i profesorów, określając wysokość ich pensji. Wydawali również szczegółowe dyspozycje dotyczące wykładanego materiału. Egzaminowali kandydatów do grona kleryków i dopuszczali do święceń<sup>32</sup>.

Seminarium gnieźnieńskie rozpoczęło swoją działalność prawdopodobnie dopiero w listopadzie 1603 r. Nastąpiło to kilka miesięcy po śmierci jego założyciela, prymasa Karnkowskiego. Zmarł on 8 czerwca 1603 r.<sup>33</sup>

W pierwszych latach istnienia seminarium gnieźnieńskie rozwijało się pomyślnie. Pierwszym poważnym wydarzeniem, które zagroziło jego bytowi, był pożar miasta wywołany 28 kwietnia 1613 r. podczas jarmarku. Spłonęło wtedy prawie całe miasto Gniezno, w tym i drewniany dom seminaryjny. Kleryków umieszczono wtedy w wynajętym domu i kontynuowano naukę<sup>34</sup>.

Nowy gmach seminarium miał zostać wybudowany z cegły i kamienia oraz pokryty dachówką. Takie zalecenia wydał w październiku 1613 r. ówczesny prymas Wojciech Baranowski. Nie zostały one jednak spełnione z braku materiałów budowlanych. Dopiero w 1621 r., po sfinalizowaniu umowy z wikariuszami katedralnymi dotyczącej zamiany placu zwanego Rymanowskie z zabudowaniami i ziemią uprawną, ogrodem i jeziorem zwanym Święte, seminarium uzyskało znów stałą siedzibę<sup>35</sup>.

W sierpniu 1624 r. wybuchła w Gnieźnie zaraza. Na krótki czas klerycy i profesorowie wyjechali wtedy we wrześniu tr. do wsi Niestronna, oddalonej 25 km od miasta. Tam przebywali prawdopodobnie do końca 1625 r.<sup>36</sup>

Po przeniesieniu kleryków z seminarium w Kaliszu do Gniezna wzrosła ich liczba w seminarium gnieźnieńskim. Uposażenie zakładu kaliskiego zostało przejęte na funkcjonowanie gnieźnieńskiego. Dużym utrudnieniem była nieregularność w płaceniu należności przez

<sup>32</sup> Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 278, 280-281.

<sup>33</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 709, k. 6v; Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 3, s. 528; Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 172.

<sup>34</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 327v, 409; Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 173.

<sup>35</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 592r-v; Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 175.

<sup>36</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 719v, 721v; A. Cap., sygn. B 709, k. 54, 145; Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 177.

zobowiązanych do nich beneficjantów. Wywoływało to kłopoty finansowe seminarium. Trwały one do 1638 r.<sup>37</sup> Dodatkowym problemem było znalezienie odpowiedniego kandydata na stanowisko prefekta. Sytuacja była tak poważna, że prymas Jan Wężyk (1627-1638) próbował nawet przenieść seminarium do Kalisza. Na sesji kapituły metropolitalnej 24 kwietnia 1637 r. wyraził zamiar przeniesienia seminarium duchownego z Gniezna znów do Kalisza, bo fundator, arcybiskup Stanisław Karnkowski, nadał kolegium jezuitów dwie posiadłości ziemskie z obowiązkiem utrzymywania osobnych profesorów. Po przeniesieniu dobra te pozostały w rękach jezuitów. Kapituła była jednak przeciwna temu projektowi i prosiła arcybiskupa, by swą ostateczną decyzję zawiesił do spotkania generalnego kapituły. Zobowiązała się tymczasem postarać o zdolnych profesorów dla seminarium w Akademii Krakowskiej. Prymas zgodził się na tę propozycję. Chciał podnieść poziom nauczania w seminarium. Pisał listy do kapituły m.in. 19 sierpnia i 15 października 1637 r. w tej sprawie. Śmierć prymasa 27 maja 1638 r. przerwała ostatecznie te plany<sup>38</sup>.

W latach 1638-1655 polepszyła się sytuacja materialna seminarium gnieźnieńskiego. Udało się wyegzekwować od dłużników zaległe należności. Umożliwiło to zwiększenie liczby kleryków do 24-27 osób<sup>39</sup>. Pewne zamieszanie wprowadziła w 1644 r. propozycja prymasa Macieja Łubieńskiego, by przenieść całe seminarium lub jego część do Kalisza. Stanowczy sprzeciw kapituły metropolitalnej uniemożliwił realizację tego projektu<sup>40</sup>.

Ogromnym ciosem dla seminarium gnieźnieńskiego były lata potopu szwedzkiego (1655-1660). Majątki seminaryjne, będące głównym źródłem dochodów, zostały zrujnowane. Przemarsze wojsk, zarazy i inne konsekwencje wojny wyludniły wiele miejscowości. Część ziemi uprawnej leżała odłogiem. W 1661 r. funduszy wystarczało na utrzymanie tylko trzech kleryków<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 145; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 146; Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 176-178; tenże, *Seminarium duchowne*, s. 298-302.

<sup>38</sup> Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 3, s. 744-745.

<sup>39</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 709, k. 84-99; A. Cap., sygn. B 24, k. 566v, 568.

<sup>40</sup> Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 178-179.

<sup>41</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 25, k. 413; Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, s. 101; Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 179.

### c. Seminarium w Kamieniu (Krajeńskim)

Kolejne seminarium duchowne na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej ufundował prymas Maciej Łubieński (1641-1652) w maju 1647 r. w Kamieniu (Krajeńskim). Pragnął on kształcić w nim czterech kleryków pochodzenia niemieckiego. Zapisał on na dobrach Lipicze 5000 zł. Później tę sumę kapitałową przeniesiono na dobra Żelazków. Dochody w formie procentów od tej kwoty miał pobierać jeden z kanoników kapituły w Kamieniu. W zamian miał wyklądać w seminarium. Na utrzymanie kleryków prymas wyznaczył dochody ze swego klucza w archidiaconacie kamieńskim<sup>42</sup>.

Kilka miesięcy później, we wrześniu 1647 r. prymas Łubieński wystąpił do kapituły gnieźnieńskiej z propozycją fundacji seminarium dla kleryków pochodzenia niemieckiego przy kolegium jezuitów w Chojnicach. Domagał się on także możliwości przekazania 400 zł z kwoty 600 zł płaconych przez niego na utrzymanie seminarium gnieźnieńskiego na rzecz nowego zakładu<sup>43</sup>. Prawdopodobnie nie doszło jednak do realizacji tych planów. Wkrótce potem prymas Maciej Łubieński zmarł. Rozpoczynający się okres wojen z sąsiadami Polski i zubożenie społeczeństwa nie wpływały także korzystnie na rozwój kolejnej fundacji seminaryjnej.

## 4. Moderatorzy, wykładowcy i czas studiów

### a. Prefekci

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

### Prefekci kalisy

Seminarzyści w Kaliszu podlegali jezuitom, którzy byli ich prefektami i wykładowcami. Pierwszym prefektem był ks. Zygmunt Brodowski. Pełnił ten urząd zapewne do ok. 1602 r. W następnych latach funkcję prefekta seminarium i zarazem bursy *Karnkoviana* dla młodzieży szlacheckiej pełnili m.in. ks. Zachariasz Rothus, ks. Czernia-

<sup>42</sup> K o r y t k o w s k i, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, s. 35.

<sup>43</sup> Tamże, s. 39.

kowski (?-1604), ks. Jan Biesiekierski (?-przed sierpniem 1605), ks. Stanisław Knicki (sierpień 1605-przed lutym 1606), ks. Mateusz Galmin (przed 11 lutego 1606-przed sierpniem 1607), ks. Dąbrowski (przed 1 sierpnia 1607-przed marcem 1608), ks. Sieczyński (przed 29 marca 1608-przed wrześniem 1608), ks. Florian Garliński (przed 24 września 1608-po 1 stycznia 1609), ks. Wojciech Fabrycy (1612), ks. Mateusz Varszoviensis (?-po 5 lutym 1613), ks. Jakub Korytowski (?-1614), ks. Melchior Krassowski (1615-1616), ks. Stanisław Chodakowski (ok. 1616-1620) i ks. Grzegorz Jankiewicz (1620)<sup>44</sup>. Wielu z nich pełniło swoją funkcję tylko ok. jednego roku. Nie wpływało to korzystnie na formację alumnów.

### **Prefekci gnieźnieńscy**

Do 1660 r. większość prefektów seminarium gnieźnieńskiego miała wykształcenie prawnicze zdobyte na ówczesnych uniwersytetach<sup>45</sup>. Część z nich rekrutowano spośród wykładowców Akademii Krakowskiej.

Pierwszym prefektem seminarium gnieźnieńskiego był ks. Michał Sabinus, penitencjarz zwyczajny w katedrze gnieźnieńskiej. Dnia 5 grudnia 1616 r. zrezygnował z prefektury. Jego następcą został ks. Jakub Dubius, doktor obojga praw<sup>46</sup>. Pracował na tym stanowisku do 1624 r. i ponownie w latach 1628-1638<sup>47</sup>. Trzecim prefektem został ks. Bartłomiej Januszewicz (Januszewicz), który zakończył swoją pracę w 1628 r.<sup>48</sup> Po ponownej prefekturze ks. Jakuba Dubiusa prefektem został w 1638 r. ks. Maciej Burszowicz (Burszowicz †1653), bakałarz obojga praw Akademii Krakowskiej i jej wykładowca. Pracował w seminarium gnieźnieńskim do 1643 r.<sup>49</sup> Po nim zarząd seminarium przejął ks. Wojciech

<sup>44</sup> Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 132-134, 136; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 134-136; AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 162v-163, 335r-v, 336v, 360v.

<sup>45</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 115-117.

<sup>46</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 403.

<sup>47</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 116; Korytkowski, *Prałaci i kanonicy*, t. 1, s. 234.

<sup>48</sup> AAG. A. Cap., sygn. 23, k. 719v; sygn. B 24, k. 153.

<sup>49</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 24, k. 427; H. Barycz, *Burszowicz*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny* (dalej PSB), t. 3, Kraków 1937, s. 140; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 116.

Łańcucki, doktor obojga praw i profesor Akademii Krakowskiej. Pełnił tę funkcję do 1646 r.<sup>50</sup> Jego następcą został ks. Adam Piątkowicz, doktor teologii i obojga praw, wzmiankowany w 1647 r.<sup>51</sup> Ostatnim prefektem przed 1660 r. został ks. Kacper Chudziński, który pełnił ten urząd przynajmniej od 1651 r. do 1665 r.<sup>52</sup>

## **b. Wykładowcy i czas studiów**

### **Kalisz**

Wykładowcami w seminarium kaliskim byli jezuici. Uczyli tam m.in. ks. Alfons Pisanus, Hiszpan, autor kilku dzieł polemicznych i wykładowca teologii polemicznej i moralnej oraz Pisma Świętego (do 1598 r.) i ks. Hieronim Budzwiłł, wykładowca teologii moralnej (1592-1596)<sup>53</sup>.

Wszyscy alumni musieli ukończyć tzw. *studia humaniora*. Obejmowały one, według jezuickiego *Ratio studiorum*, pięć klas: infimę, gramatykę, syntaksę, poetykę i retorykę. Trwały łącznie siedem lat, gdyż infimę i retorykę wykładano przez dwa lata. Celem tych studiów było przygotowanie oratora<sup>54</sup>.

Po ukończeniu klasy retoryki większość seminarzystów przechodziła skrócone studia o charakterze praktycznym. Obejmowały one studium dialektyki a potem teologii, potrzebnej w duszpasterstwie. W ramach tej ostatniej wykładano teologię polemiczną, teologię moralną, Pismo Święte i Katechizm Rzymski wydany po Soborze

<sup>50</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 116; L. Hajdukiewicz, *Łańcucki Wojciech*, [w:] PSB, t. 18, s. 206; A. Przyboś, *Akademia Krakowska w drugiej połowie w. XVII*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, t. 1, pod red. K. Lepszego, s. 333, 336, 338, 349-350.

<sup>51</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 25, k. 29; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 117; Korytkowski, *Prałaci i kanonicy*, t. 3, s. 204.

<sup>52</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 117; Korytkowski, *Prałaci i kanonicy*, t. 1, s. 133-134.

<sup>53</sup> Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 134-138; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 136-140.

<sup>54</sup> Tenże, *Akademie i uczelnie jezuickie*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, pod red. M. Rechowicza, Lublin 1975, s. 53; tenże, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 128; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 129; tenże, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum”*, s. 122-128.

Trydenckim. W czasie wykładów teologii polemicznej zaznajamiano alumnów z kwestiami spornymi między katolikami i innowiercami. Studium teologii moralnej przygotowywało do rozwiązywania zagadnień moralnych potrzebnych podczas spowiedzi. Pismo Święte komentowano pod kątem kazań i homilii oraz dysput z innowiercami. Poza wykładami teoretycznymi prowadzono zajęcia i ćwiczenia bezpośrednio związane z funkcjami kapłańskimi. Prefekci prowadzili zajęcia śpiewu kościelnego, uczyli kalendarza kościelnego, tzw. *Computum*, potrzebnego do obliczania świąt ruchomych i prawidłowego odmawiania brewiarza i odprawiania Mszy Świętych. Uczyli także tzw. ceremonii, czyli odprawiania różnych nabożeństw i sprawowania sakramentów i sakramentaliów. Alumni wygłaszali próbne kazania i uczyli katechizmu<sup>55</sup>.

Pobyty w seminarium trwały prawdopodobnie ok. 7-9 lat. Po siedmioletnich studiach humanistycznych przyszli księża kontynuowali skróconą formację intelektualno-ascetyczną o charakterze praktycznym przez ok. 2 lata<sup>56</sup>.

### Gniezno

Wykłady w seminarium gnieźnieńskim prowadzili początkowo prefekt i dwaj profesorowie. Jeden z profesorów wykładał prawo kościelne, drugi świeckie. Prefekt uczył zapewne przedmiotów, które warunkowały przyjęcie święceń kapłańskich. Chodziło głównie o teologię dogmatyczną, teologię moralną, tzw. *casus conscientiae* i ceremonie. Z czasem wzrosła liczba wykładowców seminaryjnych. Byli oni wtedy dzieleni na trzy kategorie. Pierwszą stanowili profesorowie prawa. Byli nazywani *professores* lub *doctores*. Do drugiej grupy zaliczano wykładowców sztuk wyzwolonych. Określano ich mianem *magistri seminarii* lub *lectores*. Do trzeciej należeli nauczyciele śpiewu i ceremonii kościelnych. Jednych określano jako *cantores* a drugich *magistri caeremoniarum*<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Tenże, *Akademie i uczelnie jezuickie*, s. 67; tenże, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 129-130; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 130-131.

<sup>56</sup> Tenże, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 128, 140; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 129, 143.

<sup>57</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 119; tenże, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 171, 184-185; tenże, *Seminarium duchowne*, s. 285.



W dekrete erekcyjnym wystawionym w Łowiczu 26 listopada 1602 r. prymas Stanisław Karnkowski wspominał bardzo ogólnie o przedmiotach, które miały być wykładane w seminarium. Poleciał on nauczać kleryków prawa kościelnego i świeckiego oraz innych przedmiotów. Do kapituły należało prawo określania zakresu wykładów<sup>58</sup>. W 1608 r. archidiakon gnieźnieński Wincenty de Sevé wizytował seminarium. W aktach zanotował, że wykładano wtedy prawo kanoniczne, świeckie i *humaniora*<sup>59</sup>. Dwa lata później, 25 października 1610 r. kapituła nakazała uczyć kleryków śpiewu w wymiarze jednej godziny dziennie. Wymieniono wtedy śpiew chorałowy i figuralny. Kantor poza śpiewem prowadził także orkiestrę seminaryjną<sup>60</sup>. W następnym roku, 25 października 1611 r., wprowadzono lekcje ceremonii kościelnych. Wykładano ją codziennie przez godzinę. Fundusze na opłacenie wykładowcy miały pochodzić z dochodów z młyna należącego do opactwa w Łądzie<sup>61</sup>. Śpiewu i ceremonii uczono odtąd przez cały okres istnienia seminarium<sup>62</sup>.

Kolejną nowością w zakresie wykształcenia seminarzystów było zalecenie prymasa Wojciecha Baranowskiego z 1613 r. Poleciał on wtedy klerykom uczestniczyć w posiedzeniach sądu kościelnego, by mogli zweryfikować teorię zdobytą na wykładach prawa kanonicznego z praktyką życia<sup>63</sup>.

W źródłach zachowały się informacje tylko o kilku wykładowcach seminaryjnych. Pierwszymi profesorami prawa byli: ks. Andrzej Poniowski i ks. Jan Szydłowski. Pierwszy z nich wykładał prawo kościelne a drugi świeckie. Po nich pracował na tym stanowisku ks. Jan Broliński. Potem przez 12 lat prowadził wykłady ks. Piotr Odorowski, jeden z pierwszych kleryków seminarium gnieźnieńskiego<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Tenże, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 170, 184; tenże, *Seminarium duchowne*, s. 285-286.

<sup>59</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 91, s. 24 (za Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 286).

<sup>60</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 208v; Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 286; tenże, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 119.

<sup>61</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 235v, 240r-v; Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 286.

<sup>62</sup> Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 286.

<sup>63</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 92, s. 24; Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 286.

<sup>64</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 120-121.

Po przeniesieniu seminarium z Kalisza wykłady z *humaniorów* prowadzili od 1622 r. specjalnie wyznaczani nauczyciele, często delegowani przez Akademię Krakowską. Zapewne było to wymuszone różnicą w poziomie wykształcenia między klerykami przybyłymi z Kalisza a miejscowymi. Kolegia jezuickie słynęły z dobrego programu i poziomu nauczania. Jezuici postawili sobie za cel: *przez szkołę humanistyczną odnowić duchowe oblicze Europy*<sup>65</sup>. Po wizytacji przeprowadzonej przez prymasa Wawrzyńca Gembickiego 20 kwietnia 1623 r. w dekretach i rozporządzeniach poruszono sprawę wykładów. W seminarium gnieźnieńskim alumni mieli mieć m.in. zajęcia z dialektyki, retoryki, katechizmu, teologii moralnej, zwanej *casus conscientiae* i o obowiązkach życia kapłańskiego<sup>66</sup>.

Kolejne informacje o programie nauczania pochodzą z lat 40-tych XVII w. W aktach kapitulnych wspomniano w 1644 r., że w seminarium uczono wtedy m.in. gramatyki, retoryki i dialektyki<sup>67</sup>.

Pierwszym wykładowcą *humaniorów* po 19 kwietnia 1622 r. był ks. Marcin Piątkowski<sup>68</sup>. Po nim wykładali: ks. Albert Malarius z Akademii Krakowskiej, prawdopodobnie do 1628 r.<sup>69</sup>, ks. Paweł Szufflinius zapewne do 1630 r.<sup>70</sup> W latach 1643-1646 wykladał ks. Mikołaj Grzebiński z Akademii<sup>71</sup>. Ostatnim wykładowcą był ks. Kacper Chudziński. Zaczął on wykladać w 1647 r. a w latach 1651-1665 był pretektem seminarium<sup>72</sup>.

Pierwsza wzmianka o wykładach teologii w seminarium gnieźnieńskim pojawiała się dopiero w 1649 r. Prowadził je wtedy ks. Kacper Chudziński. Można jednak przypuszczać, że już wcześniej wprowadzono pewne zagadnienia teologiczne do programu nauczania. Zapewne skupiano się głównie na tzw. *casus conscientiae*, czyli elemen-

<sup>65</sup> Piechnik, *Powstanie i rozwój*, s. 27.

<sup>66</sup> AAG. A. Cap. B 92, s. 68.

<sup>67</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 92, s. 84; A. Cap., sygn. B 24, k. 573v; Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 286.

<sup>68</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 650v; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 121.

<sup>69</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 719v; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 121.

<sup>70</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 121.

<sup>71</sup> Tamże, s. 122.

<sup>72</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 25, k. 29, 69, sygn. B 709, k. 116; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 117.

tach teologii moralnej. Umiejętność ich rozwiązywania była potrzebna w posłudze w konfesjonale<sup>73</sup>.

W pierwszej połowie XVII w. w seminarium gnieźnieńskim wykładano więc prawo kościelne i świeckie, śpiew, ceremonie, gramatykę, retorykę i dialektykę oraz teologię. Seminarzyści mieli bowiem zdobyć praktyczne przygotowanie do pracy duszpasterskiej<sup>74</sup>.

Kapituła metropolitalna, odpowiedzialna za seminarium, nigdy nie wydała rozporządzenia dotyczącego długości pobytu w nim. Nie precyzowały tego także przepisy Soboru Trydenckiego ani synodów diecezjalnych. Na podstawie zachowanych wiadomości można stwierdzić, że czas pobytu wahał się od 1,5 roku do ponad 4 lat. Większość kleryków przebywała ok. 2-3 lat. Nie było także sprecyzowanego ściśle czasu przyjmowania do seminarium ani początku roku seminaryjnego<sup>75</sup>.

### 5. Seminarzyści i ich obowiązki

Do seminarium diecezjalnego w Kaliszu przyjmowano chłopców powyżej 16 roku życia, umiejących czytać i pisać i znających przynajmniej podstawy gramatyki łacińskiej. Po egzaminie wstępnym i okresie próby kandydat do seminarium składał na ręce prowizorów wyznanie wiary i potępienie herezji oraz przyrzeczenie. Zobowiązywał się on m.in. przebywać w seminarium aż do przyjęcia święceń i wyznaczenia urzędu kościelnego w archidiecezji i zachowywać ustawy seminaryjne. Przyrzekał także wynagrodzić wszelką szkodę i wydatki od dnia przyjęcia, gdyby odszedł z seminarium bez zezwolenia lub nie chciał pracować w archidiecezji. Tekst przyrzeczenia kandydat wpisywał własnoręcznie do specjalnych ksiąg i podpisywał. Arcybiskup mógł zwolnić odchodzącego z własnej winy z całości lub części kosztów albo polecić je mu odpracować w archidiecezji<sup>76</sup>.

Życie seminarzystów było podzielone na studium i modlitwę. Od pierwszych dni w seminarium byli oni wdrażani do zachowania porządku

<sup>73</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 25, k. 69; Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 287.

<sup>74</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 91, s. 24; sygn. B 92, s. 84; sygn. B 23, k. 208v, 235v, 240r-v; A. Cap., sygn. B 24, k. 573v; sygn. B 25, k. 69; Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 287.

<sup>75</sup> Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 289-290.

<sup>76</sup> Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 127-128; tenże, *Seminarium diecezjalne*, s. 127-129.

zewnątrznego, karności, punktualności i życia we wspólnocie. Jezuici kładli duży nacisk na życie wewnętrzne przyszłych kapłanów. Wychowankowie uczestniczyli codziennie w Mszy Świętej. Przystępowali do spowiedzi przynajmniej raz w miesiącu a do Komunii Świętej według zaleceń spowiednika. Brali udział w codziennych modlitwach ustnych, do których należało codziennie oficjum do Matki Bożej. W środy i piątki odmawiali także psalmy pokutne i litanie do Wszystkich Świętych. Praktykowano również modlitwy myślnie: rachunek sumienia i rozmyślanie. W niedziele i święta alumni uczestniczyli w uroczystej Mszy i nieszpórach oraz słuchali kazań i komentarzy do Pisma Świętego. Wszyscy należeli także do Sodalicii Mariańskiej i korzystali z konferencji mających ożywiać i rozwijać kult Matki Bożej<sup>77</sup>.

W okresie istnienia seminarium kaliskiego jezuici przygotowali w latach 1593-1621 do przyjęcia święceń kapłańskich 55 wychowanków. Ta niewielka liczba, średnio dwóch święconych na rok, była wynikiem warunków, które wynikały z dokumentu erekcyjnego i wymogów soborowych oraz sytuacji lokalowej. Prymas Stanisław Karnkowski przewidywał możliwość kształcenia 12 chłopców przyjmowanych w wieku 18 lat. Wiekiem wymaganym do święceń kapłańskich było ukończenie 25 roku życia<sup>78</sup>.

Rekrutacja kandydatów do seminarium w Gnieźnie przebiegała zgodnie z zalecenia synodu archidiecezjalnego w Łowiczu podjętymi 29 marca 1593 r. W dekrete wydanym przez kapitułę 25 października 1603 r. domagano się przedstawienia świadectwa moralności. Arcybiskupi: Bernard Maciejowski (1605-1608) i Wojciech Baranowski (1608-1615) kładli duży nacisk na ten warunek. W 1609 r. ten ostatni postulował przyjmowanie do seminarium tylko kandydatów, którzy ukończyli 18 rok życia. Proponował nawet podniesienie wieku do 22 lat. Ostatecznie w 1612 r. kapituła postanowiła przyjmować tylko młodzieńców, którzy ukończyli 18 lat<sup>79</sup>. W 1613 r. prymas Baranowski zalecał nie przyjmować głupich (*stupidi*) i małych chłopców, ale młodzieńców. Wymagał od nich zdolności do dobrego, pobożności,

<sup>77</sup> Tenże, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 131-132; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 133.

<sup>78</sup> Tenże, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu*, s. 138-140; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 140-143.

<sup>79</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 159, 204 (za Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 123).

cierpliwości i innych cnót oraz nadziei nie budzącej wątpliwości, że pragną służyć Bogu i Kościołowi. Powinni być synami prawych rodziców. Archidiaconi z dziekanami mieli ich polecać kapitule do przyjęcia do seminarium. Po przyjęciu mieli zachowywać dyscyplinę seminaryjną<sup>80</sup>.

Przyjmowanie kandydatów do seminarium należało wyłącznie do kapituły metropolitalnej. Były dwie formy rekrutacji. Jedna polegała na stawieniu się osobiście kandydata na posiedzeniu kapituły i ona zaliczała go do grona kleryków. Druga forma polegała na wyrażeniu przez nią zgody na przyjęcie kandydata prezentowanego jej przez prowizora lub prefekta<sup>81</sup>.

Klerycy składali przed kapitułą przyrzeczenie, że będą przestrzegać regulaminu seminaryjnego. Do kompetencji grona kanoników katedralnych należało prawo wydawania pozwoleń na dłuższe pobyty seminarzystów poza budynkiem, karania za poważniejsze wykroczenia i decyzja o wydaleniu kleryka oraz określanie liczby kleryków<sup>82</sup>.

W seminarium w Gnieźnie miało zawsze przebywać 12 alumnów. Taką liczbę podał w swoim dekrete erekcyjnym prymas Stanisław Karnkowski. Po likwidacji seminarium w Kaliszu i przejęciu jego uposażenia powinno ich być razem 24. W praktyce bywało różnie. W latach 1603-1654 liczba seminarzystów gnieźnieńskich wahała się od 7 do ok. 25 osób. Zależne to było głównie od możliwości finansowych. Najlepsza sytuacja była po 1638 r. Wtedy w seminarium kształciło się od ok. 16 do ok. 25 osób. Rocznie wydawano w pierwszej połowie XVII w. na utrzymanie jednego kleryka ok. 200 złotych polskich<sup>83</sup>.

Ówczesny kleryk, określany jako *alumnus*, był utrzymywany w całości na koszt archidiecezji. Otrzymywał nie tylko bezpłatne mieszkanie, wyżywienie i wykształcenie, ale także odzież i inne niezbędne mu rzeczy<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 92, s. 22-23; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 123.

<sup>81</sup> Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 276.

<sup>82</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 23, k. 736v; sygn. B 24, k. 195; sygn. B 25, k. 617v; sygn. B 29, k. 161v; sygn. B 30, k. 128v; Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 276; tenże, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 126.

<sup>83</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 124-125.

<sup>84</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 709, k. 6-8v; Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 296.

Nie zachował się żaden spis imienny kleryków seminarium w Gnieźnie sprzed 1718 r. Dopiero od tego roku kierujący nim misjonarze św. Wincentego a Paulo założyli księgę przyjmowanych. Szczątkowe dane zawierają tylko 132 nazwiska z tego okresu. Zapewne liczba kleryków była większa. Ks. M. Aleksandrowicz, zajmujący się dziejami seminarium przed 1718 r., przypuszcza, że ok. 53% kleryków pochodziło z rodzin mieszczańskich, ok. 33% ze szlachty i ok. 14% miało korzenie chłopskie. Zgłaszający się kandydaci przybywali najczęściej z niezbyt odległych miejscowości od Gniezna i z samego miasta. Tylko nieliczni pochodzili spoza archidiecezji<sup>85</sup>.

Nie zachował się żaden regulamin seminaryjny sprzed okresu misjonarskiego. Wiadomo tylko, że klerycy byli zobowiązani do noszenia stroju duchownego, którego kolor określiła kapituła w specjalnym dekrete z 25 października 1603 r. W niedziele i święta były to szaty fioletowe a w dni powszednie czarne. Powinni oni także rozmawiać ze sobą po łacinie i udawać się na spoczynek nocny po godz. 8 wieczorem (20.00)<sup>86</sup>.

Do obowiązków kleryckich należało także codzienne śpiewanie w katedrze przy grobie św. Wojciecha antyfony *Per merita s. Adalberti* z werselem i modlitwą, posługiwanie codziennie prałatom i kanonikom w czasie Mszy Świętych i uroczyste asysty w niedziele i święta. Byli również zobowiązani do uczestniczenia w nabożeństwach w katedrze w święta i pomagania w bibliotece kapitulnej<sup>87</sup>.

Arcybiskupi i kapituła określali m.in. w dekretach wizytacyjnych i innych rozporządzeniach zachowanie kleryków i ich życie moralno-obyczajowe. Akcentowano mocno walkę z dwiema rozpowszechnionymi wówczas wadami: pieniactwem i pijaństwem. Nie żądano jednak całkowitej abstynencji, ale trzeźwości. Zakazywano wszczynania bójek i kłótni. Nie wolno było klerykom wałęsać się po mieście i przedmieściach Gniezna. Mogli wychodzić z seminarium tylko po dwóch. Pod żadnym pozorem nie mogli wchodzić do karczmy. Nie mogli także uczestniczyć w rozrywkach, które zagrażały rozwojowi

<sup>85</sup> Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 126-127.

<sup>86</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 22, k. 779; sygn. B 24, k. 153; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 127.

<sup>87</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 24, k. 309; Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 185; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 128-129.

ich życia wewnętrznego lub nie odpowiadały powołaniu kapłańskiemu. Do nich zaliczano m.in. tańce, bale i różne gry. Nie mogli również sprowadzać do seminarium żebraków i starców i przebywać w ich towarzystwie<sup>88</sup>.

### Zakończenie

Po Soborze Trydenckim podjęto m.in. zalecenia dotyczące przygotowania kandydatów do kapłaństwa. Ordynariusze zostali bowiem zobowiązani do troski o zapewnienie kadr kapłańskich. Ich następstwem było zakładanie seminariów duchownych i większa dbałość o formację intelektualno-ascetyczną przyszłych duszpasterzy. W archidiecezji gnieźnieńskiej działały do 1660 r. dwa seminaria duchowne w Kaliszu i Gnieźnie i planowano erekcję kolejnego w Kamieniu (Krajeńskim). Ich działalność, choć bardzo ograniczona co do możliwości kształcenia kandydatów do kapłaństwa, zapoczątkowała nowy kierunek w formacji do kapłaństwa. W kolejnych stuleciach doprowadzono bowiem do obowiązkowego pobytu w tych zakładach wszystkich kandydatów do wyższych święceń.

Przejęcie kierownictwa seminariów w archidiecezji gnieźnieńskiej przez misjonarzy św. Wincentego i synod zwołany w Łowiczu 26 sierpnia 1720 r. przez prymasa Stanisława Szembeka stały się przełomem w kształceniu przyszłych duchownych. Misjonarze skupiali się bowiem na praktycznym przygotowaniu duszpasterza. Uchwały synodalne zaś zobowiązywały każdego kandydata, by przebywał przez dwa lata w seminarium duchownym przed przyjęciem święceń kapłańskich<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> AAG. A. Cap., sygn. B 92, s. 83-84; A. Cap., sygn. B 24, k. 153, 404, 449v, 540; A. Cap., sygn. B 25, k. 129v; Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 128-129; Subera, *Synody prowincjonalne*, s. 303-305.

<sup>89</sup> Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, t. 4, s. 403-404; *Constitutiones synodi archidioecesis Gnesnensis sub Stanislao in Słupow Szembek archiepiscopo Gnesnensi Lovicii anno Domini 1720 die 26 Augusti celebratae*, Varsaviae 1720, k. E<sub>3v</sub>; Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. 5, s. 250; M. Aleksandrowicz, *Stanisław Szembek, arcybiskup gnieźnieński (1706-1721)*, „*Studia Gnesnensia*” 1(1975), s. 42.

SŁAWOMIR ZABRANIAK

**PREPARATION FOR PRIESTHOOD IN THE ARCHDIOCESE  
OF GDAŃSK AFTER THE COUNCIL OF TRENT (1577-1660)****Summary**

Among the directives of the Council of Trent were those concerning the preparation of candidates for priesthood. The Ordinaries were obliged to take care of engaging candidates for priesthood. The result was the foundation of theological seminaries and greater care for the intellectual and ascetic formation of the future priests.

In The Archdiocese of Gdańsk until 1660 there were two theological seminaries in Kalisz and Gniezno and an erection of a further one was planned in Kamień (Krajeński) for the candidates of German language. Their activity, although very limited as far as the possibility of educating the candidates for priesthood is considered, gave rise to a new direction in the formation for priesthood. In the following centuries the theological seminary became obligatory for all candidates for higher orders.

The seminaries of Kalisz and Gniezno, founded by the Primate Stanisław Karnkowski, were meant to house 12 alumni, entirely on the cost of the Archdiocese. The first seminary began to function in 1593 at the Jesuit College, with the Jesuits as managers and lecturers. It functioned until 1621, when the seminarists were moved to Gniezno. The second seminary was founded by the Primate in the capital of the Archdiocese in 1602, at the Cathedral. It was managed by the diocesan priests. It existed – despite various obstacles – throughout the whole period in question.

Translated by Hanna Rybkowska



## MONSTRANCJA MIEJSCEM TEOFANII. BAROKOWE MONSTRANCJE W TYPIE *RES-IMAGINES* A IDEOLOGIA KONTRREFORMACJI

Jan Samek w artykule z roku 1970, zatytułowanym *Res-Imagines. Ze studiów nad rzemiosłem artystycznym czasów nowożytnych w Polsce (lata 1600-1800)*<sup>1</sup>, zwrócił uwagę na szczególnie interesujące zjawisko w sztuce barokowej, mianowicie na tak zwane rzeczy-obrazy. Były to wyroby rzemiosła artystycznego, o których formie (w całości lub w części) zdecydowały treści ideowe. Wspomniana publikacja zachęciła autorkę do pogłębionych badań nad źródłami ikonografii polskiej sztuki nowożytnej. Niniejszy artykuł stanowi próbę analizy ikonograficznej przeszło trzydziestu barokowych monstrancji należących do grupy *res-imagines*, pochodzących z terenów ówczesnej Rzeczypospolitej oraz sąsiadującego z nią Śląska<sup>2</sup>. Czy były zjawiskiem oryginalnym, czy wpisywały się w nurt plastyki europejskiej, a jeśli to drugie – czy coś stanowiło o ich specyfice? Jaki wpływ na ich formę i treść miały dekrety soboru trydenckiego i czy ich zalecenia były realizowane konsekwentnie<sup>3</sup>?

---

<sup>1</sup> J. Samek, *Res-Imagines. Ze studiów nad rzemiosłem artystycznym czasów nowożytnych w Polsce (lata 1600-1800)* [w:] *Rocznik Historii Sztuki*, t. 8, Wrocław 1970, s. 177-246.

<sup>2</sup> Autorka serdecznie dziękuje księżom: Henrykowi Brzozowskiemu (Głogówko-Klasztor), Grzegorzowi Kasprzyckiemu (Radomyśl) i Marcinowi Kwoczale (Koty) oraz pani Danucie Czai (OT NID w Krakowie) za pomoc w zgromadzeniu materiału ilustracyjnego do niniejszego artykułu.

<sup>3</sup> „Sobór trydencki” [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 25, Warszawa 2004, s. 292. Aby odeprzeć tezy innowierców sobór opracował nową syntezę doktryny katolickiej, w której zostały wyeksponowane prawdy podważane przez protestantów. Sprecyzował naukę o *Piśmie Świętym* i tradycji, grzechu pierwotnym i usprawiedliwieniu, siedmiu sakramentach, czyśćcu, odpustach i kulcie świętych. Główne dogmaty zostały

Prezentacji poszczególnych obiektów towarzyszyć będą wybrane fragmenty barokowej literatury religijnej, przede wszystkim kazań<sup>4</sup> oraz opracowań poświęconych ikonografii opisywanych przedstawień. W pierwszym rzędzie zostaną omówione monstrancje, które ilustrują tematy biblijne. Uszeregowano je według kolejności ich występowania w *Piśmie Świętym*. Drugą grupę utworzą obiekty zawierające przedstawienia dewocyjne. Podzielono je według motywów ikonograficznych<sup>5</sup>, a wewnątrz poszczególnych zbiorów – chronologicznie.

## PRZEDSTAWIENIA ZE STAREGO TESTAMENTU

### Krzew Gorejący

Formę Krzewu gorejącego nadał nieznany złotnik barokowej monstrancji z kościoła p.w. Archaniola Michała w Sandomierzu (*fot. 1*)<sup>6</sup>. Na jej stopie puklowane są korzenie, trzon ma kształt pnia drzewa pozbawionego bocznych gałęzi, a ramiona monstrancji tworzy banderola z napisem: *APPARUIT: DOMINVS MOYSI: IN FLAMMA IGNIS DE MEDIO RVBI. EXOD 3...* (Ukazał się Pan Mojżeszowi w płomieniu ognia pośrodku krzewu). Gloria monstrancji ma kształt tarczy z płomieni, pośrodku której umieszczono okrągłe *reservaculum* – pojemnik na konsekrowaną Hostię. Tarczę otacza pojedyncza wić winogrona, a wieńczy niewielki krucyfiks. Zarówno forma monstrancji jak i inskrypcja kierują ku zawartemu w *Księdze Wyjścia* opisowi

---

streszczone w tzw. *Trydenckim wyznaniu wiary* (1564) i *Katechizmie rzymskim* (1566). Wydano także *Indeks ksiąg zakazanych* (1564) i poprawiony łaciński przekład *Pisma Świętego – Wulgatę*, A. Sajkowski, *Barok*, Warszawa 1987, „Materiały”, s. 28. Nieocenionym sojusznikiem Kościoła w dziele reformy stało się Towarzystwo Jezusowe – nowa organizacja zakonna, oświecona, zdyscyplinowana i dynamiczna. Wydała ona walkę herezjom, prowadziła działalność apostolską i oświatową. W takich okolicznościach rodziła się sztuka kościelna doby baroku, sztuka, nawet jeśli nie pozostająca bezpośrednio w służbie kontrreformacji, to prześlągnięta jej duchem.

<sup>4</sup> Ze względu na ograniczoną objętościowo formę jaką jest artykuł, autorka przytacza jedynie przykładowe, ale reprezentatywne fragmenty religijnej literatury barokowej, ujawniające katolicką myśl teologiczną omawianego okresu.

<sup>5</sup> Od ustalonego podziału odstąpiono dwukrotnie, podając uzasadnienie.

<sup>6</sup> M. Gradowski, M. Pielas, *Katalog złotnictwa w zbiorze dokumentacji specjalistycznej KOBiDZ w Warszawie*, Warszawa 2006, cz. 1, nr ob. 503/1; KZSwP, t. 3, *Woj. kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 11, *Pow. sandomierski*, inw. J. Z. Łoziński, T. Przykowski, Warszawa 1962, s. 83, datuje obiekt na ok. 1700.



1. Monstrancja, ok. 1700, Sandomierz, kościół par. pw. Archanioła Michała  
(*fot. R. Nowina-Konopka, Zbiory NID*)

objawienia się Boga Mojżeszowi: *A Mojżesz pasł owce Jetro, swiekra swego, kapłana Madiańskiego; a gdy zagnał trzodę w głębokość pustynie, przyszedł do góry Bożej Horeb. I ukazał mu się Pan w płomieniu ognistym z pośrodku krza: i widział iż kierz gorzał, a nie zgorzał. I rzekł Mojżesz: Pójdę a oglądam widzenie to wielkie, czemu nie zgorze ten kierz. A widząc Pan, iż szedł patrzeć, zawołał go z pośrodku krza i rzekł: Mojżeszu, Mojżeszu! Który odpowiedział: Owom ja. A on do niego: Nie przystępuj sam, rozzuj buty z nóg twoich: miejsce bowiem na którym stoisz, ziemia święta jest. I rzekł: Jam jest Bóg ojca twego, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba. Zakrył Mojżesz oblicze swe, bo nie śmiał patrzeć naprzeciw Boga<sup>7</sup>.*

Monstrancja sandomierska jest zredukowanym do głównego motywu, przedstawieniem opisanego wydarzenia. Znacznie dosłowniej traktuje ten sam temat kolejna, pochodząca z kościoła bernardynów w Kościanie<sup>8</sup>. Jest ona dziełem złotnika ze Wschowy Christiana Zöllera, czynnego w latach 1693-1724<sup>9</sup>. Biblijna scena, rozgrywa się w części górnej monstrancji. Na zakończeniach łukowatych ramion znajdują się dwie figurki – Mojżesza, przyklękającego aby zdjąć sandały i Aarona stojącego z kadzielnicą w dłoni. Pomiedzy nimi złotnik umieścił krzew, z którego strzelają w górę płomienie. Dosięgają one i otaczają wiązkami okrągłe *reservaculum*, umieszczone w glorii promienistej. Takie rozwiązanie plastyczne sugeruje, że źródłem ognia jest, umieszczona w monstrancji Hostia.

Twórcom programu ikonograficznego obu obiektów chodziło zapewne o podkreślenie, że podobnie jak niegdyś Mojżeszowi w płonącym krzewie, tak w Najświętszym Sakramencie objawia się człowiekowi Bóg. Motyw ten pojawiał się w różny sposób także w kazaniach. Na przykład Onufry Taczalski wyjaśniał wiernym, że krzew gorejący

<sup>7</sup> Wj 3,1-6. Wszystkie cytaty biblijne będą podawane za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r., transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w.*, Warszawa 2000.

<sup>8</sup> Obiekt przechowywany obecnie w kościele parafialnym pw. Wniebowzięcia NP Marii w Kościanie.

<sup>9</sup> Na stopie monstrancji bite są litery CZ w trójlściu o falistych krawędziach – J. K o h t e, „Die Innung der Goldschmiede in Fraustadt” [w:] *Historische Monatsblätter für die Provinz Posen*, t. 19, nr 6/9, 1918, s. 75, ustalił, że monogramem CZ posługiwał się Christian Zöller (Zeller); Znak miejski z monstrancji, patrz: M. G r a d o w s k i, *Znaki na srebrze*, Warszawa 2001, s. 162n, znak miejski Wschowy nr 6 (ok. 1686).

wyraża tajemnicę Wcielenia Syna Bożego: *Thumaczy ten cud niewidany w ogniu gorejącego krzaka, a w proch nie rozsypującego się S. Tomasz Villa-nova (...): „Quid Deus in Carne, nisi ignis in rubo? An non rubus spinosa caro, quam assumpsit, plena doloribus, plena punctionibus, plena poenalitibus”*. (Czymże jest Bóg w Ciele, jeśli nie ogniem w krzaku gorejącym? Czyż krzew ciernisty nie jest ciałem, które przyjął, pełne cierpienia, pełne bólu, pełne udręki?)<sup>10</sup>.

Z kolei Maksymilian Karpowicz w *Kazaniu na oktawę Bożego Ciała*, pisał o Najświętszym Sakramencie: *Ogniem ci on jest, lecz niepożerającym, sam się miłością pali, do miłości też swoich kochanków zapala*<sup>11</sup>.

### **Zwiadowcy z Ziemi Kanaan niosący winne grono**

Kolejną grupę zabytków stanowią cztery śląskie monstrancje inspirowane biblijnym motywem wyprawy zwiadowców izraelskich do Ziemi Kanaan, które miało miejsce po wyjściu narodu wybranego z niewoli egipskiej. *Księga Liczb* tak relacjonuje to wydarzenie: *...mówił Pan do Mojżesza, rzekąc: Pošli męża, którzy by oglądali ziemię Chananejską, którą mam dać synom Izraelowym, po jednemu z każdego pokolenia z przedniejszych. (...) Posłał je tedy Mojżesz (...) i rzekł do nich: Idźcie południową stroną. A gdy przyjdziecie na góry, oglądacie ziemię, jaka jest, i lud, który jest obywatelem jej (...), jakie miasta, murowane czy bez muru, ziemia tłusta czy nieplodna, gaista abo bez drzew. Bierzcie serce a przynieście nam z owoców ziemie. (...) I szedłszy aż do Strumienia Grona, urznęli gałąź winną z jagodą jej, którą nieśli na drągu dwa mężowie. Z malogramatów też i fig miejsca onego nabrali, które nazwane jest Nehel Eschol, to jest Strumień Grona, dlatego że stamtąd grono winne przynieśli synowie Izraelowi*<sup>12</sup>.

Najstarszym obiektem z omawianej grupy jest monstrancja z kościoła parafialnego pw. Wszystkich Świętych w Bieńkowicach, datowana na rok 1683<sup>13</sup>. Tradycyjna stopa i trzon podtrzymują glorię,

<sup>10</sup> O. Taczalski, *Różyczka Aaronowa w arce najliczniejszych łask Boskich zamknięta (...)* Maryja Panna... kazaniami... wystawiona, Wilno 1732, s. 184.

<sup>11</sup> M. Karpowicz, *Kazania na niedziele całego roku i święta ruchome*, cz. 2, Wilno 1773, s. 115-116.

<sup>12</sup> Lb 13,2-3.18-19a.20b-21a.24-25.

<sup>13</sup> KZSwP, t. 7, *Woj. opolskie*, red. T. Chrzanowski, M. Kornecki, z. 13, *Pow. raciborski*, inw. T. Chrzanowski, M. Kornecki, Warszawa 1967, s. 2, il. 195.

której centrum stanowią figurki dwóch mężczyzn niosących na poziomej tycze opartej na ramionach, nadnaturalnej wielkości winne grono. Złotnik właśnie w nim umieścił *reservaculum* na Hostię. Przedstawienie ujmują z obu stron wici winogrona, które zbiegają się w zwieńczeniu. W nim znajduje się plakietka z półpostacią Boga Ojca i gołębicą Ducha Świętego, a wyżej krzyż. Monstrancja z Bieńkowic nie jest sygnowana, jej autorstwo można jednak ustalić przez analogię. Niemal identyczną formę ma bowiem obiekt z kościoła parafialnego pw. św. Mateusza i św. Macieja w Raciborzu-Brzeziu, wykonany przez złotnika raciborskiego Hansa Georga Kolbe.<sup>14</sup> Dokładne jego datowanie umożliwia inskrypcja pod stopą: *Sumptib[us] Ecclesi[a]e Brzenzensis Procurata sub. R.D. Andrea S. Hartman Parcho Pogrzeb. et Brzez 1686 21 septemb Prob iz[12?] lat. Ponderat...*<sup>15</sup>. Rok później ten sam twórca powtórzył opisaną kompozycję (fot. 2) realizując zamówienie mieszczan gliwickich<sup>16</sup>. Monstrancja przeznaczona była dla kościoła parafialnego p.w. Wszystkich Świętych, a fundację potwierdza inskrypcja pod krzyż stopy: *Senatus Populus[qve?] Gli[wicen]sis fun[davit] Anno 1687*<sup>17</sup>. Można przypuszczać, że jej inicjatorem był proboszcz Jan Szramek, rodowity gliwiczanie, kapłan o wysokiej kulturze osobistej i intelektualnej<sup>18</sup>. Miał za sobą studia w Pradze i pracę duszpasterską w Polsce, a parafię Wszystkich Świętych objął w roku poprzedzającym fundację.

<sup>14</sup> E. Hintze, *Schlesische Goldschmiede* [w:] *Schlesiens Vorzeit in Bild und Schrift*, cz. 2, 1916, t. 7 (reprint z indeksami), Osnabrück 1973, s. 157 (71).

<sup>15</sup> Inskrypcja wg *Karta inwentaryzacyjna NID*, woj. śląskie, nr KAX 000 000 627, opr. B. Wadas, St. Cechowicz, 1966. Kościół (drewniany) zarządzany był wówczas przez Andrzeja Hartmana, proboszcza Brzezia i pobliskiego Pogrzebienia. Świątynia ta nie zachowała się, a monstrancja została przeniesiona do nowego kościoła, zbudowanego ok. 1906.

<sup>16</sup> *KZSwP*, t. 6, *Woj. katowickie*, red. I. Rejduch-Samkova, J. Samek, z. 5, *Pow. gliwicki*, inw. E. Dwornik-Gutowska, M. Gutowski, K. Kutrzebianka, Warszawa 1966, s. 16, il. 265.

<sup>17</sup> Inskrypcja wg *Karta inwentaryzacyjna NID*, woj. śląskie, nr KAX 000 001 454, opr. M. Konior-Opiłka, A. Daab, 1968.

<sup>18</sup> *Historia Gliwic*, praca zbiorowa, red. J. Drabina, Gliwice 1995, s. 160, wiadomości pochodzą z rozdziału *Sprawy wyznaniowe*, opr. J. Kopiec; Nazwisko proboszcza wymienia inskrypcja na monstrancji omawianej w dalszej części artykułu (przyp. 88), ufundowanej do gliwickiego kościoła w tym samym roku, a przedstawiającej Matkę Bożą Niepokalaną Poczetą z *reservaculum* w łonie.



2. Monstrancja, 1687, Hans Georg Kolbe, Gliwice,  
kościół par. pw. Wszystkich Świętych  
(T. Kaźmierski, Zbiory Dokumentacji Fotograficznej IS PAN)

Postacie zwiadowców niosących winne grono, w którym ulokowane jest *reservaculum*, znalazły się również na monstrancji z kościoła pw. św. Walentego w Walcach, datowanej na rok 1693<sup>19</sup>. Tym razem jednak wić winogrona nie otacza owalnej glorii promienistej, ale jest aplikowana bezpośrednio na niej, a pod winnym gronem znajduje się figurka patrona kościoła. Z opisaną grupą obiektów wiąże się ideowo monstrancja z około połowy XVIII wieku z kościoła karmelitów bosych pw. św. Józefa w Poznaniu<sup>20</sup>. Lokuje ona *reservaculum* w dużym winnym gronie, umieszczonym na tle glorii promienistej, pomija jednak postacie zwiadowców.

Forma śląskich monstrancji, jak zauważył Samek, powstała zapewne w oparciu o jedną z dwóch grafik Hieronima Wierixa<sup>21</sup>. Pierwsza z roku 1607, prezentuje po bokach sceny symbolizujące Stare i Nowe Prawo – Obrzezanie i Chrztost Chrystusa, Przekazanie Tablic na Synaju i Zesłanie Ducha Świętego. Pośrodku przedstawia krucyfiks, którego pionowa belka opiera się na tyczce zwiadowców niosących winne grono. Druga grafika ogranicza się do centralnego motywu opisanej wyżej kompozycji. Objasnia ją inskrypcja: *LEX PER MOYSEN FACTA EST, GRATIA AVTEM / ET VERITAS PER IESVM CHRISTVM. Ioan X.* (Albowiem Zakon przez Mojżesza jest dan: łaska i prawda przez Jezusa Chrystusa się zstała; J 1,17). Pod przedstawieniem znajduje się czterowiersz: *Pax aluit vites hunc tristescarpite botrum; / Cui recreat mentes fessaque membra levat / Nam botrus liberq; Ceres, ast omnia CHRISTVS / Quom capit esuriens, et sequitur sitien[us?].* (Pokój pozwolił wzrosnąć winnej latorośli, będąc smutni zrywajcie tę kiść winogrona; Albowiem winogrona, chleb i wino pokrzepiają umysły i wzmacniają zmęczone członki, ale wszystkim [jest] Chrystus, którego bierze głodny i którego szuka spragniony).

Motyw zwiadowców niosących winne grono był typem Eucharystii obecnym w ikonografii sztuki zachodniej także przez wiek XVIII.

<sup>19</sup> KZSwP, t. 7, *Woj. opolskie*, red. T. Chrzanowski, M. Kornecki, z. 6, *Pow. krapkowicki*, inw. J. T. Frazik, M. Kornecki, Warszawa 1963, s. 32, il. 79.

<sup>20</sup> KZSwP, *Seria nowa*, t. 7, *Miasto Poznań*, red. Z. Kurzawa, A. Kusztelski, cz. 2, *Śródmieście. Kościoły i klasztory*, 1, *Kościół p.w. św. Józefa i klasztor karmelitów bosych*, opr. Z. Kurzawa, A. Kusztelski, E. Linette, Warszawa 1998, s. 120, il. 546.

<sup>21</sup> M. Mauquoy-Hendrickx, *Les estampes des Wierix*, cz. 2, Bruxelles 1979, s. 262-263, il. 1455, 1455a.



Potwierdzają to dwie karty tez teologicznych autorstwa augsburskich rytowników Josepha Sebastiana i Johanna Baptysty Klauberów z około 1730 roku<sup>22</sup>. Obie przedstawiają Tryumf Eucharystii, wzbogacony, łączącymi się z nim ideowo, scenami ze Starego Testamentu, motywami eklezjalnymi i eschatologicznymi. Pierwsza rycina prezentuje w części centralnej monstrancję w formie winnego krzewu, u stóp którego znajdują się zwiadowcy z Ziemi Kanaan. *Reservaculum* zamyka Hostię z odcisniętą sceną Ukrzyżowania. Druga grafika (fot. 3) ukazuje z kolei, niesione na tyczce winne grono, w którego centrum umieszczona jest Hostia. Tym razem jednak izraelskich zwiadowców zastąpiły personifikacje cnót teologicznych – Miłości i Nadziei. Z kolei personifikacja Wiary podtrzymuje na swoich ramionach połączyć ziemi, na której rozgrywa się scena. W górze, wśród obłoków znajduje się monstrancja w formie winnego krzewu, a w niej Hostia adorowana przez anioły. Zapewne grafika ta zainspirowała twórcę obrazu z połowy XVIII wieku, który przechowywany jest w klasztorze kanoników regularnych laterańskich przy kościele pw. Bożego Ciała w Krakowie<sup>23</sup>. W górnej strefie przedstawienia personifikacje *Spes* i *Caritas* niosą na tyczce winne grono, pośrodku którego znajduje się Hostia. Nad nimi para aniołków unosi monstrancję. Scenę uzupełniają inne symbole eucharystyczne między innymi Tłocznia Mistyczna.

Treść powyższych przedstawień była głęboko osadzona w tradycji i nauczaniu Kościoła. Liczne w *Starym* i *Nowym Testamencie* opisy winnicy i uprawianej w niej winorośli z reguły interpretowano symbolicznie<sup>24</sup>. Ojcowie Kościoła rozwijali zwłaszcza fragment *Ewangelii*

<sup>22</sup> W. Telesko, *Klaubers Eucharistie-Thesenblätter. Ein Beitrag zum Wandel der typologischen Denkweise in der Neuzeit* [w:] *Augsburg, die Bilderfabrik Europas. Essays zur Augsburger Druckgraphik der Frühen Neuzeit*, Augsburg 2001, s. 191, 193. Inspiracją do tworzenia kart tez były dysputy teologiczne toczone w kolegiach jezuickich i na uniwersytetach. Charakterystyczne dla sztuki Augsburga, powstawały one w pracowniach najwybitniejszych rytowników w mieście, od roku 1628 (Lucas Kilian) do końca XVIII w. Karty składały się z umieszczonych w dole kartuszy, zawierających drukowane treści teologiczne, oraz z ilustrującej te treści grafiki, wypełniającej pole górne.

<sup>23</sup> E. Zapolska, *Cnoty teologiczne i kardynalne*, Kraków 2000, s. 139-140, il. 50, w serii *Polska Sztuka Kościelna Renesansu i Baroku. Tematy i symbole, Nowy Testament*, red. K. Moisan-Jabłońska, t. 1.

<sup>24</sup> Niniejszy akapit w oparciu o: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 183.



3. Miedzioryt *Tryumf Eucharystii*, ok. 1730,  
Johann Sebastian i Johann Baptysta Klauberowie  
(wg Augsburg, *die Bilderfabrik Europas...*, Augsburg 2001, s. 193)

św. Jana, w którym Chrystus sam nazwał siebie winnym krzewem, zaś swoich uczniów – latoroślami. Natomiast w winnym gronie niesionym na tyczce przez wysłanników do ziemi obiecanej, rozpoznawali symbol Zbawiciela wiszącego na krzyżu. Sztuka chrześcijańska od swojego zarania wykorzystywała ten motyw. Pojawiał się on choćby na sarkofagach, jako symbol prawdziwej Ziemi Obiecanej, do której dotarł zmarły. W niej spotykał Chrystusa, który, jak pisał Nicetas z Akwilei: *Kiedyś wyciągnął swoje ramiona, niby pędy winne, na drzewie krzyża i ofiarował się światu jak ów wielki owoc, który zawiera wszelką słodycz*. Także w średniowiecznych cyklach biblijnych obecny był motyw niesienia winnego grona. Na słynnym „ołtarzu z Verdun” w klasztorze w Klosterneuburgu scenie towarzyszy napis: *Vecte crucis lignum, botro Christi lege signum* (W winogronie na tyczce odczytaj znak Chrystusa, drzewo krzyża).

W symbolice średniowiecza dominowała eucharystyczna interpretacja motywu winnego grona. Podobnie traktowała owoc winnej latorośli ikonografia barokowa. Warto przytoczyć kilka przykładów z kręgu staropolskiej kultury religijnej. W procesji Bożego Ciała (Wilno 1624) figuracją Chrystusa Eucharystycznego było między innymi grono winne z Ziemi Obiecanej<sup>25</sup>. W scenicznych wystawieniach pasji, najbardziej przemawiających do wyobraźni wiernych, posługiwano się podobnymi obrazami. W poznańskim przedstawieniu pasyjnym z roku 1673, w scenie „Podniesienia na krzyżu” użyto obrazu ogrodnika, winnego grona, kiści i tłoczni<sup>26</sup>. Zwiadowcy niosący winne grono znaleźli się również w tle jednego z miedziorytów Aleksandra Tarasewicza z roku 1682, z liturgiczno-alegorycznego cyklu ilustrującego części mszy świętej<sup>27</sup>. O popularności winnego grona jako symbolu Zbawiciela świadczą liczne barokowe wizerunki Chrystusa w Tłoczni mistycznej<sup>28</sup>, które ukazują Go stojącego w kadzi, przyciskanego

<sup>25</sup> J. T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 146.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>27</sup> M. Janocha, *Missa in arte polona*, Warszawa 1998, s. 91, il. 135; miedzioryty ozdobiły wydany przez jezuitów druk Fulgentego Dryjackiego *Skarb żywota y krwi Jezusa Pana...*, 1682.

<sup>28</sup> Nowożytny wizerunki tego typu należące do sztuki polskiej omawia: M. Wójcik, *Symboliczne przedstawienia pasyjne w polskiej sztuce nowożytnej*, praca magisterska

krzyżem zastępującym prasę. Podobnie jak sok z winogrona, z Jego ran tryska do naczynia krew, która rozdawana jest następnie wiernym jako ożywiający napój.

Szymon Starowolski, rozważając mękę Pańską, w tym właśnie duchu interpretował fragment *Trenów proroka Jeremiasza*, mówiący o prasie-tłoczni<sup>29</sup>: *Ta prasa znaczy krzyż, na którym Chrystus Pan był zawieszony, bo tak powiedział o sobie przez proroka: Torcular calcavit solus. W jednych krajach chłopci nogami na woziech deptają grona winne, a dziurą z onego wozu wino do cebra ciecze, którym do beczki zlewają. W drugich zaś narodziech grona winne do kadzi wielkiej kładą, a prasą wyciskają, a wino czopem wpośrodku do koryta odchodzi (...). Chrystus Pan oba te sposoby wyciskania wina chcący wyrazić w męce swojej przepadłszy, powiada, że ja na krzyżu wiążąc, jako w prasie jakiej nogami moimi deptałem wino dla Matki mojej. To jest, mękę moją cierpiąc za naród ludzki, chodziłem od Ananasa do Kaiphasza, a Matka moja widząc upijała tego wina (...) patrząc jakom ja na krzyżu wisiał, tocząc jako wino czerwone krew moją z ręką, z nogą, i z boku mojego. Którą to krew moją chcąc sobie winem słodkiem namilsza Matka moja uczynić, mówiła pod krzyżem stojąc one słowa z Pieśni Salomonowych: „Botrus Cypri dilectus meus”, jako czerwone grono cyprijskie kochany Syn mój, krew swoją na kształt wina cyprijskiego czerwonego z boku swego wylewa. Które wino Kościół święty do piwnicy swojej zlawszy, jako w beczkach jakich, w Sakramentach świętych po dziś dzień zachowuje<sup>30</sup>.*

### Arka Przymierza

Motyw Arki Przymierza pojawił się w kilku rodzimych dziełach złotnictwa barokowego<sup>31</sup>. Znajdujemy go w monstrancji z roku 1752,

---

napisana pod kierunkiem dr K. Moisan-Jabłońskiej, Warszawa 1998, maszynopis [biblioteka UKSW, Warszawa].

<sup>29</sup> Tren 1,15: „Pobrał wszystkie wielmożne / Pan spośród mnie, / przyzwał przeciwko mnie czas, / aby potarł wybrane moje; / prasę deptał Pan / Pannie, Córce Judzkiej”.

<sup>30</sup> S. Starowolski, *Wieniec niewiedniejący Przeczystej P. Mariej, zamykający w sobie kazania na wszystkie święta doroczne*, Kraków 1649, s. 172-173.

<sup>31</sup> J. Samek, *op. cit.*, s. 186, przytacza również przykłady ze złotnictwa obcego. Są to: monstrancja w kościele św. Józefa w Weiden w Bawarii z ok. 1700, dzieło złotnika augsburskiego (patrz: M. Riesenhuber, *Die kirchliche Barockkunst in*

wykonanej dla katedry we Fromborku przez złotnika gdańskiego Johanna Gottfrieda Schlaubitza<sup>32</sup>, następnie w monstrancji z roku 1749, której autorem był złotnik augsburski czynny we Lwowie, pochodzącej z konwentu karmelitów w Trembowli, a przechowywanej w krakowskiej siedzibie tego zakonu<sup>33</sup> oraz w monstrancji barokowej z pobenedyktyńskiego (obecnie parafialnego) kościoła pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Lubiniu<sup>34</sup>.

Wymienione obiekty lokują Arkę w dolnej części glorii, natomiast *reservaculum* umieszczone jest w obłoku lub słupie dymu unoszącym się nad górną płytą skrzyni zwaną *propitiatorium*, czyli przebłagalnią. Takie usytuowanie elementów nawiązywało do przekazów *Starego Testamentu*, zgodnie z którymi Arka była jedynie „podnóżkiem Boga”<sup>35</sup>, a On sam przemawiał znad przebłagalni<sup>36</sup>. W monstrancji trembowelskiej złotnik dodatkowo umieścił na stopie pełnoplastyczne figury klęczącego Mojżesza i Aarona, między którymi, w ornamentálním obramieniu, widnieje napis: *PONES / ET / PROPITIATORIUM / SUPER ARCAM / EXODI 72.V.34*” (*Położysz i ubłagalnię na skrzyni; Wj 26,34*). Adoracja Hostii umieszczonej w obłoku nad Arką przez starotestamentalnego prawodawcę i pierwszego arcykapłana nasuwa skojarzenie z fragmentem *Psalmu 98*: *Wywyższajcie Pana Boga naszego, / a kłaniajcie się podnóżkowi nóg jego, / bo święty jest. / Mojżesz i Aaron między kapłany jego / (...) / Wzywali Pana, a on ich wysłuchiwał, w słupie obłokowym mawiał do nich*<sup>37</sup>.

---

Österreich, Linz 1924, tabl. 49 i 121) i monstrancja rokokowa w Garsten w Styrii (tamże, s. 177, tabl. 142).

<sup>32</sup> M. Woźniak, *Ornamenta Ecclesiae Poloniae, Skarby sztuki sakralnej wiek X-XVIII*, Zamek Królewski w Warszawie, Warszawa 1999, s. 164.

<sup>33</sup> *Wawel 1000-2000. Wystawa jubileuszowa, Katalog*, t. 2, *Skarby Archidiecezji Krakowskiej*, Kraków 2000, s. 198-199, nota II/182, il. 599. Monstrancja trafiła do Krakowa po 1945 w wyniku repatriacji klasztorów kresowych po włączeniu wschodnich terenów Polski do ZSRR.

<sup>34</sup> M. Gradowski, M. Pielas, *op. cit.*, nr ob. 293/1, il. 84; obiekt zaginiony, znany jedynie z archiwalnego zdjęcia z roku 1930, autorstwa R.S. Ulatowskiego z Poznania.

<sup>35</sup> 1 Krn 28,2.

<sup>36</sup> Wj 25, 1.17a.22a.: I rzekł Pan do Mojżesza, mówiąc: (...) Uczynisz i ubłagalnię ze złota naczystsze (...). Stamtąd będę przykazywał i będę mówił do ciebie nad ubłagalnią.

<sup>37</sup> Ps 98 (99), 5-7a.



4. Monstrancja, 1788, Jan Jerzy Bandau I,  
Poznań, katedra pw. św. Piotra i św. Pawła  
(*fol.* W. Wolny, Zbiory Dokumentacji Fotograficznej IS PAN)

Obiektem wyjątkowym, wykorzystującym w sposób oryginalny motyw Arki Przymierza, jest monstrancja z katedry w Poznaniu (fot. 4), wykonana w roku 1788 przez złotnika warszawskiego Jana Jerzego Bandaua I<sup>38</sup>. Obiekt ma formę skalnego wyniesienia, na którego szczycie stoi czterech mężczyzn w strojach arcykapłańskich, dźwigających na ramionach Arkę Przymierza otoczoną promieniami. Na dolnej części skały zastępującej stopę monstrancji, przedstawił złotnik leżące w nienaturalnych pozach martwe ciała ludzkie, a wśród nich jaszczurki i węże. Pomiedzy szczytem skały a jej podnóżem znajduje się postać, spadającego w przepaść, piątego arcykapłana, który lewą dłonią chwyta się rośliny rosnącej na urwisku, a prawą wyciąga w geście rozpaczki ku Arce. Święta Skrzynia, górująca nad całą kompozycją, mieści w przedniej ścianie okrągłe *reservaculum*.

Krytyczna analiza dzieła nie potwierdziła, utrzymującej się do niedawna, interpretacji sceny jako upadku Aarona i symbolicznego zastąpienia ofiar starotestamentalnych przez Ofiarę Chrystusa. Nowego odczytania jego treści dokonali Zygmunt Dolczewski i Renata Sobczak-Jaskulska<sup>39</sup>. Zdaniem badaczy monstrancja ilustruje fragment *Księgi Liczb* opisujący historię buntu Korego<sup>40</sup>. Kore, człowiek z pokolenia Lewiego, wraz z licznymi stronnikami, wystąpił przeciw Mojżeszowi i Aaronowi, zarzucając im wynoszenie się ponad „lud Pański”. Mojżesz polecił buntownikom stanąć następnego dnia z kadzielnicami przed Przybytkiem. Gdy się zgromadzili, a z nimi cały lud Izraela, patriarcha nakazał wszystkim odstąpić od Korego i jego zwolenników. Wówczas: *Rozstąpiła się ziemia pod nogami ich i otworzywszy swą paszczękę pożarła je z namioty ich i ze wszystką majątnością ich; i zstąpili żywo do piekła okryci ziemią, i zginęli z pośrodku zgromadzenia*<sup>41</sup>. Autorzy artykułu, poprzez analizę okoliczności fundacji i przybliżenie osoby samego fundatora starali się wyjaśnić unikalny program ikonograficzny dzieła. Otóż monstrancja powstała w roku 1788 na zamówienie Melchiora Gurowskiego (1726-1794), proboszcza

<sup>38</sup> Z. Dolczewski, R. Sobczak-Jaskulska, *Ostensorium w kształcie Arki Przymierza z katedry poznańskiej*, [w:] *Kronika Miasta Poznania*, Złotnicy, Poznań 2000, s. 129.

<sup>39</sup> Ibid., s. 127-130.

<sup>40</sup> Lb 16,1-35.

<sup>41</sup> Lb 16,31-33.

katedry gnieźnieńskiej, kanonika krakowskiego i poznańskiego<sup>42</sup>. Był on zwolennikiem utrzymania ścisłych związków Kościoła polskiego ze Stolicą Apostolską, czemu dał jasno wyraz w mowie wygłoszonej na rozpoczynającym się właśnie Sejmie Czteroletnim. Jednak podobna postawa spotykała się z ostrym sprzeciwem ze strony przedstawicieli oświecenia, wśród których nie brakowało osób duchownych. Już *Zbiór praw sądowych* Andrzeja Zamoyskiego z 1778 roku przewidywał nadrzędność interesów państwa wobec spraw religijnych, likwidację zakonów kontemplacyjnych, odsunięcie duchowieństwa od spraw oświaty oraz odebranie nuncjuszowi papieskiemu prawa ingerencji w sprawy sądownictwa kościelnego. *Kodeks* Zamoyskiego został ostatecznie odrzucony przez Sejm w roku 1780, jednak zwolennicy podobnych, radykalnych rozwiązań nadawali ton toczącym się obradom Sejmu Wielkiego.

W monstrancji poznańskiej widzą zatem badacze rodzaj manifestu Gurowskiego, reprezentującego konserwatywną część polskiego duchowieństwa. Ich zdaniem skała miała symbolizować papieństwo – opokę, na której wznosi się niezwykły przez moce piekielne Kościół. Spadający w przepaść arcykapłan Kore miał oznaczać prymasa Michała Poniatowskiego, uosabiającego w oczach konserwatystów świętokradcze reformy zmierzające do zerwania z Rzymem. Jego zwolennicy, zwłaszcza duchowni, zostali przedstawieni jako pochłonięci przez czeluść buntownicy. *Księga Liczb* przytacza, skierowane do nich słowa Mojżesza: *Izali wam mało, że was oddzielił Bóg Izraelów od wszystkiego ludu i przyłączył sobie, abyście mu służyli w służbie przybytku i stali przed mnóstwem ludu i służyli mu? Dlategoż kazał przystąpić do siebie tobie, i wszystkim braciej twej, synom Lewi, abyście też sobie kapłaństwo przywłaszczali, ażeby wszystek zbór twój powstał przeciw Panu?*<sup>43</sup>. Przedstawiona przez poznańskich badaczy interpretacja treści ideowych monstrancji wydaje się bardzo prawdopodobna, choć nie pozbawiona pewnych nieścisłości, wskazanych zresztą przez nich samych<sup>44</sup>. Dzieło miało by stanowić argument w sporze o rolę

<sup>42</sup> Katedrze poznańskiej ofiarowała monstrancję bratowa duchownego w dwanaście lat po jego śmierci.

<sup>43</sup> Lb 16,9-11a.

<sup>44</sup> *Biblia* podaje, że opisane wydarzenia rozegrały się przed Przybytkiem, jednak nie wspomina ani o obecności Arki Przymierza, ani o kapłańskim stroju Korego. Starotestamentalny kult sprawowany był przez jednego arcykapłana, nigdy przez czterech.



i charakter Kościoła w Polsce schyłku XVIII stulecia, a zarazem prezentować stanowisko, jakie w tej dyskusji zajął jego fundator.

Obok tak szczegółowej interpretacji, monstrancja poznańska wpisywała się w pełni w charakter kościelnej sztuki barokowej w dobie *post-tridentinum*. Jej forma zrodziła się z kultu Eucharystii, której starotestamentalną figurą była manna, przechowywana w Arce Przymierza<sup>45</sup>. Umieszczenie *reservaculum* w centrum skrzyni dobitnie tę typologię podkreślało. Najbardziej odpowiadający treści poznańskiej monstrancji, podwójny aspekt Eucharystii, która może nieść błogosławieństwo swoim czcicielom, a zgubę tym, którzy ją lekceważą, znajdujemy w kazaniu *Na Wielki Czwartek* Bazylego Rychlewicza: *Na podobieństwo tej Mанны, i nasz Eucharystyczny Ciała i Krwie Pańskiej, z nami się obchodzi marcepan, który to żywot wieczny jako manna przynosi, godnie przyjęty pokarmem jest, ale niegodnie przyjęty trucizną i jadowitym robakiem jest, dobrym smaczny, wszelakiej słodczy pełny z siebie wydaje smak, niewiernym i złym gorzkością jest*<sup>46</sup>. Z kolei fragment kazania na święto Bożego Ciała Maksymiliana Karpowicza z roku 1773, zapraszał niemal do realizacji podobnych jak poznańska monstrancja rozwiązań plastycznych: *A jeśli mannę, która tylko cieniem i figurą tego Sakramentu, kazał Bóg w jedną miarę zebrawszy, schować do Arki, szczególnie tylko dla pamiątki tego cudownego z nieba pokarmu u Żydów, i raz schowaną nieskazytelną aż do zburzenia ostatniego Jerozolimy zachował cudownie, czemuż bez tego cudu Kościół niema chować Ciała Chrystusowego w przemienionym przedziwnie przez słowa Chrystusa chlebie, aby nieustanna przez to takiego dobrodziejstwa była pamiątka. I jako Arkę, w której manna leżała, nie raz Żydzi z tryumfem nosili, osobliwie gdy Dawid ją z wielką czcią i tryumfem prznosił, albo gdy kapłani obnosili wokół jerychońskich murów, czemuż my nie mamy tego Sakramentu,*

<sup>45</sup> P. Skarża, *Kazania o siedmiu Sakramentach Kościoła świętego katolickiego*, Wilno 1737 (przedruk z wydania: Kraków 1618), s. 634: „Także i manna, jako daje znać Pan Jezus, Sakrament nasz oznaczała (J 6,48-51). Obiecuje nam Zbawiciel lepszą mannę i potrawę, która żywot daje. (...) [Manna] była cieniem i figurą naszego Sakramentu. (...) Jeśli manna miała w sobie dziwne i nad przyrodzenie dzielności, daleko ma dziwniejszych wiele i więcej nasza prawie niebieska w Sakramencie manna”, P. Skarża, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Kraków 1602, s. 280-282, w kazaniu na Boże Ciało obszerne porównanie Chleba Eucharystycznego do starotestamentalnej mанны.

<sup>46</sup> B. Rychlewicz, *Kazania poczynszy od adwentu aż do Wielkiejnocy...*, Kraków 1698, s. 757.

w którym że Bóg jest i Pan nasz zastępów najpotężniejszy, wierzym, z okazaniem wszelkiej powinnej czci, wesela i uszanowania, po processjach, po ołtarzach nosić? Atoli jak ten Pan nasz jest mocny i potężny i jak się mocnym i potężnym stać może przeciwko kacerzom, z pomienionej obnoszenia Arki niech wyrażenie mają<sup>47</sup>.

### Drzewo Jessego

Monstrancja w formie Drzewa Jessego, z klasztoru cystersów w Henrykowie, ilustruje fragment *Księgi Izajasza* (Iz 1,1-3). Mając biblijny rodowód, zawiera jednocześnie, istotny dla ikonografii obiektu, element – półfigurę Matki Bożej z *reservaculum* w ciele. Zostanie zatem omówiona wśród przedstawień dewocyjnych, prezentujących podobny motyw.

## PRZEDSTAWIENIA Z NOWEGO TESTAMENTU

### Przemienienie Pańskie

Na objawienie Boga w sakramencie Eucharystii chciał zapewne wskazać anonimowy twórca monstrancji z kościoła pijarów pw. Przemienienia Pańskiego w Krakowie, datowanej na pierwszą ćwierć XVIII wieku<sup>48</sup>. Bezpośrednią inspiracją dzieła był fragment *Ewangelii*: *Wziął Jezus Piotra, i Jakuba, i Jana, brata jego, i wprowadził je na górę wysoką osobno. I przemienił się przed nimi. A oblicze jego rozjaśniało jako słońce, a szaty jego stały się białe jako śnieg*<sup>49</sup>. Na trzonie nad nodusem i na ramionach monstrancji umieścił złotnik figurki kłęzących Apostołów – Piotra, Jakuba i Jana, natomiast miejsce przemienionego Zbawiciela zajmuje Hostia w wielobocznym *reservaculum* i glorii promienistej.

Taką formę monstrancji można tłumaczyć wezwaniem kościoła, dla którego była przeznaczona<sup>50</sup>. Posiada ona jednak głębsze, teologiczne źródła. Przemienienie na górze Tabor było jednym z najważniej-

<sup>47</sup> M. Karpowicz, *op. cit.*, s. 108-109.

<sup>48</sup> KZSwP, t. 4, *Miasto Kraków*, cz. 3, *Kościół i klasztory Śródmieścia*, 2, red. A. Bohnań, J. Samek, *Kościół p.w. Przemienienia Pańskiego i klasztor pijarów*, opr. A. Olszewski, A. Swojda, Warszawa 1978, s. 105.

<sup>49</sup> Mt 17,1n; por. Mk 9,1n i Łk 9,28n.

<sup>50</sup> J. Samek, *op. cit.*, s. 201, wymienia też monstrancję z kościoła odpustowego w Sontagbergu (Austria), zawierającą scenę Przemienienia Pańskiego, datowaną na r. 1762 (patrz: M. Riesenhuber, *op. cit.*).

szych ewangelicznych wydarzeń opisujących teofanię Chrystusa<sup>51</sup>. Już w roku 325, podczas obrad soboru nicejskiego, uznano je za dowód boskiej natury Zbawiciela. Jeszcze w XVI stuleciu Piotr Skarga przywoływał ewangeliczne wydarzenie mające miejsce na górze Tabor jako argument przeciw arianom i anabaptystom. Zatem owo *transfiguratio* – przemienienie, które dokonało się w obecności Apostołów, było dla autora krakowskiego dzieła niejako zapowiedzią i znakiem późniejszego i nieustannie dokonującego się na ołtarzach *transsubstantiatio* – przeistoczenia, czyli przemiany chleba w ciało Chrystusa.

### Ostatnia Wieczerza

W centrum innej sceny narracyjnej sytuuje Hostię monstrancja z kościoła farnego pw. św. Stanisława biskupa w Poznaniu (*fol.* 5). Jest to dzieło złotnika poznańskiego Marcina Endemanna z roku 1732<sup>52</sup>. Jego trzon stanowi pełnoplastyczna figura św. Marii Magdaleny<sup>53</sup>. W glorii z promieni, pod paludamentem, umieścił twórca scenę Ostatniej Wieczerzy. Apostołowie siedzą wokół stołu, ukazanego nieco z góry. Najwyższe miejsce – w głębi, na osi kompozycji – zajmuje Chrystus, który prawą dłonią wskazuje na umieszczone pośrodku stołu *reservaculum* na Hostię<sup>54</sup>. Bezpośrednio nad Jego głową znajduje się otwarta księga, w której wyryto napis: *HOC / EST – CORP / US /*

<sup>51</sup> M. Biernacka, *Ikografia publicznej działalności Chrystusa w polskiej sztuce nowożytnej*, Warszawa 2003, s. 69.

<sup>52</sup> KZSwP, *Seria nowa*, t. VII, *Miasto Poznań*, red. Z. Kurzawa, A. Kusztelski, cz. II, *Śródmieście, Kościoły i klasztory, 1*, Warszawa 1998, *Kolegiata farna...*, opr. Z. Kurzawa, A. Kusztelski, E. Linette, s. 26, fig. 532.

<sup>53</sup> Monstrancja należała zapewne do wyposażenia nieistniejącej obecnie kolegiaty pw. św. Marii Magdaleny. Po zniszczeniu świątyni w pożarze w roku 1773, znalazła się w zamienionym na kolegiatę, pojezuickim kościele pw. św. Stanisława Biskupa.

<sup>54</sup> G. Schiller, *Ikographie der christlichen Kunst*, cz. 2, *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1968, s. 50, il. 116, jako przykład sztuki kontrreformacyjnej autorka podaje monstrancję z 1705 z miejscowości Kraiburg, złotnika augsburskiego Gregoriusa Vaith'a, ze sceną Ostatniej Wieczerzy na glorii. W scenie brak postaci Chrystusa, zastępuje Go bowiem Hostia w małej monstrancji ustawionej na stole, wokół którego zgromadzeni są Apostołowie. *Reservaculum* zatem stanowi jednocześnie puszkę na Hostię monstrancji rzeczywistej, jak i przedstawionej w scenie Wieczerzy; *Muzeum Wiktorii i Alberta*, Warszawa 1996, s. 102, il. 1, w zbiorach muzeum znajduje się augsburska monstrancja z ok. 1700, której glorię dekoruje scena Ostatniej Wieczerzy. Apostołowie siedzą wokół stołu, za którym, na osi, w miejscu, gdzie powinna znajdować się postać Chrystusa, złotnik umieścił *reservaculum*.



5. Monstrancja, 1732, Marcin Endemann, Poznań,  
kościół farny pw. św. Stanisława Bpa

(wg N. Pajzderski, *Poznań*, Lwów-Warszawa 1922, il. 107)

*MEUM* (To jest ciało moje). Scena ilustruje pierwszą Eucharystię, a właściwie jej kulminacyjny moment – Przeistoczenie. Ten sam motyw zdobi monstrancję z kościoła w Lwówku z około 1730 roku<sup>55</sup>.

Trudno o bardziej dosłowne unaocznienie katolickiej nauki o tym sakramencie i argumentów padających z wielu ambon. Piotr Skarga w jednym z kazań o Eucharystii pisał, odwołując się do ewangelicznej relacji z Ostatniej Wieczerzy: *Mówiliśmy o jednym cudu, iż ma ten Sakrament prawdziwą a rzeczywistą obecność Ciała i Krwie Pańskiej, mówmy już o drugim, że w nim odmiana jest wielka po poświęceniu. Bo chleb abo istność chlebową obraca się w istność ciała Pańskiego (...). To jest szczerza prawda i słowa Pańskie inaczej się bez tego iść i prawdziwe być nie mogą, gdy wzięwszy i błogosławiwszy chleb Pan rzekł: To jest ciało moje. Co na troje się rozumieć może. Abo tak: Ten chleb jest figurą i znakiem ciała mego. Abo tak: Ten chleb bez żadnej figury i znaku jest ciałem moim. Abo tak: To co jest pod wiadomymi osobami chleba jest ciało moje. Pierwsze rozumienie jest heretyckie, Zwingliańskie, Kalwińskie (...). Wtóre jest Luterskie (...). Trzecie rozumienie jest Katolickie w którym wszystka jest prawda. Gdy Pan mówi: To jest ciało moje: musi być ciało jego. Bo Bóg jest który mówi, kłamać nie może, i musi być ciało jego*<sup>56</sup>.

W niespełna dwieście lat później kaznodzieja Maksymilian Karłowicz pisał o stosunku innowierców do Eucharystii: *Stąd oni bytności Chrystusowej w tym Sakramencie nie przyznają, stąd prawdziwego przemienienia w ciało chleba, a wina w krew nie dopuszczają (...). Na których zbiecie nie zda mi się w tym kazaniu Pismem dowodzić, bo cóż im i Pismo pomogło, który te same słowa Chrystusowe To jest „Ciało moje”, przez których moc te dziwne przemienienie staje się, na ośmdziesiąt cztery albo więcej wykładów przewracają, przedziwne z nich bluźnierskie tłumaczenia czyniąc*<sup>57</sup>.

Przytoczone fragmenty niczym klamra spinają prawie dwa wieki katolickiej katechezy okresu kontrreformacji, w których kaznodzieje i autorzy pism pobożnych niestrudzenie odrzucali twierdzenia Berengariusza z XI wieku, i idących w jego ślady Lutra i Kalwina, przyjmujące

<sup>55</sup> Karta inwentarycyjna NID, woj. wielkopolskie, nr POX 000 0003 568, opr. B. Dembińska, 1970.

<sup>56</sup> P. Skarga, *Kazania o Siedmiu Sakramentach...*, op. cit., s. 634.

<sup>57</sup> M. Karłowicz, op. cit., s. 72.

symboliczne rozumienie Eucharystii. Powoływali się przy tym na ewangeliczne teksty zapowiedzi i ustanowienia tego Sakramentu, na jednoznaczne stanowisko Ojców Kościoła i soborów<sup>58</sup>. Pragnęli aby każdy człowiek uwierzył, że: *Nie dają nam w tym Sakramencie chleba w piecu albo w żelazach upieczonego, ani manny chleba Anielskiego, ale prawdziwe ciało Chrystusa, y owszem całego Chrystusa z ciałem, ze krwią, z duszą, z Bóstwem, y nieśmiertelnego, jako teraz jest na niebie*<sup>59</sup>.

Monstrancje poznańska i lwówecka mogły stanowić ilustrację katolickiej katechezy o Eucharystii, a jednocześnie wizualny argument w sporze z innowiercami.

### Pieta

Kolejny sposób zilustrowania prawdy o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii prezentuje monstrancja z końca XVII wieku z kościoła parafialnego pw. Wniebowzięcia N.P. Marii w Skrzatuszu.<sup>60</sup> Głorię tego anonimowego dzieła wypełnia półplastyczna Pieta<sup>61</sup>. Matka Boża, której serce przeszywa siedem mieczów<sup>62</sup>, trzyma na kolanach martwe ciało Chrystusa. W tułowi Zbawiciela umieszczone jest okrągłe *reservaculum*. Wizerunek Piety zdobi także głorię monstrancji z Muzeum Diecezjalnego w Płocku (*fot. na okładce*)<sup>63</sup>. Jest to dzieło złotnika wrocławskiego Samuela Hammera z lat 1721-okolo 1727.

<sup>58</sup> M. Rusiecki, *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566-1699)*, Lublin 1996, *Katecheza o Eucharystii*, s. 269-315.

<sup>59</sup> S. Wysocki, *Nowy raj duszny, to jest rozmyślania nabożne...*, Kraków 1608, s. 198 (*Rozmyślanie na święto Bożego Ciała*).

<sup>60</sup> *Karta inwentarycyjna NID*, woj. wielkopolskie, nr PIX 000 001 093, opr. E. Łuszczzyńska, B. Dąbrowska, 1965.

<sup>61</sup> Mimo braku w *Ewangeliach* wzmianek o złożeniu zdjętego z krzyża ciała Chrystusa na kolanach Matki, sceny określanej mianem Piety, została ona umieszczona wśród przedstawień biblijnych, ilustruje bowiem wydarzenie prawdopodobnie historycznie. Molanus, teolog i kontrreformacyjny teoretyk sztuki, zgadzał się na jej włączanie do grupy wizerunków ilustrujących Pasję, ponieważ uważał, że wydarzenie to mogło mieć rzeczywiście miejsce.

<sup>62</sup> Więcej o połączeniu wizerunku Piety z „mieczem” lub „mieczami boleści” – elementami ikonografii Matki Bożej Bolesnej patrz: M. Pielas, *Matka Boska Bolesna*, Kraków 2000, s. 161-179, w serii *Polska Sztuka Kościelna Renesansu i Baroku. Tematy i symbole, Nowy Testament*, t. 1.

<sup>63</sup> M. Gradowski, M. Pielas, *op. cit.*, nr ob. 437/1.

Fundatorem był zapewne biskup łucki Stefan Rupniewski<sup>64</sup>, którego herb Szreniawa (odmiana bez krzyża) z mitrą, pastorałem i pod kapełuszem biskupim, znajduje się na stopie. Towarzyszy mu inskrypcja<sup>65</sup>: *DeteStor Vanitatem Rogo SuSpirium*. (Przeklinam marność, proszę o westchnienie). Głorię wypełnia postać Matki Bożej, która podtrzymuje, ukazane frontalnie, martwe ciało Chrystusa. Owalne *reservaculum* w tułowi Zbawiciela obiega napis: *Adipe Frumenti Satiat te*. (Nasyca cię najwyborniejszym zbożem, Ps 147,14b). Eucharystyczny charakter przedstawienia podkreśla dodatkowo scena Ostatniej Wieczery, repusowana na rewersie glorii.

Z taką wymową Piety koresponduje fragment kazania Sebastiana Stawickiego z roku 1650: *Przyznać musimy, kiedy C[hrystus] Pan krwawą Bogu Ojcu oddawał ofiarę, Panna P[rzenajświętsza] takowej była ofiary ołtarzem. (...) Serce bolejące macierzyńskie, to było ołtarzem, z którego Bogu za naród ludzki wdzięczna oddana ofiara. „Altare ad adolendum Tymiana”. Jeżeli kapłan jeden imieniem Lucianus z wielą wiernych Chrystusowych, śmierci wyroku w ciężkim oczekując więzieniu, na swoich piersiach, ołtarza nie mając Mszę ś. odprawił, y straszną (...) na podróż do nieba, Bogu oddał ofiarę: y Panna Przenajświętsza takowym była ołtarzem, która na piersiach swoich najmilszego Bogu Ojcu ofiarowała Syna. „Fasculus Mirhae dilectus meus inter ubera mea commorabitur”<sup>66</sup>.*

Z kolei ze świadectw o fundatorze łuckiej monstrancji wynika, że będąc biskupem osobiście katechizował wiernych, a nadto był przy

<sup>64</sup> P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 182, Stefan Rupniewski rządził diecezją łucką w latach 1721-1731; Monstrancja została przywieziona ze skarbcza katedralnego w Łucku przez biskupa łuckiego Adolfa Szelażka w roku 1946, kiedy zmuszono go do opuszczenia diecezji, która znalazła się na terenie ówczesnego ZSRR (serdecznie dziękuję ks. Bronisławowi Gwiedzie, dyrektorowi Muzeum Diecezjalnego w Płocku, za informację o pochodzeniu monstrancji, pozwalającą na ustalenie fundatora obiektu).

<sup>65</sup> W opisie monstrancji przytoczono jedynie czytelne inskrypcje. Napisy na banderoli u dołu glorii i na melchizedeku – częściowo zatarte, trudne do rozwiązania – pominięto.

<sup>66</sup> S. Stawicki, *Ołtarz według wizerunku od Boga Mojżeszowi podanego delineowany kazaniem (...) wystawiony*, Kraków 1650, k. B3 recto-verso; Zdanie kończące zacytowany fragment – „Snopek mirry jest mi miły mój, między piersiami moimi mieszkać będzie” – będące wyznaniem Oblubienicy z *Pieśni nad Pieśniami* (1,13) – w polskiej literaturze barokowej przypisywano Matce Bożej na Kalwarii, trzymającej martwe ciało Syna w ramionach (patrz: M. Pielas, *op. cit.*, s. 54).



6. Dekoracja Grobu Pańskiego (fragment), XVIII w.,  
Imbramowice, kościół norbertanek  
(*fol.* D. Czaja, Zbiory NID)



wierze katolickiej przeciwko dyssydentom gorliwy<sup>67</sup>. Ulokowanie Hostii w ciele Chrystusa miało więc zapewne dowodzić, oczywistej dla Rupniewskiego, a podważanej przez innowierców prawdy o realnej obecności Zbawiciela pod postacią chleba eucharystycznego. Podobne dążenie ożywiać musiało twórców osiemnastowiecznej dekoracji wielkopiątkowego Grobu Pańskiego (fot. 6), znajdującej się w klasztorze norbertanek w Imbramowicach<sup>68</sup>. Jej fragment przedstawia malowaną na desce i wyciętą po obrysie Pietę Anielską, w której ukazane frontalnie martwe ciało Chrystusa, podtrzymuje wzlatający anioł. W piersi Zbawiciela znajduje się okrągły otwór, przez który wierni mogli widzieć Hostię, umieszczoną w monstrancji za płaszczyzną dekoracji<sup>69</sup>. Imbramowickie przedstawienie przypomina siedemnastowieczne wizyjne obrazy Charlesa Le Bruna czy Alonso Cano, w których anioł ofiarowuje wiernym martwe ciało Chrystusa, niczym Hostię, do adoracji<sup>70</sup>.

## PRZEDSTAWIENIA AHISTORYCZNE I DEWOCYJNE

### Trójkąt – symbol Trójcy Świętej

Monstrancja z około połowy XVIII wieku, pochodząca z kościoła w Stryju<sup>71</sup>, lokuje *reservaculum* w otoczonym obłokami i promieniami

<sup>67</sup> K. N i e s i e c k i, *Herbarz Polski*, t. 8, Lipsk 1841, s. 194.

<sup>68</sup> *Karta inwentaryzacyjna NID*, woj. małopolskie, nr KRX 000 001 390, opr. M. K r a s n o w o l s k a, 1972.

<sup>69</sup> Świadek, że tego typu dekoracje nie były rzadkością, daje nieoceniony kronikarz czasów saskich – Jędrzej Kitowicz (1728-1804), który opisując groby wielkopiątkowe mające często formę Kalwarii, umieścił następującą uwagę: „W osobie albo właściwie mówiąc w wizerunku osoby, która była treścią historii i argumentem, wyróżniona była dziura okrągła w piersiach lub w boku tak wielka jak hostia, przez którą dziurę widzieć się dała sama tylko hostia w monstrancji będąca, za tą osobą na postumencie postawionej”, patrz: J. K i t o w i c z, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985, s. 47.

<sup>70</sup> E. M â l e, *L'art religieux après le Concile de Trente. Etude sur l'iconographie de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1972, s.290-291.

<sup>71</sup> J. S a m e k, *Polskie złotnictwo*, Wrocław 1988, s. 173, ryc. 188, odnotowuje obiekt jako czasowo przechowywany na plebanii kościoła par. pw. św. Bartłomieja w Gliwicach. Jak ustaliła autorka artykułu miejscem pochodzenia monstrancji mogła być także Kochawina koło Stryja – sanktuarium maryjne, którym w okresie międzywojennym opiekowali się jezuici. W roku 1944 byli oni zmuszeni przenieść obraz Matki Bożej Kochawinińskiej i część wyposażenia świątyni do swojej siedziby w Starej Wsi. Od roku 1974 wspomniane obiekty znajdowały się w gliwickim kościele pw. św. Bar-

trójkącie, którego wierzchołki zdobią repusowane pojedyncze języki ognia<sup>72</sup>. Podobny motyw wypełnia także glorię klasycystycznej monstrancji z klasztoru karmelitów we Lwowie<sup>73</sup>. Twórcy obu obiektów, zapewne złotnicy lwowscy, wykorzystali jeden z najstarszych symboli Trójcy Świętej – trójkąt równoramienny o wierzchołku skierowanym ku górze<sup>74</sup>. Znak ten w V wieku, za sprawą św. Augustyna, został przez Kościół odrzucony jako symbol herezji manichejskiej, a ponownie w sztuce chrześcijańskiej pojawił się w XI stuleciu. Dopiero jednak wiek XVII przyniósł ogromną popularność tego motywu, przy czym w polu figury pojawiał się najczęściej tetragram lub oko Opatrzności Bożej. Umieszczenie w centrum trynitarnego symbolu *reservaculum* miało, być może, podkreślić Bóstwo Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie, zgodnie ze słowami, które św. Paweł w *Liście do Kolosan* wypowiada o Zbawicielu: ...w nim mieszka wszytka zupełność Bóstwa cieleśnie<sup>75</sup>. Zastosowanie symbolu Trójcy Świętej sprawiło zapewne, że autor pierwszej monstrancji pominął figurkę Boga Ojca i gołębicę Ducha Świętego, obecne z reguły na gloriach.

### Figura Matki Bożej

#### *Matka Boża Niepokalanie Poczęta*

Do najstarszych w sztuce przedstawień *Immaculaty* należą te, wywodzące się ze średniowiecznych wizerunków Niewiasty Apokaliptycznej<sup>76</sup>, utożsamianej przez Kościół z Marią. Ukazują one Matkę

---

tłomieją, gdzie omawianą monstrancję odnotował Jan Samek. W roku 1994 do nowego kościoła jezuitów pw. Matki Bożej Kochawińskiej w Gliwicach przeniesiono czczony wizerunek i pozostałe obiekty związane z ukraińskim sanktuarium. Zabrakło jednak wśród nich ww. monstrancji. Starania autorki artykułu o ustalenie aktualnego miejsca jej przechowywania nie powiodły się.

<sup>72</sup> J. S a m e k, *Res-images...*, *op. cit.*, s. 237, podobny motyw znajduje się na monstrancji z ok. 1720 w austriackiej miejscowości Aichkirchen koło Lombach (patrz: *Eucharistia. Deutsche eucharistische Kunst*, München 1960, s. 135, tabl. 58).

<sup>73</sup> J. S a m e k, *Polskie złotnictwo*, *op. cit.*, s. 173; obiekt przechowywany w klasztorze karmelitów w Krakowie.

<sup>74</sup> W. B r a u n f e l s, *Dreifaltigkeit* [w:] *Lexikon der christlichen ikonographie*, t. 1, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1968 (Herder), szp. 528.

<sup>75</sup> Kol 2,9.

<sup>76</sup> Ap 12,1. *I ukazał się znak wielki na niebie: Niewiasta obleczona w słońce, a księżyc pod jej nogami, a na głowie jej korona z gwiazd dwunastie.*

Bożą z sierpem księżycy i węzem u stóp, z koroną dwunastu gwiazd wokół głowy, otoczoną glorią promienistą symbolizującą tarczę słoneczną<sup>77</sup>. Z kolei najpopularniejszym wizerunkiem maryjnym epoki nowożytnej było przedstawienie *Immaculaty* idealnej – Matki Bożej bez Dzieciątka, z dłońmi złożonymi do modlitwy, z gwiazdami otaczającymi głowę, globem ziemskim, półksiężycem i węzem u stóp, niekiedy w asyście aniołków<sup>78</sup>. Te dwa typy ikonograficzne Niepokalanej dominują w omówionych poniżej obiektach złotniczych.

Najwcześniejsza z prezentowanych monstrancji, wykonana około roku 1670, znajduje się w kościele parafialnym pw. św. Katarzyny w Rudniku<sup>79</sup>. Na okrągłej stopie i gruszkowatym nodusie umieszczono owalną glorię w formie szerokiego pierścienia z wybiegającymi z niego promieniami i aplikowanymi na awersie uskrzydłonymi główkami anielskimi. Wewnątrz pierścienia znajduje się pełnoplastyczna figurka Matki Bożej, w której ciele umieszczono okrągłe *reservaculum*. Maria stoi na kuli ziemskiej oplataną przez węza, w uniesionej prawej dłoni trzyma płonące serce, a jej głowę otacza nimb z dwunastu gwiazd. W górze przedstawiono, ujętą ornamentem, gołębicę Ducha Świętego, a w zwieńczeniu półpostać błogosławiącego Boga Ojca. Kolejnym obiektem jest monstrancja z około 1700 roku z kościoła pw. św. Katarzyny w Sierakowicach<sup>80</sup>. Jej owalna gloria promienista z aplikowanym ornamentem ma pośrodku duże, pionowe pęknięcie, przypominające kształtem migdał. W nim właśnie anonimowy złotnik umieścił figurkę Niepokalanej – ukoronowana Maria stoi na ziemskim globie oplecionym przez węza, a w jej piersiach znajduje się owalne *reservaculum*.

W XVIII wieku mnożą się monstrancje prezentujące Niepokalaną z *reservaculum* umieszczonym w łonie. Jedna z wcześniejszych (fot. 7) znajduje się w kościele parafialnym pw. świętych Piotra i Pawła

<sup>77</sup> M. Biernacka, *Niepokalone Poczęcie* [w:] *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1987, s. 28n, w serii *Ikongrafia nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce*, red. J. S. Pasięrb, *Nowy Testament*, t. 1.

<sup>78</sup> Ibid., s. 84n.

<sup>79</sup> KZSwP, t. 7, *Woj. opolskie*, red. T. Chrzanowski, M. Kornecki, z. 13, *Pow. raciborski*, inw. T. Chrzanowski, M. Kornecki, Warszawa 1967, s. 55, fig. 194.

<sup>80</sup> E. Kloss, H. Rode, W. Stepf, H. Eberle, *Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Tost-Gliwitz*, Breslau 1943, s. 91, ryc. 171, monstrancja została zniszczona w roku 1945.



7. Monstrancja, 1718, Koty, kościół par. pw. św. Piotra i św. Pawła  
(fot. A. Klimek)

w Kotach<sup>81</sup>, a wykonana została w roku 1718, być może z inicjatywy proboszcza Jana Niesytka.<sup>82</sup> Jej glorię promienistą w kształcie kropli wypełnia gęsta wić akantowa, pośrodku której, na sierpie księżycy i wężu, stoi Matka Boża, przyciskająca prawą dłoń do piersi. Nad nią unosi się gołębica Ducha Świętego i półpostać Boga Ojca wylaniająca się z obłoków. Niepokalaną prezentuje również monstrancja z kościoła parafialnego pw. Narodzenia Matki Bożej w Kotłowie, wykonana w pierwszej połowie XVIII stulecia<sup>83</sup>. Owalna gloria promienista otacza figurę Marii, niczym słońce Niewiastę Apokaliptyczną. Jej głowę wieńczy korona otwarta, a u stóp znajduje się sierp księżycy i oplatający go wąż. W łonie ulokowane jest okrągłe *reservaculum* otoczone promieniami, które przesłaniają niemal całą jej postać. Figura Niepokalanej zdobi także monstrancję przechowywaną w skarbcu katedry w Gnieźnie, pochodzącą z kościoła parafialnego pw. św. Mikołaja w Dźwiersznie Wielkim, wykonaną około roku 1750 z fundacji braci Wiesiołowskich<sup>84</sup>. Na nowszej, zastępującej zapewne uszkodzoną, oryginalną podstawę, umieszczono barokową glorię w formie owalnej tarczy o obrysie falistym, z której wybiegają rozmieszczone gęsto, krótkie promienie. Na awersie przedstawiano Marię jako *Immaculatę* idealną, a duże, owalne *reservaculum* umieścił złotnik w jej łonie.

Podobnie jak wiele kolumn wznoszonych w całej Polsce ku czci Niepokalanej<sup>85</sup> prezentuje Marię skradzioną ze zbiorów gołuchowskich monstrancja (fot. 8), ufundowana w roku 1754 prawdopodobnie dla kościoła brygidek w Grodnie przez księcia Michała Antonie-

<sup>81</sup> Karta inwentaryzacyjna NID, woj. śląskie, nr KAX 000 002 514, opr. B. Niemkiewicz 1973.

<sup>82</sup> E. Kloss, H. Rode, W. Stepf, H. Eberle, *op. cit.*, s. 133; Na tulei stopy znajdują się: inskrypcja – *relig. aer. e ecclae svb P. J. F. n* oraz krzyż równoramienny w kole młyńskim otoczony literami *P – P (?) / S – P / M – P / 1.7.1.8.* (spisała autorka artykułu).

<sup>83</sup> KZSwP, t. 5, *Woj. poznańskie*, red. T. Ruszczyńska, A. Sławska, z. 17, *Pow. ostrzeszowski*, inw. T. Chrzanowski, M. Kornecki, J. Samek, Warszawa 1958, s. 7, fig. 46.

<sup>84</sup> M. Gradowski, M. Pielas, *op. cit.*, nr ob. 133/8.

<sup>85</sup> M. Biernacka, *Niepokalane Poczęcie*, *op. cit.*, s. 90. Częstym w XVIII w. zjawiskiem było wznoszenie przed kościołami, na rynkach miast i przy drogach kolumn z figurami *Immaculaty* idealnej będące wyrazem wiary w Niepokalane Poczęcie Marii.



8. Monstrancja, 1754, obiekt zaginiony  
(wg *Sprawozdania Komisji Historii Sztuki*, 6, Kraków 1900, s. XXVI)

go Sapiechę<sup>86</sup>. Inskrypcja pod stopą głosi: *Michael Comes Sapieha, Pro. Can. W.X.L. 1754*. W promienistej glorii umieścił złotnik figurkę Marii stojącej na globie oplecionym przez węża. Nimb wokół Jej głowy dekorują gwiazdy. Lewą dłoń przyciska do łona, a w Jej piersi znajduje się okrągłe *reservaculum*. Kolejnym ujęciem tego tematu jest monstrancja w kościele parafialnym pw. św. Jakuba w Słupi, fundowana między rokiem 1754 a 1768, zapewne przez Tomasza Dembowskiego herbu Jelita, podkomorzego płockiego<sup>87</sup>. Na awersie glorii promienistej anonimowy złotnik umieścił pełnoplastyczną figurę Matki Bożej stojącej na sierpie księżycy. Wyciąga ona ręce ku klęczącym po obu jej stronach świętym: Dominikowi z różańcem w dłoniach i Tomaszowi z Akwinu, trzymającemu księgę. Okrągłe *reservaculum* ulokowane jest w tułowi Marii, a eucharystyczny charakter przedstawienia podkreśla dodatkowo inskrypcja umieszczona na kartach otwartej księgi św. Tomasza: *ECCE / PANIS / ANGE – LO / RUM* (Oto chleb aniołów).

### ***Matka Boża Niepokalanie Poczęta z innymi motywami ikonograficznymi***

Kolejnym obiektem, który lokuje *reservaculum* w ciele Marii jest monstrancja z kościoła parafialnego pw. Wszystkich Świętych w Gliwicach<sup>88</sup>, wykonana w roku 1687. Umieszczone na stopie napisy fundacyjne głoszą: *Senatus Populusq: Gliwicensis Fundavit. An. 1687* oraz

<sup>86</sup> M. Sokołowski, *Komunikat o monstrancji ze zbiorów w Gołuchowie* [w:] *Sprawozdania Komisji Historii Sztuki*, 6, Kraków 1900, s. XXVI. Sapieha był dobrodziejem kilku litewskich kościołów jednak zniesiono je ok. roku 1831, podczas gdy monstrancję do zbiorów Czartoryskich w Gołuchowie pozyskano na krótko przed rokiem 1900 z jednej ze znoszonych wówczas świątyń. Książę w roku 1753 wszedł w spór z grodzieńskimi brygidkami, zatem rok później, dla jego załagodzenia, mógł ufundować opisywaną monstrancję; Brygidki w zaborze rosyjskim uległy kasacji w roku 1842, jednak klasztor w Grodnie przetrwał do czasów I wojny światowej, dopiero ok. 1920 przekazano go nazaretankom. Monstrancja przechowywana była w Gołuchowie do ostatniej wojny, podczas której została wywieziona przez Niemców.

<sup>87</sup> M. Gradowski, M. Pielaś, *op. cit.*, nr ob. 529/1. Herb Jelita repusowany na stopie monstrancji ujmuje inicjały *T - D / P - P*.

<sup>88</sup> *KZSwP*, t. 6, *Woj. katowickie*, red. I. Rejduch-Samkowska, J. Samek, z. 5, *Pow. gliwicki*, inw. E. Dwornik-Gutowska, M. Gutowski, K. Kutrzebiana, Warszawa 1966, s. 16, fig. 266.

[Sz]ramek Archi: Pbytr. Gliwicensis<sup>89</sup>. Tym razem złotnik otoczył figurkę Matki Bożej nie tylko atrybutami jej Niepokalanego Poczęcia (tarcza z promieniami, kula ziemską oplecioną przez węża u stóp), lecz także przedstawił ją jako *Mater Misericordiae*<sup>90</sup>. Otwiera Ona szeroko ręce, rozpościerając „opiekuńczy” płaszcz nad patronami Śląska – św. Janem Chrzcicielem i św. Jadwigą. Głorię monstrancji wieńczy gołębica Ducha Świętego, przedstawienie Trójcy Świętej w pierścieniu ornamentu i krucyfiks.

Połączenie typów ikonograficznych *Immaculaty* i Matki Bożej w płaszczu opiekuńczym prezentuje również importowana z Augsburga monstrancja z kościoła parafialnego pw. św. Katarzyny w Iwanowicach<sup>91</sup>. Została wprawdzie wykonana w roku 1826 lecz ma w pełni barokowy charakter. Pełnoplastyczna figurka kobieca, zastępująca trzon, podtrzymuje owalną głorię promienistą, w której centrum, na sierpie księżyca, stoi ukoronowana Maria, trzymająca w dłoniach berło i gałązkę lilii. Towarzyszą jej klęczące po bokach postacie św. Franciszka i św. Dominika. Pod rozpostartymi połami płaszcza klęczą natomiast przedstawiciele stanu świeckiego na czele z królem i duchownego – z papieżem. Maria patronuje obu grupom jako *Mater omnium*.

Z kolei jako *Regina Apostolorum* pojawia się Niepokalana w glorii monstrancji z roku 1744 z kościoła parafialnego pw. św. Jana Chrzciciela w Zdunach<sup>92</sup>. Nieznany złotnik wykonał ją dla Bractwa Opatrzności Bożej z inicjatywy jego promotora – księdza Jerzego Jarosza, co potwierdza inskrypcja na stopie: *Anno 1744 dñ 24 Juni Georgius Jarosz plebanus et capell. Confraternitatis SS Provid. Zduny procuravit hanc monstration Ex Confratribus et Sororibus ejusdem Confrater. ad SS. Providen. S. Capellam*. [Roku 1744 dnia 24 czerwca proboszcz

<sup>89</sup> Karta inwentaryzacyjna NID, woj. śląskie, nr KAX 000 001 455, opr. M. Koniń-Opiłka, A. Daab, 1968. Inicjatorem fundacji był zap. Jan Szramek, proboszcz parafii, patrz: przypis nr 18.

<sup>90</sup> Szczegółowe omówienie ikonografii wizerunków tego typu, patrz: B. Szafrańiec, *Matka Boska w płaszczu opiekuńczym*, [w:] *Ikonomia nowożytnej sztuki kościelnej w Polsce*, red. J. S. Pasierb, *Nowy Testament*, t. 2, *Maryja Orędowniczka wiernych*, Warszawa 1987, s. 10-43.

<sup>91</sup> KZSwP, t. 5, *Woj. poznańskie*, red. T. Ruszczyńska, A. Sławska, z. 6, *Pow. kaliski*, inw. T. Ruszczyńska, A. Sławska, Z. Winiarz, Warszawa 1960, s. 9, fig. 149.

<sup>92</sup> Karta inwentaryzacyjna NID, woj. wielkopolskie, nr KLX 000 003 863, opr. Z. Kębowska, 1971.



i kapelan Bractwa Najświętszej Opatrzności w Zdunach postarał się o tę monstrancję dla braci i siostr tegoż Bractwa do świętej kaplicy Najświętszej Opatrzności]. Pośrodku owalnej glorii promienistej, na tle aplikowanej tarczy, znajduje się figura Matki Bożej stojącej na sierpie księżycy, oplecionym przez węża. W Jej piersi znajduje się *reservaculum* w kształcie serca, a nad głową Oko Opatrzności Bożej, odnoszące się do wezwania fundującego obiekt bractwa. Figurę Marii ujmują dwie cienkie kolumny, które oddzielają ją od umieszczonych po obu stronach, niewielkich półpostaci Apostołów.

Oryginalną formę ma monstrancja z kościoła pw. Nawiedzenia Matki Bożej w Świętej Lipce, wykonana w roku 1722 przez Samuela Grewe, złotnika z Królewca.<sup>93</sup> Łączy ona typ ikonograficzny Niepokalanej z wizerunkiem maryjnym czczonym w warmińskim sanktuarium. Przedmiotem kultu miała być tam figura Matki Bożej z Dzieciątkiem, która znajdowała się, zapewne od pierwszej połowy XV wieku, w koronie rosnącej lipy<sup>94</sup>. Z czasów pierwszej kaplicy nie pozostało nic prócz, przekazywanych ustnie i trudnych do zweryfikowania, opowiadań o cudach dziejących się przy czczonej figurze. Jedno z nich głosi, że pewnego razu w miejsce gdzie rosła lipa przyszli pasterze ze stadem owiec. Gdy tylko zwierzęta zbliżyły się do drzewa, padły na kolana i głosem oddały cześć Matce Bożej. Tę właśnie legendę ilustruje świętolipska monstrancja. Na jej owalnej stopie umieszczył złotnik figurki klęczących pasterzy i stado owiec. Otaczają one trzon, który ma formę pnia lipy, natomiast glorię monstrancji zastępuje korona drzewa. Wśród jej gałęzi i drobnych liści, na sierpie księżycy stoi figura Matki Bożej Niepokalanie Poczętej, otoczona promieniami i gwiazdami. W Jej łonie Grewe umieścił okrągłe *reservaculum*. Warto zauważyć, że podobna scena zdobi kartę tytułową dzieła Tho-

<sup>93</sup> J. Paszenda, *Święta Lipka*, Olsztyn 1996, s. 53; por. W. Scheffler, *Goldschmiede Ostpreussens*, Berlin-New York 1983, s. 165, poz. 228b. Obiekt został skradziony w październiku 1980.

<sup>94</sup> Drzewo wraz z cudowną figurą miała mieścić, wybudowana wokół niego, kaplica z otwartym dachem. Zarówno sam wizerunek, jak i pierwsza budowla, zostały całkowicie zniszczone w początkach reformacji, zapewne w roku 1524, kiedy przez Prusy przeszła fala obrazoburstwa. Kaplicę świętolipską udało się ponownie wznieść dopiero w roku 1619, dzięki staraniom Stefana Sadorskiego, sekretarza króla Zygmunta III Wazy i dworzanina biskupa warmińskiego. Wkrótce sanktuarium stało się własnością kapituły warmińskiej, a prawo użytkowania i administrację powierzono jezuitom. Ci wznieśli tu nowy, większy kościół, którego budowę ukończono w roku 1692.

masa Clagiusa poświęconego sanktuarium, zatytułowanego *Linda Mariana sive de B. Virgine Lindensi libri V*, a wydane w Kolonii w roku 1659<sup>95</sup>. Różnica między obu przedstawieniami wynika z odmiennego potraktowania wizerunku Matki Bożej. Grafika prezentuje postać Marii z Dzieciątkiem, w monstrancji Dzieciątko zastąpione zostało przez konsekrowaną Hostię<sup>96</sup>. Wydaje się, że takie rozwiązanie plastyczne miało, prócz innych, także cel propagandowy. Świętą Lipką opiekowali się od roku 1631 jezuici, pozostający w służbie kontr-reformacji. Sanktuarium znajdowało się na terenie katolickiej diecezji warmińskiej, podlegającej królowi polskiemu, niemal ze wszystkich stron otoczonej terytorium luteranckich Prus Książęcych. Świadczenia pisane wskazują, że od czasu, gdy w drugiej ćwierci XVII wieku odbudowano kaplicę, nasilił się tam ruch pątniczy. Kościół nawiedzali nie tylko katolicy, lecz także, mimo licznych zakazów i kar, protestanci<sup>97</sup>. Zatem monstrancja, która poprzez swoją formę podkreślała prawdę o Wcieleniu Syna Bożego, przypominała o godności Marii jako Bożej Rodzicielki i wskazywała na rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, była zapewne jednym ze sposobów głoszenia innowiercom katolickich prawd wiary.

### *Inne wizerunki maryjne*

Na omawianym terenie zachowała się również niewielka grupa monstrancji barokowych lokujących *reservaculum* w ciele Matki Bożej, jednak nie nawiązujących do ikonografii jej Niepokalanego Poczęcia. Jednym z ciekawszych przykładów jest obiekt znajdujący się

<sup>95</sup> Paszenda, *op. cit.*, il. 15, 19.

<sup>96</sup> Umieszczenie *reservaculum* w ciele Marii nie zawsze wykluczało przedstawienie Dzieciątka Jezus na Jej rękach. W kościele św. Franciszka w Poznaniu znajduje się monstrancja wykonana po roku 1668, która lokuje *resevaculum* w figurce Matki Bożej z Dzieciątkiem. Forma obiektu wyniknęła, jak się wydaje, z kultu Matki Bożej Loretańskiej (w 1668 wzniesiono w nawie Domek Loretański), nie zaś z chęci zilustrowania tezy o Bożym Rodzicielstwie Maryi (patrz: KZSwP, *Seria nowa*, t. 7, *Miasto Poznań*, red. Z. Kurzawa, A. Kuszczalski, cz. 2, *Śródmieście. Kościoły i klasztory*, 1, *Kościół p.w. św. Franciszka z Asyżu i klasztor franciszkanów (bernardynów)*, opr. Z. Kurzawa, A. Kuszczalski, E. Linette, s. 108, il. 531).

<sup>97</sup> Paszenda, *op. cit.*, s. 22n. Protestanci spełniali w sanktuarium wszystkie katolickie praktyki, prócz przyjmowania sakramentów. Ci, którzy obawiali się represji, nie przybywali osobiście, ale przysyłali wota i ofiary.

w dawnym klasztorze cystersów w Henrykowie, wykonany w roku 1671 przez złotnika wrocławskiego Krystiana Mentzla I<sup>98</sup>. Jest to monstrancja w formie Drzewa Jessego<sup>99</sup>. Określany tym mianem motyw ikonograficzny zrodził się w średniowieczu jako ilustracja fragmentu *Księgi Izajasza: I wynidzie Różdżka z korzenia Jessego, a Kwiat z korzenia jego wyrośnie. I odpocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności. I napelni go duch bojaźni pańskiej*<sup>100</sup>. Tekst bezpośrednio odnosił się do powołania Dawida, syna Jessego, na króla Izraela, jednak Kościół bardzo wcześnie zaczął rozumieć go alegorycznie. Już na początku III wieku Tertulian twierdził, że proroctwo wskazuje na Syna Bożego. Porównał on korzeń (*radix*) do Jessego, pień lub różdżkę (*virga*) do Maryi (łac. *virgo* – dziewica), a kwiat (*flos*) lub owoc tej różdżki do Chrystusa. Jednak przedstawienia plastyczne tego motywu, zwane Korzeniem Jessego, Drzewem Jessego lub Rodowodem Chrystusa, pojawiły się dopiero na początku drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa. Najbardziej złożona ikonograficznie ilustracja tego tematu ukazywała leżącą postać Jessego, z którego boku wyrastał krzew. W jego głównym pędzie przedstawiano postać Matki Bożej, a na jego szczycie kwiat symbolizujący Chrystusa, lub postać samego Zbawiciela. W zwojach pędów bocznych umieszczano wizerunki przodków Chrystusa – królów Izraela, a wokół jego postaci siedem gołębic, symbolizujących dary Ducha Świętego wymienione w proroctwie Izajasza.

Temat Drzewa Jessego z wpisaną figurą Matki Bożej lub Matki Bożej z Dzieciątkiem, nie licząc romańskich importów, pojawił się w sztuce polskiej w XV stulecia jednak swoisty renesans przeżywał w XVII wieku, zwłaszcza na terenie Małopolski i na obszarach znajdujących się w zasięgu jej oddziaływania<sup>101</sup>. Henrykowska monstrancja jest przykładem realizacji tego tematu w sztuce śląskiej. Na okra-

<sup>98</sup> E. Hintze, *Die Breslauer Goldschmiede*, Breslau 1906, s. 114, tabl. VI.

<sup>99</sup> Szerzej o ikonografii tego tematu w: G. Schiller, *Iconographie der christlichen Kunst*, t. 1, Gütersloh 1966, s. 26n. J. Samek, *Res-imagines...*, *op. cit.*, s. 191, podaje liczne przykłady barokowych monstrancji w formie „Drzewa Jessego” z Niemiec i Austrii, jednak żadna z nich nie lokuje *reservaculum* w figurze Matki Bożej.

<sup>100</sup> Iz 11,1-3a.

<sup>101</sup> J. Samek, *Problem aktualności tematu «Drzewo Jessego» w sztuce polskiej wieku siedemnastego*, [w:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 339, *Prace z Historii Sztuki*, z. 11, Kraków 1973, s. 45-59.

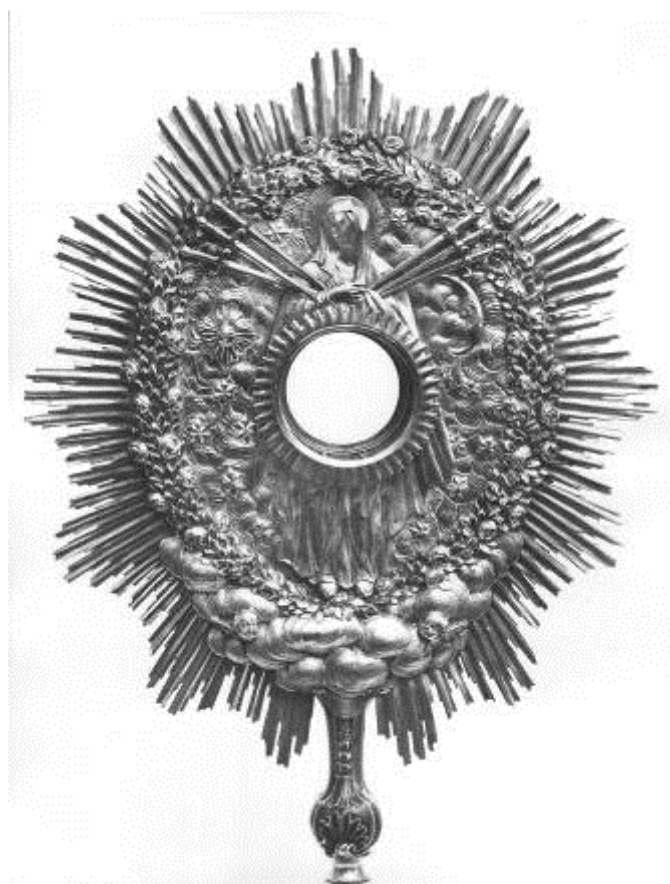
głej stopie, ozdobionej winnymi gronami, i krótkiej tulei, osadzona jest półpostać Jessego – brodatego mężczyzny, ubranego w szatę dekorowaną winoroślą. Patriarcha unosi dłonie, podtrzymując boczne gałęzie winnego krzewu, który wyrasta z jego głowy. Na umieszczonej tuż nad nim banderoli znajduje się napis: *VIRGA IESSE FLORVIT* (Różdżka Jessego rozkwitła). Wyżej, w centrum krzewu, na obłoku, umieścił złotnik półpostać Matki Bożej w koronie na głowie, z berłem i jabłkiem królewskim w dłoniach. W jej tułowiu ulokował okrągłe *reservaculum*. Z Marii wyrasta pionowy pęd, na którym znajduje się napis: *DE QVA NATVS EST*. (Z której się narodził [Jezus]; Mt 1,16), a na jego szczycie okrągły medalion z monogramem Chrystusa „IHS”, otoczony glorią promienistą i podtrzymywany przez parę aniołów. Ze zwiniętych spiralnie gałęzi bocznych winnej latorośli wychylają się półpostacie dwunastu królów Izraela, poczynając od Dawida i Salomona. Monstrancja henrykowska prezentuje zatem konsekrowaną Hostię jako Chrystusa, potomka Dawida, który wypełnił mesjańskie proroctwa Starego Testamentu, a Marię jako Bożą Rodzicielkę.

Refleksem tematu „Drzewa Jessego” o podobnej wymowie jest też fragment antepedium ołtarza głównego katedry p.w. Wniebowzięcia Matki Bożej w Płocku<sup>102</sup>. Autorem tego dzieła, datowanego w przybliżeniu na rok 1750, był złotnik toruński Jan Letyński, a fundatorem biskup Kuligowski, sufragan kujawski. Na jednej z trzech kwater antepedium znajduje się postać Marii, z której łona wyrasta winny krzew. W jego gałęziach, pomiędzy kiściami winogron, umieszczono nagą postać Dzieciątka Jezus. W górze, w glorii promienistej, unosi się gołębica Ducha Świętego. Scenie towarzyszy inskrypcja: *IESSE – VIRGA PARIT – FLOREM – FLOS – MUNIERA CAELI*. (Różdżka Jessego wyda kwiat, kwiat – dar nieba).

Ciekawą ikonografią wyróżnia się też monstrancja z kościoła parafialnego pw. św. Mikołaja w Łęgowie (fot. 9)<sup>103</sup>. Została wykonana w latach 1748-1766 przez gdańskiego złotnika Hieronymusa Hola III. Na awersie owalnej glorii promienistej znajduje się aplikowana plakieta ze stojącą frontalnie Matką Bożą Bolesną. Maria ubrana jest w długą suknię,

<sup>102</sup> M. Gradowski, M. Pielas, *op. cit.*, nr ob. 432/1. Por. E. Celińska, *Jan Letyński – złotnik toruński z połowy XVIII wieku* [w:] *Zeszyty Naukowe UMK w Toruniu, Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo III*, 1968, s. 181.

<sup>103</sup> M. Gradowski, M. Pielas, *op. cit.*, nr ob. 306/1.



9. Monstrancja (gloria), 1748-1766, Hieronymus Hol III, Łęgowo,  
kościół par. pw. św. Mikołaja  
(fot. W. Górski, Zbiory NID)

spod której widoczne są bosc stopy, płaszcz okrywa jej ramiona, a maforion – zwróconą w lewo, otoczoną nimbem głowę. Skrzyżowane na piersiach dłonie zasłaniają miejsce, w którym utkwilo siedem mieczów – trzy z prawej i cztery z lewej strony (obecnie jeden odłamany). Pod nim umieszczone jest *reservaculum*. Postać Maryi otacza wieniec różany, towarzyszą jej, umieszczone po bokach symbole dnia i nocy – tarcza słoneczna i sierp księżycy, a pole glorii wypełniają liczne gwiazdy. Nietypowe dla wizerunków Matki Bożej połączenie motywu „mieczów boleści” i wieńca różanego sugeruje, że przy kościele w Łęgowie istniały dwa bractwa – Matki Bożej Bolesnej i Różańcowej<sup>104</sup>.

Do omawianej grupy należy również monstrancja z kościoła parafialnego pw. św. Stanisława Biskupa w Żerkowie, wykonana około roku 1690 zapewne przez złotnika głogowskiego Matthesa Francke<sup>105</sup>. Jej owalną glorię promienistą zdobi gęsta wić akantowa. W centrum znajduje się półplastyczna figura Matki Bożej ze złożonymi do modlitwy dłońmi, a w jej łonie umieścił złotnik duże, owalne *reservaculum*. Z obłoku umieszczonego bezpośrednio nad głową Marii wyłania się półpostać Boga Ojca, a glorię wieńczy korona zamknięta.

Kilka monstrancji ujmując ten sam motyw bardziej sumarycznie<sup>106</sup>. Pierwsza, pochodząca z kościoła parafialnego pw. św. Marcina w Strzeleckach<sup>107</sup>, wykonana została w drugiej połowie XVII stulecia zapewne przez Jana Karola Pfistera złotnika z Głogówka<sup>108</sup>. Ażurową glorię promienistą wypełnia, umieszczona na obłoku, półpostać Matki

<sup>104</sup> K. Moisan-Jabłońska, *Obraz czyśćca w sztuce polskiego baroku*, Warszawa 1995, s. 137-139, il. 123, 124. Na działalność obu bractw przy kościele w Łęgowie wskazuje owalny obraz procesyjny z 2 poł. XVIII w. Awers prezentuje Matkę Bożą Różańcową jako orędowniczkę dusz czyścowych. Na rewersie znajduje się scena dobrego umierania, w której za chorym wstawia się *Mater Dolorosa* trzymająca w dłoni serce przebite siedmioma mieczami.

<sup>105</sup> M. Gradowski, M. Pielas, *op. cit.*, nr ob. 706/1.

<sup>106</sup> Wśród przykładów obcych *reservaculum* umieszczone w półfigurze Marii prezentuje monstrancja z Kunsthistorisches Museum w Wiedniu, wykonana w roku 1701 przez Zachariasa Frilla, złotnika wiedeńskiego. Patrz: *Kunsthistorisches Museum Wien. Weltliche und Geistliche Schatzkammer*, Wien 1987, *Geistliche Schatzkammer*, opr. S. Krenn, nr 158, s. 318-319.

<sup>107</sup> *KZSwP*, t. 7, *Woj. opolskie*, red. T. Chrzanowski, M. Kornecki, z. 6, *Pow. krapkowicki*, inw. J. T. Frazik, M. Kornecki, Warszawa 1963, s. 31, fig. 77.

<sup>108</sup> E. Hintze, *Schlesische Goldschmiede*, *op. cit.*, cz. 1 – 1912, t. 6, cz. 2 – 1916, t. 7 (reprint z indeksami), Osnabrück 1973, s. 59 (145), Hans Carl Pfister był czynny w Głogówku w latach 1682-1715.

Bożej, w której tułowiu znajduje się okrągłe *reservaculum*. Jego rozmiary niemal całkowicie zdominowały figurę Marii, tak, że ogranicza się ona do głowy i ramion otaczających pojemnik na Hostię. Z kolei Marię w półpostaci, z otwartymi szeroko rękami i *reservaculum* w piersi, prezentuje barokowa monstrancja z Nowej Rudy, znana ze źródeł drukowanych<sup>109</sup>. O tym, jak długo utrzymywały się w sztuce polskiej elementy barokowej ikonografii, niech świadczy monstrancja z kościoła parafialnego pw. Wszystkich Świętych w Sułkowicach z pierwszej połowy XIX wieku<sup>110</sup>. Awers jej owalnej glorii promienistej wypełnia repusowana półpostać Matki Bożej, która lewą dłonią odgarnia połę płaszcza, a prawicę unosi ku umieszczonemu w jej piersi, okrągłemu *reservaculum*. Obiekt wykonano zapewne według jednej z rycin braci Klauberów ilustrujących *Litanie Loretańskie* wydane w roku 1750<sup>111</sup>. Grafika zatytułowana „VAS HONORABILE” prezentuje monstrancję z Matką Bożą w glorii, której towarzyszy objaśnienie określające Marię jako Naczynie czcigodne, w którym złożone jest Ciało Chrystusa – *corpus Christi*.

Powyższe zestawienie wykazuje, że monstrancje prezentujące figurę Maryi z *reservaculum* ułożonym w piersi lub łonie, stanowią liczną grupę obiektów. Wpływ na popularyzację tego typu rozwiązań plastycznych miała z pewnością polska literatura religijna doby baroku, a zwłaszcza teksty kazań. Mnożono w nich, odnoszące się do Matki Bożej, porównania o charakterze eucharystycznym, obecne zresztą w nauczaniu Kościoła od pierwszych jego wieków<sup>112</sup>. Marię

<sup>109</sup> A. He i n k e, *Die Grafschaft Glatz*, Breslau 1941, s. 210, il. 166.

<sup>110</sup> *Karta inwentaryzacyjna NID*, woj. małopolskie, nr KRX 000 006 137, opr. M. K o r n e c k i, 1964.

<sup>111</sup> *Litaniae Loretae ad Beatae Virginis caelique Reginae Mariae*, b.m. 1750, wyd. F. X. D o r n n, ryc. 33, k. 33 r.; Pierwzór graficzny wymienia notatka na karcie cytowanej w przypisie 110, opatrzone nieczytelnym podpisem i datą 15.02.1978; Dziękuję p. prof. Krystynie Moisan-Jabłońskiej za wskazanie egzemplarza druku zawierającego rycinę, który znajduje się w Bibliotece Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie.

<sup>112</sup> D. F o r s t n e r, *op. cit.*, s. 456, cytuje tekst Piotra Chryzologa, biskupa Rawenny, jednego z największych kaznodziejów V w., ogłoszonego doktorem Kościoła w roku 1729 [sic], według którego Chrystus: „Jest chlebem, który został posiany w Dziewicy, zakwaszony w cieple, uformowany cierpieniem, upieczony w piecu grobu, przypra-

nazywano Arką Przymierza niosącą mannę. Określenie to pojawiło się w *Officium Beatae Mariae Virginis* wydanym w Antwerpii w roku 1600. Odnosiło ono do Matki Bożej fragment z opisu świątyni jerozolimskiej i Arki Przymierza, umieszczony w *Liście św. Pawła do Hebrajczyków*. Maria została tam nazwana: *urna aurea habens manna* – „wiadro złote mające mannę”<sup>113</sup>. Podobnych porównań używał wielokrotnie Szymon Starowolski, między innymi w *Kazaniu na dzień Nawiedzenia P. Marię: Dawid przez Arkę rozumie Pannę Naświętszą, która w żywocie swoim nosiła mannę onę niebieską Chrystusa Jezusa wcielonego*, który z kolei: *posiła jako manną jaką ciałem swoim prze-nadroższym grzeszne dusze nasze*<sup>114</sup>. Jan Wujkowski z okazji tego samego święta pisał: *Do tej Arki Pańskiej B. Laurentius Justinianus przyrównywa Przenajdostojniejszą Marią Pannę, kiedy mówi: „Maria testamenti Arca verissima, divinis manibus fabricata, svavissimum in se manna continuit”. Jako albowiem w Arce zostawała manna niebieska, która była figurą Ciała Jezusowego, tak i w Pannie Przenajświętszej zostawała najśłodsza Manna, to jest samo Ciało i Bóstwo Jezusowe*<sup>115</sup>. Podobnie Jędrzej Murczyński przekonywał wiernych, że: *Arka Pańska Najświętszą Pannę figurowała. Jako bowiem Arka zamykała w sobie mannę i tablice z Prawami Boskimi, tak Najświętsza Maria w żywocie swoim nosiła Chrystusa Pana, który jest Chlebem Anielskim, Pokarmem naszym i Prawodawcą*<sup>116</sup>.

Inni porównywali Marię do ołtarza, wśród nich Bernard Gutowski w kazaniu pod znaczącym tytułem *Bankiet Matki Boskiej: Bogarodzica Panna jako mistyczna „mensa”, wszelakiemi łaskami i cnotami napelniona, „Panem vitae” chleb żywota zgłodniałemu przynosi światu*<sup>117</sup>.

---

wiony w kościołach, ofiarowany na ołtarzach i który codziennie dostarcza wiernym niebieskiego pokarmu”.

<sup>113</sup> Hbr 9,4; Por. D. Forstner, *op. cit.*, s. 418, już w kulturze średniowiecza Matka Boża była uważana za cenne naczynie. Podkreślał to m.in. biskup Germanus, czyniąc aluzję do naczynia z manną przechowywanego w Arce Przymierza. Wielbił on Maryję, jako urnę z najczystszej złota, która zawiera najśłodszy dar dla ludzkich dusz, Chrystusa, prawdziwą Mannę.

<sup>114</sup> S. Starowolski, *op. cit.*, s. 106 i 34.

<sup>115</sup> J. Wujkowski, *Żarliwa głosu apostołskiego odnowa... Kazania na wszystkie święta roczne*, t. I, Warszawa 1723, s. 187.

<sup>116</sup> J. Murczyński, *Święta kaznodziejskie na cały rok po różnych kościołach ogłoszone*, Sandomierz 1747, s. 235.

<sup>117</sup> B. Gutowski, *Kazania na niedziele całego roku...*, Warszawa 1696, s. 304.



Zaś dla wspomnianego już Jędrzeja Murczyńskiego Matka Boża to: *Ołtarz to żywy jako ją S.S. Ojcowie nazywają: „Altare animatum”, na który Syn Boski miał stąpić, na nim przez dziewięć miesięcy spoczywać, i przez swoje Wcielenie, miłą Bogu ofiarę uczynić*<sup>118</sup>.

W wielu tekstach Maria jawiła się jako przybytek Boga czyli *Tabernaculum*. Piotr Skarga w kazaniu *Na Wcielenie Syna Bożego abo Zwiastowanie* pisał: *Z Tobą Pan: I tak jako z żadnym stworzeniemłączony nie jest, ani był, ani będzie, w twoim przybytku [podkr. M.P.] przebywać ma, ten co cię stworzył. Bo z ciebie i ze krwi twojej ciało weźmie, w twoim żywocie dziewięć miesięcy przemieszka. Twoją krew zjednoczy w bóstwo swoje, i z niej naprawi wszystek ludzki rodzaj, w niej królować będzie na wieki, w niej na sąd przyjdzie, i na wieki wiekom jej nie złoży, i dla tej krwi i złączenia jej z bóstwem, ty wieczną matką jego będziesz*<sup>119</sup>. *Tabernaculum* nazywał Maryję także Szymon Starowolski<sup>120</sup>. Zaś Idzi od Świętego Józefa tak tłumaczył fragment *Apokalipsy*: *Przypatrując się Jan S. w objawieniu swoim zstępującemu z nieba Synowi Boskiemu w Panieński Maryi żywot tak mówi: (...) „Audivi vocem magnam de throno dicentem: Ecce tabernaculum dei cum hominibus, et habitavit cum eis”. Słyszałem głos wielki od tronu mówiący: Oto przybytek Boga z ludźmi, i mieszkał z nimi. Cóż to jest proszę? (...) Jeden tylko Człowiek Chrystus w żywocie Panieńskim, a Jan Kanclerz Boski mówi: „Ecce tabernaculum Dei cum hominibus”*<sup>121</sup>.

Również popularne w baroku porównania związane z żeglugą, łączyły kult Matki Bożej z treściami eucharystycznymi. Szymon Starowolski pisał: *...jako okręty przynoszą nam zboża z dalekich krajów zamorskich, żebyśmy od głodu nie umierali, gdy się w ojczyźnie naszej zboża nie zrodzą dobrze: tak ta Arka niebieska Chrystusa Jezusa, który o sobie u Jana ś. powiedzieć raczył: „Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi”*<sup>122</sup>. Stefan Poniński z kolei zapewniał wiernych o szczególnej pomocy *Mater Dolorosae* dla konających, którym wypraszała przyjęcie Wiatyku: *Otóż tymci Bolesna Matka nasza po gorzkim żalów i lamentów morzu żeglującym i pławiącym się okrętem.*

<sup>118</sup> J. Murczyński, *op. cit.*, s. 495.

<sup>119</sup> P. Skarga, *Kazania na niedziele...*, *op. cit.*, s. 541.

<sup>120</sup> S. Starowolski, *op. cit.*, s. 314.

<sup>121</sup> Idzi od św. Józefa (Mądejski), *Rok święty albo święta roczne (...) kazaniami wysławione*, Warszawa 1739, s. 57.

<sup>122</sup> S. Starowolski, *op. cit.*, s. 206-207.

*W tym to okręcie prowiant dla nas na drogę wieczności*<sup>123</sup>. W końcu Matka Boża została wprost porównana z monstrancją. Poniński w *Kazaniu na Święto Nawiedzenia Najświętszej Panny* umieścił poruszające wyobrażnię słuchaczy zdanie: *Jakoż nie inaczej ja sobie też samą Maryi w dom pomieniony imaginuję wyprawę, tylko jako pierwszą z Wcielonym słowem Chrystusem po ziemi processją w żywej Monstrancji Najświętszej Matce, w dom Zachariaszów dnia dzisiejszego odprawioną*<sup>124</sup>.

Kompendium symboliki maryjnej, niosącej między innymi treści eucharystyczne, znalazło się w wydany w Wilnie w roku 1776 *Pozdrowieniu Anielskim na pieśni rozłożonym* poetki Konstancji Benisławskiej:

*Zdrowaś, Maryja, Tronie Salomona,  
Tęczo przymierza, Runo Gedeona,  
Różdżko Jessego, słodkiej manny Arko! [podkr. M.P.]  
O, zdrowaś, zdrowia wszelkiego Szafarko! (...)*

*Zdrowaś Maryja! O milszy nad nieba  
Ołtarzu żywy anielskiego Chleba! [podkr. M.P.]  
Bezwiernców gromie, chrześcijan podporo,  
Zdrowaś Królewska i Kapłańska Córo! (...)*

*Zdrowaś, Maryja, świat upadł przez którą  
Bogu jednemu podzielny na czworo!  
W ciele skrytego Boga Monstrancjo! [podkr. M.P.]  
O witaj w Bogu czią Boską, Maryjo!<sup>125</sup>*

Z analizy ikonografii opisanych dzieł i zacytowanych tekstów wynika, że obecność w sztuce polskiej od końca XVII i w XVIII wieku monstrancji z *reservaculum* umieszczonym w figurze Matki Bożej była inspirowana rosnącym kultem maryjnym, w szczególności kul-

<sup>123</sup> S. P o n i ń s k i, *Królowa nieba i ziemi Maria kazaniami (...) wysławiona*, Poznań 1721, s. 188.

<sup>124</sup> Ibid., s. 144, podtytuł cytowanego kazania brzmi „Processja w dom Zachariasza Kapłana, Wcielonego Słowa w żywej Monstrancji Bogarodzicy Pannie pierwszy raz po ziemi odprawiona”.

<sup>125</sup> K. B e n i s ł a w s k a, *Pieśni sobie śpiewane*, Kraków 2003, s. 69-71.

tem Niepokalanej, który w Polsce datował się od czasów średniowiecza, a w okresie nowożytnym przeżywał swoje apogeum. Franciszek Bracha kreśląc *Zarys historii mariologii polskiej* pisał: *Kult i teologię Niepokalanego Poczęcia przynieśli do Polski synowie św. Franciszka, a teologowie i pisarze polscy stanęli w szeregach jego obrońców. Kult Niepokalanej znalazł swój wyraz w pieśni, w sztuce, w kazaniach, w modlitwach, a także w traktatach maryjnych. Powszechna wiara w Niepokalane Poczęcie Maryi stała się tak silna, że gdy na zachodzie Europy trwały jeszcze spory na jego temat, w Polsce Postylle Wujka głosiły ten przywilej jako artykuł wiary*<sup>126</sup>. *Kraków, który od początku przodował w tym kulcie, pozostał mu nieprzerwanie wierny*<sup>127</sup>.

Oprócz źródeł ideowych i biblijno-literackich, należałoby ustalić również pośrednie lub bezpośrednie wzorce graficzne i inspiracje plastyczne omawianych monstrancji. Na nielicznych miniaturach romańskich rękopisów *Apokalipsy św. Jana* pojawiały się przedstawienia Niewiasty z tarczą słoneczną na piersiach lub na łonie<sup>128</sup>. Wydaje się jednak, że był to jeden ze sposobów przedstawiania „słońca”, w które „obleczone” była Niewiasta Apokaliptyczna, nie zaś symbol Chrystusa<sup>129</sup>.

Na powstanie monstrancji z figurą Matki Bożej i *reservaculum* umieszczonym w Jej ciele bezpośredni wpływ mogły mieć natomiast nowożytne przedstawienia plastyczne, zwłaszcza krążące w całym katolickim świecie grafiki, popularyzujące tezę o Niepokalanym Poczęciu Marii. Ciekawy przykład stanowi miedzioryt Marcosa Orozco

<sup>126</sup> Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Marii ogłoszono w Kościele Powszechnym dopiero w roku 1854.

<sup>127</sup> F. Bracha, *Zarys historii mariologii polskiej* [w:] *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, praca zbiorowa, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, s. 484.

<sup>128</sup> M. Biernacka, *Niepokalane Poczęcie*, op. cit., s. 72.

<sup>129</sup> M. Walicki, *Iluminacje i oprawy rękopisów*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, red. Michał Walicki, Warszawa 1971, s. 269, il. 923, iluminacja *Expositio In Apocalipsim* franciszkanina Aleksandra, wykonana po roku 1271, przedstawia Niewiastę Apokaliptyczną (Marię) z tarczą słoneczną na łonie. Lewą ręką podnosi ona w górę dziecko (nowonarodzonego Jezusa), podając je lecącemu aniołowi. Przed Niewiastą stoi siedmiogłowy smok.; Por. Ap 12,3-5. „I ukazał się drugi znak na niebie: a oto Smok wielki, rydzy, mający siedm głów i rogów dziesięć (...). A Smok stanął przed Niewiastą, która miała porodzić, aby, gdyby porodziła, pożarł syna jej. I porodziła syna, mężczyznę, który miał rządzić wszystkie pogany laską żelazną. I porwany jest syn jej do Boga i do stolicy jego...”.

z roku 1655, zamieszczany w różnych hiszpańskich drukach teologicznych<sup>130</sup>. W górze przedstawił rytownik Tróję Świętą, po bokach Apostołów Pawła i Andrzeja, niżej założycieli i wybitnych przedstawicieli zakonu trynitarzy, natomiast centrum grafiki, także ideowe, stanowi Apoteoza Niepokalanego Poczęcia Marii. Matka Boża jako Niewiasta Apokaliptyczna stoi na obłoku i sierpie księżyca, który wypełnia inskrypcja: *Ascendit super Cherubim et uolauit* (Wstąpił[a] na Cherubiny i latał[a]; por. Ps 17,11). Otacza ją gloria z promieni symbolizująca „obleczenie w słońce”, a wokół jej głowy widnieje aureola z dwunastu gwiazd. Od ust Marii biegnie miecz, na którego ostrzu skierowanym w dół znajduje się napis: *Ego ex ore Altissimi progiin* (?). (Jam wyszła z ust Najwyższego; Syr 24,5). Na jej łonie widnieje owalna gloria promienista, wewnątrz której stoi Dzieciątko Jezus – *Saluator Mundi*, który prawą dłoń wznosi w geście błogosławieństwa, a w lewej trzyma kulę zwieńczoną krzyżem. Również od Niego biegnie w dół miecz, na którego ostrzu znajduje się napis: *Maledictus eris super teram*. (Będziesz przeklętym na ziemi; Rdz 4,11). Postać Marii umieszczona jest na grzbiecie smoka, który kieruje ku Niej, umieszczone na banderoli, słowa: *In Caelum conscendam*. (Wstąpię na niebo; Iz 14,13). Ogon smoka, na którym znajduje się napis: *Omnes in Adam peccauerunt*. (W Adamie wszyscy zgrzeszyli; Rz 5,12), zagarnia grupę nagich i ubranych w skóry postaci. To bogate pod względem teologicznym i ikonograficznym przedstawienie, jest o tyle istotne w kontekście omawianych w niniejszym artykule monstrancji, że prezentuje wizerunek Chrystusa – Zbawiciela Świata w glorii promienistej, wprost na łonie Marii. Ta i podobne ryciny mogły stanowić inspirację dla twórców monstrancji, w których konsekrowana Hostia, dla katolików *verum Corpus Christi*, znalazła się w *reservaculum* umieszczonym w figurze Matki Bożej, wprost w jej łonie.

Równie interesujący jest osiemnastowieczny miedzioryt na jedwabiu (fot. 10), przechowywany w klasztorze filipinów w miejscowości Głogówko-Klasztor.<sup>131</sup> Grafika ilustruje tezy pracy doktorskiej Szy-

<sup>130</sup> A. Witko, *Sztuka w służbie Zakonu Trójcy Świętej w siedemnastym i osiemnastym stuleciu*, Warszawa 2002, s. 51, il. 8.

<sup>131</sup> Karta inwentaryzacyjna NID, woj. wielkopolskie, nr LEX 000 000 773, opr. Z. Krygierowa, 1964, B. Zabawa, 1980; miejscowość Głogówko-Klasztor była do niedawna częścią Gostynia.



10. Miedzioryt na jedwabiu – tezy teologiczne, *Niepokalana*,  
ok. poł. XVIII w., Philipp Andreas Kilian  
(fot. H. Brzozowski)

mona Czabayskiego<sup>132</sup> dedykowanej Matce Bożej Gostyńskiej, a rytował ją Philipp Andreas Kilian (1714-1759) z Augsburga. W centrum tkaniny przedstawiono Matkę Bożą jako Niepokalaną – stojącą na ziemskim globie i deptającą oplatającego ten glob węża. Na Jej łonie znajduje się okrągły medalion z monogramem Chrystusa „IHS” otoczony glorią promienistą. Po obu stronach globu klęczą Adam i Ewa. Maria spogląda w górę, gdzie na obłokach siedzi Bóg Ojciec – w prawej dłoni trzyma berło, w lewej kielich. Naprzeciw Niego unosi się anioł, który jedną dłonią wskazuje Marię, drugą – kulę, na której wspiera się Bóg Ojciec. Grafika glogowska jest niesłychanie bogata pod względem teologicznym i ikonograficznym. Wystarczy wspomnieć, że zilustrowany tu temat adoracji Niepokalanej przez pierwszych rodziców był jednym ze sposobów przedstawiania idei preegzystencji Maryi, którą Bóg miał stworzyć zanim powstał świat i czas, przez co uchronił ją od grzechu pierworodnego. Ponadto grafika prezentuje Marię jako nową Ewę, ideę obecną w teologii, literaturze i sztuce kościelnej od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jednak najistotniejsze w tym przypadku jest przedstawienie medalionu z monogramem Chrystusa „IHS” w glorii promienistej na łonie Marii. Podobny motyw pojawia się na dwóch rycinach braci Klauberów, ilustrujących wspomniane wcześniej wydanie *Litaniae Loretanae* z roku 1750. Pierwszy miedzioryt prezentuje Marię jako *Virgo Prudentissima*, drugi ukazuje ją w scenie Nawiedzenia św. Elżbiety<sup>133</sup>. Omawiany medalion znajduje się także na obrazie w rokokowym feretronie z kościoła parafialnego pw. św. Jana Chrzciciela w Radomyślu (fot. 11), datowanym na drugą połowę XVIII wieku<sup>134</sup>. Przedstawia on szczególny moment w dziejach Zbawienia – Wcielenie Syna Bożego. Płótno prezentuje postać Marii, która stoi z pochyloną głową i otwartymi ramionami. Przyjmuje w ten sposób promienie, które padają z góry wprost na jej łono i oświetlają umieszczony tam monogram Chrystusa „IHS” w niewielkiej, okrągłej glorii. Kolejne dwa obrazy ukazujące ten sam motyw znajdują się w kościele parafialnym pw. Wszystkich Świętych

<sup>132</sup> W dolnej części przedstawienia, w dwóch kolumnach przedzielonych dedykacją, znajduje się streszczenie tez opatrzone podpisem: *SIMON CZABAYSKI Marianae / Academiae Cancellarius*.

<sup>133</sup> *Litaniae Loretanae...*, op. cit., ryc. 23 i 72.

<sup>134</sup> *Karta inwentaryzacyjna NID*, woj. podkarpackie, nr TGX 000 001 529, opr. J. i A. Czerpińscy, 1968.



11. Obraz w feretronie, *Matka Boża*, 2 poł. XVIII w.,  
Radomyśl, kościół par. pw. św. Jana Chrzciciela  
(fot. G. Kasprzycki)

w Kleszczynie z lat 1760-1770<sup>135</sup> i w kościele parafialnym pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Berżnikach z przełomu XVIII i XIX stulecia, na którym postać Niepokalanej powtarza kompozycję z grafiki Kiliana<sup>136</sup>. We wszystkich tych przypadkach medalion na łonie Marii nasuwa skojarzenie z Hostią, od XI stulecia miała ona bowiem formę cienkiego, okrągłego opłatka, często z wyciśniętym monogramem Chrystusa<sup>137</sup>.

### Figura Archaniola Michała

Oryginalnym przykładem lokalizacji *reservaculum* jest monstrancja w kościele parafialnym pw. Świętego Krzyża i Archaniola Michała w Sokolinie (fot. 12), wykonana w roku 1752<sup>138</sup>. Jej forma ma zapewne związek z wezwaniem kościoła, bowiem centrum owalnej glorii promienistej wypełnia figura Archaniola Michała depczącego szatana. Niebiański wojownik ubrany jest w antykizującą zbroję i hełm, w prawej dłoni trzyma, opuszczony, płomienisty miecz, w lewej osłaniającą piersi tarczę. Właśnie w okrągłej tarczy anonimowy złotnik umieścił *reservaculum*, a na jej brzegu wygrawerował inskrypcję: *QVIS VT DEVS*. (Któż jak Bóg – teoforyczne tłumaczenie hebrajskiego imienia Archaniola) i datę „1752”.

Za opisanym przedstawieniem, ilustrującym walkę anioła z szataniem, kryje się głębsze przesłanie, wskazujące na prawdziwego zwycięzcę walki – Boga, którego *Druga Księga Samuela* nazywa „tarczą wszystkich w nim ufających”<sup>139</sup>. W monstrancji z Sokoliny tarczą jest Chrystus i to Eucharystyczny. Krystyna Moisan-Jabłońska w pracy poświęconej polskiej ikonografii nowożytnej, zatytułowanej *Obrazo-*

<sup>135</sup> Karta inwentaryzacyjna NID, woj. wielkopolskie, nr POX 000 002 940, opr. Z. Krygierowa, 1969.

<sup>136</sup> Karta inwentaryzacyjna NID, woj. podlaskie, nr SUX 000 000 036, opr. Z. Wasilewski 1983.

<sup>137</sup> T. Stolz, „Hostia”, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgusi in., Lublin 1993, szp. 1247. Monogram „IHS” znajduje się na większości udokumentowanych przez NID, barokowych form do wypieku Hostii – na 10 z 11 osiemnastowiecznych i na jedynej datowanej na XVII stulecie.

<sup>138</sup> KZSwP, t. 3, *Woj. kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 9, *Pow. pińczowski*, opr. K. Kutrzebianka, J. Z. Łoziński, B. Wolff, Warszawa 1961, s. 90, il. 235.

<sup>139</sup> 2 Sm 22,31.





12. Monstrancja, 1752, Sokolina, kościół par. pw. Św. Krzyża  
i Archaniola Michała

(I. Gołda, W. Wolny, Zbiory Dokumentacji Fotograficznej IS PAN)

wanie walki dobra ze złem, przytoczyła fragmenty barokowych druków, ukazujących Eucharystię jako zbroję i tarczę w walce z herezją i trzema mocami zła – szatanem, ciałem i światem<sup>140</sup>. Oto fragment dziękczynnej modlitwy wygłaszanej przez wiernych po przyjęciu komunii: *A proszę cię, aby to święte Ciała i Krwie Pańskiej pożywanie (...) było zbawienną u ciebie przyczyną na odpuszczenie. Niech mi będzie zbroją wiary i tarczą [podkr. M.P.] dobrej woli; niech będzie występów moich wyniszczeniem (...) przeciwko zdraodom nieprzyjaciół moich, tak widomych jako i niewidomych mocnym obronieniem; namiętności moich cielesnych i duchowych doskonałym uspokojeniem*<sup>141</sup>.

Militarne porównania znalazły się także w kazaniu Władysława Wierusz Walknowskiego, który wskazywał, że najskuteczniejszą bronią wiernych jest Eucharystia: *Ten to Najświętszy Sakrament jest mieczem, na odsiecz i zakład do zahartowanych na świętą wiarę katolicką bulatów (...). Jest luką szczególną miłością Boga mego napiętym, z którego mocne chrześcijańskie dzielności przeciwko siedmiogłowej grzechów kapitalnych hydrze wylatują pociski. Jest nieodbitą tarczą [podkr. M.P.], która nas od piekielnego zasłania Goliata*<sup>142</sup>.

Eucharystię jako tarczę Archaniola Michała prezentuje także monstrancja z kręgu wileńskiego złotnika Johanna Lary'ego, ufundowana zapewne przez przedstawiciela rodziny Śliźniów w latach 50. lub 60. XVIII wieku<sup>143</sup>. Stojący frontalnie w glorii niebieski wojownik unosi miecz w prawej dłoni, przed sobą zaś trzyma tarczę – *reservaculum* otoczone promieniami.

\* \* \*

<sup>140</sup> K. Moisan-Jabłońska, *Obrazowanie walki dobra ze złem* [w:] *Polska sztuka kościelna renesansu i baroku. Tematy i symbole*, Nauka Kościoła, t. 3, Kraków 2002, s. 52-58. Za tą pracą zacytowane teksty starodruków.

<sup>141</sup> *Officjum codzienne różnego nabożeństwa dla wygody pobożnych ludzi przedrukowane...*, Królewiec 1795, s. 141n.

<sup>142</sup> W. W. Walknowski, *Wódz wojsko chrześcijańskie w boju doczesnego żywota przeciwko inkursjom nieprzyjaciół duszy prowadzący Chrystus Jezus w Przenajświętszym Sakramencie utajony...*, Poznań 1745, k. C verso.

<sup>143</sup> B. R. Vitkauskienė, *Złotnictwo wileńskie, ludzie i dzieła XV-XVIII wiek*, Warszawa 2006, s. 289-290, il. 117. Obiekt znany jedynie z fotografii. Na stopie monstrancji znajdują się dwa herby: Śliźień (Świat) i nieustalony, przedstawiający lilię.

Rzeczy-obrazy były zjawiskiem obecnym od początków działalności artystycznej człowieka. Spotykamy je w kulturach antycznych, sztuce średniowiecza, renesansu i manieryzmu. Jednak okresem ich nadzwyczaj bujnego rozkwitu okazał się dopiero barok. Aby wyjaśnić przyczyny adaptacji *res-imagines* w kulturze chrześcijańskiej, należy przypomnieć zadania, jakie wyznaczał Kościół sztuce sakralnej. Jej wytwory miały oddziaływać na umysł i wolę widzów, pobudzać do czci i miłości Boga, pobożności i wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa. Idea przybliżania ludziom prostym, niepiśmiennym, poprzez sztukę tajemnic odkupienia sięgała Ojców Kościoła. Wymierne skutki płynące z jej realizacji w sztuce wieków średnich opisał Johan Huizinga w książce *Jesień średniowiecza: Masom w ich powszechnej wierze wystarczała obecność widzialnego obrazu; niepotrzebny był już im jakikolwiek intelektualny dowód prawdy, który by uzasadniał odtworzone wyobrażenie. (...) pomiędzy tym wyobrażeniem a wiarą nie pozostawało już miejsca na pytanie: «Czy może to być prawdziwe?» Wszystkie te wyobrażenia od razu jako obrazy stawały się elementami wiary; utrwały się one w umysłach bardzo wyraźnie, z pstrą barwnością, z całym realizmem, jakiego Kościół mógł się domagać od wiary, a może nawet z jeszcze silniejszym<sup>144</sup>.*

Sobór trydencki na nowo przypomniał o dydaktycznych i pedagogicznych zadaniach sztuki sakralnej, która w okresie baroku, w krajach katolickich, jak nigdy przedtem, stała się narzędziem propagandy religijnej. Jej zadaniem było podkreślanie prawd negowanych przez protestantów i odnawianie ducha wiary przez umacnianie go nową argumentacją. Aby to osiągnąć niezbędna była współpraca między teologiem – autorem programu ikonograficznego dzieła – a artystą. Rzeczą pierwszego było przestrzeganie przepisów o świętych wizerunkach, ustalonych przez sobór i dostosowanych do warunków miejscowych przez synody prowincjonalne i diecezjalne. Z kolei zadaniem drugiego było sugestywne przekazanie prawd wiary. Sztuka potrydencka była zatem z jednej strony rodzajem plastycznego katechizmu, intelektualnego, wytrzymującego wszelką krytykę, z drugiej zaś emocjonalną wykładnią „racji serca”. Ten dualizm, kryjący w sobie napięcia, choć nie konieczne sprzeczności, dostrzegał kaznodzieja dominikański Fabian Birkowski: *Co pismo czytającym, to prostaczkom pa-*

<sup>144</sup> J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992, s. 199.

trzącym daje malowanie; patrząc na nie, widzą, czego mają naśladować, na tym czytają, którzy czytać nie umieją. Bo gdy prostaczek obaczy historią Narodzenia Pańskiego albo innej tajemnicy odkupienia malowanie, to stoi mu za doktora i za księgę, i ta reprezentacja żywa więcej go drugdy [tzn. czasem] uczy i wzrusza aniż słowa kaznodziejskie (...) Wtóry pożytek mamy z obrazów, nie tylko do nauki, ale do wzbudzenia, aby były nam miasto żagwie, z którejby miłość przeciwko Bogu i świętym zapalała się w nas i chowała. Bo gdy ja mam obecnego w obrazie, którego miłuję, rośnie i żyje miłość we mnie; czego by nie było, gdybym na obraz nie patrzył, bo co z oczu to i z myśli<sup>145</sup>.

Analizując ikonografię opisanych wyżej obiektów można dostrzec tę retorykę i emocjonalność doby baroku. Barokowa monstrancja, żeby posłużyć się słowami Birkowskiego, „uczyła i wzruszała”. Jako przedmiot przeznaczony do publicznej adoracji, doskonale nadawała się do „głoszenia” kontrreformacyjnej katechezy. Jej forma oddziaływała przecież na szerokie warstwy społeczeństwa, przemawiała do ludzi prostych, nawet dzieci. Jak to wykazały cytowane fragmenty starodruków, inspiracje mogła znajdować w literaturze dewocyjnej, a prawdy wiary objaśniała nie gorzej niż kazania. Warto w tym miejscu przypomnieć, że barok był okresem, w którym *pictura et poesis* współistniały ze sobą na wiele sposobów<sup>146</sup>. Niesłabnącą popularnością cieszyły się druki emblematyczne. Zasadniczą rolę w ówczesnym systemie edukacji, nawet na poziomie podstawowym, odgrywały przedstawienia teatralne. Inscenizacje dramatów liturgicznych zajmowały stałe miejsce w życiu społeczeństwa staropolskiego. Słowo domagało się niemal wizualnego dopełnienia, a kazania, druki, czy teatr religijny podsuwały niemal konkretne plastyczne rozwiązania. Największe sukcesy w dziedzinie łączenia *verbum* i *imago* osiągnęli jezuiti, którzy w swoich działaniach posługiwali się na równi słowem (kazania, druki) i sztuką, stanowiącą oprawę plastyczną rozbudowanej obrzędowości (procesje, nabożeństwa, dramaty liturgiczne). Istotną rolę środków wizualnych w propagowaniu wiary zakładał bowiem

<sup>145</sup> F. Birkowski, *O świętych obrazach* [w:] *Głos krwie B. Josaphata Kuncewicza...*, 1629, tekst podany za: A. Sajoński, *op. cit.*, s. 200.

<sup>146</sup> Por. H. Dziechcińska, *Parawizualność literatury staropolskiej jako element ówczesnej kultury* [w:] *Słowo i obraz. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce PAN*, Nieborów 29 września – 1 października 1977 roku, red. A. Morawińska, Warszawa 1982; Idem, *Ciało, strój, gest w czasach Renesansu i Baroku*, Warszawa 1996.

założyciel zakonu św. Ignacy Loyola, który w *Ćwiczeniach duchownych* zalecał dokładne wyobrażanie sobie tematów stanowiących przedmiot medytacji.

Monstrancja również „wzruszała”, czyli pobudzała wierzącego do większej miłości Boga – rozgrzewała jego serce w płomieniach Krzewu Gorejącego, skłaniała do współcierpienia z Matką Bożą Bolesną oplakującą zdjęte z krzyża Ciało Syna, zachęcała do schronienia się pod rozpostarte dla czciciela i grzesznika poły płaszcza *Mater Misericordiae*.

Omówione w artykule obiekty należą do grupy licznych w baroku dzieł rzemiosła artystycznego w typie *res-imagines*. Liczba zachowanych monstrancji tego rodzaju jest jednak niewielka w stosunku do produkcji złotniczej epoki. Pochodzą one z okresu od trzeciej tercji XVII wieku do końca trzeciej ćwierci XVIII wieku. Pojedyncze przykłady występują jeszcze pod koniec XVIII w. (monstrancja Gurowskiego, Poznań), a nawet w początkach XIX wieku (Iwanowice, Sułkowice). Regiony, w których zachowało się ich najwięcej to Wielkopolska (12) i Śląsk (10). Nieliczne przykłady pochodzą z Małopolski (4), Ukrainy (3), Litwy (2), terenu diecezji warmińskiej (2) i Pomorza (1). Brak większej liczby obiektów ze wschodnich terenów Rzeczypospolitej wynika zapewne z faktu, że rozumienie Sakramentu Eucharystii nie było przedmiotem sporów teologicznych z prawosławiem, którego przedstawiciele dominowali na tym terenie. Ponadto przetrwanie tak niewielu zabytków jest zapewne także rezultatem dramatycznych dziejów tych ziem dawnej Rzeczypospolitej<sup>147</sup>.

Monstrancje, które pod względem ikonografii są równie bogate jak obiekty wykonane na zachodzie Europy<sup>148</sup>, prezentując niekiedy rozwiązania oryginalne (Poznań, Kraków, Skrzatusz, Łuck), pod względem formy są na ogół mniej udane. Zdarzają się jednak dzieła wysokiej klasy, choćby w Poznaniu czy Henrykowie. Ponad połowa opisanych monstrancji nie posiada znaków złotniczych, powstała zatem w pracowniach nieznanymi rzemieślnikami. Obiekty sygnowane (14) pochodzą zarówno ze znaczących centrów produkcji złotniczej – Gdańska,

<sup>147</sup> Krótkie opisy wędrowki wspomnianych obiektów na teren obecnej Polski znajdują się w przypisach 33, 64, 71 i 86.

<sup>148</sup> Wpływało na to przyswajanie ikonografii sztuki zachodniej poprzez importowanie jej wytworów, a zwłaszcza rozpowszechnienie wzorów graficznych powstających w pracowniach rytowników flamandzkich, francuskich, włoskich czy niemieckich.

Poznań, Wrocław, Królewca, Warszawy, jak i z mniejszych ośrodków – Raciborza, Głogowa, Głogówka. Do rzadkości natomiast należą importy (augsburska monstrancja z Iwanowic, 1826!).

*Posttridentinum* było zjawiskiem ogólnoeuropejskim. Przykłady monstrancji podobnych do omówionych w niniejszym artykule, pojawiały się również w innych środowiskach artystycznych (Austria i południowe Niemcy – zwłaszcza Augsburg) od około połowy XVII wieku. Ich obecność na terenie Rzeczypospolitej i w regionach z nią sąsiadujących zasługuje jednak na osobne, szersze omówienie.

Pewną wskazówką może okazać się polska pobożność epoki baroku i czynniki mające na nią wpływ. Tomasz Rusiecki pisze: *Cztery działy katechezy potrydenckiej w Polsce rzucają światło na ówczesną religijność. Cztery równoważne elementy religijności (wiara, praktyki, etyka, świadectwo) nie znajdują proporcjonalnego odzwierciedlenia w katechezie, w której do dwóch części rozbudowane są praktyki (sakramenty święte, modlitwa), a brakuje ważnego elementu religijności, jakim jest dawanie świadectwa. (...) Katecheza potrydencka w Polsce od strony poruszanej problematyki jest bardziej rozległa niż propozycje zawarte w Katechizmie Rzymskim (1566). W polskich katechizmach rozbudowana jest bardziej zarówno chrystologia, jak i mariologia*<sup>149</sup>. Rusiecki wskazuje ponadto na apologetyczny charakter nauczania Kościoła w Polsce: *W dalszej konfrontacji Katechizmu Rzymskiego z polskimi katechizmami (Białobrzeski, Herbest, Powodowski) daje o sobie znać także sposób aplikacji podobnych przecież treści teologicznych do warunków rodzimych. W polskich katechizmach zdecydowanie mocniej występuje aspekt polemiczny. U naszych autorów pojawiają się liczne nazwiska innowierców zarówno polskich, jak i obcych; wyraźnie i szczegółowo piętnuje się ich błędy. W związku z tym gromadzone są obfite teksty Biblii, Tradycji, Magisterium Kościoła, by nie tylko odeprzeć ataki, ale także mocniej, dowodniej ukazać prawdy wiary katolickiej*<sup>150</sup>.

Jednym z głównych celów katechezy było przybliżenie katolickiej nauki o sakramentach. W kontekście omawianych w artykule monstrancji należy zwrócić uwagę na treści eucharystyczne: *Katecheza o Eucharystii bardzo trafnie ukazuje ją najpierw jako niekrwawą ofiarę, uobecniającą krwawą ofiarę Chrystusa dokonaną na krzyżu. Drugim*

<sup>149</sup> M. Rusiecki, *op. cit.*, s. 697.

<sup>150</sup> *Ibid.*, s. 699

aspektem równie mocno akcentowanym z racji uwarunkowań historycznych jest rzeczywista obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina<sup>151</sup>. Dla zilustrowania tej prawdy nadawano monstrancjom formy nawiązujące do opisów teofanii (Krzew Gorejący, Przemienienie Pańskie), starotestamentalnych znaków obecności Boga (Arka Przymierza) i tradycyjnych symboli chrystologicznych (Winne Grono). Odwoływano się wprost do ustanowienia Eucharystii (Ostatnia Wieczerza) i Ciała Chrystusa (Pieta). We wszystkich tych przypadkach konsekrowana Hostia stanowiła ideowe centrum monstrancji. Aspekt ten podkreślił Jan Samek: *W monstrancjach Hostia, uważana według Ewangelii za „verum Corpus Christi”, jest zawsze zgodnie z powyższym traktowana i włączana w kompozycję. (...) W obiektach tych kompozycja tylko wtedy jest kompletna, zrozumiała i wymowna, gdy w reservaculum znajduje się Hostia*<sup>152</sup>.

Opisane w artykule monstrancje lokujące *reservaculum* w figurze Matki Bożej, równoważą niemal liczbę obiektów prezentujących wszystkie pozostałe tematy ikonograficzne<sup>153</sup>. Zastanawia to zwłaszcza wobec faktu, że sobór trydencki nie poświęcił mariologii większej uwagi. W jego dokumentach znalazła się wzmianka o Niepokalanym Poczęciu, zgromadzenie nie ogłosiło jednak tego dogmatu<sup>154</sup>. Mimo tego autorzy polskich katechizmów i kaznodzieje doby potrydenckiej: *Kładą duży nacisk na wybranie, wyjątkową świętość i wielorakie przywileje Matki Bożej. Wszystkie łaski otrzymała Maryja z tytułu macierzyństwa Bożego. (...) Dlatego jest niepokalanie poczęta, pełna łaski, czysta i dziewicza przed, w czasie i po porodzeniu Chrystusa, ozdobiona wszystkimi darami niebieskimi*<sup>155</sup>.

Podobnie jak w nauce o Kościele i sakramentach, także w polskiej mariologii wyraźny był aspekt apologetyczny, stanowiący odpowiedź na zakwestionowanie kultu maryjnego przez protestantów. Dla przykładu Marcin Białobrzski w *Katechizmie* (1566) ukazuje herezje

<sup>151</sup> Ibid., s. 694; Inne wymiary tego sakramentu – pamiątka, uczta tworząca wspólnotę, znak jedności itp. – znalazły się zdecydowanie na dalszym planie.

<sup>152</sup> J. S a m e k, *Res-imagines...*, op. cit., s. 241.

<sup>153</sup> Wśród 24 opisanych monstrancji z terenu Polski wspomniany motyw pojawił się w 10, dla porównania na terenie Śląska w 6 obiektach na 10.

<sup>154</sup> J. B u x a k o w s k i, *Najśw. Maryja Panna w liturgii* [w:] *Gratia plena...*, op. cit., s. 118.

<sup>155</sup> M. R u s i e c k i, op. cit., 684-685.

błędnie interpretujące przywileje i godność Najświętszej Maryi Panny. Z kolei Hieronim Krzyżanowski, autor dzieła *Kreda wykład tudzież Modlitwy Pańskiej i Pozdrowienia anielskiego* (1566), kończył jedną z katechez napomnieniem: *Kiedy cię kacierz pytać będzie dlaczego ty mówisz „Pozdrowienie anielskie”, odpowiedz mu, iż wychwalam i wysławiam w tym „Pozdrowieniu” Najświętszą Pannę Maryję jako naczynie*<sup>156</sup>, *przez które nam Pan Bóg łaskę swoją okazać raczył*<sup>157</sup>. Zjawisko silnego akcentowania maryjności kultu i literatury w Polsce starał się wyjaśnić Janusz T. Maciuszko specyfiką religijności polskiej. W Polsce pobożność maryjna, znacząca już we wcześniejszych okresach, w baroku zdawała się dominować<sup>158</sup>. *Dosłowny nawal literatury i kaznodziejstwa maryjnego w XVII wieku, zależny od ogromnego nacisku w propagacji wiary, nie kształtował chyba szczegółowych postaw w pobożności maryjnej, mając na celu przede wszystkim antyreformacyjną, a potem integrującą społeczeństwo powszechność kultu maryjnego. (...) ...sądząc na podstawie literatury religijnej, ze zdecydowaną ofensywą treści maryjnych mamy do czynienia (...) od około 1630 roku, kiedy to ustępują pokolenia widzące ścisły związek między duchem okresu potrydenckiego a reformacją. Reformacyjny chrystocentryzm wymusił analogiczne zainteresowanie w łonie katolicyzmu; kiedy zabrakło animatora, powrócono bez przeszkód do tradycyjnej mariologii*<sup>159</sup>. Tezę tę zdają się potwierdzać zachowane zabytki, z których najstarsze datowane są na trzecią tercję XVII wieku, większość zaś pochodzi z XVIII stulecia.

Ponadto w ikonografii maryjnej, z reguły przestrzegającej obowiązującego kanonu, pozwalano sobie niekiedy na więcej swobody. W myśl ogólnych zasad sformułowanych przez sobór w kwestii kultu wizerunków, a przez to i sztuki kościelnej, dążono do uporządkowania

<sup>156</sup> M. Biernacka, *Niepokalane Poczucie*, op. cit., s. 71, zwraca uwagę, że litanie nieloretańskie często nazywały Marię *Vas spirituale* (Naczynie duchowne), *Vas Honorabile* (naczynie czcigodne), *Vas insigne Devotionis* (Naczynie wybornego nabożeństwa), *Vas Redemptionis* (Naczynie Odkupienia), *Vas Electionis* (Naczynie wybrane) i *Vas Totius Sanctitatis* (Naczynie wszelkiej świętości). Te trzy początkowe wezwania znajdowały się także w starszych wersjach *Litanii loretańskiej*.

<sup>157</sup> M. Rusiecki, op. cit., s. 672.

<sup>158</sup> Pewien wpływ na ten stan rzeczy mogło mieć ogłoszenie Maryi Królową Polski przez króla Jana Kazimierza w roku 1656.

<sup>159</sup> J. T. Maciuszko, op. cit., s. 301-302.



i zreformowania średniowiecznej ikonografii, usuwając z niej wizje nieortodoksyjne z katolickiego punktu widzenia – zawierające między innymi *falsum dogma*, elementy apokryficzne i legendarne<sup>160</sup>. Rezygnację z tych zasad w przypadku monstrancji ze Świętej Lipki, która ilustruje legendarne wydarzenie, nie udokumentowane wiarygodnymi źródłami, można tłumaczyć jedynie siłą lokalnego kultu.

Obok treści katechezy potrydenckiej i obrazu życia religijnego społeczeństwa staropolskiego, ciekawe wnioski nasuwa spojrzenie na kilka dat z dziejów kontrreformacji polskiej. Postanowienia soboru trydenckiego zostały przyjęte przez Sejm w roku 1564, a jako obowiązujące we wszystkich diecezjach, przez synod prowincjonalny w Piotrkowie w 1577. Najbardziej dynamiczne działania na rzecz reformy Kościoła w Polsce podjęli jezuita, sprowadzeni przez kardynała Stanisława Hozjusza w roku 1564. Popierali je kolejni władcy, zwłaszcza Stefan Batory (1576-1586) i Zygmunt III Waza (1587-1632). Za ich panowania dokonał się masowy powrót polskiej szlachty i części mieszczaństwa pod sztandar katolicki, w znacznym stopniu równoważący ich masowe odejście w okresie reformacji. Kościół katolicki odzyskał dawną pozycję już w początkach XVII wieku, natomiast większość z omawianych monstrancji powstała po roku 1700. Być może zatem były one nie tyle argumentem polemiki z pozostającymi w defensywie dysydentami, lecz także znakiem tryumfu dzierżącego na powrót „rząd dusz” Kościoła.

Osobne zagadnienie stanowi Śląsk. Należy pamiętać, że utrzymywał on, zwłaszcza od czasu panowania Jagiellonów na tronie czeskim, silne związki handlowe i kulturalne z Polską. Diecezja wrocławska, niezależnie od politycznych dziejów tego regionu, od jej założenia w roku 1000 aż do 1821, wchodziła w skład metropolii gnieźnieńskiej. Wielu kapłanów pracujących na Śląsku kształciło się w polskich seminariach. Jednak pojawienie się na tym terenie opisanych monstrancji związane było zapewne z przypadającą na okres po wojnie trzydziestoletniej, kontrreformacyjną polityką Habsburgów<sup>161</sup>, panujących na Śląsku od roku 1526. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVII stulecia podjęli oni intensywne działania zmierzające do zmiany oblicza wyznaniowego regionu zdominowanego przez protestan-

<sup>160</sup> J. S. P a s i e r b, *Wprowadzenie* [w:] *Maryja Matka Chrystusa*, op. cit., s. 19.

<sup>161</sup> A. G a l a s, A. G a l a s, *Dzieje Śląska w datach*, Wrocław 2001, s. 129n.

tów<sup>162</sup>. Władze cesarskie wydały szereg ograniczeń i nakazów dyskryminujących ludność innowierczą. Jednocześnie intensywną działalność prowadziło tu Towarzystwo Jezusowe. W wielu miastach udało mu się utworzyć kolegia (Kłodzko, Nysa, Opawa, Wrocław, Świdnica, Żagań, Legnica, Głogów, Opole, Tarnowskie Góry), w których kształcili się synowie szlachty i bogatego mieszczaństwa. Prosty lud pozyskiwano pracą kaznodziejską, urozmaiconą obrzędowością, propagowaniem kultu świętych i poprzez zakładanie bractw religijnych. Zgodne współdziałanie władz państwowych, hierarchii kościelnej i jezuitów doprowadziło do szybkiej rekatolicyzacji Górnego Śląska. Pewne postępy Kościół Katolicki poczynił także na terenie Dolnego Śląska. Zachowane zabytki wykazują związek z habsburską polityką wyznaniową, w większości powstały bowiem w czwartej ćwierci XVII wieku.

Jak pisze Krystyna Moisan-Jabłońska *Barok miał okazać się ostatnim wielkim okresem rozkwitu sztuki kościelnej. Koniec epoki stał się także zwiastunem upadku sakralnej ikonografii. Większość obecnych w sztuce XVII i XVIII stulecia tematów i motywów, anachronicznych i niezrozumiałych w nowych czasach, zupełnie zaniknie. (...) Prawdziwa sztuka kościelna wykładająca prawdy wiary, pełna złożonych teologicznych treści, kończy się wraz z nastaniem epoki oświecenia*<sup>163</sup>. Opisane monstrancje są jej doskonałym świadectwem. Odzwierciedlają nauczanie Kościoła katolickiego doby baroku, pobożność społeczeństwa staropolskiego, a także cele polityki wyznaniowej Rzeczypospolitej i państw z nią sąsiadujących. Budzą nostalgię za kulturą, która zrodziła dzieła malownicze, zaskakujące conceptem, w sposób oryginalny wyrażające skomplikowane treści ideowe, za sztuką, która nieustrudzenie poszukiwała równowagi między „racjami serca”, a „ra-

<sup>162</sup> Zdarzały się oczywiście miejsca, które trwały przy katolicyzmie – chociażby miasto Gliwice, z którego pochodzą dwie opisane w artykule monstrancje. Rada miasta już w XVI w., w początkach ruchów reformacyjnych, postanowiła popierać porządek katolicki. W jego utrzymaniu ważną rolę odgrywała patrycjuszowska rodzina Strzodów i przynależność niektórych jej członków do Towarzystwa Jezusowego. Gliwice bywały także miejscem spektakularnych uroczystości religijnych, np. w roku 1683 dali się tu ochrzcić dwaj egzotyczni dworzanie Jana III Sobieskiego – Kaumuk i Arab. Patrz: J. K o p i e c, *Diecezja gliwicka, dzieje i współczesność*, Gliwice 1999, s. 44n; *Historia Gliwic, op. cit.*, s. 167, *Sprawy wyznaniowe*, opr. J. K o p i e c.

<sup>163</sup> K. M o i s a n - J a b ł o Ń s k a, *Obrazowanie walki dobra ze złem, op. cit.*, s. 666-667.

cjami rozumu”. Te ostatnie zatryumfowały ostatecznie w XIX wieku. Dla Polaków było to trudne stulecie rozbiorów, które umocniło znaczenie Kościoła katolickiego. Akcent w jego przepowiadaniu został jednak przesunięty ze sporów o charakterze dogmatycznym, na kwestie patriotyczne. Katolicyzm stał się ważnym elementem polskiej tożsamości narodowej. Symbolicznym znakiem tej zmiany jest monstrancja z roku 1857 z kościoła parafialnego pw. św. Anny w Białej Podlaskiej, pochodząca z warszawskiej firmy Karola Filipa Malcza<sup>164</sup>. Lokuje ona *reservaculum* w piersi, zastępującego glorię, orła<sup>165</sup>.

---

MAGDALENA PIELAS

**THE MONSTRANCE AS A PLACE OF THEOPHANY.  
BAROQUE MONSTRANCES IN *RES-IMAGINES* TYPE  
AND THE IDEOLOGY OF COUNTER-REFORMATION**

**Summary**

The present article constitutes an attempt at iconographic analysis of over thirty baroque monstrances belonging to the group of *res-imagines*, that is objects whose form has been wholly or partially determined by ideological content. The monstrances

---

<sup>164</sup> KZSwP, t. 8, *Woj. lubelskie*, z. 2, *Pow. Biała Podlaska*, red. i opr. K. Kolendo-Korcza, A. Oleńska, M. Zgliński, Warszawa 2006, s.11-12, il. 542.

<sup>165</sup> Dla podkreślenia zachodzących przemian, autorka artykułu dopuściła się pewnej nadinterpretacji. Otóż wspomniana monstrancja jest kopią wcześniejszej, skradzionej ok. roku 1850, a ufundowanej zapewne przez Radziwiłłów, właścicieli Białej do roku 1813. Przedstawia ona orła (orzeł był znakiem herbowym Radziwiłłów), a wokół *reservaculum* widnieje inskrypcja: *Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquillae*, cytata z Ewangelii św. Mateusza (24,28). Tekst, stosując iście barokowy koncept, łączy treści heraldyczne i eucharystyczne: „Gdzie bykolwiek było ciało [*corpus* sugeruje *corpus Christi*], tam się i orłowie zgromadzą”. Podobny motyw często występował też w emblematyce religijnej o charakterze chrystologiczno-eucharystycznym (por. J. Staszewski, *Ikograficzna analiza polichromii w kaplicy Najświętszego Sakramentu w katedrze łowickiej*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne”, r. 5, 1999, nr 2, s. 101). Przy powyższych zastrzeżeniach, znamieny jest jednak fakt, że monstrancję w formie budzącej skojarzenia z godłem narodowym, odtworzono w 3 ćw. XIX w., kiedy miejscowa ludność katolicka i unicka poddawana była przez władze carskie represjom. (por. A. Jodłowski, *Najważniejsze obiekty zabytkowe Białej Podlaskiej*, Biała Podlaska 2004, s. 10-11).

in question come from the Polish Commonwealth and the neighbouring Silesia. Most of them originated in the period from the last third of the 17<sup>th</sup> century to the last third of the 18<sup>th</sup> century, single ones originated at the turn of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. Less than a half of them (15) have gilder's stamps indicating both big goldsmithery centres – Gdańsk, Poznań, Wrocław, Królewiec, Warszawa, as well as the smaller ones – Racibórz, Głogów, Głogówek. Importations, however, are rare.

The first group in question are monstrances depicting biblical themes: the Old Testament Burning Bush, Spies from Canaan bearing grapes, Ark of the Covenant as well as those representing the New Testament: the Transfiguration of Jesus, the Last Supper, the Pieta. The second group consists of objects constituting devotional representation. Those are the monstrances with the triangle motif – the symbol of the Holy Trinity, those presenting the figure of Saint Michael, the Archangel and the figure of the Virgin Mary. The last motif appears most often (nearly half of the objects in question). The Virgin Mary was depicted as Immaculately Conceived, *Regina Apostolorum*, *Mater Misericordiae* (in a protective cloak), the Sorrowful Mother pierced with seven swords and as the central figure in the Tree of Jesse or revealing herself in the tree crown. In all described objects *reservaculum* was located in such a way as to make the Consecrated Host an artistic and ideological centre of the monstrance. The article is supplemented with chosen fragments of religious literature indicating the connection between the word and the picture characteristic for the Baroque culture.

Translated by Hanna Rybkowska

## DZIEJE PARAFII GRÓDEK W XVII-XVIII WIEKU

### Wprowadzenie

Powiat bełski, w którego granicach znajdowała się wieś Gródek, leżał na terenach dwóch funkcjonujących obok siebie diecezji, tj. eparchii chełmskiej, po 1569 r. unickiej oraz chełmskiej diecezji katolickiej. Granice administracyjne obu diecezji niemal się pokrywały<sup>1</sup>, z tej też przyczyny na obszarze powiatu spotykamy ludność obydwu wyznań<sup>2</sup>.

Chełmska diecezja katolicka powstała w połowie XIV w<sup>3</sup>. Początkowo stolicą biskupstwa był Chełm, ale po pożarze miasta w 1473 r. przeniesiono ją do Krasnegostawu<sup>4</sup>. Na siedzibę biskupstwa i kapituły wybrano

<sup>1</sup> A. Gil, *Prawosławna Eparchia Chełmska do 1596 r.*, Lublin, Chełm, 1999, s. 167; A. Mironowicz, *Struktura organizacyjna kościoła prawosławnego w Polsce w X-XVIII wieku*, [w:] *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, s. 48-58.

<sup>2</sup> Istnienie cerkwi w Gródku potwierdzono od 1507 r., A. Gil, dz. cyt., s. 227.

<sup>3</sup> Wraz z zajęciem ziemi bełskiej i chełmskiej i przyłączeniem jej do Królestwa Polskiego, król Kazimierz Wielki zaczął starać się o utworzenie łacińskiej organizacji kościelnej ze stolicą biskupią, by w ten sposób ugruntować katolicyzm na tych terenach. Na prośbę króla papież Innocenty VI bullą z 20 maja 1359 r. mianował biskupem chełmskim Tomasza z Sienna. Ponieważ diecezja chełmska nie była udotowana ani erygowana, biskup jej nie objął. Dopiero Grzegorz XI wydaną w 1375 r. bullą *Debitum pastoralis officii* ustanowił nową prowincję z metropolią w Haliczu i trzema biskupstwami sufraganalnymi w Przemyślu, Chełmie i Włodzimierzu Wołyńskim, B. Kuń, *Granice metropolii i diecezji polskich (968-1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 19 (1969), s. 336; T. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386-1434)*, t. I, Wrocław 1983, s. 215.

<sup>4</sup> Przywilej ten jest datowany na 26 czerwca 1490 r., P. Pałka, *Powstanie katedralnej kapituły obrządku łacińskiego w Chełmie i przeniesienie jej do Krasnegostawu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL”, 17 (1970), z. 5, s. 24; R. Ogrodnik, *Organizacja diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego w latach 1375-1546*, [w:] *Średniowieczny kościół polski. Z dziejów duszpasterstwa i organizacji kościelnej*, red. M. T. Zahajkiewicz, S. Tytus, Lublin 1999, s. 147.

właśnie Krasnystaw, ponieważ przeważała tam ludność katolicka. Miasto to było siedzibą władz diecezji aż do 1805 r., kiedy to doszło do jej kasaty i utworzenia diecezji lubelskiej, której poważny trzon stanowiła dotychczasowa diecezja chełmska<sup>5</sup>. Przeniesienie biskupstwa do Krasnegostawu nie wprowadziło zmiany w dotychczasowej tytulaturze diecezji, która nadal funkcjonowała jako chełmska, podobnie jak i kapituła.

Początkowo diecezja chełmska dzieliła się tylko na parafie. Dopiero w 1604 r. utworzono 10 dekanatów: chełmski, hrubieszowski, krasnostawski, turobiński, zamojski, bełski, lubomelski, magierowski (na synodzie 1624 r. zmieniony na potylicki), sokalski i grabowiecki<sup>6</sup>. Taka organizacja dekanatów utrzymała się prawie bez zmian do 1772 r.<sup>7</sup>

Podstawowym źródłem do przedmiotowego artykułu są protokoły z wizytacji parafii. Omówienie wizytacji jako źródła historycznego oraz literaturę do tego zagadnienia można znaleźć u Stanisława Litaka, Hieronima Edwarda Wyczawskiego i Stanisława Librowskiego<sup>8</sup>. Istotne znaczenie akt wizytacji dla naszego zagadnienia wynika z tego, że przedstawiają one stan i potrzeby kościoła parafialnego, beneficjum plebana, spisy inwentarza kościoła, cmentarza i budynków gospodarczych.

### Powstanie parafii gródeckiej

Parafie w społeczeństwie staropolskim stanowiły grupy społeczne o bardzo istotnym znaczeniu w życiu ludności katolickiej zarówno w miastach, jak i wsiach. Możemy być pewni, że sytuacja podobnie przedstawiała się na terenie omawianej parafii, jednej z najstarszych w byłym województwie bełskim.

---

<sup>5</sup> Archiwum Archidiecezji Lubelskiej (dalej A.L.L.), Konsystorz Generalny Lubelski (dalej K.G.L.), sygn. Rep. 60 A 171, s. 118-133; B. Kumor, *Chełmska diecezja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1985, s. 127; R. Ogródnik, dz. cyt., s. 148.

<sup>6</sup> B. Kumor, *Chełmska diecezja*, s. 129.

<sup>7</sup> W. Pawelec, *Biskupstwo chełmskie*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, R. 15, 1933, s. 319-320.

<sup>8</sup> S. Litaka, *Akta wizytacyjne parafii z XVI-XVIII wieku jako źródło historyczne*, „Zeszyty Naukowe KUL”, V (1962), nr 3, s. 43; H. E. Wyczawski, *Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych*, Warszawa 1956; S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1, *Wizytacje diecezji kujawsko-pomorskiej*, t. 1, *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1, *Wstęp ogólny*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 8 (1964), s. 5-186.

Parafia Gródek została erygowana 13 czerwca 1420 r. przez biskupa chełmskiego Jana Biskupca, a w interesującym nas okresie wchodziła w skład dekanatu Grabowiec, w którym oprócz 6 innych parafii, wymieniona jest także parafia Gródek<sup>9</sup>.

Tab. 1. Obszar parafii Gródek w XV-XVIII w.

| Lp. | Data/nazwa wsi | 1409 | 1531 | 1536 | 1542 | 1570 | 1604 | 1672 | 1717 | 1726 | 1742 | 1754 | 1764 | 1770 | 1777 |
|-----|----------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| 1.  | Gródek         | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 2.  | Hopkie         | x    | x    |      | x    |      | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 3.  | Pieniany       | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 4.  | Ślätyn         | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 5.  | Niedeżów       | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 6.  | Podhorce       | x    | x    | x    | x    |      | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 7.  | Typin          | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 8.  | Werszczyca     | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 9.  | Łubcze         | x    |      |      |      |      | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 10. | Wola Gródecka  |      | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |
| 11. | Siedliska      |      | x    | x    |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |
| 12. | Podłodów       |      |      |      | x    | x    |      |      |      |      |      |      |      |      |      |
| 13. | Grodysławice   |      |      |      |      |      |      |      | x    | x    | x    | x    | x    | x    | x    |

Źródła: *Zbiór Dokumentów Małopolskich*, s. 93-94; AGAD, ASK, sygn. 37, k. 132-132v; AAL, KGL, sygn. Rep 60A 149, k. 34-36; Rep 60A 150, k. 62-64; Rep 60A 151, k. 206-208; Rep 60A 153, k. 156-186; Rep 60A 154, k. 134-139; Rep 60A 157, k. 487-540; Wadowski, k. 175v.

<sup>9</sup> *Tertius sit Graboviecensis cui septem ecclesiam adseribimus: Grabovscensem, Tyszovicensis, Rachanensem, Wożuczynensem, Grodesensem, in Nabroi et in Łaszców decansum habecunt Reverendum Dominum Martinum Mołdrzykowski chełmensem canonicum*, J. S a w i c k i, *Concilia Poloniae*, t. 9, Wrocław 1957, s. 9.

Jak pokazuje tabela liczba wsi przynależnych parafii gródeckiej w XVI-XVIII w. była zmienna w czasie. Nie wiemy dokładnie, kiedy ilość wsi przynależnych do parafii ustabilizowała się na poziomie 11<sup>10</sup>. Pierwsza informacja dotycząca takiej sytuacji pochodzi z 1717 r. i fakt ten potwierdzają kolejne XVIII-wieczne wizytacje biskupie.

### **Kościół parafialny**

Niezbędnym zapleczem funkcjonowania każdej parafii jest budynek kościoła, będący jednocześnie elementem konstytuującym istnienie parafii. Akta wizytacji pozwalają określić stan budynku w poszczególnych latach, ponieważ wizytatorzy opisywali świątynie dość szczegółowo, określali ich stan, spisywali wyposażenie i wyliczali ewentualne zniszczenia.

Pierwsza wzmianka o wyglądzie kościoła w Gródku umieszczona jest w protokole wizytacji parafii z 1604 r. przeprowadzonej przez biskupa Jerzego Zamoyskiego<sup>11</sup>. Z relacji hierarchy wynika, że kościół był w niezbyt dobrej kondycji, a świadczyć o tym może użyte określenie „kościół drewniany ubogi”. W świątyni znajdowały się trzy ołtarze, z czego na Ołtarzu Wielkim znajdował się obraz Narodzenia Pańskiego oraz cyborium. Na jednym z pozostałych ołtarzy bocznych znajdował się obraz św. Anny. Wizytator wspomina także, że w Nedeżowie znajdowała się kaplica. Dwie kolejne wizytacje przeprowadzone w 1629 i 1636 r. przez Jana Sasina, oficjała generalnego chełmskiego, przedstawiły budynek kościoła w jeszcze gorszym stanie niż podczas wcześniejszej wizyty biskupiej<sup>12</sup>. Wizytator przedstawił go jako świątynię „w wielkim opuszczeniu z powodu niedbalstwa i braku plebanów”, nakazując jednocześnie duchownemu, żeby doprowadził go do porządku. Należy sądzić, że ruina świątyni była tak wielka, że nie dało się jej wyremontować. Zapewne dlatego w 1666 r. postawiono nowy, drewniany kościół. Należy przypuszczać, że ten kościół zastali w 1672 r. wizytujący parafię komisarze wysłani przez biskupa chełmskiego Krzysztofa Żegockiego<sup>13</sup>. Wizytatorzy odnotowali, że w Ołtarzu Wielkim była altaria

<sup>10</sup> Dla przykładu: parafia Małoniż liczyła 6 wsi, Woźuczyn 8, a Nabroż 12 wsi.

<sup>11</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 149, k. 34-36.

<sup>12</sup> Tamże, sygn. Rep 60A 149, k. 98-99.

<sup>13</sup> Tamże, sygn. Rep 60A 150, k. 62-64.



i tabernakulum. Komisarze zwrócili uwagę na to, że mimo posiadania dwóch dzwonów przy kościele nie było dzwonnicy.

Biskup Krzysztof Andrzej Jan Szembek podczas wizytacji w 1717 r. stwierdził, że wybudowany przed 60 laty przez plebana Gabriela Piekarskiego drewniany kościół groził ruiną<sup>14</sup>. Widać, że następcom ks. Piekarskiego daleko było do gorliwości koło utrzymania kościoła parafialnego, skoro wizytator zanotował, że w świątyni nie było podłóg i wstawiono tylko część okien. Kościół nie był też konsekrowany. W Domu Bożym znajdowały się trzy ołtarze: Wielki, z obrazem Matki Bożej, pod którym był murowany grób, drugi z obrazem Ukrzyżowanego Pana Jezusa i trzeci także z obrazem Matki Bożej. Na drewnianym chórze znajdowały się organy o 5 głosach. Jak odnotował wizytator, przed 15 laty do frontu kościoła dobudowana była dzwonnica i wtedy też pobudowano zakrystię<sup>15</sup>. Biskup Jan Feliks Szaniawski wizytujący parafię w 1726 r. chwalił plebana za staranność w wybudowaniu kościoła farnego i jego utrzymaniu oraz zachęcał go, aby dalej tak postępował<sup>16</sup>. W przybytku Bożym znajdowały się wówczas cztery ołtarze: Wielki – z obrazem Wniebowstąpienia Najświętszej Marii Panny, drugi – z obrazem św. Marii *Maiores*, trzeci św. Dominika i czwarty św. Anny. Wizytator wspomina także o drewnianym chórze z pięciogłosowymi organami i o dzwonnicy przy kościele, zaopatrzonej w dwa dzwony.

Biskup Józef Eustachy Szembek wizytujący parafię w 1742 r. zastał nową, świeżo pobudowaną drewnianą świątynię, jeszcze niekonsekrowaną, zachowującą dawne wezwanie Wniebowstąpienia Najświętszej Marii Panny<sup>17</sup>. Jak zaznaczył hierarcha, kościół został wzniesiony staraniem plebana Łukasza Rudkowskiego, ponieważ kolatorowie nie wykazywali inicjatywy w tym zakresie. Biskup zaznaczył także, że poprzedni kościół, istniejący przez przeszło 80 lat, także wystawił sam

<sup>14</sup> Wiemy, że nową świątynię postawiono w 1666 r. Wobec czego między jej wybudowaniem, a wizytą biskupa Szembeka w Gródku tj. 1717 r. upłynęło 51 lat. Natomiast hierarcha w protokole wizytacji zanotował, że od czasu budowy minęło 60 lat. Wydaje się, że prawidłowa jest pierwsza informacja, a biskup określił wiek świątyni na podstawie informacji proboszcza, który być może nie pamiętał dokładnej daty, a chcąc usprawnić zły stan świątyni, zawyżył jej wiek i zaokrąglił do pełnych 60 lat.

<sup>15</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 151, k. 206-208.

<sup>16</sup> Tamże, sygn. Rep 60A 153, k. 156-186.

<sup>17</sup> Tamże, sygn. Rep 60A 154, k. 134-139.

proboszcz Gabriel Piekarski, ponieważ i wówczas kolatorowie się ociągali. Z protokołu wizytacji dowiadujemy się, że nowy dach na świątyni położono staraniem ówczesnego proboszcza, księdza Wojciecha Skierskiego. Kościół posiadał 10 okien oprawionych w olów. Przy kościele stała dzwonnica z dwoma dzwonami, połączona jednym dachem z budynkiem kościelnym. Na kościelnej wieżycze zamocowana była sygnaturka. Prezbiterium i część nawy były pomalowane różnymi kolorami. W świątyni znajdowały się cztery ołtarze: Wielki – z obrazem Wniebowstąpienia Najświętszej Marii Panny, drugi – z obrazem Matki Boskiej, trzeci św. Anny i ostatni św. Dominika. Wewnątrz znajdowała się ambona, konfesjonał, ławki i chrzcielnica. Kolejna wizytacja, o osiem lat późniejsza, zastała kościół w jeszcze lepszej kondycji<sup>18</sup>. Biskup Józef Eustachy Szembek pochwalił za to proboszcza Antoniego Świderskiego. Świątynia pomalowana była od wewnątrz w różne kolory. Przybył jeden ołtarz, którym opiekowało się bractwo kościelne. Zmieniły się także obrazy na dwóch ołtarzach. Zamiast obrazu Matki Boskiej zawieszono obraz św. Józefa, a zamiast św. Dominika obraz Trójcy Przenajświętszej, ponadto na zasuwie tegoż ołtarza zawieszono obraz św. Mikołaja. Wizytator wspomina także chór, na którym znajdowały się organy o sześciu głosach oraz bębny. Kolejne trzy protokoły wizytacji nie wnoszą nic nowego do wyglądu zarówno bryły, jak i wnętrza kościoła<sup>19</sup>.

Z wizytacji biskupiej przeprowadzonej w latach 1774 i 1777 przez biskupa Antoniego Onufrego Okęckiego wyłania się ponury obraz kościoła i jego otoczenia<sup>20</sup>. Jak zauważył biskup, w parafii widać było niedbalstwo. Kościół był pozbawiony sług, przez co popadł w nieład. Za taki stan pleban Antoni Romanowski, uprzednio już upominany, otrzymał od biskupa karę kanoniczną.

---

<sup>18</sup> Wizytacja ta odbyła się w 1750 r., AAL, KGL, sygn. Rep 60A 156, k. 145-187.

<sup>19</sup> Były to wizytacje biskupa Walentego Wężyka z 1754 i 1764 r. oraz biskupa Feliksa Pawła Turskiego z 1770 r., AAL, KGL, sygn. Rep 60A 157, k. 487-540, sygn. Rep 60A 159, k. 189.

<sup>20</sup> Biblioteka Naukowa PAU i PAN w Krakowie, *Teki Wadowskiego*, nr 2372/1, k. 175 (dalej: Wadowski).



**Gródek.** Wycinek z map F. Von Miega, *Karte des Königsreiches Galizien und Logomerien*, 1:28800, 1779-1782, Kriegsarchiv Wiedeń, rps B. IX a, 390

Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, od kiedy w Gródku zaczęła funkcjonować nekropolia. Możemy przyjąć za Danutą Kawalko, że zmarłych grzebano w miejscu obecnej zabudowy parafialnej, na wschód i południowy-wschód od kościoła<sup>21</sup>. Był to cmentarz przykościelny. O nim to zapewne podczas wizytacji parafii w 1672 r.<sup>22</sup>, pisali wizytatorzy, że „nie wszędzie jest w dobrym stanie”. Na cmentarzu, obok kościoła znajdowała się drewniana, kryta kostnica. Pod koniec XVIII stulecia założony został nowy cmentarz do grzebania zmarłych, poza zabudową wsi. Usytuowany został około 1 km na zachód od kościoła, na zachodnim krańcu wsi. Mimo, że był już nowy cmentarz, przy kościele grzebano nadal osoby duchowne i zasłużone dla parafii<sup>23</sup>.

Wyznacznikiem kondycji i zamożności kościoła, oprócz okazałości bryły świątyni i jej uposażenia, jest także zasobność w sprzęty. Ogólnie rzecz biorąc, wśród sprzętu kościelnego możemy wyróżnić naczynia liturgiczne (kielich na wino, patena na chleb, ampułki na wino i wodę, puszki na komunikanty, monstrancję do adoracji), wyposażenie ołtarza

<sup>21</sup> D. K a w a ł k o przypuszcza, że kolejne kościoły były lokalizowane na tym samym miejscu, też, *Cmentarze województwa zamojskiego*, Zamość 1994, s. 87.

<sup>22</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 150, k. 62-64.

<sup>23</sup> D. K a w a ł k o, dz. cyt., s. 87-88.

(krzyż, świecznik, obrusy) i paramenty (szaty) liturgiczne, czyli oficjalny strój dla osób spełniających Liturgię i ich pomocników (alba z paskiem, ornat, dalmatyka, komża, sutanna, stuła, kapa itp.).

Stan wyposażenia kościoła w Gródku z tego okresu możemy prześledzić na podstawie XVII – XVIII-wiecznych protokołów powizytacyjnych. Niestety, trzy pierwsze tego rodzaju źródła, z lat 1604, 1629 i 1636, poza ogólnymi informacjami nie zawierają szczegółowych informacji o sprzęcie kościelnym. Dopiero komisarze biskupa Krzysztofa Żegockiego, wizytujący parafię w 1672 r. stwierdzili lakonicznie, że zakrystia jest dostatecznie zaopatrzona w „aparaty” i naczynia<sup>24</sup>. Bardziej zasobny w informacje dotyczące wyposażenia świątyni jest protokół z wizyty biskupa Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka z r. 1717<sup>25</sup>. Według tegoż źródła w kościele znajdowały się potrzebne naczynia i aparaty. Wizytator wymieniał puszkę, 3 kielichy, monstrancję i puszkę na srebrne wota. Odnotował też, że na obrazie Matki Boskiej w trzecim ołtarzu znajdowały się korony, berło, srebrne krzyżyki i wiele srebrnych wot. Zaznaczył, że z niektórych srebrnych wotów odlano krzyż. Wizytator do protokołu dołączył kopie dokumentów znajdujących się wówczas w kościele, tj. akt fundacji kościoła z 1409 r., przywilej biskupa chełmskiego Jana zatwierdzający fundację i zaświadczający, że w 1420 r. konsekrował on kościół pod wezwaniem Wniebowstąpienia Najświętszej Marii Panny oraz różne akta grodzkie i sądów ziemskich bełskich, zawierające umowy, sprawy o dziesięcinę, granice i późniejsze zapisy oraz testamenty.

W o dziesięć lat późniejszym protokole z wizytacji biskupa Jana Feliksa Szaniawskiego oprócz wcześniej wymienionego wyposażenia wymieniony jest krzyż z relikwiami św. Walentego oraz nieokreślona liczba sukienek<sup>26</sup>. Z kolejnego protokołu powizytacyjnego dowiadujemy się, że świątynia wzbogaciła się o mały krzyż, 8 ornatów, 2. kapy i inne nie nazwane przedmioty<sup>27</sup>. Do protokołu biskup dołączył także wykaz dokumentów, które znajdują się w kościele. Mieściły się one w 29 oprawionych księgach i w 8. fascykułach. W 1764 r. parafię

<sup>24</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 150, k. 63.

<sup>25</sup> Tamże, sygn. Rep 60A 151, k. 206-208.

<sup>26</sup> Tamże, sygn. Rep 60A 153, k. 156-186.

<sup>27</sup> Wizytacje przeprowadził w 1742 r. biskup Józef Eustachy Szembek, AAL, KGL, sygn. Rep 60A 154, k. 134-139.

wizytował biskup Walenty Wężyk<sup>28</sup>. Z jego protokołu wynika, że stan wyposażenia kościoła się powiększył. Oprócz wcześniej wymienionych rzeczy biskup wymienił: 13 ornatów, 4 kapy, antependia, monstrancję, puszkę, puszcзки, krzyż, 3 kielichy, 8 koron na obrazy i kilka srebrnych wotów. Z o sześć lat późniejszego protokołu wynika zaś, że przybył jeden ornat, patena na kielichy, 8 koron i kilka srebrnych wot<sup>29</sup>. Z dwóch następnych wizytacji dowiadujemy się, że usprzętowanie kościoła nie tylko się nie zwiększyło, ale uległo pomniejszeniu. Biskup Antoni Onufry Okęcki stwierdził, że w kościele panuje nieład, za co też ukarał proboszcza<sup>30</sup>.

### Uposażenie duchowieństwa

Podstawę uposażenia duchowieństwa stanowiły majątki beneficjalne, z którymi związane były różnego rodzaju serwituty. Beneficja plebańskie składały się z ziemi uprawnej, łąk, ogrodów, dziesięcin, kołęd, mesznego i stołowego<sup>31</sup>. Na uposażenie składały się także: karczmy (prawo propinacji), młyny, sadzawki, kapitały złożone na procenty (wyderkafy) w kahałach żydowskich lub na dobrach ziemskich. Uposażenie beneficjów uzupełniały różnego rodzaju serwituty: wolny wyręb w lasach na opał i budowę, prawo warzenia piwa i kurzenia gorzałki, korzystania z bezpłatnego mielenia w młynach dworskich, połowu ryb i sycenia miodu.

Ważne źródło dochodów duchowieństwa stanowiły opłaty *iura stolae*, a także z tacy i jałmużny<sup>32</sup>. Pierwszy rodzaj świadczeń powodował jednak pewne nadużycia, które polegały na żądaniu przez kapłanów wygórowanych należności z tytułu świadczenia posług religijnych. Dlatego też, aby uniknąć takiej sytuacji, w kościele były powszechnie

<sup>28</sup> Wizytację parafii w 1770 r. przeprowadził biskup Feliks Paweł Turski, Wadowski, k. 175v.

<sup>29</sup> W a d o w s k i, k. 175v.

<sup>30</sup> Wizytacje były przeprowadzone w latach 1774 i 1777, W a d o w s k i, k. 175v.

<sup>31</sup> Meszne – rodzaj daniny rocznej, składanej przez parafian proboszczowi w formie czynszu pieniężnego lub w naturze (zapewne zobowiązującej go do odprawiania mszy). Stołowe – rodzaj czynszu płaconego od domów proboszczowi, A. Z a j d a, *Nazwy staropolskich powinności feudalnych, danin i opłat (do 1600 roku)*, Warszawa, Kraków 1979, s. 126, 186.

<sup>32</sup> Szerzej na temat *iura stolae* patrz: M. K a r b o w n i k, *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich w latach 1285-1918*, Lublin 1995.

stosowane taksy opłat *iura stolae*<sup>33</sup>. Największy jednak dochód płynął z dziesięcin, tj. snopowej, w ziarnie i pieniądzu<sup>34</sup>.

Informacje o pierwotnym uposażeniu plebanów gródeckich znajdujemy w przywileju fundacyjnym<sup>35</sup>. Według tego źródła dobroczyńców świątyni było czterech; Wólczo właściciel wsi Gródek, Pieniany, Hobkie i Nedeżów, Albert właściciel Szlatyna i Łubcza, Stanisław właściciel Typina i Mikołaj dziedzic Podhorzec. Według tego przywileju każdorazowy proboszcz gródecki miał pobierać dziesięcinę snopową z wyżej wspomnianych wsi, otrzymał pewne grunty i łąki, prawo wstępu do lasu w celu pozyskiwania materiału budowlanego i opału, możliwość połowu ryb w rzecze Huczwie i stawach oraz prawo podbierania miodu w borze. Podobne dane dotyczące uposażenia podaje w swoim protokole powizytacyjnym biskup Jerzy Zamoyski<sup>36</sup>. O pierwszych uszczerbkach w uposażenia plebanów informuje w protokole wizytacji 1636 r. Jan Sasin<sup>37</sup>. Co prawda nie podaje szczegółów, ale zalecił wyraźnie księdzu Janowi Olszowicowi, żeby praw dochodził i dochody odzyskiwał. Ponadto nakazał plebanowi, żeby należne 500 florenów ze wsi Nedeżowie odebrał.

O istotnych zmianach w uposażeniu informuje nas protokół kolejnej wizytacji biskupiej z 1717 r.<sup>38</sup> Biskup Szembek informuje, że zmienił się sposób pobierania dziesięciny, niestety nie podał, od kiedy zmiana nastąpiła. Dotychczasowa dziesięcina snopowa ze wsi Gródek, Szlatyn, Wereszczycza, Łubcze, Nedeżów, Podhorce, Typin, Grodyślawice, Hopkie, Wola Gródecka i Pieniany została zamieniona na pieniężną w wysokości 80 zł od wsi, co dawało rocznie plebanowi 880 zł dochodu. W zamian za użytkowanie karczmy i oddanie jej w dzierżawę dziedzicowi pobierał 100 zł rocznie. Podobnie było

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> J. Półcwiartek uważa, że danina o nazwie dziesięcina nie została w nauce w pełni wyjaśniona i ponadto określa dziesięcinę jako najbardziej uciążliwą formę obowiązków chłopów wobec plebanii, tenże, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebani na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI-XIX wieku*, Rzeszów 1974, s. 93.

<sup>35</sup> *Zbiór Dokumentów Małopolskich (dalej ZDM)*, wyd. S. Kuś, cz. V, *Dokumenty z lat 1401-1440*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1970, s. 93-94.

<sup>36</sup> Biskup wizytował parafię w 1604 r., AAL, KGL, sygn. Rep 60A 149, k. 34-36.

<sup>37</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 149, k. 98-99.

<sup>38</sup> Parafię wizytował wówczas biskup Krzysztof Andrzej Jan Szembek, AAL, KGL, sygn. Rep 60A 151, k. 206-208.

w przypadku sadzawki, za rezygnację z jej użytkowania, pleban pobierał od dziedzica przy spuszczeniu wody dwa cebry ryb. Na uposażenie plebana składały się także procenty od złożonych kapitałów wysokości 1000 zł przez Agnieszkę Rudawską zapisane i dwa razy po 500 zł przez Zofię Łaszczołą. Ponadto pleban posiadał wymienione wcześniej pola i łąki w Gródku, Typinie, Podhorcach i Werszczyca oraz pięciu poddanych.

Do gorszących zajęć doszło podczas próby odebrania przez plebana Siekierskiego niesłusznie zajętego w 1756 r. gruntu. Pole przywłaszczył sobie Feliks Tuszyński starosta cudnowski, właściciel Gródka. Proboszcz wniósł na Tuszyńskiego skargę do Trybunału, który potwierdził prawa plebana do gruntu. Proboszcz chcąc zmanifestować swoje prawo, wszedł na grunt, postawił na nim figurę, obok niej postawił stolik, na którym umieścił krzyż i kielich. Gdy o tym doniesiono Tuszyńskiemu, napadł on ze swoimi służącymi na proboszcza, stolikiem rzucił w drzwi stodoły, aż się rozpadł, a plebana poturbował. Gdy ksiądz Siekierski po raz drugi wszedł na grunt, słudzy dziedzica zanieśli duchownego do probostwa, stolik ze „świętościami” wynieśli na cmentarz, natomiast figurę wykopali i przed cerkwią porzucili. To nie był jeszcze koniec zajścia, ponieważ poszkodowanym został wikary Brzeziński, którego opłazował szablą sam Tuszyński, i goszczący na plebanii ksiądz z Tomaszowa, Chabłowski. Tego ostatniego pijani ludzie Tuszyńskiego zawlekli przed organistówkę, obdarli z szat i bluźniąc, półnagiego pokazywali. Całą sprawą zainteresował się biskup Walenty Wężyk, który po przeprowadzeniu śledztwa, 25 sierpnia 1756 r. ekskomunikował Tuszyńskiego i jego współników.

O kolejnych zmianach w uposażeniu plebana dowiadujemy się z protokołu po kolejnej wizytacji<sup>39</sup>. Według tego źródła zmieniła się forma pobieranego ekwiwalentu za rezygnację plebana z prawa wolnego łowienia ryb w sadzawce. Zamiast pobieranych dotychczas dwóch cebrów ryb, proboszcz otrzymywał zapłatę w gotówce w wysokości 20 zł rocznie. Zwiększyła się także liczba poddanych plebana w stosunku do poprzedniej wizytacji o 2. Według protokołu powizytacyjnego proboszcz miał trzech poddanych z Gródka i czterech zagrodników w Typinie. Po raz pierwszy jest wymienione pole z zaznacze-

<sup>39</sup> Wizytację w 1764 r. przeprowadził biskup chełmski Walenty Wężyk, AAL, KGL, sygn. Rep 60A 159, k. 159.

niem, że zostało ofiarowane na utrzymanie organisty. Wizytator wspomina także o 2000 zł lokowanych na procent, są to zapewne pieniądze wymienione w poprzedniej wizytacji tylko podane razem. Ponadto wspomniana jest rezydencja z folwarkiem i dom dla organisty.

Kolejne zmiany w uposażeniu daje się zauważyć na podstawie protokołu powizytacyjnego z 1770 r.<sup>40</sup> Według niego uległa zwiększeniu z 2000 zł do 4000 zł kwota legowana na procencie. Zmniejszyła się natomiast ilość gruntów, jak zaznaczył wizytator, niektóre z nich zajął Tuszyński, z którym plebani się poróżnili. Dalsze informacje dotyczące zmian w uposażeniu plebana pochodzą z 1777 r.<sup>41</sup> Według nich od 1744 r. wzrosła opłata pobierana za dziesięcinę z 880 do 1200 zł rocznie. Zmniejszyła się kwota za karczmę ze 100 do 50 zł, a także zmniejszył się kapitał lokowany na procentach do 3200 zł. Zapewne grunty w porównaniu do łąk były dość rozdrobnione, ponieważ wizytator wspominał, że pola znajdowały się w „trzydziestu dziewięciu rękach, natomiast łąki w trzech”. Źródło wymienia także trzech poddanych ciągłych, posiadających sprzężaj. Jak pamiętamy, wcześniejsza informacja mówiła o trzech poddanych w Gródku bez określenia ich kondycji ekonomicznej i o czterech zagrodnikach. W związku z tym możemy sądzić, że kmieciami świadczącymi pańszczyznę sprzężajną byli ci z Gródka.

Analizując uposażenie plebanów gródeckich możemy stwierdzić, że jego wielkość i jakość, są porównywalne do pobliskiej parafii tyszowieckiej czy nabroskiej<sup>42</sup>. W interesującym nas okresie pleban tyszowiecki pobierał dziesięcinę z miasta i – zależnie od okresu – z 9 lub 13 wsi; natomiast w parafii Nabróż liczba wsi płacących dziesięcinę wahała się od 5 do 12. Możemy natomiast powiedzieć, że gródecka była atrakcyjniejsza pod względem uposażenia niż parafia łaszczowska, o której nawet wizytatorzy wspominali, że jest uboga, co zapewne było przyczyną opuszczania jej przez plebanów.

<sup>40</sup> Wizytatorem był biskup Feliks Paweł Turski, AAL, KGL, sygn. Rep 60A 161, k. 236.

<sup>41</sup> Parafię wizytował wówczas biskup Antoni Onufry Okęcki, Wadowski, k. 175v.

<sup>42</sup> Szerzej na temat uposażenia Parafii Tyszowce i Nabróż: J. Frykowski, *Łacińska Parafia Tyszowce do końca XVIII wieku* (Rękopis w Redakcji Zeszytów Naukowych KUL); tenże, *Dzieje Parafii w Nabrozu w XV-XVIII wieku*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL”, 7(2011) z. 1, s. 207-225.



### **Plebania i zabudowania gospodarcze**

Na podstawie źródeł niewiele możemy się dowiedzieć na temat plebanii i zabudowań gospodarczych. O budynku mieszkalnym plebana po raz pierwszy jest mowa w protokole wizytacji z 1672 r.<sup>43</sup> Niestety poza określeniem położenia plebanii obok kościoła, źródło nie podaje żadnych innych szczegółów. Możemy się domyślać, że została zbudowana z drewna i pokryta była raczej słomą niż gontem. Nie była już wówczas zapewne nowym budynkiem, ponieważ wizytujący parafię w 1717 r. biskup Krzysztof Andrzej Jan Szembek odnotował, że przy kościele znajdowała się nowa plebania<sup>44</sup>. Ponadto hierarcha stwierdził, że obok mieszkania proboszcza znajdował się dom wikarego i służby. Ponadto, w niedalekiej odległości od budynków mieszkalnych, znajdowały się zabudowania gospodarskie, karczma i browar. Kolejne trzy wizytacje potwierdziły stan poprzedni z tym, od 1754 r. jest mowa, że przy kościele wzniesiono dom dla organisty<sup>45</sup>. Z wizytacji biskupiej przeprowadzonej w latach 1774 i 1777 przez biskupa Antoniego Onufrego Okęckiego wyłania się ponury obraz kościoła i jego otoczenia<sup>46</sup>. Jak zauważył hierarcha, w parafii widać było niedbalstwo, a rezydencje księży i zabudowania gospodarcze poszły w ruinę.

### **Duszpasterstwo**

Ze względu na sprawowane funkcje duchowieństwo parafialne XVI-XVIII wieku możemy podzielić na 4 podstawowe kategorie: plebanów i proboszczów, wikariuszy, mansjonarzy oraz różnych prebendarzy, dzierżących beneficja proste, czyli nieduszpasterskie. Ponadto możemy wyróżnić duchownych wędrownych, czyli włóczących się po kraju, bez stanowisk, oraz kapelanów prywatnych, rezydujących przy dworach i pałacach duchownych, magnackich i szlacheckich.

W interesującym nas duchowieństwie parafialnym naczelną pozycję zajmował pleban albo proboszcz (prepozyt), któremu podlegali

<sup>43</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 150, k. 62-64.

<sup>44</sup> Tamże, sygn. Rep 60A 151, k. 206-208.

<sup>45</sup> Były to wizytacje biskupa Walentego Wężyka z 1754 i 1764 r. oraz biskupa Feliksa Pawła Turskiego z 1770 r., AAL, KGL, sygn. Rep 60A 157, k. 487-540, sygn. Rep 60A 159, k. 189.

<sup>46</sup> W a d o w s k i, k. 175.

pozostali duchowni działający przy kościele parafialnym. W naszym przypadku plebanem, proboszczem, czyli prepozytem nazywano duchownego stojącego na czele kościoła parafialnego. Był on zarządcą parafii i zajmował w niej najważniejszą pozycję. Decydujący wpływ na wybór plebana mieli kolatorzy kościołów parafialnych, którzy przedstawiali kandydata biskupowi, tegoż biskup instytuował, a odpowiedni dziekan wprowadzał na urząd.

Drugą grupę duchowieństwa parafialnego stanowili wikariusze. Jeśli pleban rezydował na miejscu, to byli oni jego najbliższymi współpracownikami, jeśli zaś nie rezydował, byli jego zastępcami, przybierając zwykle miano komendarzy. W okresie staropolskim wikariusze utrzymywani byli wyłącznie z prowizji plebanów. Oznaczało to, że pleban określał wikariuszowi wysokość pensji. Zdarzało się, że osoby świeckie zapewniały przyszłym wikariuszom podstawy utrzymania, lokując na ich rzecz określone kwoty, z których były wypłacane odsetki.

Trzecią grupę duchowieństwa stanowili prebendarze, tj. duchowni dzierżący prebendy. Nie mieli oni uprawnień duszpasterskich i wykonywali obowiązki nałożone na nich przez fundatorów oraz władze kościelne. Prebendarze byli różnie nazywani w zależności od spełnianych funkcji. Spotykamy wśród nich altarzystów, których nazwa pochodzi od altarii, czyli prebendy związanej z ołtarzami.

Osobną grupę stanowili mansjonarze czyli użytkownicy beneficjów prostych mansjonarii, którzy funkcjonowali przy kolegiach i byli zobowiązani do wspólnego życia. W intencji fundatorów mieli oni odprawiać osobne msze i aniwersarze, a do ich codziennych obowiązków należało odprawianie Eucharystii lub uroczystej rannej wotywy i oficjum o Najświętszej Marii Pannie albo Męce Pańskiej.

Dla interesującego nas okresu dało się odtworzyć 15-osobową grupę duchownych, którzy funkcją byli związani z kościołem parafialnym w Gródku. Oczywiście odtworzenie pełnej obsady kościoła nie jest możliwe z powodu luk w źródłach, jednak dalsza kwerenda źródeł na pewno pozwoli uzupełnić poniższy wykaz.

Tab. 2. **Duchowni kościoła w Gródku w XVII-XVIII w.**

| Lp. | Funkcja, imię, nazwisko                        | Data wystąpienia w źródłach |
|-----|------------------------------------------------|-----------------------------|
| 1.  | Albert z Tarnogóry – proboszcz                 | 1604                        |
| 2.  | Albert Tarnogóra – pleban                      | 1626, 1629                  |
| 3.  | Jan Olszowiec – pleban                         | od r. 1633, 1636            |
| 4.  | Gabriel Piekarski – proboszcz                  | 1653, 1662, 1666            |
| 5.  | Łukasz Rutkowski – pleban, kanonik kamieniecki | 1726                        |
| 6.  | Stanisław Zakielski – wikary                   | 1726                        |
| 7.  | Łukasz Rudkowski – pleban                      | przed 1742                  |
| 8.  | Wojciech Skierski – proboszcz                  | 1742                        |
| 9.  | Antoni Świdorski – pleban                      | 1750                        |
| 10. | Woynarski – wikary                             | 1750                        |
| 11. | Wojciech Skierski – pleban                     | 1754                        |
| 12. | Siekierski – pleban                            | 1756                        |
| 13. | Brzeziński – wikary                            | 1756                        |
| 14. | Jan Antoni Romanowski – pleban                 | 1764, 1770, 1774            |
| 15. | Karol Głogowski – pleban                       | od r. 1776.                 |

Źródła: AAL, KGL, sygn. Rep 60A 149, k. 34-36, k. 98-99, Rep 60A 154, k. 134-139, Rep 60A 151, k. 206-208, Rep 60A 153, k. 156-186, sygn. Rep 60A 154, k. 134-139, Rep 60A 156, k. 145-187, Rep 60A 159, k. 159, Rep 60A 162, k. 342-342v, Wadowski, k. 175v.

Podstawowym obowiązkiem duszpasterskim było odprawianie nabożeństw i udzielanie posług religijnych (chrzty, śluby, grzebanie zmarłych, spowiadanie). Ważnym elementem w pracy księdza było nauczanie wiernych wiary katolickiej. Sprowadzało to się do niedzielno – świątecznego odmawiania pacierza i katechizacji ludu. Ze względu na to, że plebani byli zarządcami majątku parafialnego, mieli za zadanie troszczyć się o powierzony im majątek. Ponadto do obowiązków kapłanów należało prowadzenie akt stanu cywilnego, wykonywanie rozporządzeń władz zwierzchnich, a także dawanie przykładem własnego moralnego prowadzenia się, wzorców chrześcijańskiego życia wiernym. Z reguły duchowni wypełniali te powinności

w sposób prawidłowy, zgodnie z zasadami Kościoła, chociaż zdarzały się i odstępstwa w tym zakresie. Niestety, nie dysponujemy zbyt bogatym materiałem źródłowym, mówiącym o pracy duszpasterskiej księży w parafii Gródek.

Z pomocą duchowieństwu w prowadzeniu parafii przychodziła służba kościelna, której rola w niektórych dziedzinach życia parafialnego i społecznego była nader interesująca i ważna. Stanowili ją ludzie świeccy (np. niektórzy nauczyciele) czy też osoby posiadające niższe święcenia duchowne. Byli oni ściśle związani z kościołem parafialnym; służyli parafii i wiernym, czerpiąc z tego środki do życia. Byli to organiści, kantorzy, dzwonnicy, zakrystianie, kalkaniści pomocnicy organistów. Ich zadaniem była pomoc w sprawowaniu liturgii oraz utrzymanie w odpowiednim stanie świątyni parafialnej. Do służby kościelnej zaliczano także nauczycieli. Wszyscy ci pomocnicy dostawali uposażenie od plebanów, a ponadto otrzymywali także ofiary od ludzi za świadczone usługi. Należy przypuszczać, że mieli pewien udział w dochodach z chrztów, ślubów, wywodów, pogrzebów itp.<sup>47</sup>

Inną grupę osób świeckich zatrudnionych w duszpasterstwie parafialnym stanowili witrycy. Osoby te były odpowiedzialne za stan materialny kościoła, jego wyposażenie i uposażenie. Niestety, na podstawie przebadanych źródeł nie da się wiele powiedzieć na temat służby kościelnej w parafii gródeckiej. W 1726 r. wizytujący parafię biskup Jan Feliks Szaniawski stwierdził, że w kościele nie było sług kościelnych<sup>48</sup>. Z kolei w dekrete reformacyjnym z 1770 r. biskup Feliks Paweł Turski zalecił proboszczowi Andrzejowi Wolskiemu aby utrzymywał wikarego i służbę kościelną<sup>49</sup>. Niestety, na podstawie przebadanych źródeł nie da się wiele powiedzieć na temat służby kościelnej w parafii gródeckiej. Pierwsza wzmianka o służbie kościelnej pochodzi tu z 1726 r. Wizytujący wówczas parafię biskup Jan Feliks Szaniawski ze sług kościelnych wymienił organistę, kantora, chłopca i dwóch dziadów<sup>50</sup>. Protokół kolejnej wizytacji z wyżej wymienionych sług odnotował jedynie organistę<sup>51</sup>. Później w tym zakresie było jeszcze

<sup>47</sup> S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, s. 170.

<sup>48</sup> AAL, KGL, sygn. Rep. 60 A 154, k. s. 132.

<sup>49</sup> Tamże, sygn. Rep. 60 A 162, s. 53.

<sup>50</sup> Tamże, sygn. Rep. 60A 153, k. 156-186.

<sup>51</sup> Wizytacje w 1754 r. przeprowadził biskup Walenty Wężyk, AAL, KGL, sygn. Rep. 60A 159, k. 159.

gorzej, ponieważ w dekrete po wizytacji parafii w 1770 r. biskup Feliks Paweł Turski zalecił proboszczowi Janowi Antoniemu Romanowskiemu, aby „trzymał” drugiego księdza i organistę<sup>52</sup>.

### Praktyki religijne wiernych

Dane dotyczące ilości wiernych w parafii gródeckiej są bardzo ubogie, pochodzą dopiero z XVIII w, a ich źródłem są protokoły wizytacji parafii. Źródła te nie podają liczby parafian, ograniczając się jedynie do określenia parafian „sposobnych do spowiedzi”. Pierwsza tego typu informacja znajduje się w protokole powizytacyjnym biskupa Jana Feliksa Szaniawskiego. Według tego źródła w 1726 r. w parafii Gródek było 300 wiernych mogących przyjmować sakrament komunii<sup>53</sup>. Wizytujący parafię w 1742 r. biskup Józef Eustachy Szembek nie wymienił liczby wiernych mogących przystąpić do spowiedzi, tylko zanotował, że parafianie w większej części są katolikami, reszta zaś unitami<sup>54</sup>. Ten sam biskup powtórnie wizytując parafię osiem lat później określił, że do spowiedzi wielkanocnej przystępuje 609 wiernych<sup>55</sup>. Według protokołu powizytacyjnego z 1754 r. liczba ta wzrosła do 1000, by dwadzieścia lat później spaść do 700<sup>56</sup>. Ostatnich danych dotyczących liczebności parafii gródeckiej w badanym okresie, dostarcza protokół powizytacyjny z 1777 r., według którego liczba wiernych wzrosła do 833<sup>57</sup>. Chcąc obliczyć ogólną liczbę wiernych, należy za Cezarym Kukło do liczby uczęszczających w komunii doliczyć co najmniej 25% wiernych, taki bowiem odsetek stanowiły dzieci młodsze<sup>58</sup>. Wobec powyższego liczebność parafii w latach 1726-1777 przedstawia poniższa tabela.

<sup>52</sup> W a d o w s k i, k. 175v.

<sup>53</sup> AAL, KGL, sygn. sygn. Rep 60A 153, k. 156-186.

<sup>54</sup> Tamże, sygn. Rep 60A 154, k. 134-139.

<sup>55</sup> Józef Eustachy Szembek wizytował ponownie parafię w 1750 r., AAL, KGL, sygn. Rep 60A 156, k. 145-187.

<sup>56</sup> Liczbę tysiąca wiernych przystępujących do spowiedzi podał biskup Walenty Wężyk, natomiast drugą liczbę określił wizytator, biskup Antoni Onufry Okęcki, który odwiedził parafię w 1774 r., AAL, KGL, sygn. Rep 60A 159, k. 159; W a d o w s k i, k. 175v.

<sup>57</sup> Wizytacje tę, podobnie jak i wcześniejszą, przeprowadził biskup Antoni Onufry Okęcki, W a d o w s k i, k. 175v.

<sup>58</sup> C. K u k ł o, *Demografia Rzeczypospolitej Przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, s. 74.

Tab. 3. Liczba wiernych parafii Gródek w latach 1726-1777

| Rok             | Badane lata |      |      |      |      |
|-----------------|-------------|------|------|------|------|
|                 | 1726        | 1750 | 1754 | 1774 | 1777 |
| Liczba wiernych | 375         | 761  | 1250 | 875  | 1041 |

Analizując powyższą tabelę dość wyraźnie daje się zauważyć duże wahania w szacunku liczby ludności w niewielkich odstępach czasu. Powodów takiej sytuacji jest zapewne kilka. Po pierwsze liczba przystępujących do spowiedzi była zazwyczaj określana „około”. Nie bez znaczenia na ludność parafia miały także klęski elementarne: nieurodzaj, susza, huraganowe wiatry, głód. W związku z przepływającą w pobliżu wsi rzeką Huczwą na pewno zdarzały się powodzie. Nie można zapomnieć także o kokluszu, odrze, szkarlatynie, ospie, chorobach zbierających obfite żniwo, zwłaszcza pośród dzieci<sup>59</sup>.

Oczywiście wykaz wiernych przystępujących do poszczególnych sakramentów, nie pozwala nam na określenie dokładnej liczby parafian, ale może dostarczyć podstawowych informacji o stanie i dynamice zaludnienia parafii, a także pozwala nieco bliżej opisać jej strukturę demograficzną. Jednak wyciąganie na tej podstawie wniosków na temat liczby wiernych w parafii jest nieuzasadnione i może prowadzić do dużych nieścisłości czy też przekłamań.

Jednym z najistotniejszych aspektów charakterystyki społeczności parafialnej pozostaje zagadnienie kształtowania się wierzeń i poziomu religijnego uświadomienia. Niestety w przypadku Gródka występuje niedostatek źródeł, które pozwoliłyby na określenie poglądów religijnych wspólnoty parafialnej. Nie mając zatem bezpośrednich danych dotyczących religijności parafian gródeckich, skorzystajmy z opracowań charakteryzujących tę sferę życia ludzi wiejskich w okresie staropolskim.

<sup>59</sup> Dzieci i młodzież na wsi staropolskiej umierała przede wszystkim z powodu chorób zakaźnych (ospa, odra, czerwotka, dur brzuszny, koklusz). Prymitywne warunki życia w połączeniu z niską higieną sprzyjały licznym chorobom układu pokarmowego (robaczyca). Trzecią groźną grupę stanowiły choroby dróg oddechowych (gruźlica, angina, zapalenie płuc), które zabierały najwięcej ofiar wśród dorosłych nawet do ok. 30-40% ich ogółu, C. K u k ł o, dz. cyt., s. 415.

Według W. Sroczyńskiej cechy religijności mieszkańców wsi (religijności ludowej) ukształtowały się na przestrzeni XVI-XVIII w. i przetrwały do wieku XX<sup>60</sup>. Badający to zjawisko nazwą tę obejmującą przejawy kultowe (manifestacje kultyczne) o charakterze indywidualnym lub wspólnotowym, które zasadniczo nie wyrażają się poprzez liturgię, ale przez inne formy wywodzące się z ducha poszczególnych społeczności i ich kultury<sup>61</sup>. Według ks. W. Piwowarskiego religijność ta charakteryzuje się głębokim i emocjonalnym przywiązaniem do „wiary ojców”, w której brak podbudowy intelektualnej i refleksji nad doktryną religijną. Akcentuje się w niej bardziej gorliwość obrzędową i obyczajowość praktyczną niż ideały ewangeliczne. Trzymanie się tradycji przejawiało się masowym uczestnictwem w praktykach religijnych oraz silnymi więzami z parafią jako wspólnotą lokalną<sup>62</sup>.

Należy zaznaczyć, że powszechność praktyk religijnych na wsi była czymś normalnym i traktowanym jako coś oczywistego, a osoby przeciwdziałające się udziałowi w nich były piętnowane. Ponadto bardzo dużą rolę w życiu społeczności odgrywały nabożeństwa paraliturgiczne – nabożeństwa eucharystyczne, majowe, różańcowe, Godzinki, Gorzkie żale czy Droga Krzyżowa. Wobec powyższego, mimo braku bezpośrednich źródeł możemy domniemywać, że życie religijne parafian gródeckich niewiele różniło się od wyżej przedstawionego.

### Bractwa

Bractwa, czyli konfraternie, jako forma życia religijnego dobrowolnie zrzeszająca osoby świeckie albo duchowne, sięgają swoimi początkami być może okresu wczesnochrześcijańskiego, czyli IV stulecia, jednak pewniejsze jest doszukiwanie się ich genezy na przełomie VII i VIII w.<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> M. Sroczyńska, *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniec, T. Zembruski, Warszawa 2000, s. 253-270.

<sup>61</sup> W. Piwowarski, *Badania nad religijnością ludową w Polsce. Stan i perspektywy*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1983-1984, nr 20, s. 139-148; D. Olszewski, *Stan i perspektywy badań nad religijnością XIX i początku XX wieku*, „Nasza Przyszłość”, 59, 1983, s. 28-39.

<sup>62</sup> W. Piwowarski, *Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską*, „Collestanea Theologica”, 1987, nr 1, s. 6.

<sup>63</sup> M. Surdacki, *Edukacja i opieka społeczna w Urzędowie XV-XVIII w.*, Lublin 2004, s. 145-146.

Pewne jest, że we Francji pojawiły się w XI, a we Włoszech między X a XII wiekiem. Wielki rozwój bractw nastąpił w okresie tzw. przebudzenia ewangelicznego i komun miejskich, ponieważ każdy mieszkaniec miasta, chcąc cieszyć się przywilejami, musiał należeć do organizacji społecznej. W średniowiecznej Europie Zachodniej bractwa działały w każdej większej miejscowości i miasteczku.

Bractwa, jako zrzeszenia religijne, tworzone były na mocy specjalnych dekretów Stolicy Apostolskiej lub biskupa. Pozostawały pod zwierzchnictwem władz kościelnych jako stałe fundacje, posiadały osobowość prawną, własną administrację i statuty regulujące ich strukturę. Miały one na celu rozwój kultu bożego, pogłębienie religijności członków oraz więzi między nimi<sup>64</sup>. Organizację bractw regulowały statuty zatwierdzane przez Stolicę Apostolską lub biskupa. Jako instytucje kościelne otrzymywały prawo do miejsca kultu, kościoła, kaplicy lub ołtarza, gdzie odprawiały nabożeństwa pod kierunkiem wyznaczonego przez władze kościelne kapłana. Członkowie bractwa byli zobowiązani do przestrzegania jego statutu oraz uczestniczenia w nabożeństwach i procesjach pod własną chorągwią lub innym znakiem.

Na ziemiach polskich najwcześniej, bo już w XIII w., bractwa pojawiły się na Śląsku, w następnym stuleciu rozpowszechniły się na Warmii, ziemi chełmińskiej i krakowskiej, a w 1395 r. odnotowano je w niedalekim Lublinie. Prężny rozwój bractw w Polsce nastąpił po soborze trydenckim. Stały się one ważnym czynnikiem odnowy kościelnej i płaszczyzną powszechnego oddziaływania na świadomość duchową społeczeństwa, ułatwiając ograniczenie wpływów reformacji<sup>65</sup>.

W okresie staropolskim na terenie państwa polskiego funkcjonowało około 80 typów bractw, głównie dewocjonalnych<sup>66</sup>. Najczęstszymi

---

<sup>64</sup> Szerzej na temat funkcjonowania bractw w kościele prace: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, red. M. Mańkowska, H. Zaremska, Warszawa 2002; J. Flağa, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 2004; tenże, *Rekrutacja do bractw religijnych w XVII i XVIII wieku na przykładzie archidiakonu lubelskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 35, 1987, 2; S. Litak, *Bractwa religijne w Polsce przedrozbiorowej XVII-XVIII wieku. Rozwój i problematyka*, „Przegląd Historyczny”, T. 88, z. 3-4, 1997, K. Kuźmak, *Bractwa kościelne, konfraternia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. II, Lublin 1985, s. 1013.

<sup>65</sup> S. Litak, *Bractwa religijne w Polsce przedrozbiorowej XII-XVIII wieku. Rozwój i problematyka*, s. 506-510.

<sup>66</sup> Tamże, s. 518.



były bractwa maryjne, spośród których z kolei najpopularniejsze były bractwa różańcowe, a w następnej kolejności szkaplerzne oraz literackie. Oprócz wyżej wspomnianych występowały także bractwa poświęcone kultowi poszczególnych świętych, a także o wezwaniach trynitarskich, chrystologicznych oraz anielskich.

Opiekę duszpasterską nad bractwem sprawował promotor, którym przeważnie był pleban albo wikariusz danej parafii. Jeśli dla promotora przewidywano osobne beneficjum mógł nim być specjalny prebendarz<sup>67</sup>. Bractwa posiadały własne fundusze pochodzące z różnego rodzaju darowizn, zazwyczaj czynionych przez testatorów na łożu śmierci. Władze brackie zajmowały się wydawaniem tych kwot, przeważnie udzielając pożyczek na wyderkafy, najczęściej starozakonnym.

W przebadanym materiale stwierdzono tylko jedną wzmiankę mówiącą o funkcjonowaniu bractwa w Gródku. W protokole powizytacyjnym z 1604 r. jest informacja, że przy ołtarzu bocznym znajduje się obraz św. Anny, na którym jest fundacja Zofii Łaszczonej w wysokości 500 zł na Bractwo św. Anny<sup>68</sup>. Wobec braku informacji o funkcjonowaniu bractwa w Gródku, możemy na zasadzie analogii posłużyć się wiadomościami dotyczącymi funkcjonowania bractwa w oddalonym o 20 km Łaszcзовie<sup>69</sup>. Jako, że źródło nie wspomina o prebendarzu, możemy przypuszczać, że bractwem opiekował się proboszcz gródecki. W hierarchii po plebanie występowali seniorzy i seniorki. Z innych funkcyjnych członków możemy wyliczyć prowizorów, których zadaniem było pozyskiwanie wosku na świece i prowizorki, które prały szaty liturgiczne i materiały kościelne (obrusy, firany, zasłony). Księgi rachunkowe bractwa prowadziło dwóch podskarbich. Do pilnowania porządku w kościele oraz udzielania rady powoływano konsyliarzy. Podczas procesji chorągiew była noszona przez pochodzących z wyboru chorążych, tacę zaś zbierali wybrani kvestarze. Ponadto do odwiedzania chorych wybierano wizytatorów, po połowie kobiet i mężczyzn. Poza tym członkowie bractwa w kościele odprawiali różaniec lub śpiewali w chórze rankiem w niedzielę i święta.

<sup>67</sup> S. L i t a k, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. K ł o - c z o w s k i, t. 2, Kraków 1970, s. 462-463.

<sup>68</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 149, k. 34-36.

<sup>69</sup> J. F r y k o w s k i, *Dzieje Parafii Łaszcзов do końca XVIII wieku*, „Roczniki Dziejów Kościoła” (w druku).

Należy sądzić, że podobnie jak na innych ziemiach zaboru austriackiego, tak i w Gródku bractwo zostało zlikwidowane dekretem cesarza Józefa II w 1783 r.<sup>70</sup>

### Szkoła parafialna

Obowiązek zakładania i utrzymywania szkół na terenie parafii w Kościele zachodnim nałożył sobór laterański IV (1215)<sup>71</sup>. Sprawa ta nabrała szczególnej wagi na forum soboru trydenckiego (1545-1563). Wówczas to, wraz z pojawieniem się i gwałtownym rozszerzaniem reformacji, w Kościele katolickim powstała wyjątkowa potrzeba nauczania ogółu wiernych. Od drugiej połowy XVI w. do pierwotnych celów szkolnej edukacji dołączono jeszcze wykształcenie i wychowanie religijno-moralne<sup>72</sup>. Szkoła więc, obok szpitala, była agendą parafii. Znajdowała się też z reguły pod bezpośrednią opieką jej zarządcy (plebana) oraz władz nadrzędnych, które wytyczały linię rozwoju szkolnictwa podczas synodów, zarówno prowincjonalnych, jak i diecezjalnych, oraz przeprowadzały kontrole, przede wszystkim podczas wizytacji kanonicznych<sup>73</sup>.

Uchwycenie momentu założenia szkoły w Gródku ze względu na szczupłość zachowanego materiału źródłowego jest niemożliwe. Mając jednak na względzie XV-wieczne korzenie parafii i wysoki odsetek szkół parafialnych w diecezji chełmskiej możemy domniemywać, że takowa szkoła w naszej wsi funkcjonowała już w XVI wieku<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> K. Kuźmiak, dz. cyt., s. 1015.

<sup>71</sup> E. Wiśniewski, *Sieć szkół parafialnych w Wielkopolsce i Małopolsce w początkach XVI wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XV, z. 2, 1967, s. 85; S. Olczak, dz. cyt., s. 7.

<sup>72</sup> S. Kot, *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce XVI-XVIII wieku*, Lwów 1912, s. 16-17; S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, s. 380; L. Musioł, dz. cyt., s. 48-50. Więcej informacji na temat organizacji i funkcjonowania szkół parafialnych patrz: M. Pawlak, *Szkoły parafialne na Kujawach w epoce staropolskiej*, Bydgoszcz 2005; J. Krukowski, *Szkolnictwo parafialne Krakowa w XVII wieku*, Kraków 2001; W. Froch, *Dzieje szkoły lubelskiej przy kościele parafialnym św. Mikołaja w XV-XVIII wieku*, Lublin 1999.

<sup>73</sup> S. Kot, *Szkolnictwo parafialne w Małopolsce XVI-XVIII wieku*, Lwów 1912, s. 16-17; S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, s. 380; L. Musioł, dz. cyt., s. 48-50.

<sup>74</sup> J. Chachaj obliczył, że w XVI w. był dość duży odsetek szkół w parafiach diecezji chełmskiej, który kształtował się na poziomie 97,8%; tenże, *Łacińskie szkolnictwo parafialne na Rusi Koronnej od XVI do XVIII wieku*, Lublin 2003, s. 148.

Potwierdzeniem dla szesnastowiecznych korzeni szkoły gródeckiej, co prawda niepewnym, może być także wpis z 1562 r. w *Albumie studentów Uniwersytetu Krakowskiego*, w którym odnotowany jest student z Gródka, Joanes Pauli<sup>75</sup>. O niepewnym istnieniu szkoły w Gródku XVI w. i pewnym na początku XVII w. mówi w swojej pracy znawca tematu, Jacek Chachaj<sup>76</sup>. Z protokołu powizytacyjnego biskupa Jerzego Zamoyskiego, który wizytował parafię w 1604 r. wynika, że w tym czasie szkoły nie było<sup>77</sup>. Trudno jest określić, czy chodzi li tylko o budynek szkoły, czy też o szkołę *sensu stricto*, jako o instytucję. W tym miejscu należy zaznaczyć, że szkoła parafialna mieściła się zazwyczaj obok kościoła parafialnego. Kolejna, o 25 lat późniejsza wizytacja biskupia kończy się nakazem budowy szkoły i zaleceniem ciągłego utrzymywania jej rektora<sup>78</sup>. Na podstawie tej wzmianki, a zwłaszcza jej fragmentu dotyczącego ciągłego utrzymywania nauczyciela możemy się domyślać, że szkoła z odpowiednimrektorem mogła istnieć wcześniej. Nasza teza zostaje potwierdzona przez oficjała generalnego chełmskiego Jana Sasina, który na zakończenie wizytacji w 1636 r. nakazał proboszczowi utrzymywać odpowiedniego rektora szkoły do uczenia chłopców<sup>79</sup>. Ta wiadomość zdaje się potwierdzać, że w siedzibie parafii była szkoła, był w niej też nauczyciel, który jednak zdaniem wizytatora był nieodpowiedni. Ostatnia informacja o szkole w badanym okresie pochodzi z pierwszej kwarty XVIII stulecia. Wizytujący parafię w 1726 r. biskup Jan Feliks Szaniawski odnotował, że w szkole nie było rektora<sup>80</sup>. W przebadanych, późniejszych, bo już XVIII-wiecznych źródłach kościelnych nie spotykamy informacji o szkole w tej miejscowości.

Taka sytuacja zdaje się potwierdzać spostrzeżenia znawcy tematu, Jacka Chachaja, który uważa, że w protokołach powizytacyjnych z pierwszej połowy XVII w. mocno akcentowano brak szkoły. Traktowano taki stan za nienormalny i najczęściej wyraźnie go odnotowy-

<sup>75</sup> *Album Studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. 3, 1551-1606, wyd. A. Chmiel, Kraków 1904, s. 44.

<sup>76</sup> J. Chachaj, *Łacińskie szkoły parafialne na terenie metropolii lwowskiej w epoce nowożytnej*, Lublin 2005, s. 15.

<sup>77</sup> AAL, KGL, sygn. Rep. 60 A 149, k. 98V, 99v.

<sup>78</sup> Tamże, sygn. Rep. 60 A 149, k. 158.

<sup>79</sup> Tamże, sygn. Rep. 60 A 150, k. 63 v.

<sup>80</sup> Tamże, sygn. Rep. 60A 153, k. 156-186; sygn. Rep. 60A 154, k. 138 v.

wano. Można się zatem spodziewać, że brak informacji o szkole może oznaczać fakt jej istnienia, gdyż wizytator, zwłaszcza jeśli miał długą listę spraw do opisania, mógł nie zwracać uwagi na stan normalny. Inaczej zaś sprawa wygląda w stosunku do źródeł z drugiej połowy XVII oraz z XVIII w. Analiza treści wizytacji z tego okresu wskazuje, że w tym czasie starano się odnotowywać istnienie szkoły<sup>81</sup>.

Przebadane źródła nie pozwalają także na określenie, jak wyglądała nauka w szkole gródeckiej. Jacek Chachaj badając szkoły na Rusi Koronnej stwierdził, że zakres realizowanego programu najczęściej był określany jako nauka czytania, pisania, początków łaciny oraz śpiewu kościelnego<sup>82</sup>. Często pojawiały się także wiadomości o nauczaniu katechizmu, doktryny chrześcijańskiej, przygotowaniu do pełnienia ministrantury i wychowania. Oczywiście nie był to pełny wachlarz nauczanych przedmiotów. Dla przykładu w Markuszowie (dekanat kazimierski), dzieci uczono czytać, pisać, katechizmu, nauki moralnej, historii, Pisma św., arytmetyki, uprawy roli i języka łacińskiego<sup>83</sup>. W związku z powyższym możemy sądzić, że i w szkole parafialnej w Gródku część z tych zajęć była realizowana.

### Szpital

Opiekę nad ubogimi i cierpiącymi Kościół zawsze uznawał za jedną z najważniejszych cnót i misji chrześcijańskich. Od początku swego istnienia opiekę nad tymi ludźmi prowadził on w zakładanych przez siebie szpitalach. Szpital w średniowieczu, jak również w XVI-XVIII stuleciu pełnił zasadniczo funkcje przytułku, a nie lecznicy w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Dlatego też „pensjonariuszami” tych instytucji byli zarówno ludzie chorzy, jak też biedni i starzy.

Pierwsze polskie szpitale zakładane były na przełomie XII i XIII wieku, głównie w większych miastach. Dalszy rozwój tych instytucji nastąpił w XIV w., gdy zaczęły powstawać tzw. szpitale prepozyturalne, stanowiące odrębne placówki administracyjno-gospodarcze. Szpitale posiadały wówczas osobne kościoły oraz własnych duchow-

<sup>81</sup> J. Chachaj, *Łacińskie szkolnictwo parafialne na Rusi Koronnej od XVI do XVIII wieku*, s. 62-63.

<sup>82</sup> Tamże, s. 240.

<sup>83</sup> E. Piekarz, *Struktura organizacyjna parafii w dekanacie kazimierskim w drugiej połowie XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne”, Tom XIV, zeszyt 2, 1966 s. 83.

nych prepozytów. Placówki te w bardzo dużym stopniu uzależnione były od miast i ich magistratów, które sprawowały rządy nad szpitalami za pomocą swoich przedstawicieli zwanych prowizorami.

Po soborze trydenckim szpitale-przytułki, zajmujące się opieką nad starcami, stanowiły agendy parafii i zarządzane były przez plebanów<sup>84</sup>. Zgodnie z konstytucjami soboru pozostawiono funkcje prowizorów, utrzymując ich obowiązek składania sprawozdań biskupowi. Uchwały synodu krakowskiego z 1601 r. nakazywały plebanom kontrolę szpitali i przekazywanie ich kierownictwa osobom świeckim prowizorom<sup>85</sup>. Dla zapobieżenia nadużyciom lub zwykłej niegospodarności biskup krakowski B. Maciejowski wydał zarządzenie, w którym precyzował sposób powoływania prowizorów przez proboszczów. Według tegoż dokumentu funkcję tę mogli pełnić zapobiegliwi i uczciwi mieszczanie, nie zadłużeni na rzecz szpitala, którzy nie ubiegali się o objęcie funkcji z powodów materialnych. W zarządzeniu tym zalecano też zmianę prowizorów co 3 lata. Ponadto plebani mieli raz w miesiącu organizować zebrania z udziałem prowizorów i przedstawicieli magistratu, kontrolować finanse szpitalne, a w razie potrzeby udzielać prowizorom odpowiedniej pomocy.

Na podstawie przebadanych źródeł wiadome jest, że szpital w Gródku funkcjonował, trudno jest jednak określić, od kiedy. Pierwsza wzmianka o tej instytucji pochodzi z początku XVIII w. Biskup Jan Feliks Szaniawski wizytujący parafię w 1726 r. stwierdził, że szpitala w Gródku nie zastał<sup>86</sup>. Na podstawie tej wzmianki trudno jest określić, czy szpitala nie było do tamtego czasu w ogóle, czy też nie było go podczas samej wizytacji. Mając na uwadze to, że jednym z celów Kościoła była opieka nad ubogimi i nad cierpiącymi jak również, że w sąsiednich parafiach takowe instytucje funkcjonowały, można domniemywać, że szpital istniał w centrum tutejszej parafii<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Szerzej na temat działalności szpitali patrz: M. Słóń, *Szpital średniowiecznego Wrocławia*, Wrocław 2000; tenże, *Średniowieczny szpital dziecięcy we Wrocławiu*, [w:] *Od narodzin do wieku dojrzałego. Dzieci i młodzież w Polsce*, cz. 1, *Od średniowiecza do wieku XVIII*, red. M. Dąbrowska, A. Klondor, Warszawa 2002, s. 186-191.

<sup>85</sup> S. Surdacki, *Ustój polskich szpitali potrydenckich*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 48, 2000, z. 2, s. 543.

<sup>86</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 153, k. 156-186.

<sup>87</sup> W nieodległych parafiach szpitale odnotowano: w Tyszowcach w 1671 r., a w Nabrożu 1750 r.

Pierwsza konkretna wzmianka źródłowa potwierdzająca istnienie szpitala w Gródku znajduje się w protokole powizytacyjnym biskupa Walentego Wężyka. Wizytator odwiedzający parafię w 1764 r. stwierdził, że funkcjonował tu szpital, który jednak nie posiadał fundacji<sup>88</sup>. Możemy się domyślać, że podobnie jak i w innych szpitalach tak i gródeckim, ze względu na brak fundacji, zapewniał on ubogim, którzy utrzymywali się z jałmużn, jedynie miejsce zamieszkania<sup>89</sup>. Brak środków na utrzymanie szpitala miał wpływ nie tylko egzystencję jego pensjonariuszy, ale odbijał się także na jego wyglądzie. Niezbyt dobry stan szpitala musiał zastać wizytujący parafię w 1770 r. biskup Feliks Paweł Turski, skoro zalecił proboszczowi lepsze jego zorganizowanie<sup>90</sup>. Ostatnia informacja dotycząca szpitala w przebadanych źródłach pochodzi z 1774 r. Wizytujący wówczas parafię biskup Antoni Onufry Okęcki zanotował, że w czasie jego wizyty w szpitalu znajdowało się pięć osób ubogich ludzi<sup>91</sup>.

### Zakończenie

Można śmiało stwierdzić, że powstanie parafii w Gródku było odzwierciedleniem duchowych potrzeb i przekonań religijnych mieszkańców, a jej funkcjonowanie świadectwem finansowego potencjału i duchowego zaangażowania wiernych.

W ciągu pierwszych lat istnienia świątynia otrzymała niezbędne podstawy ekonomiczne i wyposażenie. Paramenty liturgiczne były zmieniane i uzupełniane, a mimo to ich ilość i jakość często była przyczyną troski wizytujących parafię duchownych.

Fundatorzy parafii zadbali o zabezpieczenie bytu proboszcza, uposażyli świątynię w grunty i zapewnili zwyczajowo należne powinności od parafian.

Niewiele można powiedzieć na temat warunków mieszkaniowych proboszcza. Źródła w tym zakresie są bardzo ubogie. Ograniczają się jedynie do stwierdzenia występowania plebanii i określenia jej stanu. Podobnie przedstawia się sytuacja w przypadku budynków ekonomicznych.

<sup>88</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 159, k. 159.

<sup>89</sup> Na 15 szpitali parafialnych w dekanacie kazimierskim tylko 5 posiadało fundację, E. P i e k a r z, dz. cyt., s. 85.

<sup>90</sup> AAL, KGL, sygn. Rep 60A 161, k. 236.

<sup>91</sup> W a d o w s k i, k. 175v.

Określenie liczby wiernych jest szczególnie trudne dla XV i XVII stulecia. Źródła z tego okresu poza podaniem liczby wsi należących do parafii, nie dają innych danych pozwalających na określenie ilości wiernych. Nieco lepiej przedstawia się sytuacja dla XVIII stulecia, mimo że wizytatorzy nie badali szczegółowo tego zjawiska, kontentując się jedynie określeniem wiernych mogących przystępować do spowiedzi. Zasygnalizowano także o jednej z form życia religijnego w parafii, jaką było zrzeszanie się wiernych w bractwo.

W przypadku duchowieństwa zarządzającego parafią udało się odtworzyć grupę 15 księży. Niestety, ze względu na luki w źródłach, nie udało się ustalić pełnej obsady parafii, nie udało się także w przypadku ustalonych duchownych określić dat krańcowych sprawowanych przez nich funkcji.

Kończąc, należy zaznaczyć, że artykuł ten nie wyczerpał tematu, a otworzył drogę do dalszych badań, dotyczących funkcjonowania parafii w Gródku.

---

JANUSZ ADAM FRYKOWSKI

**THE HISTORY OF THE PARISH OF GRÓDEK  
IN THE 17<sup>TH</sup>-18<sup>TH</sup> CENTURY**

**Summary**

The article presents the history of the Latin parish of Gródek from 13<sup>th</sup> June 1420 to the end of the 18<sup>th</sup> century. At the beginning, the geographical location of the parish is described, its size and place in the organisational structures of the church. After the analysis of the post-visitation protocols of the Chełm (Culm) bishops an attempt has been made to present the appearance of the Gródek church and its furnishings in the period in question. A list of 15 priests connected with the Gródek church has been recreated and the benefice of the rectors has been determined. In the subsequent part of the article the fraternity functioning at the church is reviewed. An attempt at determining the number of churchgoers has been made. Charity institutions for the poor and the sick in Gródek is discussed as well as the school founded in accordance with the directives of the Fourth Council of the Lateran.

Translated by Hanna Rybkowska





**ROLA JEZUITÓW W POGRZEBACH SZLACHTY  
POLSKO-LITEWSKIEJ W XVIII WIEKU.  
MIĘDZY REŻYSEROWANIEM *POMPA FUNEBRIS*  
A WYŚLAWIANIEM NIEBOSZCZYKA**

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wkładu jezuitów w organizowanie osiemnastowiecznych ceremonii pogrzebowych w kręgu zamożnej szlachty zarówno w Koronie, jak i w Wielkim Księstwie Litewskim<sup>1</sup>. Sformułowane tu uwagi wpisują się w szerszy nurt badań nad relacjami między Towarzystwem Jezusowym a elitą świecką w dawnej Rzeczypospolitej. Przyczyny tego wyboru należy upatrywać nie tylko w znaczeniu politycznym i społecznym badanej warstwy społecznej, ale też we wpływie jezuitów na jej mentalność oraz w przystosowaniu inicjatyw podjętych przez zakonników do jej zamiłowań kulturowych.

Między magnaterią a szlachtą urzędniczą wyłaniają się wyraźne różnice na tle odmiennej pozycji społecznej i majątkowej. Te dwie warstwy należy jednak traktować porównawczo z dwóch powodów: po pierwsze łączyły je współpraca na arenie politycznej i więzi o charakterze gospodarczym, które przejawiały się w dzierżawieniu dóbr magnackich przedstawicielom szlachty powiatowej. Po drugie wielu jezuitów pochodziło z rodzin piastujących urzędy lokalne. Oddziałując zarówno w kręgu magnaterii, jak też wśród średniej szlachty, ojcowie Towarzystwa Jezusowego stanowili grupę pośredniczącą w kontaktach między najściślejszą elitą władzy a nieco szerszym środowiskiem społecznym.

---

<sup>1</sup> Praca stanowi uzupełnioną wersję referatu o tym samym tytule, wygłoszonym 24 marca 2012 roku na V Wiosny Młodych Naukowców w Łodzi.

Nie należy jednak przeszacować udziału jezuitów w pogrzebach szlacheckich, gdyż prawdopodobnie wymiar uczestnictwa zakonów żebraczych był o wiele większy, przynajmniej z punktu widzenia ilościowego. O tym może świadczyć fakt, potwierdzony analizą testamentów, że przedstawiciele wspomnianych zgromadzeń częściej byli adresatami prośb o zaznaczenie miejsca pochowku niż jezuita, zwłaszcza w przypadku drobnej i średniej szlachty<sup>2</sup>.

Przy poświęceniu szczególnej uwagi Radziwiłłom nieświeskim i innym zamożnym dobroczyńcom zakonu można podkreślić dwa aspekty: wpływ jezuitów na formę i strukturę obrzędów pogrzebowych i celowe zarysowanie osobistych przymiotów zmarłego. Owa prezentacja miała stanowić dla publiczności zarówno wzór moralnego zachowania, jak też trybut jezuickiej wdzięczności z uwagi na więzi łączące zmarłego dobroczyńcę z Towarzystwem Jezusowym. Nasuwa się tu pytanie, czy relacje między jezuitami a Radziwiłłami nieświeskimi w XVIII wieku uważać można za reprezentatywny przykład na tle społeczeństwa Rzeczypospolitej szlacheckiej. Można by zarzucić, że wzajemne oddziaływanie wynikające z wielopokoleniowych kontaktów w książęcym Nieświeżu prowadzi do przeszacowania rzeczywistej roli jezuitów a zatem do powstania nieco zniekształconego obrazu. Nie należy tu podejmować dyskusji nad wyjątkowością relacji między Radziwiłłami a jezuitami<sup>3</sup>. Badane tu przypadki interesują na tyle, ile pozwalają wykazać pewną ciągłość w strukturze ceremonii pogrzebowych.

### **Literatura, źródła i trudności badawcze**

Od dawna staropolski obraz śmierci wzbudzał zainteresowanie badaczy. Poświęcano przede wszystkim uwagę architektonicznej oprawie pogrzebu, którą określano jako „pompa funebris” lub „apparencyja”.

<sup>2</sup> W świetle ksiąg sądu magdeburgskiego w Nieświeżu okazuje się, że w większości testamentów szlachty katolickiej summy pieniężne były przekazywane dominikanom i bernardynom nieświeskim. Por. Nacjonalnyj Istoričeskij Archiv Belarusi (Mińsk), f. 1819, op. 1, nr 1-4.

<sup>3</sup> Ideę tę klarownie sformułował prowincjał litewski Kazimierz Przeciszewski, pisząc do Michała Kazimierza Radziwiłła: „Z historyków niektórzy postrzegali jako dwom prześwietnym familiom z osobliwszego zrządzenia zdaje się być nasz zakon od pierwszych początków w opiekę oddany, we Włoszech XX Farnejuszom, w Litwie XX Radziwiłłom”. List, Wilno, 31 XII 1759. Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłłów, dz. V, nr 12477 (dalej cyt.: AGAD, AR).

Tworzyły ją nie tylko katafalk i tzw. *castrum doloris*, ale także iluminacja i dekoracja wnętrz i fasady kościoła oraz miasta. Zdaniem autorów jak Juliusza Chrościckiego architektura okazjonalna należała do najbardziej widowiskowych wyrazów religijności barokowej, pełniąc przy tym funkcję indykatora społecznego statusu zmarłego<sup>4</sup>. Ponadto do najbardziej charakterystycznych przejawów artystycznych sarmackiej kultury pogrzebowej należy zaliczyć portrety trumienne<sup>5</sup> i odzież grobową<sup>6</sup>.

Obrzędami pogrzebowymi zajmowali się także specjaliści od historii społecznej. W tym zakresie wartość przełomową mają prace Bogdana Roka<sup>7</sup>. Szczególnie inspirujące są również monografie autorów zachodnioeuropejskich, jak Philippe Ariès<sup>8</sup> i Alfonso Di Nola<sup>9</sup>. Dla rozważań zamieszczonych w niniejszym przyczynku zasługuje na szczególną uwagę także najnowsza literatura litewska dotycząca miasta Wilna. Litewscy badacze kładli nacisk na aspekty mentalnościowe, przejawiające się na przykład w funkcji ceremonialnej, pełnionej przez przestrzeń miejską podczas uroczystości pogrzebowych<sup>10</sup>.

Z braku źródeł archiwalnych odnoszących się do realiów Wielkiego Księstwa Litewskiego, w polskojęzycznej literaturze przedmiotu uwzględniano przeważnie twórczość okolicznościową zaadresowaną do uczestników pogrzebu, a zdecydowanie mniejszą uwagę poświęcano materialnym podstawom ceremonii pogrzebowych. Przez to należy zrozumieć wydatki, przebieg nabożeństw i udział osób związanych

<sup>4</sup> J. A. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974.

<sup>5</sup> *Vanitas: portret trumienny na tle sarmackich obyczajów pogrzebowych: Muzeum Narodowe w Poznaniu*, listopad 1996 – luty 1997, oprac. J. Dziubkowska, Poznań 1996.

<sup>6</sup> A. Dążkowska, *Odzież grobowa w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Toruń 2008.

<sup>7</sup> B. Rok, *Zagadnienie śmierci w kulturze Rzeczypospolitej czasów saskich*, Wrocław 1991; tenże, *Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej*, Wrocław 1995.

<sup>8</sup> Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992.

<sup>9</sup> A. M. Di Nola, *Tryumf śmierci: antropologia żałoby*, Kraków 2006.

<sup>10</sup> L. Balaišytė, *Publicum dolori theatrum: kilmingujų laidotuvių apipavidalinimas Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje XVIII a. viduryje*, [w:] *Dailės istorijos studijos*, t. 3: *Ars memoriae: atmintis – dailės funkcija ir tema (XVIII-XXI a.)*, red. L. Balaišytė i A. Kaladžinskaitė, Vilnius 2008, s. 9-23; eadem, *Vilniaus pasaulietinės išklmės ir jų apipavidalinimas XVIII a. viduryje*, [w:] *Viešosios ir privačiosios erdvės XVIII amžiaus Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje*, red. R. Šmigelskytė-Stukienė, Vilnius 2008, p. 121-147; A. Vaškeliene, *Antikinio žankro konvencijos XVIII a. lotyniškojoje laidotuvių poezijoje*, „Senoji Lietuvos Literatūra”, 30, 2010, s. 109-124.

z nieboszczykiem. Wszystkie te aspekty wpisują się w wysiłek organizacyjny, który z jednej strony podejmowali krewni z myślą o wysławianiu rodu, z drugiej zakonnicy dla podkreślenia osobistych przymiotów dobroczyńca. Pod tym względem cenny wyjątek stanowi rozprawa doktorska Bernadetty Manyś poświęconej uroczystościom rodzinnym w Wilnie za panowania Augusta III<sup>11</sup>.

Gdy się ogranicza zakres rozważań na działalność jezuitów, wyłania się znaczenie pogrzebu jako wydarzenie wskazujące na relacje między zgromadzeniem zakonnym a rodzinnym kręgiem magnata lub szlachcica.

Źródła do dziejów obrzędów pogrzebowych można dzielić na następujące grupy proveniencyjne: archiwalia rodowe, do których należą korespondencja, pamiętniki i dokumenty o charakterze majątkowo-finansowym; archiwalia zakonne, spośród których wymienić należy kroniki placówek jezuickich; i utwory szkolne jak panegiryki i wiersze żałobne. W badanym przeze mnie okresie niezastąpioną wartość dokumentalną mają doniesienia umieszczone na łamach „Kuryera Polskiego”. Podczas kwerend źródłowych za granicę doszło do odkrycia dotąd nieznanymi materiałów, jak rękopiśmienny opis pogrzebu żony Daniela Kazimierza Szyszki, naówczas stolnika lidzkiego<sup>12</sup>.

Spośród trudności badawczych wymienić należy problem ustalenia dokładnego miejsca pochowania: tylko w przypadku niektórych rodów magnackich mamy bowiem do czynienia z kaplicą grobową w pełnym sensie tego słowa. Pochowano także przy ołtarzu kongregacji, do której nieboszczyk należał. Najczęściej zwłoki spoczywały w miejscach określonych jak sklepienia („sklep”). W innych przypadkach ograniczano się do informacji, że dana osoba została pochowana „u jezuitów”, przez co należy prawdopodobnie rozumieć na cmentarzu wokół kościoła. Dużo kłopotów badawczych przysparza także kwestia obecności jezuitów podczas konania<sup>13</sup>. Udzielenie odpowiedzi na tę kwestię pozwoli-

---

<sup>11</sup> B. Manyś, *Uroczystości rodzinne w Wilnie w czasach Augusta III (1733-1763)*. Praca, zrealizowana pod opieką naukową Profesora Jerzego Jurkiewicza, została obroniona na Wydziale Historycznym UAM w Poznaniu w kwietniu 2012 r.

<sup>12</sup> Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas, f. 1135, ap. 20, nr 302, k. 77r-79v. (dalej cyt.: LVIA).

<sup>13</sup> Informacje na ten temat umieszczano na łamach prasy bardzo rzadko. Wyjątek stanowi Franciszka Urszula z Wiśniowieckich Radziwiłłowa, która śmiertelnie zachorowawszy pod Nowogródkiem spowiadała się u Damazego Marchockiego, umyślnie sprowadzonego z tego kolegium. „Kurier Polski” 1753, nr 822.

łoby stwierdzić, na ile zakonnicy odgrywali rolę w przygotowaniu umierających do śmierci. Fragmentaryczny charakter przekazu źródłowego pozwala tylko wysunąć hipotezę, że w kręgu elit społecznych przebywanie jezuitów u konającego było uwarunkowane możliwością sprowadzenia księdza z placówki nieraz silnie oddalonej od miejsca, gdzie posługa duchowna była w danym momencie wymagana.

### **Przebieg ceremonii pogrzebowych**

Przed podjęciem tematu właściwego niniejszemu artykułowi warto zarysować zwięzłą charakterystykę szlacheckiego rytuału pogrzebowego epoki saskiej. Po śmierci danej osoby egzekwie odbywały się w różnych miejscowościach. Zasięg geograficzny tego zjawiska zależał od wpływu rodziny na zakon. Właściwy pogrzeb, czyli pochowanie ciała, miał miejsce dopiero kilka dni lub nawet kilka miesięcy po śmierci. Do tego czasu duchowieństwo zakonne zapewniało nieustanne modlitwy za duszę zmarłego. Na ustalenie terminu pogrzebu wpływały najrozmaitsze czynniki: trzeba było nie tylko wysłać zaproszenia i dać gościom czas na przyjazd, ale także wystroić kościół i zgromadzić zapasy żywności na ucztę pogrzebową. Ponadto, dla osiągnięcia szerszej publiczności zaznaczano często termin pokrywający się z okresem obrad publicznych<sup>14</sup>. Zdarzało się to nie tylko w przypadku pogrzebu, ale także uroczystych egzekwii<sup>15</sup>.

Pogrzeb trwał zazwyczaj dwa dni: zaczynał się wieczorem konduktem pogrzebowym, w którym brali udział księża diecezjalni i zakonni, wojskowi, przedstawiciele elity lokalnej i krewni zmarłego. Nazajutrz nabożeństwa zaczynały się wcześniej rano: odprawiali je najpierw przedstawiciele zgromadzeń zakonnych, a potem kleru diecezjalnego. Około południa najwyższy dostojnik kościelny odprawiał mszę pogrzebową,

<sup>14</sup> Pogrzeb Marcjana Ogińskiego, wojewody witebskiego, zmarłego w kwietniu 1750 r., odbył się dopiero w lutym następnego roku w kościele jezuitów w Witebsku, wkrótce po zerwaniu sejmiku deputackiego. Por. „Kurier Polski”, 1750, nr 709; 1751, nr 754 (dalej cytowany: KP).

<sup>15</sup> Pogrzeb Michała Serwacego Wiśniowieckiego, zm. w Mereczu 16 września 1744 r., odbył się między 6 a 9 listopada 1745 r. w kościele karmelitów bosych w Wiśniowcu. Egzekwie odbyły się już w październiku 1744 r. m.in. u jezuitów w Krzemieńcu i w Grodnie. Pierwsi wykazywali swoją wdzięczność ku fundatorowi, a drudzy uhonorowali najwyższego dostojnika litewskiego podczas sejmu. Por. KP 1744, nr 413-415.

podczas której wygłaszano także kazanie. Po tym uroczystym nabożeństwie następowało pochowanie ciała, w trakcie którego duchowny miewał mowę żegnającą zmarłego zw. *valedictio*. Potem rozdawano panegiryki a na zakończenie bliski krewny nieboszczyka zapraszał na tzw. chleb żałobny.

Zależnie od pozycji społecznej zmarłego nabożeństwa powtarzały się wedle tego samego wzorca przez jeden lub dwa dni po właściwym pogrzebie. Dla podkreślenia cnót zmarłego korzystano nadal z *castrum doloris*, któremu często nadawano nowy kształt. Ceremonie pogrzebowe kończyły się egzekwiami, które dla katolików odbywały się trzy, siedem i trzydzieści dni po pochowaniu. Z tutaj przytoczonego schematu wynika, że rytuały pogrzebowe, będąc traktowane w sposób o wiele poważniejszy niż pozostałe uroczystości rodzinne jak chrzciny lub śluby, stanowiły dla zakonników świetną okazję dla wyeksponowania talentu kaznodziejskiego.

### Uwarunkowania społeczne i normatywne

Ceremonie pogrzebowe odbywały się zazwyczaj w kościele, w stosunku do którego zmarły był kolatorem lub fundatorem. O wyborze miejsca pochowania decydowały wielopokoleniowe więzi między rodziną dobroczyńcy a klerem obsługującym dany obiekt kultowy. Można pokusić się o stwierdzenie, że tradycja rodowa stwarzała nieprzerwalną ciągłość pomimo ewentualnego przejścia na inne wyznanie przez jednego członka rodziny. Za tym stwierdzeniem przemawia przykład Niezabitowskich z połowy XVIII wieku. Na szczególną uwagę zasługuje Bogusław, wnuk pamiętnikarza Stanisława, starosta propojski, na którego jezuici wywierali długoletni wpływ. W bliskim jego kręgu działał bowiem Jozafat Sokołowski jako kapelan nadworny w l. 1729-38. Mimo formalnego przejścia na katolicyzm Niezabitowskiego, które w 1734 r. zostało wynagrodzone kasztelanią nowogródzką, jego krąg rodzinny zostawał przy kościele ewangelicko-reformackim<sup>16</sup>. Na tym tle nie zaskakuje fakt, że pogrzeb samego

<sup>16</sup> Niewiadomo dokładnie, kiedy Niezabitowski nawrócił się na katolicyzm. Jednak przypuścić należy, że to nawrócenie nastąpiło niedługo przed objęciem kasztelanii nowogródzkiej. Marianna z Orzechowskich, druga żona kasztelana, pozostała zapewne przy kalwinizmie, którego aktywnie wspierała. A. М а с у к (М а н у к), *Барацьба магнэцкіх групав у Вялікім княстве Літоўскім (1717-1763 гг.)*, Minsk 2010, s. 126-128.

kasztelana odbył się „po heretycku” w prywatnej kaplicy w Hrozowie, gdzie spoczywali przodkowie wyznający kalwinizm<sup>17</sup>.

Na istnienie wielopokoleniowych związków między daną rodziną a jezuitami wskazuje geografia zabytków sepulkralnych. W niektórych przypadkach mamy do czynienia z mauzoleami rodowymi w prawdziwym sensie tego słowa<sup>18</sup>. Wyjście za mąż za przedstawiciela innego rodu wspierającego jezuitów decydowało także o pochowaniu w kościele pozostającym pod opieką rodziny małżonka<sup>19</sup>.

Powszechnie stosowana praktyka nakłania do przyjęcia tezy, że nie uznawano wstawienia grobowców rodzinnych za łamanie zasad skodyfikowanych w szesnasto i siedemnastowiecznym ustawodawstwie zakonnym. Na dokładniejszym spojrzeniu okazuje się, że przypisy zezwalały na pochowanie osób świeckich w kościele jezuickim tylko pod warunkiem, że są zasłużone dla Towarzystwa. Przy tym podkreślano, że pokrewieństwo zmarłego z dawnymi dobroczyńcami nie jest wystarczającym kryterium, by domagać się pochowku w świątyni jezuickiej<sup>20</sup>. Mimo formalnego nieuznawania prerogatyw „rodów fun-

<sup>17</sup> „Nie chciał się dysponować ani spowiedać. Tylko do śmierci kalwińskie pacierze mówił, nawet kazał się chować w kaplicy w Hrozowie między kalwinami antecesorami swymi. Za duszę tylko sto talerów naznaczył. Inszym zaś faworytom po dwanaście, po sześć tysięcy”. List F.U. z Wiśniowieckich Radziwiłłowej do A.K. z Sanguszków Radziwiłłowej, Nieśwież, 20 III 1739. AGAD, AR IV, nr 661.

<sup>18</sup> Na przykład, Ogińscy byli pochowani w witebskim kościele jezuitów, Chreptowiczowie w tzw. kaplicy loretańskiej w kościele św. św. Janów w Wilnie, Radziwiłłowie w kościele pod wezwaniem Bożego Ciała w Nieświeżu; Jabłonowscy, Sieniawscy i Dzieduszyccy w kościele św. Piotra i Pawła we Lwowie; Ponińscy w kościele św. Stanisława Biskupa i Męczennika i Stanisława Kostki w Poznaniu.

<sup>19</sup> Izabella z Radziwiłłów Ogińska, siostra Leona Radziwiłła i żona Tadeusza Ogińskiego ustaliła w testamencie z marca 1738 r.: „Jeżelibym tu miała w Łukiszkach z tym się światem rozstać, tedy proszę y chcę aby w kościele XX Jezuitów witebskich w ziemię wpuszczone y deponowane było”. LVIA, f. 1177, ap. 1, nr 27, k. 1v. Z inicjatywy „Rybeńki” matka jej Marianna z Siesickich spoczywała w Nieświeżu. Por. AGAD, AR, dz. VI, nr II – 80a, s. 798.

<sup>20</sup> „Responsum sit concedendam esse sepulturam in nostris ecclesiis his, qui collegiorum nostrorum fundatores extiterunt, vel foundationes juverunt. Principibus etiam et praelatis, qui id voluerint; alii autem personis etiam bene meritis, non esse id concedendum sine facultate praepositi generalis. Quicum tamen illi fuerit, non videntur pro eis ea officia publice dicenda, quae pro nostris fratribus defunctis dicere solemus; et observandum est, ne quiquam praejudicium fiat in huiusmodi sepulturis; et nullus nostrorum sponte se efferat ad eam licentiam petendam, et etiam ne jus sepulturae

datorskich” istnienie ścisłych więzi o charakterze społecznym i majątkowym między magnaterią a zakonem, a także pewna myśl o ciągłości rodowej przyczyniały się do tego, że niektóre kościoły jezuickie stały się swoistego rodzaju mauzoleami. Różnice między normą a praktyką są spostrzegalne także na przykładzie architektonicznej i liturgicznej oprawy pogrzebu. *Institutum* zezwalało bowiem tylko na wzniesienie katafalku, wykluczając innych elementów *pompa funebris*. Nabożeństwa za duszę zmarłego (*officium defunctorum*) musiały się odbywać wedle wzoru stosowanego na pogrzebach zakonników<sup>21</sup>. W rzeczywistości, szlachecki rytuał pogrzebowy był o wiele bardziej rozwinięty.

Nieprzestrzeganie wspomnianych przepisów przez jezuitów polskolitewskich nie powinno zadziwić, gdyż w dawnej Rzeczypospolitej formy działalności zakonu przystosowywano do obyczajów i potrzeb elity. Temu procesowi adaptacyjnemu sprzyjała niewątpliwie wielofunkcyjność kościołów jezuickich: wiele mówiącymi przykładami są świątynie w Wilnie i w Nieświeżu. Wileński kościół św. św. Janów służył nie tylko młodzieży akademickiej jako miejsce modlitwy, ale także pełnił funkcję kościoła parafialnego. Podobnie jak wileńska, także nieświeska świątynia była kościołem parafialnym. Ta ostatnia nabierała dodatkowego znaczenia ze względu na to, że była elementem urbanistycznym łączącym miasto z zamkiem. Podobnie jak dla mieszczan, też dla Radziwiłłów kościół Bożego Ciała stanowił ważny obiekt kultowy: zwłaszcza w okresie gdy kaplica zamkowa wymagała remontu, magnaci przyjeżdżali tu z okazji najważniejszych uroczystości kościelnych. Kościół jezuicki w Nieświeżu był także mauzoleum rodowym. O zaakcentowaniu funkcji sepulkralnej w badanym okresie świadczy nie tylko uporządkowanie kaplicy grobowej w podziemiach kościoła, ale także wyznaczanie spośród zakonników dozorcę grobów książęcych oraz stworzenie fundacji mszalnej<sup>22</sup>.

---

posterii eorum, qui ibidem sepeliuntur, acquirant”. *Institutum Societatis Jesu*, Praga 1757, t. I, s. 479.

<sup>21</sup> „In morte principum, quando pro eis exequia publicae fieri solent per ecclesias civitatis, posse in nostris ecclesiis hujusmodi exequias celebrari, cum feretro, sine pompa, celebrando scilicet missas, vel si usus patriae habet, etiam recitando officium defunctorum, modo nostro simplici, ut fieri solet in sepulturis nosterum”. Ibid., s. 542.

<sup>22</sup> K. Stojek-Sawicka, „Pro remedio animae”: fundacje mszalne Radziwiłłów nieświeskich w XVIII wieku, „Przegląd Historyczny”, 99 (2008), z. 3, s. 411-427.



Inspiratorem uroczystych pogrzebów, które odbyły się w Nieświeżu w połowie XVIII wieku, był Michał Kazimierz Radziwiłł „Rybeńko” (1702-1762), hetman wielki litewski i wojewoda wileński. Jego działalność w tym zakresie wiązała się nie tylko z tradycją rodzinną, ale także z zabiegami o zapewnienie sobie roli kontynuatora królewskich rodów Wiśniowieckich i Sobieskich<sup>23</sup>.

Jeżeli na początku swej kariery politycznej jeszcze nie odgrywał większej roli w kształtowaniu rytuałów funeralnych<sup>24</sup>, przełom upatrywać należy w latach czterdziestych, kiedy „Rybeńko” zaczął wykorzystywać ceremonie pogrzebowe jako narzędzie propagowania świetności rodu książęcego. To zjawisko szło w parze ze wzmocnieniem pozycji majątkowej i z osiągnięciem szczytów kariery politycznej<sup>25</sup>. W 1740 r. odegrał pierwszoplanową rolę jako organizator pogrzebu Marii Karoliny De Bouillon (1697-1740) w kościele sakramentek pod wezw. św. Kazimierza w Warszawie, a następnie (jesienią 1743) jej ojca Jakuba Sobieskiego (1667-1737), dotąd nie pochowanego, w kolegiacie w Żółkwi. Przyczyniał się także do ceremonii pogrzebowych ostatnich przedstawicieli rodu Wiśniowieckich, teścia Janusza Antoniego i szwagra Michała Serwacego w 1741 i w 1745 r. Wspomnianemu celowi służyły także egzekwie za duszę cesarza Karola VII Wittelsbacha, które odbyły się w lutym 1746 r. w Nieświeżu<sup>26</sup>.

Z ideą świetności rodu wiązało się także podkreślenie jego spójności. Temu służyło pochowanie przedstawicieli mniej lub bardziej zamożnych linii rodu obok siebie: było to zjawisko, które wpisywało się w tradycję rodową sięgającą do okresu sprzed wspomnianych inicjatyw

<sup>23</sup> Por. Bernatowicz, *Mitra i buława. Królewskie ambicje książąt w sztuce Rzeczypospolitej szlacheckiej*, Warszawa 2011, s. 107-131.

<sup>24</sup> Odbył się w tym okresie w Nieświeżu pogrzeb Karola Stanisława Radziwiłła, kanclerza wielkiego litewskiego (lipiec 1720). Por. AGAD, AR, dz. VI, n. II – 80a, s. 37-39.

<sup>25</sup> W 1742 r. został kasztelanem wileńskim, a dwa lata później po śmierci szwagra Michała Serwacego Wiśniowieckiego zaawansował na województwo wileńskie i na hetmaństwo wielkie litewskie. Por. H. Dymnicka-Wołoszyńska, *Radziwiłł Michał Kazimierz zw. Rybeńko (1702-1762)*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXX, Warszawa-Kraków 1987, s. 299-306.

<sup>26</sup> Powinowactwo jest ewidentne: ów był synem elektora bawarskiego Maksymiliana Emanuela i Teresy Kunegundy Sobieskiej, córki Jana III. Dzięki babci Katarzynie z Sobieskich Radziwiłłowej „Rybeńko” mógł się zaszczyścić więziami genealogicznymi z tym zachodnioeuropejskim domem panującym. Por. KP 1746, nr 432.

„Rybeńki”<sup>27</sup>. Nowość podejścia hetmana polegała na tym, że zaraz po pogrzebie bardziej znanego członka rodziny uroczystie pochowano też krewnego, który za życia cieszył się mniejszym wpływem. Na przestrzeni ćwierćwiecza organizowano w Nieświeżu podwójne i potrójne pogrzeby, które weszły w użycie obok tradycyjnych, pojedynczych pogrzebów<sup>28</sup>. W ramach tych obrzędów hetman wyjawiał dążenie do roli „głowy domu radziwiłłowskiego”, kierując się nie tylko pobożną intencją wobec zmarłych, ale także zamiarem wzmocnienia poczucia tożsamości rodowej wśród członków rodziny obecnych na uroczystościach.

Pierwszą inicjatywą tego rodzaju odbyła się we wrześniu 1747 r., gdy hetman zorganizował pogrzeb swojej matki, kanclerzyny Anny Katarzyny z Sanguszków Radziwiłłowej (1676-1746), i dwóch dalszych krewnych, braci i wojewodów nowogródzkich Mikołaja Faustyna (1688-1746) i Jana Mikołaja (1681-1729)<sup>29</sup>. W ramach pierwszego obrzędu pogrzebowego pochowano w krypcie nieświeskiej także Mikołaja Krzysztofa Eryka (1727-1729), syna pierworodnego „Rybeńki”<sup>30</sup>. Tego rodzaju uroczystości powtórzono u schyłku życia „Rybeńki”<sup>31</sup>, i tuż po jego śmierci przez Karola Stanisława „Panie Kochanku”<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Spoczywali tu Michał Antoni Radziwiłł, krajczy litewski (1687-1721), i jego żona Marianna z Siesickich (zm. 1737).

<sup>28</sup> Do pojedynczych pogrzebów zaliczyć należy ów syna Janusza Tadeusza (listopad 1750), pierwszej żony hetmana Franciszki Urszuli z Wiśniowieckich Radziwiłłowej (wrzesień 1753), dalszego krewnego Jerzego, również wojewody nowogródzkiego (zm. 1754) w 1757 roku, a wreszcie samego hetmana w maju 1763 roku.

<sup>29</sup> Za to że ten ostatni nie został pochowany, obwiniał „Rybeńko” jego syna Marcina Mikołaja. AGAD, AR VI, nr II – 80a, s. 1530.

<sup>30</sup> W momencie śmierci dziecko znajdowało się w Białej, gdyż rodzice powierzyli je babci Annie Katarzynie. To ona pochowała je u tamtejszych reformatów. *Kazania i mowy na własnym pogrzebowym akcie ś. JOX Jmci Anny z xiążąt Sanguszków Radziwiłłowy kanclerzyny W WXL miane. Tudzież krótkie tegoż aktu opisanie z wyrażeniem castri doloris w kościele nieświeskim SJ wspianą y misterną strukturą erygowanego roku 1747. na wieczną w potomne wieki pamięć do druku podane*, Wilno 1750, k. A2.

<sup>31</sup> We wrześniu 1760 r. hetman pochował młodszego brata Hieronima Floriana (1715-18 V 1760) i starszego Mikołaja Krzysztofa (1695-1715), również spoczywającego dotąd w Białej. Por. KP 1760, nr 34.

<sup>32</sup> Karol Stanisław „Panie Kochanku” pochował w 1787 r. macochę drugą żonę hetmana Annę Luizę z Mycielskich (zm. 1771) i brata przyrodniego Hieronima Wincen-

### Przestrzenny wymiar pogrzebu

Znaczenie jezuitów wyłania się na tle przestrzennego wymiaru pogrzebu. Zakonnicy nie tylko zapewniali oprawę liturgiczną biorąc udział w kondukcie, ale także podejmowali funkcję symbolicznego pośrednika między życiem doczesnym a wiecznością. Z tej racji można upatrywać w pogrzebie swoistego rodzaju rytuał przejścia.

Nie tylko kościół jezuicki, ale także miasto i całe okolice pełniły funkcje swoistego rodzaju przestrzeni ceremonialnej. Ciała zmarłych Radziwiłłów deponowano kilka tygodni przed pogrzebem w kościele farnym w Mirze. Stamtąd organizowano uroczysty transport aż pod Nieśwież. Trumnę zostawiano całą noc pod namiotem w podmiejskim folwarku Rudawka, który należał do kolegium jezuickiego. Nazajutrz pochód ruszał do kościoła, zatrzymując się trzykrotnie: najpierw na przedmieściu „pod kolumną” lub „przy krzyżu misjonarskim”, potem przy bramie miejskiej i na koniec przed cmentarzem wokół kościoła jezuickiego. Na każdym etapie zakonnik miewał egzortę. Zazwyczaj występowali po kolei karmelita, bernardyn, dominikanin i jezuita. Jako „gospodarze” miejsca, jezuici nieświescy ruszali w drogę ku zmarłemu jako ostatni, gdy kondukt już był pod kościołem<sup>33</sup>. Po ostatniej egzorcie, mianej przez ojca Towarzystwa, jezuici wprowadzali na swoich barkach trumny książęce z cmentarza do kościoła i składali je na katafalk, a także po ukończonym pogrzebie przenosili je do grobu. Przebieg ceremonii zezwala na stwierdzenie, że ojcowie Towarzystwa zajmowali pierwszoplanową pozycję w porównaniu z przedstawicielami innych zakonów.

Opisany sposób przyjęcia ciała zmarłego zasługuje na szczególną uwagę też ze względu na możliwości porównania z wjazdem właściciela lub urzędnika do miasta. Mowy przedstawicieli różnych grup społecznych, które były wygłaszane podczas tych intrad, zastępowano egzorta-

---

tę (zm. 1787 r.). Por. *Opisanie dzienne pogrzebów JO X Anny z Micielskich Radziwiłłowej wojewodziny wileńskiej hetmanowej W WX y JO X Jmci Hieronima Radziwiłła podkomorzego WW WXL starosty sądowego województwa mińskiego rotmistrza kawalerii narodowej kawalera orderów polskich św. Huberta obchodzonego w Nieświeżu 1787 czerwca 20 dnia*, Wilno 1787.

<sup>33</sup> „Gdy się ku kościołowi zbliżyli ciała wyszli obviem in numerosissimo coetu XX jezuici ex provincia na ten akt zebrani, kiedy 18 znajdowało się rektorów i superiorów”. *Kazania i mowy*, cit., k. A2.

mi członków zgromadzeń zakonnych. Dodatkowego znaczenia nabierały nieraz obrzędy pogrzebowe na tle geograficznego podziału administracji kościelnej. Przekazanie zwłok opiece jezuitów mogło bowiem wskazywać na wyjście spod jurysdykcji duchowieństwa diecezjalnego<sup>34</sup>.

O istnieniu swoistego rodzaju hierarchii zgromadzeń zakonnych świadczy nie tylko wygłaszanie egzort, ale także kolejność przy odprawianiu mszy rekwalnych. Stanowiły one wprowadzenie do uroczystego nabożeństwa pogrzebowego, które śpiewał w stroju pontyfikalnym najwyższy dostojnik kościelny. W przypadku Radziwiłłów występowali na egzekwiach jako pierwsi bazylianie, potem członkowie zakonów żebraczych, a na koniec jezuici. Centralność jezuitów przejawia się także w świetle innego aspektu: z powodu dużej liczby księży udostępniano zakonem wszystkie kościoły nieświeckie. Odprawiając w kościele Bożego Ciała, jezuici mogli zaszczycić się mianem *clerus ad corpus*<sup>35</sup>.

Również jeśli chodzi o *pompa funebris*, pozycja jezuitów była szczególnie wyeksponowana. Tradycyjnie służyły temu celowi emblematy pokazywane na *castrum doloris*. Na pogrzebie Anny Katarzyny Radziwiłłowej wyrazi współczucia ze strony Towarzystwa Jezusowego uwydatniano łączeniem obrazu z słowem, gdyż tarcza reprezentująca monogram IHS wraz z dwoma sercami przeszzytymi strzałą była opatrzona w napis: „Pomaga mieć towarzyszy w boleści”<sup>36</sup>. Inwencja zakonników przejawiała się także w wierszach żałobnych. Interesującym przykładem pod tym względem jest pogrzeb córki kasztelanki brzeskiej Marianny Chreptowiczówny, zmarłej na ospę w 1753 r. w wieku 18 lat i pochowanej w kościele św. św. Janów w Wilnie. Epigramy w języku polskim służyły tu jako komentarze do herbów ojca, matki i drugiego męża babki (także Chreptowiczówny), a jednocześnie dla podkreślenia przejścia do życia wiecznego niewinnej młodzianki<sup>37</sup>.

Kompleksowe zabiegi wizualne stosowano dla podkreślenia dobroczynności zmarłego. Interesujący przykład stanowi katafalk wzniesiony

<sup>34</sup> Świadczy o tym pogrzeb podkomorzyny grodzieńskiej Franciszki z Łazowych Jundziłłowej, parafianki plebana w Brzostowicy Malej. Powierzenie zwłok jezuitom odbyło się na brzegu Niemna. Por. KP 1749, nr 693.

<sup>35</sup> Działo się to na pogrzebie Michała Kazimierza Radziwiłłów. Por. „Wiadomości Warszawskie” 1763, nr 44.

<sup>36</sup> „Juvat socios habuisse doloris”. *Kazania y mowy, cit.*, k. Gggv.

<sup>37</sup> „Przydatek do Gazet”, KP 1753, nr 19.

z okazji pogrzebu Michała Hieronima Czackiego, kasztelana wołyńskiego, w kościele jezuitów w Łucku. Za pomocą architektury okolicznościowej upamiętniano duchowne fundacje nieboszczyka, a zwłaszcza założenie przez niego jezuickiej misji w Porycku<sup>38</sup>. Wystawione rzeźby świętych miały nie tylko wskazać ogólnie na pobożność zmarłego, lecz także pokazywać konkretne fundacje duchowne dokonane na ich cześć<sup>39</sup>.

### Duszpasterskie funkcje jezuitów

Działalność duszpasterska jezuitów przejawiała się na pogrzebach szlacheckich i magnackich w odmiennej formie. Na pierwszych jezuita występowali bowiem zarówno w roli celebrantów, jak też kaznodziejów. Na drugich natomiast rola jezuitów ograniczała się zazwyczaj do wygłoszenia kazań. Gdy zadanie celebranta powierzone było jezuitcie, podejmował tę funkcję zazwyczaj rektor miejscowego kolegium.

Zauważywszy tę różnicę, można skupić uwagę na środowisku magnackim, w którym ojcowie Towarzystwa słynęli przede wszystkim jako kaznodzieje. Przyczynę pozornie słabszego poziomu zaangażowania jezuitów w pogrzeby magnackie należy upatrywać w fakcie, że w nich brało udział zazwyczaj kilku biskupów i aż kilkunastu kanoników. Z racji wyższej pozycji tych ostatnich w hierarchii kościelnej

<sup>38</sup> Na drugim planie pojawiali się św. Michał i św. Hieronim, patronowie zmarłego. Pierwszy trzymał wagę, a drugi składał na niej sumę 80 tys. zł. darowaną jezuitom w celu otwarcia misji w Porycku. Wyjaśnieniu tej reprezentacji służyły cytaty biblijne *Quis revolvit?* na kartce w drugiej ręce św. Hieronima, i *Ecce Michael unus de principibus venit in adiutorium mihi* nad św. Michałem. Por. *Konnotacja apparencyj pogrzebowej J. W. J.P. Michała Hieronima Czackiego Kasztelana Wołyńskiego w Kościele S.J. Łuckim pod tytułem SS. Apostołów Piotra y Pawła. Die 17 Maij, KP 1745, nr 736.*

<sup>39</sup> Na pogrzebie Rozalii z Zahorowskich Pociowej, strażnikowej wielkiej litewskiej, jezuita łucy otaczali trumnę następującymi rzeźbami: Matki Boskiej („niemało mszy na tydzień ufundowane w kościele łuckim Soc. JESU”), św. Piotra („kościół iwanowski od niej wystawiony i łutowski wspomóżony”), św. Ignacego („z kolegium włodzimierskim Soc. JESU, która fundowała matka, ona jako córka utwierdziła”), św. Stanisława Kostki („po ojcu z ołtarzem w kościele łuckim wstawionym [...] msze przed nim prawie codzienne i ozdoby”) św. Józefa („ufundowanie mszy w kościele łuckim Soc. JESU przy jego ołtarzu”), św. Dominika („klasztor i kościół horodelski wspierany”), św. Franciszka z Asyżu („klasztor i kościół rozjampolski ufundowany”), św. Onufrego (też msze przy ołtarzu) i Opatrzności Boskiej (bractwo ufundowane przez matkę). Por. „Supplement do wiadomości warszawskich” 1763, nr 60.

przypadała im funkcja celebrantów. W przypadku wielodniowych pogrzebów jezuita najwyższej usytuowany w hierarchii zakonnej mógł jednak odprawić mszę w ostatni dzień egzekwii<sup>40</sup>.

Wybór kaznodziei nie był przypadkowy. W kręgach magnackich nie ograniczano się do korzystania z usług miejscowych zakonników, lecz starano się także o sprowadzenie wybitnych kaznodziejów<sup>41</sup>. Domagając się przysłania jak największej liczby księży, magnaci często kierowali do prowincjała prośby o wyznaczenie lubianego duchownego jako kaznodzieję. Wobec braku odpowiedzi ze strony przełożonego zwracano się bezpośrednio do kaznodziei, nieraz w tonie apodyktycznym, zachęcając go do przybycia na pogrzeb w celu świadczenia posługi duchowej<sup>42</sup>. Nawet program i treść kazania starano się uzgodnić wstępnie z przełożonym prowincji<sup>43</sup>. Z badanej korespondencji wynika, że ci nie odmawiali Radziwiłłom osobistego

<sup>40</sup> W kwietniu 1762 prowincjał mazowiecki Karol Korycki śpiewał mszę na pogrzebie Weroniki z Konarzewskich Mycielskiej, kasztelanowej poznańskiej, a w maju 1763 r. miewał kazanie w ostatni dzień pogrzebu „Rybeński”, pełniąc prośbę jego syna Karola Stanisława. Por. „Kurier Warszawski” 1762, nr 35; list K. Koryckiego do K.S. Radziwiłła, Połock, 22 IV 1763. AGAD, AR, dz. V, nr 7339.

<sup>41</sup> Na pogrzebie Karola Stanisława Radziwiłła wygłosili kazania kaznodzieja królewski Atanazy Kierśnicki i Kazimierz Bartoszewicz, obydwaj z Warszawy. Por. M.K. Radziwiłł, *Diariusz (1719-1761)*, AGAD, AR VI, nr II – 80a, s. 37-38. Na pogrzebie Michała Serwacego Wiśniowieckiego w 1745 r. występowali Antoni Biejkowski, były kaznodzieja trybunalski, jako przedstawiciel prowincji koronnej, i Fabian Dochterowicz, długoletni kaznodzieja w kolegiacie św. Jana w Warszawie, autor kazań wygłoszonych podczas sejmu grodzieńskiego z 1744 r., a naówczas rektor w Pułtusk, z prowincji litewskiej. Por. KP 1745, nr 458.

<sup>42</sup> Taki list pisała Tekla z Radziwiłłów, wdowa po Michale Serwacym Wiśniowieckim, do Fabiana Dochterowicza: „Życzę sobie mieć [...] dwóch jeszcze kaznodziejów prześwietnego WMM Państwa zakonu, jednego z prowincji polskiej (którego już mam deklarowanego) a drugiego z prowincji litewskiej, y to nie innego tylko samego WMM Pana, najpierwszymi ambonami fakundią nieporównaną przed samymi nawet majestatami królewskimi głośną, przekreślenia zaszczyconego. Że zaś na ten list mój tak dawno pisany, nie mogę się doczekać responsu, ani wiem, czy doniesiona jest prośba moja WMM Panu, za czym zdało mi się daleko bezpieczniej, nadgłosić się samemu WMM Panu z ponowieniem prośby mojej, ażeby w tym (czego usilnie po WMM Panu pragnę) zawodu nie miała. Przygotuj się Dobrodzieju a szczęśliwie na czas wzwyż namieniony przyjeżdżaj, y do JM X Prowincjała napiszę, że tęsknię bez responsu Jego na list mój pilny bardzo”. List T. z Radziwiłłów Wiśniowieckiej do F. Dochterowicza, bez miejsca i daty. Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, nr 97, s. 583.

<sup>43</sup> List J. K. Porzeckiego do M. K. Radziwiłła, Pułtusk, 30 VI 1753. AGAD, AR V, nr 12205.

udziału, co natomiast zdarzało się w przypadku innych rodów. Rekord obecności na pogrzebach Radziwiłłów ustanowił Kazimierz Brzozowski, który wystąpił trzykrotnie na przestrzeni 33 lat<sup>44</sup>.

Funkcję kaznodziei powierzano nieraz byłemu kapelanowi nadwornemu zmarłego: można przytoczyć przykład Kazimierza Jurahy, który w 1747 r. wziął na siebie odpowiedzialność za transport zwłok kancelarzyny Anny Katarzyny Radziwiłłowej z Białej do Mira i przemawiał w momencie przekazania ciała hetmanowej Franciszce Urszuli.

Rola wybitnych jezuitów nie ograniczała się do wygłoszenia kazań: podobnie jak w środowisku średnioszlacheckim, także w kręgach magnackich przyczyniali się bowiem do kształtowania architektonicznej oprawy pogrzebu. Mimo że mieli do dyspozycji architektów nadwornych magnaci uważali, że na tych sprawach lepiej znają się jezuici, niż świeccy. Za tym stwierdzeniem przemawia list Tekli z Radziwiłłów Wiśniowieckiej do brata Michała Kazimierza, w którym wdowa po Michale Serwacym zawiadomiła, że dla wykonania *castrum doloris* zamierza opierać się na projekcie Pawła Giżyckiego, a nie korzystać z usług architekta nadwornego<sup>45</sup>. „Rybeńko” przystosował się do życzeń siostry, starając się o sprowadzenie jezuitę z Krzemieńca do Wiśniowca, gdzie miał czuwać nad wykonaniem roboty<sup>46</sup>.

### **Pedagogiczna wartość pogrzebu**

Zgodnie z celem enkomiatycznym, który autorzy sobie stawiali, kazania okolicznościowe nie tylko zawierały treści genealogiczne, ale także eksponowały cnoty i zasługi omawianej postaci dla Kościoła Katolickiego, ojczyzny i rodu<sup>47</sup>. W porównaniu z mowami pogrzebo-

---

<sup>44</sup> Wystąpił w 1720 r. na pogrzebie Karola Stanisława. W 1747 r. jako rektor kolegium pińskiego miewał kazanie na pogrzebie Anny Katarzyny z Sanguszków. W 1753 r. jako prepozyt domu profesów w Wilnie odprawiał egzekwie w trzeci dzień pogrzebu Franciszki Urszuli. AR VI, II 80 – a, s. 37, 1530, 1928.

<sup>45</sup> „Za łaskawy wielce dziękując afekt w ordynowaniu JM Pana Russella, który że do tych pogrzebowych struktur nie jest sposobny, używam JM X Giżyckiego doświadczonego w tej profesji”. List T. R. Wiśniowieckiej do M. K. Radziwiłła, Wiśniowiec, 24 III 1745. AGAD, AR V, 15714/VIII.

<sup>46</sup> AGAD, AR V, nr 4227. Na temat działalności Pawła Giżyckiego por. także: A. B e t l e j, *Paweł Giżycki SJ: architekt polski XVIII wieku*, Kraków 2003.

<sup>47</sup> Ogólnie na ten temat por.: J. N i e d Ź w i e d Ź, *Nieśmiertelne teatru sławy. Teoria i praktyka twórczości panegirycznej na Litwie w XVII-XVIII w.*, Kraków 2003.

wymi wygłoszonymi przez duchownych innych zgromadzeń, kazania jezuickie zarysowywały nieco barwniejszy portret zmarłego. Przyczyny tego zjawiska upatrywać należy w długoletniej znajomości zakonnika z nieboszczykiem, dzięki której przemawiający mógł występować jako wiarygodny świadek cnót i pobożności swego protektora<sup>48</sup>.

Dużą wagę przywiązywano kulturowym zainteresowaniom i sposobom spędzania czasu nieboszczyka. Jest to aspekt szczególnie znaczący, gdy się bierze pod uwagę fakt, że w pogrzebach brała udział także młodzież szkolna. Na przykład, w kazaniu pogrzebowym poświęconym Hieronimowi Florianowi Radziwiłłowi (1715-1760) Wawrzyniec Rydzewski wspominał przykładność dworu księcia twierdząc, że w przeciwieństwie do innych ośrodków magnackich picie alkoholu i gry hazardowe były tu surowo zabronione. Kulturowano natomiast muzykę jako środek dla uspokojenia namiętności i teatr w celu propagowania wzorców dobrego zachowania. Ponadto wedle zakonnika polowania stanowiły idealne zastępstwo dla ćwiczeń wojennych w czasach pokoju. Okolicznej szlachty, dla której często ośrodki życia magnackiego stanowiły początkowy etap kariery politycznej, przedstawiano dwór Radziwiłła nie tylko jako szkołę manier i etykiety, ale też jako wzór moralności i autodyscypliny<sup>49</sup>.

### **W kręgu spraw organizacyjnych**

Na uwagę zasługują również aspekty organizacyjne. Najsilniejszy wpływ wywierali ojcowie Towarzystwa na przygotowania do pogrzebów, które odbywały się we własnych kościołach. Zmiany w wystroju świątyni musiały być wcześniej uzgodnione przez krewnych zmarłego z zakonnikami. Wobec inwazyjnych robót jezuici przebiegali postawę oczekującą i dostosowywali się do wymogów ceremoniału dopiero po otrzymaniu wyraźnego rozkazu od fundatora. Na przykład, Stanisław Radziwiłł, zajmując się przygotowaniami do pogrzebu swego brata Jerzego, wojewody nowogródzkiego, zwracał się do Michała

---

<sup>48</sup> O Annie Katarzynie Radziwiłłowej Kazimierz Juraha oświadczył: „Krom tego kilkanaście w Warszawie Mendicantium klasztorów, regularnie po dwakroć na rok hojną jałmużną, w różnych prowincjach (świadkiem okularnym jestem, bom pańskiej intencji bywał executorem) i pieniędzmi opatrywała, prosząc za duszę Karola o suffragia”. *Kazania, op. cit.*, k. Bbv.

<sup>49</sup> W. Rydzewski, *Kazania przygodne*, Wilno 1768, s. 194-220.



Kazimierza „Rybeński” z prośbą, aby nakazał jezuitom nieświeskim usunąć marmurową podłogę tam, gdzie podczas ceremonii buzdygany będą rzucane<sup>50</sup>.

Pogrzeby stanowiły także formę finansowania zakonów. Nie ograniczono się do ofiarowania jałmużny w zamianę za odprawianie egzekwii w macierzystym kościele, ale także wynagradzano hojnie przybyłych księży – zarówno w gotówce, jak też w paramentach – za udział w ceremonii funeralnej<sup>51</sup>. Te świadczenia materialne korzystnie wpływały na życie placówek, do których zakonnicy powracali po pogrzebie, gdyż ci rozdawali wśród współbraci pieniądze pozostałe po podróży.

Fakt, że pogrzeby stanowiły wysokonakładowe przedsięwzięcia, nie powinien mylić co do wymiaru wykonanego wysiłku materialnego. Kierowano się przy tym względami oszczędności i praktyczności. Na przykład, wspomniany już Stanisław Radziwiłł poprosił w 1757 r. o pozwolenie na używanie postumentu pozostałego po pogrzebie Anny Katarzyny sprzed dziesięciu lat oraz na przemalowanie katafalku, który wznoszono cztery lata wcześniej po śmierci Franciszki Urszuli<sup>52</sup>.

Dużą dawką rozsądku wykazywali się również jezuici. Szczególnie interesujący dokument, który warto zaprezentować na ukończenie niniejszego artykułu, stanowi opis pogrzebu stolnikowej lidzkiej. Ów opis znajduje się w księdze o nabożeństwach odprawionych w kościele św. św. Janów w Wilnie w roku 1742. Różni się od sztywnych doniesień, które zamieszczano na łamach gazet, gdyż zawiera liczne uwagi nad tym, o co zakrystian powinien dbać.

Przypomnieć należy, że w 1737 r. Daniel Kazimierz Szyszka uposażył konwikt szlachecki przy akademii wileńskiej<sup>53</sup>. Zamiar czczenia żony dobroczyńca wpłynęło na przebieg ceremonii, która zaczęła się w czwartek 21 listopada, zaraz po uroczystości św. Alojzego, i trwała do soboty. W znak wdzięczności deponowano zwłoki stolni-

<sup>50</sup> „Insza pretensją którą mnie *noviter* zarzucili, że nie mogą pozwolić na zdjęcie posadzki do rzucania *insignorum* aż przystąpi *assensus* woli WX Mci Dobrodzieja [...]. Ja płacę Ichmciom za zdjęcie posadzki”. List S. Radziwiłła do M.K. Radziwiłła, Stoki, 12 X 1757. AGAD, AR IV, nr 560.

<sup>51</sup> Na pogrzebie Michała Serwacego Wiśniowieckiego zakonnicy otrzymali pierwszego dnia po jeden złoty czerwony a w następnych po talar bity. Por. KP 1745, nr 458.

<sup>52</sup> List S. Radziwiłła do M.K. Radziwiłła, Żyrmuny, 14 VII 1757. AGAD, AR IV, nr 560.

<sup>53</sup> L. P i e c h n i k, *Dzieje Akademii wileńskiej*, t. IV: *Odrodzenie Akademii wileńskiej. 1730-1773*, Rzym 1990, s. 171.

kowej w konwikcie. Stamtąd kondukt prowadzony przez oficjała żmudzkiego ruszył do kościoła św. św. Janów. Po drodze miewali egzorty Franciszek Skłodowski, kaznodzieja niedzielny w jezuickim kościele pod wezw. św. Kazimierza, i Michał Juniewicz, profesor logiki w akademii.

Praktyczne uwagi autora odnosiły się do wystroju kościoła, a w szczególności do katafalku. Przygotowań w kościele szybko dokonano po niesporach św. Alojzego. Warto zaznaczyć, z braku czasu jezuici nie wstawili *castrum doloris*, lecz korzystali z istniejących struktur: przebrali i oświetlili bowiem cyborium obite czarnym kirem, na którym były reprezentowane „trupie głowy na papierze malowane”. Ponadto ku czci fundatorki ołtarz główny był „bogato przybrany jak w dzień św. Ignacego”. Zgodnie z wolą nieboszczki, wokół trumny postawiono tylko sześć świec białych na lichtarzach z drewna posrebrzanego. Liczne lampy paliły się natomiast wokół katafalku i w każdym innym możliwym miejscu<sup>54</sup>. Autor nie wstrzymał się od krytycznych uwag: *Drugim razem lepiej pod lampy papiery podkładać, aby ten z lamp wylany do sukna nie mazał, że czasem lampy trzaskają się y lój się na sukno dostaje. Notandum: pod trunę szkoda całunu dobrego, a ile nowego, gdyż z doświadczenia zdarzyło się, iż materya z trupa z truny dobywająca się całun dobry splamiła*<sup>55</sup>.

W dalszym ciągu znajdowały się w centrum uwagi także dynamiczne aspekty obrzędu pogrzebowego. Podczas ceremonii doszło do zamieszania z powodu, że w szykowaniu ornatów zakrystian zapomniiał o różnicach w rubrycelach różnych zakonów: zgodnie ze zwyczajem jezuickim przygotował bowiem tylko czarne ornaty, mimo faktu że bernardyni, którzy odprowadzali msze przy ołtarzach bocznych, używają białych. W różne sposoby starano się także zapobiegać niedostatkom w sprzęcie kościelnym. Na przykład, z braku małego krzyża srebrnego, któryby mógł stać na trumnie, przybito na niej pacyfikał. Autor radził także zapożyczyć mszały albo poprosić zaproszonych zakonników o przywiezienie własnych, żeby ich nie zabrakło. W końcu zaznaczyć należy, że na przebieg ceremonii wpływały również

<sup>54</sup> „Świec ile mogło się tylko gdzie mieścić na ołtarzu y nad ołtarzem także lamp jako najwięcej w dole y nad cyborium y na gzymsach stawiono”. LVIA, f. 1135, ap. 20, nr 302, k. 77v.

<sup>55</sup> Ibid., k. 77v.

czynniki naturalne, jak stan dekompozycji ciała zmarłego. W przypadku badanego pogrzebu jezuici musieli odłożyć pochowanie aż do czasu, gdy wszyscy wyszli z kościoła<sup>56</sup>.

### **Zakończenie**

Na podstawie wykorzystanych materiałów źródłowych można przyjąć tezę, że udział jezuitów w pogrzebach wiązało się nierozdzielnie z rolą zmarłego jako fundator i dobroczyńca zgromadzenia. Jeżeli pod względem liczbowym przedstawiciele zakonów żebraczy zdecydowanie przewyższali jezuitów przy udziale w pogrzebach, ojcowie Towarzystwa pełnili bardzo wykwalifikowane zadania. Świadczą o tym ich wystąpienia jako kaznodzieje i podejmowanie funkcji symbolicznego pośrednika między doczesnością a życiem wiecznym w przypadku pogrzebów magnackich, a pełnienie roli celebrantów w środowisku średnioszlacheckim. Do zapewnienia jezuitom pierwszoplanowej roli przyczyniały się także uwarunkowania organizacyjne i społeczne, jak obszerność budynków sakralnych obsługiwanych przez nich i możliwość włączenia młodzieży szkolnej do ceremonii. W rytuale przejścia szlachecka apologia rodowa pokrywała się z próbą tworzenia przez jezuitów wizerunku pobożnego chrześcijanina i cnotliwego obywatela.

---

ANDREA MARIANI

### **THE ROLE OF THE JESUITS IN THE FUNERALS OF THE 18<sup>TH</sup> CENTURY POLISH-LITHUANIAN NOBILITY. BETWEEN THEATRIZATION AND THE CELEBRATION OF THE DEAD**

#### **Summary**

The topic of this paper is the role of the Jesuits in the organization of 18<sup>th</sup> century noblemen funerals in the Polish-Lithuanian Commonwealth. The commitment of the Jesuit fathers to the burial rites of the elite was particularly evident in the case of the protectors of the Order such as the members of the Radziwiłł family. The author uses different sources to present the interaction between the Jesuit Order and the nobility

---

<sup>56</sup> „We wszystkie dzwony długo dzwoniono, miano zaraz do sklepu chować, nie chowano dla fetoru iż materya z truny dobywała się. Potym jak już wszyscy wyszli z kościoła o godzinie pierwszej ciało do sklepu wstawiono”. Ibid., k. 79r-v.

within the context of burial rites: from contemporary gazettes to private letters, as well as documents produced by the Order itself within the framework of its own activity. After describing the general structure of the funeral, the author analyses the social expectations of the noblemen, who founded Jesuit sanctuaries as a sort of family mausoleum, as well as the rules dictated by the Order's authority, which tried to keep under control the practice of burying secular people in the churches of the Order. After this first part, the object of the second one is the position occupied by the Jesuits among the clergy during the funeral. First of all the fathers took actively part to the funeral procession ending in their own church. During the funerals of the middle nobility the members of the Jesuit Order preached and celebrated the liturgy as well. The burials of the aristocracy were different: as a matter of fact the Jesuits just preached, whereas the role of celebrants was overtaken by the members of the diocesan clergy, who possessed a higher position in the ecclesiastical hierarchy. In such cases the importance of the Jesuits depended from praising the virtues of the dead with words as well as through the temporary decoration of the church. By presenting the nobleman as a positive model of social behavior the Jesuits preachers induced in his relatives a feeling of gratitude towards the Order, and at the same time increased their own possibilities of personal advancement within the religious hierarchy. In spite of the emphasis on the pedagogical value of the funeral, Jesuits paid attention to logistical aspects as well. The care of theatrical aspects was brought together with the parsimony in the usage of materials for the church decoration.

Translated by Andrea Mariani

**DLA NAS WSZYSTKICH TYLKO JEDNA DROGA...  
PAWEŁ PIKUŁA A TAJNA MISJA JEZUITÓW  
NA PODLASIU**

Gdy wiosną 1878 roku jezuici wyruszyli na Podlasie, by prześladowanym przez carat grekokatolikom nieść umocnienie w wierze, z pomocą wysłannikom Kościoła przyszła miejscowa ludność. Jednym z wielu bohaterskich obrońców wiary był Paweł Pikuła, właścianin z Derła, którego wspomina się jako duchowy autorytet w życiorysach kilku spośród błogosławionych męczenników z Pratulina<sup>1</sup>. Jego działalność na rzecz podtrzymania unitów w jedności z Kościołem rzymskokatolickim spłotła się pracą misjonarzy i głównie przez nich została utrwalona na piśmie. Stosunkowo duża ilość zachowanego materiału źródłowego pozwala odtworzyć zmienne losy człowieka, którego wierność Bogu i Kościołowi wypróbowała Cytadela i Syberia.

Męczeństwo mieszkańców Podlasia ukazywane było już wielokrotnie i na różne sposoby. Obok obrazów, dzieł prozatorskich, scenicznych i lirycznych doczekało się także wielu opracowań naukowych<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. G e r e s z, *Unitów podlaskich droga do świętości*, Podlaska Oficyna Wydawnicza Rapid-Press, 1991, s. 48-50. T. K r a w c z a k, *Likwidacja Unii w Królestwie Polskim*, [w:] *Martyrologia unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, (red.) J. S k o w r o n e k, U. M a k s y m i u k, wyd. I, Siedlce 1996, s. 69-71. K. M a t w i e j u k, *Pratulín. Narodziny dla nieba Sług Bożych Wincentego Lewoniuka i XII Towarzyszy*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa-Siedlce, s. 160-161 i 164. A. M i k o ł a j c z y k, *Uświęcają nas i nasze dzieje. Sylwetki duchowe polskich świętych i błogosławionych, którzy zostali wyniesieni do tej godności przez Jana Pawła II*, Piastów 1997, s. 133 i 135. W. P i s z c z e k, *Bł. Wincenty Lewoniuk i Towarzysze*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków, s. 11 i 14.

<sup>2</sup> Obszerną bibliografię zagadnienia zawiera książka: *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904)*. *Columbae similitudo et serpenti prudentia*. Wybór dokumentów z archiwów zakonnych Krakowa, Rzymu i Warszawy, opracował i wstępem opatrzył

Uwieńczeniem tych dzieł i zarazem nową inspiracją do kultywowania pamięci o obronie wiary na Podlasiu była niewątpliwie dokonana w 1996 roku przez Jana Pawła II beatyfikacja Męczenników z Pratulina.

Po Powstaniu Styczniowym (1863-1864) Rosjanie gwałtownie zaostrzyli politykę względem Polaków. Represje objęły różne grupy społeczne, między innymi Kościół greckokatolicki. W tym czasie na terenie imperium rosyjskiego pozostawała już tylko jedna diecezja katolików obrządku wschodniego, diecezja chełmska, do której należało około 250 tysięcy wiernych z terenów Chełmszczyzny i części Lubelszczyzny oraz Podlasia. Naciski wywierane na duchowieństwo unickie doprowadziły do osłabienia struktur diecezji, gdyż około 70 księży wygnano, podobna ilość uciekła do Galicji, a 200 przyjęło prawosławie. W 1875 roku ostatnia unicka diecezja w zaborze rosyjskim przestała istnieć. Ale nie przestali istnieć unicy. Rozbicie struktur Kościoła greckokatolickiego zachwiało wiarą wielu jego członków, jednak znaczna ich część postanowiła bronić się przed narzucanym przez Moskali prawosławiem. Zmagania trwały aż do 1905 roku, kiedy to po ogłoszeniu ukazu tolerancyjnego około 230 tysięcy unitów przeszło do Kościoła rzymskokatolickiego.

Z ramienia Rzymu w walkę o utrzymanie wiary w sercach prześladowanych zaangażowali się jezuici, którzy z pierwszą tajną misją ruszyli na Podlasie wiosną 1878 roku. Działania jezuitów na Podlasiu w okresie krwawych działań wymierzonych przeciwko grekokatolikom były już opisywane<sup>3</sup>, jednak w ostatnich latach doczekały się monumentalnej publikacji, w której głos zabierają sami misjonarze. W 2009 roku ukazał się opracowany przez Roberta Danieluka SJ wybór dokumentów z archiwów zakonnych Krakowa, Rzymu i Warszawy pod tytułem „Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904)”. Udostępniony materiał źródłowy zawiera korespondencje i relacje misjonarzy, którzy dzielili się swoimi doświadczeniami i pieczołowicie dokumentowali przebieg swojej pracy. Niejednokrotnie wspominali o swoich współpracownikach, do grona których zaliczał się również Paweł Pikula z Derła. Pisali o nim: Teodor Sozański SJ, Apolo-

---

R. Danieluk SJ, [*Studia i materiały do dziejów jezuitów polskich*, t. 16], Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Kraków 2009.

<sup>3</sup> F. Paluszkiewicz, *W cieniu Hermesa. Bohaterzy Podlasia*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1987.

niesz Kraupa SJ, Józef Grużewski SJ i Jan Urban SJ. Wzmianki o Pikule pojawiają się w sumie na 32 stronach. Najwięcej dowiadujemy się o nim od jego współziomka i współwięźnia – brata Józefa Grużewskiego SJ, którego relacja pozwala zrekonstruować nie tylko chronologię wydarzeń, lecz również portret psychologiczny Pikuły.

### Przed rozpoczęciem misji

Paweł Pikuła był człowiekiem wyróżniającym się na tle lokalnej społeczności włościańskiej. Zwracał na siebie uwagę nie tylko sąsiadów, lecz także władz carskiej Rosji, które próbowały posłużyć się jego autorytetem do własnych celów. Józef Pruszkowski wyraził to w relacji o oporze mieszkańców miejscowości Hrud wobec rusyfikacji: *W 1867 roku, przy końcu Lipca, przyjechał tu Gromeka, gubernator siedlecki i przywiózł z sobą Pawła Pikulę, włościanina, dzierżawcę dóbr Derła, człowieka rozumnego, wpływowego i silnego w wierze świętej unii. Pikuła, wyjątkowo w tych stronach bogaty i wzbudzający zaufanie u swoich, stał się też przedmiotem pokus ze strony gubernatora, azali się mu nie uda Pikulę przerobić i duchem prawosławia natchnąć, a potem przez niego skutecznie uderzyć unitów. Bierze go więc z sobą gubernator do powozu, rozmawia z nim łaskawie, przywozi do Hrudu i zebrawszy unitów, zachęcać ich począł do przyjęcia nowych zmian i obrzędów w cerkwi, wyrzucenia organów (...)*<sup>4</sup>. Gdy unicy odmówili posłuchu, gubernator zapowiedział, że wyśle delegację do Galicji, aby tam na własne oczy przekonali się, jak dobrze żyje się tym, którzy przeszli na prawosławie. W skład tej delegacji miał wejść między innymi Paweł Pikuła. Gdy również to nie trafiło do przekonania mieszkańców Hrudu, gubernator Gromeka – jak pisze Pruszkowski – *odszedł rozgniewany i przywoławszy Pikulę, ucieszonego w duszy i dzielającego stałość i śmiałą obronę swych braci, z nim odjechał, nie rzuciwszy więcej okiem na unitów*<sup>5</sup>.

Po niespełna siedmiu latach od opisanych powyżej wydarzeń, w styczniu 1874 roku, w analogiczny sposób zamierzał posłużyć się Pikulą naczelnik powiatu Aleksander Kutanin. Wezwał Pikulę do Pratulina, by przekonał współziomków do odstąpienia od cerkwi,

<sup>4</sup> J. Pruszkowski, *Martyrologium czyli Męczeństwo Unii na Podlasiu*. Z wiarygodnych i autentycznych źródeł zebrał i napisał P.J.K. Podlaski, Kraków 1905, s. 145.

<sup>5</sup> Tamże, s. 148.

do której nie chcieli wpuścić duchownego prawosławnego. Starcie regularnego wojska z ludnością cywilną, dziesiątki rannych, trzynastu zabitych – to efekt polityki carskiej Rosji, który wywołał poruszenie nie tylko na Ziemiach Polskich, lecz także w wielu krajach Starego Kontynentu.

Publicyści, którzy nagłośnili masakrę w Pratulinie, utrwalili jednocześnie relację o wystąpieniu Pawła Pikuły. Jedną z najstarszych relacji ukazała się tego samego dnia – 28 lipca 1874 roku – w dwóch gazetach: w „Gazecie Toruńskiej” i w „Wiarusie”. Fragment opisujący postawę Pikuły przytoczę w całości: *We wsi Derło jest bogaty kolonista nazwiskiem Pikula, człowiek bardzo zacny i szanowany powszechnie zarówno dla swych siwych włosów, jak i z powodu swego zacnego charakteru, serca i zdrowego rozsądku. Kutanin chciał skorzystać z tego wpływu jaki Pikula posiada na swoich współparafian i przerobić go na misjonarza swojej propagandy. Udał się więc do Derła i zaczął przekładać Pikule, jak źle robią włościanie nie słuchając rzędu, bo nie tylko martwią cesarza, który ich tak kocha (?) ale narażają się na śmierć, że rząd jest zmuszony postępować surowo z niemi, jeżeli nie będą uległymi, żądał więc od Pikuły, aby pojechał z nim do Pratulina i tam przedłożył włościanom, iżby nadal postępowali rozumnie. Gdy ten zgodził się na to, pojechali obydwaj do Pratulina i tam do zgromadzonych włościan Kutanin tak się odezwał: „Przywiozłem wam tu człowieka którego znacie i szanujecie jako rozumnego i poczciwego, on wam powie jak macie postępować i co on powie słuchajcie. Włościanie milcząc oczekiwali końca tej sceny, dziwiło ich to tylko, że człowiek, który całe życie słynął z swej uczciwości, na starość pobratiał się z Kutaninem. Po skończonej mowie naczelnika, Pikula wystąpił i rzekł: „Chciałeś pan, panie naczelniku, ażebym nauczył moich sąsiadów jak mają teraz postępować. Dobrze więc, gotów jestem spełnić pańską wolę, lecz to co im powiem, oni wiedzą już sami, bo dla nas wszystkich tylko jest jedna droga, tj. trzymać się silnie naszej świętej wiary cokolwiek bądź się z nami stanie”. Tu starzec ukląkł i dobywszy z pod sukmany krzyżyk, który nosił na piersiach, tak mówił dalej: „Tak panie naczelniku! ja przysięgam na moje siwe włosy, na zbawienie duszy, tak jak pragnę oglądać Boga przy skonaniu, że na krok nie odstąpię od naszej wiary i żaden z moich sąsiadów tego nie powinien zrobić. Święci męczennicy tyle za wiarę przenieśli męk, nasi bracia za nią krew przelali i my także ich będziemy naśladować”. Obecni wło-*



ścianie również uklękli i z uniesieniem powtórzyli przysięgę Pikuły wołając, że są gotowi umierać za wiarę, że jej nigdy nie odstąpią, i że naczelnik może ich wszystkich wystrzelać, ale nie zmusi do przyjęcia schizmy. Wściekłość Kutanina nie miała granic, lecz będąc sam jeden wśród włościan, musiał milczeć z obawy o własną skórę; wróciwszy zaś do Janowa, kazał aresztować Pikulę, który posiedziawszy kilka miesięcy w więzieniu, został uwolniony wraz z innymi więźniami poaresztowanymi w zaszłych wypadkach<sup>6</sup>.

Relacje z wystąpienia Pawła Pikuły wobec ludności unickiej broniącej cerkwi zgodne są co do większości szczegółów ukazanych powyżej. Analiza pojawiających się różnic wymaga osobnego opracowania, dlatego w tym miejscu jedynie sygnalizuję problem. Dla zilustrowania zagadnienia przywołam zakończenie opisu wystąpienia Pikuły według Kazimierza Dębskiego SDB: *Kutanin stracił głowę, nie wiedział, co począć, zawiódł się na Pikulę... Gdy oprzytomniał, skinął na Kozaków. Ci dopadli modlącego się starca, rozciągnęli go na ziemi i bez miłosierdzia bili nahajkami. Kilku mężczyzn podbiegło na ratunek. Zostali jednak zatrzymani i mocno zbici. Pikula spokojnie leżał na ziemi... A gdy go podniesiono, ledwie stał na nogach, zboczony krwią, ale spokojny i szczęśliwy*<sup>7</sup>.

Gdy rozgrywały się wypadki w Pratulinie, Paweł Pikula miał około 40 lat. Nie był więc, jak podaje wiele relacji, starcem. Niewątpliwie jednak cieszący się posłuchem wśród sąsiadów Pikula umocnił jeszcze swoją pozycję lokalnego autorytetu. Tadeusz Krawczak informuje, że dzierżawca Derła uchodził za *moralnego przywódcę unitów powiatów bialskiego i konstantynowskiego*<sup>8</sup>.

Przywołane powyżej teksty wzmiankują zaledwie o statusie majątkowym Pawła Pikuły. Jednak i ta kwestia nie uszła uwadze dziennikarzy. Pod koniec 1875 roku w „Gazecie Warszawskiej” pojawiła się notatka, która rzuca światło na to zagadnienie: *Pewny włościanin nazwiskiem Pikula, ze wsi Derła, leżącój o milę od Janowa, zebrawszy*

<sup>6</sup> „Gazeta Toruńska”, nr 169, rok 8, Toruń, wtorek 28 lipca 1874, s. 2-3. „Wiarus”. Czasopismo dla średniego stanu polskiego, nr 85, wtorek, 28 lipca 1874, s. 2.

<sup>7</sup> K. Dębski, *Bohaterstwo unitów podlaskich 1875-1905*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1993, s. 79.

<sup>8</sup> T. Krawczak, *Likwidacja Unii w Królestwie Polskim*, [w:] *Martyrologia unitów podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, (red.) J. Skowronek, U. Maksym i uk, wyd. I, Siedlce 1996, s. 18.

*na swém trzydziestomorgowém gospodarstwie dość znaczny fundusz, wziął miejscowy folwark w dzierżawę za 1,000 rs. rocznie. Zamiłowany w gospodarstwie, śledzi on i w miarę możności naśladuje ulepszenia w sąsiednich dobrach wprowadzane, a co jeszcze dziwniejsze, prenumeruje Gazetę Rolniczą. Przy daleko wyższej od innych włościan ogładzie, zachowuje on ich ubiór, pokarm i obyczaje; synów jednak swoich nie oddaje do szkół z obawy, aby nie porzucili swego stanu, i powiada, że dość im będzie téj nauki, jaką on im dać może. Niekiedy pokazuje się we dworach, ażeby obejrzyć jakie nowe narzędzie rolnicze, ale pomimo uprzejmego przyjęcia rzadkim jest gościem, nie chcąc wychodzić ze swéj sfery, i przez to stracić zaufania włościan, od których ogólnie jest szanowany. Jakiż to przykład dla ludzi światowych, lubiących się piąć tam, gdzie nienajmiléj są widziani, a często nie mających téj wartości co poczciwy Pikuła!*<sup>9</sup>

Zagadnienie statusu majątkowego Pawła Pikuły w opracowaniu poświęconym ziemiaństwu guberni siedleckiej po Powstaniu Styczniowym poruszył Grzegorz Welik. Zauważył, że Pikuła najpierw dzierżawił, a później stał się właścicielem leżącego w powiecie konstantynowskim majątku Derło. Kwestia ta zasługuje na podkreślenie, gdyż, jak zauważa wspomniany autor, właściciele majątków, którzy nie mogli poszczycić się szlacheckim pochodzeniem, należeli do wyjątków, a Paweł Pikuła miał pochodzenie chłopskie<sup>10</sup>. Jako właściciel majątku Derło pojawia się w „Spisie właścicieli ziemskich w guberni siedleckiej i ich majątków w 1888 roku”<sup>11</sup>. Jako ziemianin chłopskiego pochodzenia Paweł Pikuła potrafił zdobyć się na takie gesty, jak ufundowanie orkiestry dętej dla Janowa Podlaskiego, którą w 1904 roku zorganizował ks. Teofil Kowalski<sup>12</sup>, czy zamówienie organów do wybudowanego w latach 1906-1909 kościoła w Malowej Górze<sup>13</sup>.

Bez wątplenia takie czynniki, jak posiadanie autorytetu i środków materialnych, umożliwiły Pawłowi Pikule skutecznie zaangażować się w pomoc misjonarzom, którzy przybyli w okresie prześladowań religijnych na Podlasie.

<sup>9</sup> „Gazeta Warszawska”, Środa, dnia 17 (29) Grudnia 1875.

<sup>10</sup> G. Welik, *Ziemiaństwo guberni siedleckiej 1867-1912*, Siedlce 2009, s. 30.

<sup>11</sup> Tamże, s. 203.

<sup>12</sup> J. Caruk, *Monografia Janowa Podlaskiego*, Biała Podlaska 1934, s. 26.

<sup>13</sup> W. S. Kobylarz, *Neogotycki kościół w Malowej Górze*, [w:] „Goniec Terespolski”, nr 78, 1/2010, s. 39.

### Relacje misjonarzy Sozańskiego, Urbana i Kraupy

Duża ilość informacji o życiu Pawła Pikuły zachowała się w relacjach sporządzonych przez misjonarzy. W przypadku trzech spośród czterech jezuitów wspominających o Pikule przyjmują one formę lakonicznych komunikatów.

Krótką wzmianka o Pikule pojawia się w drugiej części relacji z wyprawy misyjnej ks. Teodora Sozańskiego SJ (1826-1901), którą odbył w okresie od 4 do 30 października 1885 roku. *Vix forte dimidium milliarium profecti eramus et transgrediebamur quamdam silvam, cum illi homines sisterint currus et ad me accedentes, coeperunt mihi persuadere se non posse me ultro vehere Chotyłów, quia distaret ad 4 vel 5 milliaria, quia essent ibi hac die nundinae, quod sane esse non poterat nisi in vicina urbe Piszczac, quia Chotyłów est solum parvus pagus et statio viae ferreae, quia audierant custodes inter se et cum domino Pikula (ni fallor) colloquentes se illuc pro hac die ituros. Suadebant igitur, ut diverterem pro die ad quemdam nobilem (mały szlachcic) in vicinia et pro sequenti nocte adhuc quemdam laborem susciperem vel se me vecturos Białą, quod sciebant me nolle, quia tutius putabam alia via reverti*<sup>14</sup>. Nie wiele wnosi to informacji o działalności Pawła Pikuły. Można jedynie stwierdzić, że jego nazwisko zapodło w pamięć ks. Sozańskiemu, co świadczy o zaangażowaniu Pikuły w jego posługę misjonarską.

Kolejna wzmianka o Pikule z Derła pojawia się w relacji ks. Teodora Sozańskiego SJ z misji podlaskiej, którą odbył w styczniu i lutym 1886 roku. Na końcu części czwartej pojawia się sporządzona przez Jana Urbana SJ adnotacja, która informuje, że tutaj kończy się relacja ks. Sozańskiego, a z załączonej notatki Guzickiego (chodzi o Józefa

<sup>14</sup> Dopiero co, z odwagą, wyruszyliśmy w liczbie 500 osób i przekroczyliśmy pewien las, gdy ci ludzie zatrzymali wozy i przystępując do mnie, zaczęli mnie przekonywać, że nie mogą mnie z sobą przewieźć do Chotyłowa, ponieważ jest oddalony o 4 lub 5 tys. (kroków), ponieważ byli tam w dzień targowy, co zresztą nie może być, chyba że w sąsiednim mieście Piszczac, ponieważ Chotyłów jest tylko małą wioską, ponieważ słyszeli, że strażnicy rozmawiali między sobą i (o ile się nie mylę) z panem Pikulą, że tego dnia mają tam iść. Radzili więc, abym poszedł za dnia do pewnego szlachcica w sąsiedztwie i przed nadejściem nocy podjął się jakiejś pracy, albo, że poprowadzą mnie z sobą do Białej, o czy wiedzieli, że nie chcę, ponieważ uważałem, że bezpieczniej wrócić inną drogą (przeł. S. Knecht). T. Sozański, *Notitiae quaedam pro Historia Missionis Podlachicae*. Część 2: Mea excursion a 4 ad 30 Octobris ejusdem anni 1885, [w:] *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904)*, dz. cyt., s. 376.

Grużewskiego SJ) wynika, że wyprawa misyjna ks. Sozańskiego trwała do 18 lutego. Podczas tej wyprawy misjonarz powędrował z Berezy do Lubenki, następnie odwiedził Komarno i jakiś folwark koło Leśnej, później Nahajki, Józki (Joški), Hodyszewo. Po Hodyszewie notatka wymienia położony w pobliżu Cieleśnicy folwark Derło, który należy do Pikuły<sup>15</sup>. Na liście miejscowości znajduje się jeszcze Zalesie, a po nim pojawia się informacja, że misja została przerwana około 20 lutego ze względu na uwięzienie Lisieckich. Wszystko zamykają słowa: *O. Sozański wrócił do Krakowa. Br. Grużewski (Guzicki) miał udać się jeszcze na Podlasie, aby wszystkich przewodników ostrzec przed niebezpieczeństwem, lecz wśród przygotowań do tej podróży był zdradzony przez uwięzionego Lisieckiego*<sup>16</sup>. Wątek uwięzienia Józefa Grużewskiego SJ przywołuję, ponieważ jeszcze do niego powrócę. Natomiast jeśli chodzi o Pikulę, to nie wiemy, czy misjonarz korzystał z jego pomocy. Można jednak przypuszczać, że za wzmianką o folwarku Derło i o jego właścicielu kryją się jakieś motywy.

Następna krótka informacja znajduje się w „Pamiętnikach wycieczek misyjnych” ks. Jana Urbana SJ (1874-1940). Pod datą 25 lipca 1903 roku jezuita zanotował następujące słowa: *Grupa wiosek około Zaczopek stanowi okolicę bardzo stałą w wierze świętej; dużo w tej mierze po Bogu zawdzięczając bogatemu Pikule z Derła i niejakiemu Teodorowi, który jeszcze Ks. Sozańskiemu ułatwiał misje*<sup>17</sup>. Nie wiadomo z tego tekstu nic na temat ewentualnego spotkania misjonarza z Pikulą. Wiemy jedynie, że misjonarz spotkał się z żyjącymi podówczas obrońcami pratulińskiej świątyni.

Inny misjonarz, Apoloniusz Kraupa SJ (1871-1919), wspomina Pawła Pikulę w relacji z drugiej wyprawy misyjnej, którą odbył latem 1904 roku w guberniach siedleckiej i lubelskiej. Pod datą 8 sierpnia zanotował informację o współpracy z Józefem Czerniakiem, który za odpo-

<sup>15</sup> Więcej szczegółów o zaangażowaniu Pikuły w tę część wyprawy ks. Sozańskiego podaje Grużewski.

<sup>16</sup> T. Sozański, *Notitiae quaedam pro Historia Missionis Podlachicae*. Część 4: Quarta excursio: a 20 Januarii usque ad 20 Februarii anno 1886, [w:] *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904)*, dz. cyt., s. 419.

<sup>17</sup> J. Urban, *Wśród unitów na Podlasiu. Pamiętniki wycieczek misyjnych*, Kraków 1923, s. 101-102. J. Urban, *Z drugiej wycieczki misyjnej na Podlasie w r. 1903*, [w:] „Misje Katolickie”. Miesięcznik ilustrowany poświęcony rozwojowi misjonarstwa, Rok XLII, nr 487-488, lipiec-sierpień 1923, s. 201.

wiednie wynagrodzenie zobowiązał się dostarczać „apparata” mszalne do wiosek znajdujących się na trasie misjonarza i ułatwiać przejazd z wioski do wioski. Informację tą poprzedza następująca uwaga: *W wiosce Derło przebywa pan Pikula, który ongi za ks. Szaflarskiego różne ponosił prześladowania. Ma on służącego Józefa Czerniaka, wdowca, który dawniejszym misjonarzom służył za przewodnika. W tym celu, nawet przed o. Broërem odpowiednią składał przysięgę*<sup>18</sup>.

Od Józefa Czerniaka pochodzi informacja o długości pobytu Pawła Pikulę na zesłaniu. Wiadomość ta utrwalona została w artykule zamieszczonym w *Misjach Katolickich*, w numerze z września 1926 roku. Autor tekstu zanotował, że do jezuickiej kaplicy w Albertynie przybył *siedemdziesięcioletni prawie starzec, Józef Czernik, wyznawca i męczennik z parafii Pratulińskiej na Podlasiu*. Czerniak wspomina unitów, którzy doświadczyli prześladowań ze strony prawosławia. Między innymi stwierdza: *Jan Romaniuk za to, że odwiózł misjonarza przesiedział 16 miesięcy w cytadeli warszawskiej, 6 lat spędził na wygnaniu w nowgorodzkiej guberni, ta sama kara spotkała Jana Pikulę, który Romaniukowi dla odwiezienia misjonarza dał konia...*<sup>19</sup>. Kontekst pozwala stwierdzić, że artykuł błędnie podaje imię Pikulę. Dowodzi tego nie tylko informacja pochodząca od Apoloniusza Kraupy, lecz także te teksty, które Jana Romaniuka wymieniają jako współpracującego z Pawłem Pikulą mieszkańca Derła<sup>20</sup>.

Skoro Józef Czerniak, jak pisze Apoloniusz Kraupa SJ, był *służącym* Pawła Pikulę, czyli osobą związaną z losami rodziny Pikulów, można podaną informację o długości zesłania traktować jako wiary-

<sup>18</sup> A. K r a u p a, *Druga wycieczka misyjna do unitów w guberniach siedleckiej i lubelskiej w r. 1904*, [w:] *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904)*, dz. cyt., s. 682.

<sup>19</sup> „Misje Katolickie”. *Organ Dzieła Rozkrzewiania Wiary Świętej*, Rok XLV, nr 525, wrzesień 1926, s. 422-423.

<sup>20</sup> J. G r u ż e w s k i, *Relacja: czerwiec-sierpień 1885*, [w:] *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904)*, dz. cyt., s. 326. J. G r u ż e w s k i, *Relacja: grudzień 1885 – luty 1886*, [w:] dz. cyt., s. 410. J. G r u ż e w s k i, *Opis przed uwięzieniem, i całej sprawy w Cytadeli (luty – grudzień 1886 r.)*, [w:] dz. cyt., s. 476-477. Jana Romaniuka jako zesłańca wymienia razem z Pawłem Pikulą Józef Grużewski: Józef Grużewski do [?], Kiryłow, 18 XI 1887, [w:] dz. cyt., s. 146-147. Potwierdza to również: Lista osób biorących udział w propagandzie religijnej i oświatowej na Podlasiu w okresie prześladowania religijnego, [w:] *Zanim wróciła Polska. Martyrologium ludności unickiej na Podlasiu w latach 1866-1905 w świetle wspomnień, wybór i opracowanie*: T. K r a w c z a k, [Unici Podlascy t. V], Nereton, Warszawa 1994, s. 157-158.

godną. Pozwala to określić datę powrotu z zesłania na jesień 1893 roku. Inną informację na ten temat podaje Józef Grużewski SJ, według którego zesłanie miało trwać tylko dwa lata, czyli do 1889 roku<sup>21</sup>.

### Relacje misyjne brata Józefa Grużewskiego SJ

Najwięcej danych na temat pomocy udzielanej przez Pawła Pikulę misjonarzom zaangażowanym w tajną misję na Podlasiu znajduje się w relacjach, które wyszły spod pióra Józefa Grużewskiego SJ.

Grużewski (Guzicki) urodził się 13 marca 1855 roku w Stoczku na Podlasiu. Od listopada 1883 roku pomagał w pracy misyjnej Franciszkowi Broërowi SJ (1844-1885). W lipcu 1884 roku wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w Starej Wsi. Tam odbył trwający dwa lata nowicjat. Jednocześnie działał jako pomocnik innych misjonarzy. W 1897 roku wystąpił z zakonu.

Ks. Felicjan Paluszkiewicz SJ poświęcił mu w książeczce o misjonarzach jezuickich rozdział pod tytułem „Powołanie z Podlasia”. W podsumowaniu działalności br. Guzickiego stwierdził: *Wrócił z zesłania w 1889 roku. Na życzenie przełożonych opisał swoje dzieje. Wprawia w podziw jego niepospolita pamięć. Pozostawił dwieście stroniec dużego, angielskiego formatu, na których szczegółowo dzieli się przeżyciami i doświadczeniami najpierw z działalności misyjnej, później z więzienia i pobytu na Syberii*<sup>22</sup>.

Pawła Pikulę wymienia w korespondencji oraz w następujących pismach: „Relacja: czerwiec-sierpień 1885”, „Relacja: grudzień 1885 – luty 1886”, „Opis przed uwięzieniem, i całej sprawy w Cytadeli (luty-grudzień 1886 r.)”, „Pobyt w mieście Kyrłowie (1887 r.)”.

W relacji z lata 1885 roku pod datą 9 sierpnia pojawia się informacja o podróży Grużewskiego z Białej do Derła. W drodze wynoszącej przeszło 4 mile prowadził go przewodnik Szymon. Podróż towarzyszyły opady deszczu, które utrudniały wędrówkę po kiepskich drogach. Celem podróży było nawiązanie kontaktu z Janem Romanukiem, mieszkańcem Derła, którego misjonarzom polecił Konrad (Greczuk). Po całonocnej podróży w strugach deszczu wyprawa w ponie-

<sup>21</sup> J. Grużewski, *Opis przed uwięzieniem i całej sprawy w Cytadeli (luty-grudzień 1886 r.)*, [w:] *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904)*, dz. cyt., s. 497.

<sup>22</sup> F. Paluszkiewicz, *W cieniu Hermesa. Bohaterzy Podlasia*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1987, s. 86.

działek 10 sierpnia o świcie dotarła do celu. Romaniuk przyjął Grużewskiego w domu i przekazał mu listy od Konrada. Grużewski zostawił Romaniukowi metryki. Romaniuk zgodził się wziąć na siebie obowiązki przewodnika z całym wiążącym się z nimi ryzykiem.

W domu Romaniuka zgromadzili się mieszkańcy Derła. W spotkaniu wziął udział także syn Pawła Pikuły. Grużewski tak to relacjonuje: *Jeszcze wracam do Jana Romaniuka domu. Rozmowę długo prowadziłem z tymi, którzy się zeszli, wtem przychodzi syn pana Pikuły, dzierżawcy dworu. Ks. Franke był tam i mówił, że był gościnnie przyjęty i mówił mi, jeżeli ja kiedy będę, to żebym wstąpił, bo oni wiedzieli o tym sekrecie. Poznałem gościnność domu tego: nie czekając, kiedy odwiedzę ich, sam syn przychodzi, prosi, żebym wstąpił do nich. Ja umówiwszy się. Furmanka miała wyjechać za wieś, a ja miałem wyjść piechotą i za wsią sięść i ruszyć w dalszą drogę. Ale wprzód wstąpiłem do dworu. Sam pan pojechał do Terespola, a młody był przy młóceniu żyta na zasiew. Poszedłem na gumno. Wszyscy ludzie się przyglądają. Ja zaszedłszy do niego pytam się, czy nie ma wołów do sprzedania i poszliśmy oglądać woły i potem do pokoju. Jeszcze list napisałem do Białej i oddałem przewodnikowi, który ze mną był, żeby oddał Antoniemu Balickiemu. Poszliśmy oba do sadu, pochodzili trochę i o godzinie pierwszej po południu wyjechaliśmy za Janów dla wywieżenia się od tamtych przewodników prawdy<sup>23</sup>.*

W opisie wyprawy z okresu od grudnia 1885 do lutego 1886 Grużewski zanotował informację o wizycie w Derle. Nie podał dokładnej daty, lecz z treści można wywnioskować, że miało to miejsce na przełomie stycznia i lutego. Podczas tej wyprawy misyjnej Grużewski towarzyszył ks. Sozańskiemu SJ. Z relacji Grużewskiego wynika, że odwiedził w Derle Jana Romaniuka, gdy ks. Sozański udał się za Konstantynów. Grużewski ułożył z Romaniukiem plan działania. Następnie Grużewski z Antonim Balickim udał się po ks. Sozańskiego do jakiejś wsi za Konstantynowem, niedaleko Borsuków. Na potrzeby misjonarzy swoich koni użyczył Pikuła. U niego też misjonarze odpoczywali po podróży: *Stąd powróciliśmy do Derła i mieliśmy dniówkę we dworze u pana Pikuły<sup>24</sup>*. Ponieważ misjonarze prowadzili swoją działalność pod osłoną nocy, za dnia odpoczywali u zaufanych Podla-

<sup>23</sup> J. Grużewski, *Relacja: czerwiec-sierpień 1885*, [w:] dz. cyt., s. 326.

<sup>24</sup> J. Grużewski, *Relacja: grudzień 1885 – luty 1886*, [w:] dz. cyt., s. 410.

siaków. Taki postój odbywany za dnia nazywano *dniówką*. Po odpoczynku we dworze Pikuły misjonarze udali się wieczorem w dalszą drogę. *Tylko Ksiądz stał na kilka godzin w Wólce pod Terespołem, u siostry pana Pikuły*<sup>25</sup>.

Kolejne informacje na temat Pikuły zawarł Grużewski w opisie pobytu w Cytadeli z 1886 roku. Mirosław Dobrjański, urzędnik oddelegowany przez gubernatora Hurkę do zwalczania wspieranego przez misję jezuicką oporu unitów, podczas przesłuchania próbował wydobyc informacje o pomocnikach misjonarzy. *Po ucałowaniu krzyża mówi: „Już vsě wam będę wierzył. Oto mi skażte o przewodnikach Kozłowskim, Maksymie, Pikule, Romaniuku, Szymonie «Małym» – zapomniałem, jak ta się wieś nazywa za Białą milę drogi – Bazyliem z Wólki” i jeszcze pięciu, com ich imiona pozapominał „czy u nich ksiądz bywał i czy oni także należeli do wypraw?”*<sup>26</sup>. W toku przesłuchania Dobrjański pyta o Pikulę z Derła, a jednocześnie krótko go charakteryzuje: *Ma dwór duży. On jest prosty chłop, ale bardzo bogaty*<sup>27</sup>.

Po zakończeniu tej części przesłuchania Grużewski zanotował w swojej relacji krótkie charakterystyki przewodników, o których pytał Dobrjański: *Wszyscy byli niczym nieposzlakowani, bo żadna zapłata ani rubel do ich kieszeni się nie dostał. Byli oni pomocą w inny sposób: oto Maksym nastroczał, gdzie by urządzić, Kozłowski był posługaczem, gdzie się posłało go, to sprowadził czy pary ślubne, czy chrzty; to był sumienny człowiek. Romaniuk często jeździł z księdzem, miał dobre konie. Pikula Paweł z Derła przyjmował księdza na dniówkę i ja sam u niego dwie dniówki odprawił, a reszta, to drugorzędni byli. A tu, jak na to z zrzędzenia Bożego, ostatnią wyprawą pokierowała siostra Pikuły z Wólki terespolskiej. Bojąc się u siebie, a chciała pomóc tamtym ludziom, umówiła się z Pikulą i Romaniukiem, a my z ks. Sozańskim tamtędy przejeżdżali do kolei, bo cały tydzień byliśmy na pracy w głąb powiatu janowskiego i bialskiego. Oto wiele było wypraw, tę tylko jedną kobieta urządziła i tej kobiety Dobrjański nie dosięgnął, ale Pikulę i Romaniuka zabrał, pomimo, żem o nich żadnego nie dał słowa. Ta była przyczyna, że byli na całą okolicę najbogatsi i najpobożniejsi, to*

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> J. Grużewski, *Opis przed uwięzieniem, i całej sprawy w Cytadeli (luty – grudzień 1886 r.)*, [w:] dz. cyt., s. 476.

<sup>27</sup> Tamże.



ich naczelnicy nie mogli strawić. Będzie mowa później o nich<sup>28</sup>. Podobnie jak we wspomnieniach Józefa Czerniaka, Pikuła i Romaniuk pojawiają się tutaj razem jako pomocnicy misjonarzy. Jeden udostępniał dwór na odpoczynek, drugi jeździł z misjonarzami. W swoim środowisku odznaczeni się nie tylko zamożnością, lecz – z perspektywy działalności misyjnej – przede wszystkim pobożnością. To ściągało na nich prześladowania ze strony carskich urzędników.

Godna uwagi jest kolejna wzmianka o siostrze Pawła Pikuły. Grużewski podkreślił, że spośród wszystkich wypraw misyjnych, tylko jedna była zorganizowana przez kobietę, a kobietą tą była właśnie mieszkająca w Wólce terespolskiej siostra Pawła Pikuły. Chęć pomocy prześladowanym walczyła w niej z lękiem przed represjami, dlatego zwróciła się o pomoc do brata. Ostatecznie też to on poniósł konsekwencje działania wbrew zarządzeniom zaborcy.

W relacji z pobytu w Cytadeli Grużewski opisał te konsekwencje. Pod koniec czerwca Dobrjański zawiadomił Grużewskiego do kancelarii i powiadomił go o wyjeździe na wakacje. Misjonarz zrozumiał, że moskal planuje coś złego: *Było to dla mnie męką wielką, gdy pomyślałem, że niejedną łza się poleje w czasie tych wakacji i nie omyliłem się, bo niespełna w miesiąc przyjechał i przywiózł z sobą Pawła Pikulę z Derła*<sup>29</sup>. Z informacji tej wynika zatem, że Pawła Pikulę osadzono w Cytadeli w drugiej połowie lipca 1886 roku.

Po notatce o „wakacjach” Dobrjańskiego Grużewski zamieścił dłuższy fragment opatrzoney nagłówkiem „Paweł Pikuła”. Pierwsza część tego fragmentu to próba odtworzenia konfrontacji zeznań Pikuły i Grużewskiego. Druga część to utrwalone przez misjonarza opowiadanie Pikuły o wypadkach, które zaszły w ciągu roku po aresztowaniu.

W drugiej połowie lipca 1886 roku Dobrjański wezwał do kancelarii *Pana Józefka* i z uśmiechem na twarzy stwierdził: *Vy skazali, że Pikuły nie znacie, a on sam mówi, że Józefek z księdzem u nich był*. Dobrjański dodał, że wszyscy księża odwiedzali Pikulę, bo to bardzo bogaty chłop. Grużewski uznał to stwierdzenie za argument przeciw oskarżeniu: *To zdaje się nieprawda, żeby taki bogaty przyjmował tak dużo księży*. I gdy wciąż upierał się przy swoim, został odesłany do

<sup>28</sup> Tamże, s. 477.

<sup>29</sup> Tamże, s. 493.

celi, a następnie, po upływie około pół godziny, wezwany powtórnie do kancelarii, gdzie zastał Pawła Pikulę.

Obaj więźniowie udawali, że w ogóle się nie znają. Pikula kładł nacisk na fakt, że często bywał odwiedzany przez kupców i handlarzy: *Ja Pana nie znam. Skąd Pan jest? U mnie często bywają różni kupce z berlinek, co zboże skupują i handlarze końmi, wołami, świniami, to być może i Pan u mnie był. (...) Ja żadnego ks. Sozańskiego nie znam. Za jakim on kupnem jeździł? (...) Było kilku kupców z berlinek. Jednego nazywali pan Józef, tom powiedział na zapytanie, czy był jaki pan Józef. Mówilem, że był, ale czy ten, tego nie wiem. Może ten Pan powiedzieć, czy był w tamten czas.* Gdy padło stwierdzenie, że nie chodzi o handel, tylko o sakramenty, Pikula odparł: *To nieprawda, bo ja nie mam dzieci małych. Te już są pochrzczone dawno, także i do ślubu nikogo nie miałem.* Po stanowczej riposcie ze strony Grużewskiego konfrontacja została zakończona.

### Uwięzienie Pawła Pikuly

Po relacji z przesłuchania Grużewski zanotował: *Byłem wolny parę tygodni po tej sprawie. Ale coś o tym Pikule tu wspomnę, bom od niego samego się dowiedział. Razem byliśmy na wygnaniu w Kiryłowie. Oto, jak mi mówił, że już odtąd pozostał w Cytadeli, bo ks. Sikorski powiedział, że u niego był<sup>30</sup>.*

Dobrzański groził Pikule więzieniem za przyjmowanie ks. Sikorskiego i kupców z berlinek. Zamiast więzienia proponował mu jednak przejście na prawosławie. Gdy Pikula odmówił, Dobrzański zaoferował okup w wysokości 500 rubli. Gdy i na to Pikula nie chciał się zgodzić, Dobrzański przywołał ks. Sikorskiego i Edwarda Dębowskiego, by namawiali Pikulę do ustępstwa. On uznał to za podstęp i trwał przy swoim.

Pikula osadzony został w osławionym X Pawilonie<sup>31</sup>. W Cytadeli pozostawał przez około miesiąc czasu, po czym zachorował. Skądinąd wiadomo, że miał wówczas już około 50 lat. Dobrzański wykorzystał sytuację, by przekonywać do swoich racji. Za uwolnienie oczekiwał

<sup>30</sup> Tamże, s. 495.

<sup>31</sup> Tamże, s. 520.

już tylko 200 rubli na światło do Matki Boskiej Chełmskiej, która łaskami słynęła i jednej wizyty w cerkwi.

Dalszy ciąg relacji to utrwalone przez Grużewskiego słowa samego Pawła Pikuły: „Gdy mnie tak nudził, przedstawiając opuszczone gospodarstwo i «Za to grzechu nie ma», to też zaczęły myśli różne po głowie się przedstawiać jasno, że cóż, pójdę raz do cerkwi i to na koniec, albo po nabożeństwie, a te pieniądze na światło Matki Boskiej, to mi nie żal dla Matki Boskiej, i uległem tej pokusie, dałem pieniądze, pokwitowanie dostałem z Chełma, i pierwszej niedzieli nie byłem w cerkwi, nie miałem siły na tyle, żeby iść.

Odbieram w tygodniu wezwanie, żeby w niedzielę być na nabożeństwie w cerkwi. Udałem chorego, nie byłem. Byłem wolny parę tygodni, ale gdy mnie zobaczył pop przejeżdżając przez mój folwark, na drugi dzień odbieram z urzędu wezwanie, żeby być w cerkwi, a że to i carskie święto przypadało, a na carskich świętach obowiązani są być starostowie cerkiewni, a ja będąc starostą cerkwi myślę sobie: «Czekaj, ja będę, ale tylko na hymnie za cesarza!».

Wiedząc, kiedy bywa nabożeństwo, oczekuję, aż się skończy. Kazałem zaprząć konie i jadę do cerkwi, ale wierz mi Panie Józefie” – tak mówił do mnie – „żem nikogo nie widział, jak przejeżdżałem przez wieś Derło, pomimo ludzie wiedzieli o tym, to mnie pilnowali, czy ja pojedę do cerkwi, to też przejeżdżając słyszałem krzyki, że «Jedzie!» ale nikogo nie widziałem. Jak się znalazłem pod cerkwią i jak w cerkwi, jak długo, jak wyszedłem, jak powróciłem – tego nie wiem, tylko to mi grzmiało w uszach: «Zdrajca! Przeszedł na prawosławie! Innych uczył, żeby się trzymali, a sam przeszedł. Tchórz, zląkł się Cytadeli! Inni siedzą, nie boją się, a on się boi!» – i różne nazwiska mi dawali, gdym był przed cerkwią.

Gdym siadł, kazałem jechać co sił, ale to, com słyszał, to mi bez przestania tak, jakby z wiatrem do nozdrzy: żem jest zdrajca. To mi całymi dniami i tygodniami pozostało. Rozchorowałem się, leżałem parę tygodni. Postanowiłem, jak będę zdrow, jechać do Częstochowy, wypowiadać się i nigdy, ani sam – i każdemu powiem – żeby do cerkwi nie szli, jeżeli chcą mieć pokój sumienia.

Gdym wyzdrowiał, przychodzi wezwanie, żeby iść do cerkwi. Nie idę. Na drugi tydzień przychodzi, żebym szedł do spowiedzi. Nie idę. Na trzeci tydzień ostry rozkaz, żeby iść do spowiedzi i przeprosić popa za to, żem go lekceważył nie słuchając się i za zaniedbanie spowiedzi,

*bom nie był i wielkanocną spowiedzią [!]. Myślę sobie: «Masz tu! Z niedużej rzeczy są wielkie. Chciałem ustąpić malutko, a tu naraz się wali góra na mnie, co ledwie żyję. Oni chcą, żebym szedł do spowiedzi, a ja mam przekonanie, że on nie ma mocy rozgrzeszyć, i po co będę się spowiadał, a raczej opowiadał swoje życie, gdy on mi nie da spokoju sumienia? Przyjmuję, jako z ręki Bożej, tę różgę za swą głupotę, żem się dał zwieść!» – i poszedłem do cerkwi.*

*Oto, Panie Józefie” – znów dalej mówi – „sypią się na mnie zmartwienia za zmartwieniami. Ludzie krzyczą: 'Zdrajca!', służba patrzy na mnie, jak na zwierza dzikiego – tak mi się zdawało, żona mi dokucza, dzieci jakoś z nieufnością i unikają ze mną spotkania, a co mnie było największą męką, że synowa, będąc pruską poddaną, ona mnie najwięcej kochała, ja także ją, odtąd jej ciągły uśmiech zniknął, ale gdym się gdzie spotkał z nią, tom widział łzy w jej oczach. Tego nie mogłem przeżyć, ale poszedłem na wolne miejsce, płakałem jak dziecko.*

*To trwało z miesiąc. Odbieram wezwania za wezwaniemi, żeby do cerkwi iść, ale ani myślę. Wolę jechać [na] Syberię, albo do Cytadeli iść niż do cerkwi. Oto mało tego zmartwienia, synowa zachorowała i umarła, to mi się zdawało, że mój koniec życia, a tu naraz przyjeżdżają wójt i strażnicy, żeby się stawić do Janowa. Przewidując wszystko, co mnie spotka, zbieram się jak w Syberię bym odjeżdżał. Towarzyszył mi jeden syn do Janowa.*

*W Janowie mnie się zapytano, czy będę chodził do cerkwi, bo pop żąda u naczelnika powiatu, żeby zmusić, albo do cerkwi żebym chodził, albo żeby mnie wysłać do Cytadeli. Oto obieram już z ochotą Cytadelę. Mówię im, żeby mi dali paszport do Warszawy, już sam pojedę do Cytadeli, wiem gdzie stoi. Syn mnie odwiózł do Białej na kolej. Pożegnałem się [z] synem, powiedziałem, jak ma prowadzić gospodarstwo, odjechałem. Miałem w myśli, żeby się można jak do spowiedzi dostać, to też pierwsze kroki zrobiłem do kościoła. Widzę, że ksiądz siedzi, jakby na mnie czekał. Idę wprost do konfesjonału, aby obczyścić się, bo i modlitwa nie idzie. Znalazłem księdza – nie księdza, ale anioła chyba z nieba! – on mnie pocieszył, on mi dał ducha męstwa, on mi dał spokój sumienia, to wyszedłem innym człowiekiem od konfesjonału, a po komunii św. radość wstąpiła do serca, żem był gotów jechać już na Sybir, ale za dziesiąty Sybir!*

*Potem udałem się do Dobrzańskiego, bom wiedział, gdzie mieszkał. Nie zastałem go, bo wyjechał gdzieś. Jak mi powiedziano, że za trzy*

*dni wróci, myślę sobie: 'Do domu wracać nie będę, po Warszawie włóczyć się trzy dni, to za wiele bezczynności, ale zrobię tak: mam paszport choć do Warszawy, ale zaryzykuję jechać do Częstochowy, tak dla wypełnienia mego przyrzeczenia jako na podziękowanie za tę łaskę, żem się wyrwał z paszczki moskiewskiej a raczej piekielnej, prosić i oddać się tej Matce naszej Polskiej Królowej, żeby mną dalej rządziła i prowadziła, gdzie będzie wola Boża i tak zrobiłem. Byłem w Częstochowie dwa dni, a trzeciego powróciłem wieczór.*

*Nazajutrz poszedłem do Dobrzańskiego. On tylko powrócił. Rozpowiedziałem mu całą rzecz i robię mu wymówki, żem miał być wolny. Dobrzański mówi: «Lučše bylo by, čtoby vy chodili do cerkwi» (Lepiej byłoby, gdybyście wy chodzili do cerkwi). Odpowiedź dałem, że to nigdy nie nastąpi. Dobrzański mówi: «Przyjdźcie po południu do Cytadeli». Odszedłem, a po południu poszedłem do Cytadeli, a raczej pojechałem, bom rzeczy zabrał będąc pewny, że już będę siedział. Gdym się przed nim stawiał, jeszcze namawiał mnie, żeby tu w Cytadeli być u spowiedzi, to nikt nie będzie widział, a on da kartkę, to tam nie będzie żądał ksiądz spowiedzi ode mnie. Odpowiedź dałem, że to nic z tego, już więcej moja noga dobrowolnie nie postanie w cerkwi<sup>32</sup>.*

*Podczas rozmowy z Dobrzańskim Pikuła wynegocjował dla siebie stosowne pismo, które zagwarantowało mu spokój na blisko rok, po upływie którego został zmuszony do wyjazdu w głąb Rosji. Grużewski podaje, że zesłanie Pikuły do Kiriłowa – za to, że bogaty i pobożny – miało trwać dwa lata. Fragment ten zakończył słowami: To sam Paweł Pikuła mi opowiadał i dodawał śmiejąc się, że „Wy mądrzejszy ode mnie: wywiezieni jesteście, to nic nie daliście, ale ja dałem 200 rubli, zapłaciłem i swoim kosztem musiałem wyjechać”<sup>33</sup>.*

Drugim, obok relacji Grużewskiego, tekstem opisującym załamanie Pawła Pikuły, jest Kronika parafialna z Pratulina z 1929 roku. Pierwotnie zapisano w niej następujące zdania: *Dużo podtrzymywał w wierze świętej prześladowanych unitów dzierżawca majątku majorackiego w Derle Paweł Pikuła, który był za unii św. starostą cerkiewnym. Będąc dzierżawcą majątku rządowego był w trudnem położeniu, jednak w wierze wytrwał i dzieci swoje po katolicku wychowywał. Naczelnik powiatu chciał go zjednać rozmaitemi obietnicami dla prawosławia,*

<sup>32</sup> Tamże, s. 495-497.

<sup>33</sup> Tamże, s. 497.

*unikal jednak środków gwałtownych. Pikula wywijał się w grzeczny sposób i po cichu i drugich w wierze świętej podtrzymywał i wytrwał do końca, doczekawszy tolerancji religijnej, a potem wolności i niepodległości naszej ojczyzny, kupił sobie duży majątek na kresach Pa-cyany i tam zamieszkał, nie przestając być w dalszym ciągu dzierżawcą majorackiego folwarku Derło.*

Ktoś jednak przekreślił słowa *i wytrwał do końca*, by na marginesach dopisać swoje uwagi: *Pikula był nawet wywieziony do Rosyi, jednak przyszła chwila, że się wiary zaparł, poszedł do cerkwi do spowiedzi i do Pratulina do cerkwi chodził i dzieci swoje przepisał – drugich jednak od prawosławia odmawiał i na kościół ofiary dawał. Później razem z rodziną do Kościoła katol. wrócił. A nad przekreślonymi słowami widnieje adnotacja: choć na jakiś czas przystał do prawosławia, później wrócił.*

Porównanie tych dwóch opisów kryzysu wiary, jaki spotkał Pikulę, pozwala stwierdzić, że uwagi poczynione w Kronice parafialnej Pratulina, głównie ze względu na nieprecyzyjne ujęcie, ukazują włościanina z Derła w gorszym świetle. Drobiazgowy opis zawarty w relacji Józefa Grużewskiego SJ wzbogaca nie tylko wiedzę faktograficzną lecz także pozwala dostrzec rys psychologiczny Pikuli.

Uwiecznione przez Grużewskiego wyznanie Pikuli doskonale odsłania głębię przeżyć wewnętrznych włościanina z Derła. Najpierw możemy zapoznać się z rozterkami więźnia, któremu władza proponuje pozornie niewinny układ. Następnie widzimy człowieka, który poza murami Cytadeli próbuje początkowo zaakcentować swoją niezależność, ale pod naciskiem administracji ulega i dotrzymuje umowy. Tutaj rozegrał się punkt kulminacyjny dramatu – upadek obrońcy pratułińskiej świątyni. Doświadczenie upadku jest jednocześnie punktem zwrotnym. Pikula odnajduje siłę do tego, by wycofać się z układu. Przestaje szamotać się w zastawionych na niego sidłach i decyduje się na Cytadelę i Sybir.

Kolejny fragment wspomnień Grużewskiego opatrzony został nagłówkiem „Konrad Pikula”. Konrad, syn Pawła, został ściągnięty do Cytadeli na rozkaz Dobrjańskiego kilka tygodni po ojcu, ale nie został aresztowany. Grużewski informuje, że Konrad pojął za żonę *pruską poddaną*, córkę *berliniarza*. Chodzi tu o wspomnianego już wcześniej kupca, który przyjeżdżał corocznie i skupował zboże. Jednego roku kupiec przyjechał z córką. Konrad zdecydował się ją poślubić. Gru-

żewski dodaje, że w czasie przesłuchania Konrada jego małżonka już nie żyła. Zmarł również jej ojciec. To szczególnie irytowało carskiego urzędnika, *Dobrajański się wściekał ze złości, że nie mógł sprowadzić z tamtego świata, uwięzić ich.*

Przesłuchanie Konrada odbywa się w podobnej formie, jak przesłuchanie jego ojca. Młody Pikuła przyjmuje też podobną taktykę obrony, jak poprzednio ojciec: *To nie ten był za kupnem zboża u nas. Ja bym tamtego poznał.* Podał też do wiadomości śledczego, że co rok odbywa się sprzedaż zboża, że kupców z Prus poznał dzięki pochodzącej stamtąd żonie.

Dobrajański nakazał Konradowi pozostać w Warszawie i stawić się u niego za dwa dni, a sam wykorzystał ten czas na wyjazd do Derła w celu przeprowadzenia inspekcji. *Ścisła rewizja*, jak pisze Gruzewski, i *awantury*, które wszczął Dobrajański, zakończyły się jedynie reprimendą udzieloną tamtejszej policji. Konrad wrócił do Derła i nie był więcej niepokojony. Można z tego wnosić, że śledztwo nie doprowadziło do znalezienia dowodów obciążających Konrada.

Kolejny fragment relacji Gruzewskiego, w którym wspomniany został Pikuła, poświęcony został sokołowskiemu przewodnikom. Piotr Małyśka i Piotr Raćko uciekli Dobrajańskiemu. Nie udało się to Michałowi Lewkowiczowi, który został wydany przez panią Lisiecką i osadzony za pobicie żandarma. Inni żandarmi postanowili dać mu nauczkę. *Tak mu dokuczali, że został bez przytomności.* Stan psychiczny Lewkowicza został poważnie nadwyrężony. Gruzewski opisuje to w oparciu o relację samego Lewkowicza. Dobrajański postanowił interweniować i dlatego pozwolił na spotkanie z żoną, która zwróciła mu uwagę na konieczność powierzenia się Bogu w modlitwie. Dobrajański pozwolił żonie na dostarczenie mężowi koronki i modlitewników.

Podobne załamanie psychiczne przeżył inny pomocnik misjonarzy, Stefan Siemieniuk, co Gruzewski opisał w osobnej notatce. Całą opowieść zakończył słowami: *Oto są fakta prawdziwe, bo z ich ust słyszałem, że tak było. Sam przyznaję, że tak było, bo Lewkowicz przeszło pół roku, gdy przybył do Kiriłowa, to minę pół obłąkaną miał, a od bojaźni zawsze się trząsł, ale za parę miesięcy, to my oba z Pikułą go przyprowadzili do porządku, to się później sam śmiał ze swojej głupoty. Tę koronkę i książkę, co dostał w Cytadeli od żony, jak relikwię chował<sup>34</sup>.*

<sup>34</sup> Tamże, s. 501.

### Korespondencja z Kiryłowa

Ważnym źródłem wiedzy o losach skazańców zesłanych do Kiryłowa jest zachowana korespondencja brata Józefa Grużewskiego SJ. W czterech listach napisanych przez Grużewskiego został wymieniony Paweł Pikuła. Listy te powstały 18 i 20 listopada oraz 30 grudnia 1887 roku i 6 stycznia 1888 roku.

W liście pisanym w Kiryłowie 18 listopada 1887 roku Józef Grużewski zamieścił listę deportowanych do guberni nowogrodzkiej, na której znajduje się osadzony razem z autorem Paweł Pikuła: *Nas jest w nowogrodzkiej guberni wszystkich: w Kiryłowie jest trzech (ja, pan Paweł Pikuła i Michał Lewkowicz jeszcze nie przyszedł, bo jest w drodze); w Ustiuźnie Stanisław Kralze, Emilian Radomiński, w Krestcy, Konrad Greczuk, Mateusz Łukaszuk, Jan Romaniuk, Tymoteusz [Hać?], Dmitry Lubeńczuk, Adam Petruczuk, (w Tyflinie) Szymon Szymańczuk i Łukasz Czech, (w Białoziersku) Stefan Semeniuk, Grzegorz Walczuk, tam jest z Lublina pan Kwiatkowski, pan Borysiewicz z żoną i pan Tomasz Kostek*<sup>35</sup>.

Dwa dni później jezuita napisał kolejny list, w którym wymienia Pawła Pikułę: *Po przybyciu moim, przybył pan Paweł Pikuła na swój koszt do mnie, a w policji powiedzieli mi, że już wyszedł z Nowogrodu Michał Lewkowicz*<sup>36</sup>. Z tego pisma dowiadujemy się trochę o warunkach pobytu w Kiryłowie. Autor żali się na ograniczenia policyjne, które uniemożliwiają zesłanym wędrówki poza obręb miasta. Innym problemem jest brak pracy zarobkowej, wskutek czego zesłańcy zdani są na pomoc finansową krewnych i przyjaciół. Z listu dowiadujemy się również o warunkach atmosferycznych: *U nas mrozy dochodzą do 16 gradusów, a obiecują do 30, i śniegi leżą*<sup>37</sup>. Pojawia się także informacja o miejscu pobytu, którym jest dom Jana Piotrowicza Zalewskiego.

30 grudnia Józef Grużewski napisał kolejny list, w którym wymienia Pawła Pikułę: *A pan Paweł Pikuła to przyjechał na swój koszt do mnie. Posyła ucałowanie rączek i nóżek Reverendo Patri, jako i Teodozjuszowi i Frankemu, bo oni go znają, a Lewkowicz tak samo ucałowanie, jako i prosim o błogosławieństwo i o modlitwę za nami wy-*

<sup>35</sup> Józef Grużewski do [?], Kiryłow, 18 XI 1887, [w:] dz. cyt., s. 146-147.

<sup>36</sup> Tamże, s. 148.

<sup>37</sup> Tamże.



*gnańcami*<sup>38</sup>. Warto zwrócić uwagę na znajomość Pikule z Teodozjuszem i Franke. Znajomość tych jezuitów z włościaninem z Derła została nawiązana zapewne podczas tajnych misji, lecz brak precyzyjnych danych nie pozwala ustalić ścisłej chronologii. Grużewski wspominał jedynie o odwiedzinach ks. Józefa Frankiego SJ w dworku Pikule w relacji o działalności misyjnej w czerwcu 1885 roku.

Poza tym Grużewski wspomina w liście trudy pobytu w Cytadeli i opisuje układ zawarty przez Dobrzańskiego z ks. Sikorskim, który podejrzanym o działalność wspierającą tajne misje na Podlasiu pozwalał na złożenie wykupu: *A [Dębowski?] tylko na to został wypuszczony, żeby pieniądze zbierał od wszystkich, którzy byli w podejrzeniu. Słowem mówiąc, to taki szedł targ jako o wołu albo o jaką dużą rzecz, albo o majątek*<sup>39</sup>. Godne uwagi jest, że Grużewski krytykuje wchodzenie w układy z przedstawicielami władz carskich, jednak znajduje usprawiedliwienie takiego postępowania: *Co do Lisieckiej, to proszę mieć dobrą opinię, bo ludzie źli więcej nagadali, niżli wiedzieli, bo ona się i tak dobrze trzymała, tylko była zmuszona przez męża i ks. Sikorskiego. Ale i ks. Sikorski dużo pobłądził, bo zaczął traktować całą sprawę na pieniądze, ale dużo, dużo się omylił, bo wiele z [Dębowski?] niewinnych oplątali. A potem, jak ja się do niego dostał, to bardzo żałował swego postępkę, ale już cofnąć nie było kiedy. Prawda, wszyscy ludzie są ludźmi, to się omylą, to trzeba im darować*<sup>40</sup>.

Kolejny raz Grużewski żali się z powodu ograniczeń poruszania poza obręb miasta, za co władze grożą procesem. Skarży się również na odebranie mu przez strażników bagażu i zegarka, którego, mimo pisemnych zażaleń słanych do Moskwy, od kilku miesięcy nie może odzyskać. Znowu też zwraca się z prośbą o wsparcie finansowe, gdyż w mieście brak pracy zarobkowej. Informuje również o przybyciu Michała Lewkowicza: *Bardzo nędzny, o kiju, bo nie mógł już iść, bo nogi pokaleczył, a furmanki nie dał*<sup>41</sup>.

W liście z 6 stycznia 1888 roku pojawia się ostatnia wzmianka o Pawle Pikule w opublikowanej korespondencji Grużewskiego: *Prawda, że my się by nie lenili, żeby była jaka robota albo zajęcie dla za-*

<sup>38</sup> Tamże, s. 151-153.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

*robienia na chleb, ale widzi sam Pan Bóg, że nie ma. Trudno opisać. Mój towarzysz, który w tych dniach przyszedł, Michał Lewkowicz, to żeby my go z Pawłem Pikułą nie wspomagali, to nie wiem, co by było z niego*<sup>42</sup>. Tragedię Lewkowicza pogłębia wiadomość o śmierci żony. Pojawia się również informacja, że brak pracy skazuje zesłańców na pomoc krewnych i przyjaciół.

### Relacja z Kiryłowa

Pobyтови w Kiryłowie brat Józef Grużewski poświęcił osobną relację. *Po dwóch tygodniach przychodzi do mnie stróż z policji i mówi, że przybył jeden Polak, a sekretarza ani pomocnika nie ma, nie wie, co [z] sobą zrobić. Spytałem się, jak się nazywa. Odpowiedział: „Nie wiem”. W takim razie poszedłem go zobaczyć. Gdym wszedł na policję, nie mniej byłem zdziwiony, jak ucieszony zobaczywszy Pawła Pikułę, który swoim kosztem przybył na wygnanie (przypomina mi się, że już jego więzienie opisałem). Był bardzo zmizerowany*<sup>43</sup>.

W Kiryłowie podczas zapisu sporządzanego na policji pierwszego dnia pobytu sekretarz żartował, że na wygnanie swym kosztem przyjechał, ale się Pikuła tłumaczył, że by etapem nie przyszedł, bo zdrowia nie ma<sup>44</sup>. Można to zrozumieć, gdy przypomnimy, że Pikuła miał wówczas około 50 lat a odległość z Warszawy do Kiryłowa w linii prostej wynosi niemal 1400 kilometrów.

Pikuła zamieszkał w tym samym lokalu, który już wcześniej za dwa ruble wynajmował Grużewski. Z właścicielką ustalono, że opłata wzrośnie o jednego rubla. Po pewnym czasie jednak trzeba było zmienić stancję, gdyż wymagały tego warunki zdrowotne i potrzeba przestrzeni do pracy oraz oczekiwanie na przybycie trzeciego zesłańca, Michała Lewkowicza.

Warunki zdrowotne szczególnie istotne były dla włościanina z Derła, o czym Grużewski informuje w dłuższym wywodzie: *Przez kilka dni przy dobrej zgodzie, na humorze sobie Pikuła poprawił i pogodził się z losem, ale jednego dnia było dość pogodnie, poszliśmy na przechadzkę, zaszliśmy na drugą stronę miasta, do mego znajomego kawalera. Po przyjęciu obejrzał Pikuła pokoje dwa wolne w tym domu*

<sup>42</sup> Tamże, s. 153-154.

<sup>43</sup> J. Grużewski, *Pobyt w mieście Kiryłowie (1887 r.)*, [w:] dz. cyt., s. 567.

<sup>44</sup> Tamże.

*i mówi do mnie, czyja nie mam pisku, szumu w uszach. Odpowiedź, że mam już dawno. On na to: „Oto tam niezdrowo mieszkać. Dom stoi na torfie, stacja narożna, lufciku nie ma, powietrze jest zduszone, z tego powodu niezdrowe mieszkanie”*<sup>45</sup>. Autor relacji przyznaje, że wcześniej nie zwracał uwagi na to, co niepokoiło Pikulę. Zesłańcy rozpoczęli więc poszukiwanie nowej stacji.

Jedno z mieszkań znalezionych przez zesłańców zostało opisane w dość intrygujący sposób. Był to duży dom, w którym mieszkała jakaś wdowa. Jej dwie córki były wówczas w Moskwie. Polakom udało się za atrakcyjną cenę wynająć dwa pokoje. *Dałem rubla na zadatek i poszliśmy po rzeczy, a było to wieczorem. Gdyśmy zanieśli trochę swych manatków, siedliśmy, aby się rozmyślić, rozłożyć się w tym nowym mieszkaniu. Naraz zaczyna głowa boleć Pawłowi Pikule i wychodzi, mówi, że ma zawrót w głowie. Zostałem, myślę, co tu robić. Nie wyszło pięciu minut, jak mnie zacznie głowa boleć, aż ciemno mi w oczach się zrobiło. Zabieram manatki i poszedłem do Zalewskiego. Tam zastałem Pawła Pikulę i radzim, co mamy robić, ale przyszedł sam Zalewski i odstąpił nam pół domu i u niego pozostaliśmy do końca. Potem, to jest na drugi dzień, dowiedzieliśmy się w policji, co to był za dom zebranych nieczystości, ale nie tylko w policji, ale i Zalewski i kto tylko nam dobrze życzył, to opowiadał nieczyste historie tego domu. Więcej moja noga tam nie była i rubla się wyrzekłem, aby spokojnie żyć*<sup>46</sup>. Kontekst innych fragmentów, w których Grużewski pisze o nieczystości, wskazuje, że chodzi mu o czyny wykraczające poza normy regulujące zachowania seksualne. W związku z tym opisany lokal pełnić musiał funkcję domu publicznego. Autor niedwuznacznie łączy fakt pojawiającego się u najemców zawrotu i bólu głowy z *nieczystością*, która znajdowała się w tym domu. Objawy somatyczne wskazują na duchową wrażliwość prześladowanych za wiarę mieszkańców Podlasia. Epizod ten wiązać się może również ze znanym i opisywanym przez egzorcystów faktem nawiedzania domów przez złe duchy, których obecność może powodować skutki podobne do opisanych<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> J. Grużewski, *Pobyty w mieście Korylowie (1887 r.)*, [w:] dz. cyt., s. 568.

<sup>47</sup> Znany egzorcysta, Gabriele Amorth, stwierdził: *Najczęściej, gdy zły duch pojawia się w jakimś pomieszczeniu, wywołuje zaburzenia fizyczne, takie jak bezsenność, bóle głowy lub żołądka, ogólne złe samopoczucie, czego się nie spotyka w innym miejscu. W tych przypadkach łatwiej można przeprowadzić badanie, ale nie zawsze łatwo jest*

Po zamieszkaniu u Zalewskiego relacja Grużewskiego urywa się na okres dwóch miesięcy i kontynuowana jest dopiero od przybycia Michała Lewkowicza. Z zachowanych listów Grużewskiego wynika, że Lewkowicz dotarł do Kiryłowa w grudniu 1887 roku. Obaj zesłańcy oczekiwali na trzeciego towarzysza, wychodzili za miasto, by go przywitać, gdy nadejdzie. Grużewski zaznaczył, że opóźniające się z tygodnia na tydzień przybycie Lewkowicza wywołało u Pikuły obawę, czy nie padli ofiarą żartów sekretarza, który zapowiadał przybycie oczekiwanego z niecierpliwością gościa. Lewkowicz dotarł dopiero w czwartą niedzielę od zapowiedzi poczynionej przez sekretarza. Relacja warta jest przytoczenia: *Czwartej niedzieli od tego czasu, jak nam zapowiedział sekretarz, że jest już w drodze od Moskwy, wyszedłem sam o trzeciej godzinie na ulicę Wołogdską, gdzie jest kancelaria etapowa. Patrzę, stoi etap. Przeszedłem wzdłuż etapu. Tak nędznie wyglądał, aż mnie za serce ścisnęło: kulawi, wpół boso i pół nadzy, głodni, ledwie na nogach stoją, ale nikogo nie poznaję. Wracam nazad, idę na policję dowiedzieć się, czy tam nie ma tego, kogo szukam, ale nikogo nie zastałem i zaczęliśmy rozmawiać z jednym urzędnikiem o nędzach etapowych. Naraz przyprowadzają żołnierze dwóch aresztantów. Spojrzałem po nich, zdaje się, że jednego znam, ale nie mogę sobie przypomnieć, gdzie go widział [!], aż odzywa się jeden: „Czy Pan Grużewski mnie już nie zna?”. Po głosie od razu poznałem Michała Lewkowicza*<sup>48</sup>.

Gdy Grużewski poszukiwał Lewkowicza i załatwiał formalności urzędowe związane z jego pobytem w Kiryłowie, Pikuła *przygotował samowar i potrzebny posiłek*. Pierwszym jednak zadaniem było przebrać nowoprzybyłego i pozbyć się *majątku etapowego*, czyli wszy. Mimo przykrego położenia, spotkanie starych znajomych wniosło wiele radości. *Śmieliśmy się ze swej biedy, a gdy przyszedł Zalewski, byliśmy w humorze wesołym, bo zgubiona owca już się znalazła. Na policji także wieczór wesoło przeszedł. Sekretarz żartował z Lewkowi-*

---

odkryć przyczynę. Weźmy na przykład dziwny przypadek pewnej osoby, która za każdym razem, gdy się udaje w odwiedziny do bliskiego krewnego albo przyjaciela, odczuwa tego rodzaju zaburzenia: bezsenność, złe samopoczucie, ból głowy, które mogą trwać nawet przez wiele dni. Natomiast nie doświadcza tego rodzaju dolegliwości, gdy wychodzi gdzieś indziej. W tym przypadku łatwo jest dokonać sprawdzenia. G. A m o r t h, *Wyznania egzorcyisty*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 1997, s. 132.

<sup>48</sup> J. G r u ż e w s k i, *Pobyt w mieście Kiryłowie (1887 r.)*, [w:] dz. cyt., s. 568.

cza, że się dał zamęczyć<sup>49</sup>. Sytuacja Lewkowicza była szczególnie trudna, gdyż nie posiadał środków finansowych na utrzymanie. Dlatego Pikuła z Grużewskim wzięli ten problem na siebie. Grużewski zanotował, co ustalono drugiego dnia po przybyciu Lewkowicza: *Rada stała razem mieszkać, razem gotować, razem jeść, tylko Paweł Pikuła sobie cukier, bułki (bo chleba nie mógł jeść), jaja, sam kupował, a resztę wspólnie*<sup>50</sup>. Nie wiadomo, dlaczego Pikuła nie mógł jeść chleba. Być może wynikało to z jego stanu zdrowia.

O podjętych decyzjach należało powiadomić policję, która wymagała podania informacji o miejscu zamieszkania i sposobie życia zesłańców. Na policji usłyszeli sceptyczne uwagi, że planów tych nie zdołają zrealizować. *Pikuła mi mówi, żeby się spytać o wyjaśnienie, bo tak było: jak oni co chcieli wiedzieć, to mnie na pierwszy ogień posyłał*<sup>51</sup>. Sekretarz wyjaśnił po polsku, że różnice obyczajowe i majątkowe zrodzą gniew i nienawiść. *Pikułę i Lewkowicza, to jako starszych uniewinnili, a na mnie z góry powiedzieli, że niepodobna człowiekowi młodemu wolnemu żyć bez kobiety*. Grużewski stanowczo odpowiedział: *z takim czystym sumieniem odjadę, jak i przyjechałem*. Jednocześnie relację konkluduje osobistą refleksją: *ten naród więcej nie o czym nie myśli, jak o nieczystościach i w niczym przyjemności nie znajduje, jak [w] wódce i grzechu nieczystym; tylko tarza się, jak wieprz w błocie*<sup>52</sup>.

Następnie Grużewski poświęcił trochę miejsca opisowi trybu życia na zesłaniu. Na początku wspólnego odbywania kary zesłańcy stworzyli na swój użytek harmonogram dnia, by nie marnować czasu, lecz wykorzystać go praktycznie. *Rano modlitwy według swego nabożeństwa, śniadanie, praca, na policję (bo każdy dzień trzeba się było rozpisać), przechadzka jeżeli było pięknie, obiad, czytanie wspólne, bo miałem kilka książek, a szczególnie Stary i Nowy Testament przez ks. Wujka, który od ks. Sikorskiego dostałem, gdy odjeżdżał z Cytadeli, później praca, albo przechadzka, albo zakupno [!], albo gdzie z wizytą, gdy nas zaproszono; o 7.00 herbata, litania do Matki Boskiej Loretańskiej*

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże, s. 569.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże.

*i Wszystkich Świętych, wspólne potem modlitwy według każdy swego nabożeństwa, różaniec albo koronka, litania do Serca Pana Jezusa*<sup>53</sup>.

Modlitwa w życiu zesłanych Polaków odgrywała bardzo ważną rolę. Brat Grużewski pisze o nienasyconym wręcz pragnieniu modlitwy, które odczuwał wraz z współwięźniami. Dysponowali oni trzema modlitewnikami, które służyły pomocą w modlitwie. W nowych warunkach kulturowych zachowali zasady własnego kalendarza liturgicznego. Nie mieli możliwości uczestniczenia w Eucharystii. W jej miejsce odprawiali wspólne nabożeństwa, między innymi śpiewali Godzinki. To zwracało uwagę mieszkańców Kiryłowa, którzy przychodzili posłuchać – czasem tylko pod oknem – pięknej melodii, choć w znacznej większości nie rozumieli słów.

Zesłańcy szybko zdobyli uznanie w oczach mieszkańców miasta. Grużewski zanotował, że przedstawiciele wszystkich klas społecznych z uszanowaniem pozdrawiali ich na ulicach. Zaskakujące było to, że zesłańcom – w przeciwieństwie do rdzennych mieszkańców – właściciel największego składu wydawał towar na kredyt. Informacja o wydany towarze zapisywana była w specjalnie do tego celu przeznaczonej książce, a należności regulowane były po upływie miesiąca.

Zdarzyło się, że zesłańcy przekroczyli termin opłaty o dziesięć dni. Gdy Grużewski z Pikułą poszli uregulować rachunki, usłyszeli od właściciela składu, że nie wzbudziło to w nim żadnych niepokojów. Wyjaśnił: „*Wiercie mi, że bym do 1000 rubli wam skredytował i nie bałbym się, gdybyście odjeżdżali do domu, bo mi się zdaje, że by wy mi przysłali*”. *Ja mu na to, dlaczego nam tak zaufał, gdy nas tak mało zna. On nam dał odpowiedź: „Kiedy wy jesteście wierni swojej wierze, Bogu się modlicie, za wiarę cierpicie, to wyście sumienni i wierni ludzie. Wam z oczu patrzy wszystko dobre”*<sup>54</sup>.

Brat Grużewski opisuje w swojej relacji całkiem prozaiczne fakty, jak na przykład zmagania z dokuczającymi zesłańcom insektami i pasożytami. Chodzi głównie o pluskwy i karaluchy. Pluskwy potrafiły pogryźć w ciągu nocy wszystkie odsłonięte części ciała aż do krwi. Chociaż takie szczegóły nie mają większego znaczenia dla historii, to zachowane drobiazgowo opisy obrazują realia życia na zesłaniu. *Po przybyciu Pawła Pikuły złożyliśmy radę oba, żeby można się ob-*

<sup>53</sup> Tamże, s. 569-570.

<sup>54</sup> Tamże, s. 570.

*czyścić z tej nędzy, która tak się mnoży, żeby co dzień czystą bieliznę brał, to zawsze jest! Oto bieda uczy rozumu, bo złapaliśmy jedną sztukę nie mniejszą od ziarna żyta, biała, tylko grzbiet czarny, nie przesadzam wielkości, bo to jest spadek z etapu. Oto wzięwszy tę sztukę puściwszy na stół, posypali przed nią proszku. Gdy tylko doszła do proszku, trąciła nosem, w tej chwili zwróciła się i zaczęła biec co sił. Tak my znów przed nią posypali proszku. Gdy trąciła powtórnie, wróciła się, ale w rodzaju pijanej była. Tak Paweł Pikula wziął proszku na nóż i posypał jej na nos. Łaziła pomalu, później się położyła, ale żyła, długo żyła, zdaje mi się, że śmierci nie mogli się doczekać i wyrzuciliśmy ją na mróz. Jeżeli taki skutek jest z dużą, to małe, w samych zawiązkach, muszę zginąć<sup>55</sup>.*

Innym ważnym wątkiem w relacji brata Grużewskiego jest praca zesłańców. Nałożona na nich przez carskie władze kara ograniczała się do przymusowej zmiany pobytu bez zapewnienia warunków do życia. O to Polacy musieli postarać się sami w zupełnie obcym dla siebie miejscu. Jednym z pierwszych zajęć była budowa pieca w pokoju wynajmowanym w domu Zalewskiego. Żelazny piec, który dostarczył właściciel, nie zdawał egzaminu. *My z Pawłem Pikulą radę zrobili, żeby można im tu pokazać, jakie u nas piece. Ja, będąc przy gospodarstwie, to widziałem, jak piece stawia, ale nie stawilem, bo bałem się, czy kanały dobrze postawię, czy będzie pociąg dobry, ale Paweł Pikula mówił, że kanały pomoże przeprowadzić, bo się na tym zna, tylko szło o glinę: kto ją dobrze wyrobi, żeby potem nie popękała. Ale ryzyko przemogło i wzięło górę, bo na drugi dzień kazaliśmy, żeby dostarczył cegły, gliny i piasku<sup>56</sup>.* Wybudowany przez zesłańców piec zwrócił uwagę nie tylko właścicieli stacji, lecz także innych mieszkańców miasta oraz urzędników i policjantów. Wszyscy przychodzili podziwiać. *Potem z ust do ust przechodziło, że umnye poljački (mądrzy Polaczkowie).*

Kolejne zajęcie zesłańców wymagało umiejętności stolarskich. Postanowili bowiem zrobić najpierw lufcik, a potem okno w zajmowanym przez siebie pomieszczeniu. Właściciel nie miał nic przeciwko temu, o ile lokatorzy pokryją związane z tym koszty. Paweł Pikula angażował się nie tylko w podejmowanie decyzji i finansowanie, lecz

<sup>55</sup> Tamże, s. 574.

<sup>56</sup> Tamże, s. 575.

także brał udział w wykonywaniu powziętych zamierzeń. Przy pomocy siekierki *wyrobił drzewce do hebla, a heblem zrobił spust*. Nie wszystkie pomysły przypadły mu do gustu. Na przykład był niezadowolony z zakupu desek. Powstały z nich jednak praktyczne meble, między innymi szafa, dwie szafki, drzwi, *dwa stolki z poręczami, które służyły za łóżka Pawłowi Pikule i Lewkowiczowi*.

Działania zesłańców budziły respekt w mieszkańcach Kiryłowa, co ułatwiało nawiązywanie relacji. Przejawem tego było wspólne spędzanie Wigilii Bożego Narodzenia z gospodarzem Zalewskim i jego żoną, Rosjanką, oraz sekretarzem. Podczas wieczerzy wigilijnej *Paweł Pikula dał poczętek, przeżegnał się i zjadł opłatek*. Wynika z tego, że musiał być najstarszym lub najbardziej szanowanym członkiem wspólnoty zesłańców, skoro to właśnie jemu przypadł zaszczyt rozpoczęcia Wigilii<sup>57</sup>.

Kolejny raz brat Grużewski wspomina Pawła Pikulę przy okazji przygotowań do wyjazdu z Kiryłowa. Stan zdrowia jezuity nie był najlepszy, w związku z tym podjął on próbę uzyskania zgody na odbywanie kary w miejscu o łagodniejszym klimacie. Zgodę otrzymał. *Z Lewkowiczem pomalutkę się ułożyłem i później Pawła Pikulę do tajemnicy dopuściłem. Ucieszyli się oba z tego, choć im żal było, że się rozstaniem, ale Pikula miał się przeze mnie porozumieć [z] synem, a Lewkowicz z bratem, i później obu zadość uczyniłem (opis później tego będzie)*<sup>58</sup>.

Wielkanoc w Kiryłowie upłynęła w lepszym nastroju niż Wigilia. Przyczyniło się do tego przysłanie przez bliskich tak obfitych podarunków, że zesłańcy mogli obdarowywać niektórych mieszkańców miasta. Wielkanoc spędzili w gronie powiększonym o znajomych.

Polakom nie podobał się sposób obchodzenia świąt przez prawosławnych, którzy nie porzucali na ten czas codziennych prac. Kwestię tę podjęto podczas rozmowy z jednym z urzędników policji, który *nie był kontent z tego, jak mu Pikula zaczął opowiadać, że u nas nikt nie pracuje w żadne święta, a tu w pierwszy dzień Wielkanocy pracują*<sup>59</sup>.

Ostatnie wzmianki o Pikule pojawiają się w relacji brata Grużewskiego w związku z opisem wyjazdu z Kiryłowa. *Rzeczy włożono na*

<sup>57</sup> Tamże, s. 578.

<sup>58</sup> Tamże, s. 583.

<sup>59</sup> Tamże, s. 584.



*kibitkę, a poszli pieszo przez miasto aż do końca miasta, bo dalej Paweł Pikula i Lewkowicz nie mogli iść. Przy pożegnaniu ostatnim było nas tylko trzech, to wszystkie uczucia wtenczas się objawiły. Lewkowicz płakał, a i Pikule łzy szły z oczu, gdym ich przepraszał, o darowanie mi, com mógł zawinić, bo jak jestem prędko, tak też i byłem, to też u mnie decyzja następowała prędko i stanowczo, po namyśle, albo robim, albo nie, czasu dużo nie tracić. Z tego powodu sądziłem, że się moi towarzysze obrażali, ale się co innego pokazało przy pożegnaniu.*

*Pikula mówi, że już im tak nie będzie.*

*Zapytałem się: „Dlaczego?”.*

*„Bo Pan Gruzewski wszędzie nas prowadził i za Panem mieliśmy przyjaźń tego ludu”.*

*(...)*

*Przy pożegnaniu zaleciłem im modlitwę tak, jak dotąd była, zgodę z wolą Bożą i nie upadać na duchu. Dałem Lewkowiczowi 40 rubli, bo żadnych nie miał pieniędzy. Na drogę odliczyłem, że mi wystarczy, a jakby mi brakło, to [w] Warszawie dostanę. Pawła Pikulę prosiłem, żeby wspierał Lewkowicza, bo jak mu wiadomo, że nie ma za co żyć. Czas naglił, żeby siadać.*

*Wsiadłszy na kibitkę, woźnica zaciął batem konie i zaraz na wszystkie cztery nogi z miejsca, bo u nich tak przyjęte...<sup>60</sup>*

### **Zakończenia**

Relacje i korespondencja jezuitów odsłaniają wiele szczegółów z życia prześladowanych przez Rosję grekokatolików. W zachowanej dokumentacji wyróżniają się ci, którzy okazali wsparcie misjonarzom. Do tego grona należał również włościanin z Derła.

Księża Teodor Sozański SJ, Jan Urban SJ i Apoloniusz Kraupa SJ w sprawie Pawła Pikuli ograniczyli się bądź to do krótkich wzmianek, bądź do pełnych uznania, aczkolwiek ogólnych wyrażen. Najbogatszy zbiór informacji przekazał o nim jego współwięzień, brat Józef Gruzewski SJ. Stworzone przez niego opisy tętnią życiem i pełne są detali pominiętych przez innych misjonarzy.

<sup>60</sup> Tamże, s. 586-587.

Z pozostawionej przez jezuitów dokumentacji wynika, że Paweł Pikuła współpracę z misjonarzami rozpoczął w 1885 roku, kiedy to ks. Józef Franke SJ przyjęty został w dworku dzierżawcy Derła. W sierpniu tego roku Derło odwiedził brat Grużewski SJ, co stworzyło okazję do spotkania z Konradem, synem Pawła. Następnie w październiku 1885 roku i w lutym 1886 roku dworek Pikuły odwiedzany jest przez ks. Teodora Sozańskiego SJ. Pod koniec lutego uwięziony został brat Grużewski, a w lipcu dołączył do niego Pikuła. Obaj osadzeni zostali w 10. Pawilonie Cytadeli Warszawskiej. Po miesiącu Pikuła zachorował i wszedł w układ z Dobrjańskim, wskutek czego wpłacił 200 rubli i poszedł do cerkwi. Spotkało się to z potępieniem ze strony rodziny i sąsiadów, co wywołało wewnętrzne załamanie i przyczyniło się do nawrócenia. W 1887 roku Paweł Pikuła odebrał wezwanie do Janowa, gdzie stawiał się z gotowością do przyjęcia kary. Przed spotkaniem z Dobrjańskim odbył trzydniową pielgrzymkę pokutną na Jasną Górę, a na początku jesieni został zesłany do Kiryłowa. Tam zastał już odbywającego karę brata Grużewskiego. Pobyt na zesłaniu trwał dwa lub sześć lat, zatem powrót nastąpił w 1889 lub 1893 roku.

W lipcu 1903 roku w okolicach Derła przebywał ks. Jan Urban SJ, który wspominał o pozytywnym wpływie Pikuły na wiarę okolicznych włościan. Następnie w sierpniu 1904 roku z pomocy służącego u Pikuły Józefa Czerniaka korzystał ks. Apoloniusz Kraupa SJ.

Próba ukazania zaangażowania Pawła Pikuły w tajną misję jezuitów na Podlasiu stanowi istotne uzupełnienie życiorysu włościanina z Derła. Niemniej jednak wiele faktów z życia dzierżawcy Derła wciąż pozostaje tajemnicą. Nie posiadamy informacji o początkach współpracy z jezuitami, którzy rozpoczęli tajną działalność na Podlasiu już wiosną 1878 roku, zaś wzmianka o Pikule pojawia się dopiero w relacji z 1885 roku. Nie posiadamy również wiadomości o postawie Pikuły wobec misjonarzy w okresie między powrotem z Kiryłowa a wyprawą misyjną ks. Jana Urbana SJ z 1903 roku.

Poza tym uzasadnione pytania rodzi chronologia wydarzeń, jakie zaszły od lipca 1886 do września 1887 roku. Był to okres poważnego kryzysu w życiu Pawła Pikuły, którego barwny opis zawiera pewne nieścisłości. Nie wiadomo, kiedy dokładnie zmarła żona Konrada Pikuły. Nie wiadomo też, kiedy dokładnie Paweł odbył swoją pielgrzymkę pokutną na Jasną Górę oraz ile trwał jego pobyt w Cytadeli przed zsyłką do Kiryłowa. Ustalenie tych faktów będzie wymagało oddziel-

nego opracowania w oparciu o dokumentację sporządzoną przez aparat urzędniczy carskiej Rosji. Być może pozwoli to uzupełnić życiorys Pawła Piкуły o brakujące elementy i pogłębi naszą wiedzę o obrońcy pratułińskiej świątyni, który pełnymi żarliwością słowami i gestami, z krzyżem w dłoni podnosił na duchu współwyznawców, spośród których trzynastu męczenników wyniesiono do chwały ołtarzy.

---

PIOTR PIKUŁA

**ONLY ONE WAY FOR US ALL... PAWEŁ PIKUŁA AND THE SECRET  
MISSION OF THE JESUITS IN PODLASIE**

**Summary**

The article concentrates on describing the life and activity of Paweł Piкуła from Derło in the light of reminiscences and letters of the Jesuits engaged in a secret mission in Podlasie in the years 1878-1904.

The peasant farmer from Derło is recollected by Teodor Sozański SJ, Jan Urban SJ, Apoloniusz Kraupa SJ and Józef Grużewski SJ, who participated in the work of sustaining the unity between the persecuted Uniates and the Roman Catholic Church. The most extensive source material was left by Grużewski. As Piкуła's co-prisoner he provided most information about him. From the remaining reminiscences it follows that Piкуła had supported the missionaries from 1885, for which in 1886 he was imprisoned in the Warsaw Citadel's Tenth Pavilion. After an ineffective attempt at outsmarting the tsarist administration he was considered by his relatives and neighbours to be a traitor. To defend his honour, Piкуła voluntarily checked himself into the Citadel and in 1887 went into exile to Kiryłow on his own expense. After having served the sentence he returned to his home place and further supported the missionaries.

The presentation of the person of Paweł Piкуła, peasant farmer from Derło, is closely connected with the topic of heroic defence of the Uniate Church in Pratulín in 1874, during which thirteen men were killed and were then beatified in 1996 by John Paul II. Paweł Piкуła took active part in this defence and some of the Martyrs were his co-workers or pupils.

Translated by Hanna Rybkowska



**WIERNY OJCÓW WIERZE  
PAWEŁ PIKUŁA NA ŁAMACH „NIEDZIELI”  
W 1882 ROKU**

131 lat temu na łamach „Niedzieli” ukazał się cykl artykułów zatytułowany „Na Podlasiu. Obrazki z ostatnich czasów skreślił Nadbużanin”<sup>1</sup>. W trzech artykułach z tego cyklu autor opisał postać Pawła Pikuły, *gospodarza ze wsi Derło*, który wziął udział w obronie obrządku greckokatolickiego przed rusyfikacją. Szczególnie odznaczył się mową wygłoszoną w 1874 roku w obecności carskiego namiestnika do obrońców cerkwi w Pratulinie, a z jego słów czerpali natchnienie Męczennicy, których w 1996 roku beatyfikował bł. Jan Paweł II. Kim był człowiek, który wskazywany jest jako wychowawca w wierze Męczenników z Pratulina? Na to pytanie znajdziemy odpowiedź w relacji Nadbużanina.

Przedstawienie postaci Pawła Pikuły rozpoczyna Nadbużanin od następującej informacji: *Lud Podlaski posiada wielką siłę i stałość charakteru. Szczególniej na gruncie przekonań religijnych jest niewzruszonym, każdy więc z wpływowych wieśniaków, gdyby dał się ująć, shańbiłby się napróżno, bo gdzie bezsilnemi były kule, bagnety, nahałki, Syberya i kontrybucye, tam skutku odnieść nie mogło słowo, i to jeszcze słowo splamionego odstępcy. Jednym z takich wpływowych*

<sup>1</sup> *Na Podlasiu. Obrazki z ostatnich czasów skreślił Nadbużanin*, [w:] „Niedziela”. Tygodnik dla rodzin chrześcijańskich, rok VIII, nr 409, Poznań, 30 lipca 1882, s. 4343.

*Na Podlasiu. Obrazki z ostatnich czasów skreślił Nadbużanin*, [w:] „Niedziela”. Tygodnik dla rodzin chrześcijańskich, rok VIII, nr 410, Poznań, 6 sierpnia 1882, s. 4352-4353.

*Na Podlasiu. Obrazki z ostatnich czasów skreślił Nadbużanin*, [w:] „Niedziela”. Tygodnik dla rodzin chrześcijańskich, rok VIII, nr 411, Poznań, 13 sierpnia 1882, s. 4360-4362.

wieśniaków, na których Moskwa szczególniejszą bacność zwróciła, był gospodarz ze wsi Derła, stary Pikuła<sup>2</sup>.

Autor informuje, że Pikuła ma niemal osiemdziesiąt lat. Informacja ta wprowadza pewne wątpliwości, gdyż dalszy opis przedstawia fakty z życia Pawła Pikuły, który w czasie publikacji artykułu miał około 50 lat. W tekście pojawiają się też inne nieścisłości faktograficzne. Być może autor nie znał osobiście gospodarza z Derła. Ukazanie Pikuły w samych superlatywach oraz rozbudowane dialogi pozwalają przypuszczać, że opowiadanie o życiu *patryarchy* z Derła zostało dla celów moralizatorskich ubarwione. Jednakże porównanie „Obrazków” skreślonych przez Nadbużanina z innymi źródłami pozwala uznać portret Pikuły za odpowiadający rzeczywistości.

Nadbużanin zanotował, że Pikuła *miał wielkie poważanie nie tylko między sąsiadami, ale i w całej okolicy, na które w zupełności zasługiwał*. W dalszej części swej relacji przedstawił obszernie uzasadnienie tego stwierdzenia. Gospodarz z Derła *to człowiek rzadkiej uczciwości, przytem pilny, pracowity, trzeźwy, gdyż żadnego z trunków upajających nie używał, nadto rozumny*. Według autora Pikuła nie był wykształcony, ledwo umiał pisać i czytać, gdyż nie pozwalała mu na to praca fizyczna. Rodzinne pamiątki, wśród których znajduje się modlitewnik z osobistą adnotacją i podpisem Pikuły, raczej temu przeczą. Sam autor stwierdza również, że chłopski rozum Pikuły rozwijał się nie tylko dzięki osobistym refleksjom i bogatemu doświadczeniu, lecz także wskutek lektury pożytecznych książek. Poza tym stwierdził: *Staruszek opowiadał zgromadzonym co przeczytał w książkach, których dość miał u siebie, lub też czytał głośno z nich niektóre ciekawe rzeczy, objaśniając je (...)*. W każdym razie *Pikuła słusznie uchodził za bardzo rozumnego człowieka*.

Również informacje o statusie majątkowym są niezbyt precyzyjne. *Był on dość zamożnym, bogatym nawet; posiadał bowiem spory kawał gruntu, który raczej za folwarczek, niż włościańską zagrodę mógł uchodzić*. Z innych źródeł wiadomo, że Pikuła był najpierw dzierżawcą, a potem właścicielem folwarku majorackiego w Derle, co było wyjątkowe, jak na człowieka wywodzącego się z chłopstwa. Pikuła ukazany został jako gospodarz zaradny i przedsiębiorczy, a przede wszystkim

<sup>2</sup> *Na Podlasiu. Obrazki z ostatnich czasów skreślił Nadbużanin*, [w:] „Niedziela”. Tygodnik dla rodzin chrześcijańskich, rok VIII, nr 409, Poznań, 30 lipca 1882, s. 4343.

produjący w dziedzinie wprowadzania *ulepszeń gospodarskich*, tak że gospodarstwo jego nie tylko wieśniakom, ale i wielu dworom za wzór służycy mogło. Gospodarstwo Pikuły rozwijało się również dzięki oszczędności i zgodnej współpracy kolejnych pokoleń. *Nie tylko sam, ale nikt z rodziny jego do karczmy nie uczęszczał, potrzeb miał mało, napróżno grosza nie trwonil, mógł więc co rok coś odłożyć.*

W kolejnym artykule, który ukazał się w „Niedzieli” z 6 sierpnia 1882 roku, Nadbużanin kontynuuje charakterystykę włościanina. *Pikuła znał się na papierach procentowych; za oszczędzone więc pieniądze kupował zastawne listy Towarzystwa Kredytowego Ziemskiego, które słusznie za najpewniejszy papier uważał.* Mimo wyjątkowej jak na swój stan zamożności, którą osiągnął *twardą pracą całego życia*, Pikuła nie wbił się w pychę, nie wynosił się ponad swój stan, a w jego majątku nie ma rzeczy, *na którychby łza lub krzywda ludzka ciążyły. Iluż to znajduje się bogaczy, którzyby tego samego powiedzieć nie mogli?*



Paweł Pikuła, fot. z 1918 r.

Poszanowanie dla stanu, z którego się wywodził, miało wyrażać się również w wierności tradycjom w dziedzinie ubioru. *Nikt też nie widział Pikuły ubranego inaczej, jak w sukmanie z grubego sukna, takiej, jako noszą na Podlasiu wieśniacy, do której zimą dodawał kożuch z baranów swojego chowu.* Być może później Pikuła zmienił zdanie na ten temat, gdyż na zachowanej fotografii z 1918 roku jego strój nie odpowiada powyższemu opisowi.

Opisując hojność i wrażliwość Pikuły na ludzką niedolę, Nadbużanin włożył w jego usta następujące słowa: *Nie masz czego dziękować, sąsiedzie, ja i nie swoje daję, tylko Bożkie. Bóg mi na to dał, abym się z potrzebującym dzielił. Jak ja będę*

*w potrzebie, boć co tobie dziś, mnie może być jutro, to ty mi pomożesz, albo kiedy, jak mnie nie stanie, a moje dzieci i wnuki będą w biedzie, to ich podratujesz, jeżeli ci Bóg pobłogosławi.*

Od pożyczających nie brał procentów, ale też nie udzielał zapomóg próżniakom i pijakom, co według Nadbużanina uzasadniał słowami: *Ja nie chcę pomagać do zguby twojej duszy, na którą i tak bies czyha. Jak się poprawisz i na porządnego człowieka wyjdiesz, to przychodź śmiało, bo stary Pikula zawsze gotów poratować sąsiada.*

Według autora Pikula wywierał swoim zachowaniem wpływ na mieszkańców okolicy. *Nic więc dziwnego, że staruszek tak pocziwy, którego życie czystym było jak woda kryniczna, wielki i dobry wpływ na sąsiadów wywierał. Kochali go też i szanowali, a słuchali więcej pewnie, jak wszystkich razem naczelników, choć Pikula zburczał niejednego, jak co zbroił, młodszym szczególnie to i laską pogroził, ba! nawet za ucho pociągnąć potrafił. Tak jednak skarcony nie tylko się nie gniewał, ale owszem dziękował za napomnienie; wiedział dobrze bowiem, że to dla jego dobra.*

Autorytet Pikuli wyrażał się w pełnionej przez niego funkcji rozjemcy w sprawach powodujących lokalne konflikty. Głównie chodziło o spory o miedzę. *Granice zaś nie tylko w swojej wsi, ale w całej okolicy pamiętał stary tak dobrze, że łatwiej ich znaleźć umiał, niż niejednen jeometra, patrzący na mapie.* Nadbużanin oświadcza, że wyroki jego szanowano lepiej od wójtowskich i sądowych, gdyż wiadano, że *sprawiedliwe.* Niemniej jednak z niemal całkowitą pewnością za literacką idealizację postaci można uznać stwierdzenie, że nie było wypadku, aby przeciwnicy przez niego pogodzeni, klócili się jeszcze.

Podobnie jeśli chodzi o ważne wydarzenia w życiu rodzinnym sąsiadów, Pikula był zapraszany z okazji narodzin, ślubów i pogrzebów, by towarzyszyć i pocieszać. *Spieszył też z pocieszeniem, a gdzie widział tego potrzebę, z czynną pomocą, bo ratować bliźnich w nieszczęściu, było dla niego prawdziwą rozkoszą.*

Autor przedstawia Pikulę jako człowieka gościnnego i towarzyskiego, którego w niedziele i święta odwiedzali nie tylko starzy, *jak on gospodarze, ale i młodzież.* Czas spędzano na pogawędkach przy piwie lub miodzie *domowej roboty.* Podczas takich posiedzeń gospodarz dzielił się swoimi doświadczeniami i wiedzą zaczerpniętą z książek.

Autorytet Pikuli sięgał według Nadbużanina daleko poza obręb Derła, o czym świadczy fakt, że *niejeden dalej mieszkający wolał kilka*



wiorst drogi przebyć, niż coś ważniejszego przedsięwziąć bez rady starego. Bardziej dobitnie pozycję lokalnego autorytetu Pikuły wyraża następujące stwierdzenie: *cała okolica, jednym słowem, uważała Pikulę za ojca i patriarchę.*

Słowa te są wprowadzeniem do wydarzeń, które opisane zostały w kolejnym artykule z omawianego cyklu. Zaczyna się on zdaniem: *Człowiek taki musiał koniecznie zwrócić na siebie uwagę Moskali, którym zwykle ludzie uczciwi wpływowi są solą w oku.*

Nadbużanin twierdzi, że rosyjscy urzędnicy od dłuższego czasu zastanawiali się nad sposobem pozyskania Pikuły dla działań rusyfikacyjnych. Nie skutkowały wobec niego takie metody łamania opornych, jak przekupstwo, perswazja, czy groźba. Siłę zapewniały mu cechy osobowości, które autor przedstawia w następujący sposób. *Pikuła był zamożny i bardzo nawet, zresztą nie chciwy, nie pijak, ni hulaka, przeciwnie skromny, oszczędny i pracowity, tak mało mający potrzeb, wzgardziłby więc ofiarowanymi rublami. (...) Wierny Ojców wierze, nie odstąpiłby jej za nic; jakże więc mógł zgodzić się namawiać innych do apostazji. Zbyt znowu był rozsądnym, aby się dał obalamucić Moskałom i nie przejrzał ich sideł. (...) Starzec, nad grobem stojący, śmierci się nie bał, owszem, jako dobry chrześcijanin każdej chwili był na nią gotów.* Wytrwałość w wierze, gotowość na śmierć i wolność w stosunku do dóbr materialnych oraz brak nałogów stanowią w ujęciu Nadbużanina krótką charakterystykę człowieka niezłomnego, jakim okazał się Pikuła w konfrontacji z namiestnikiem powiatu konstantynowskiego – Kutaninem.

*Pewnego dnia – relacjonuje Nadbużanin – przybył do Derła Kutanim z eskortą kozacką i zatrzymawszy się przed domem soltysa, polecił zawołać Pikulę.* Gospodarz przybył na wezwanie, po czym rozpoczął się dialog, w którym Kutanim próbował przekonać Pikulę do współpracy. Naczelnik postanowił pozyskać Pikulę, podkreślając pozycję społeczną gospodarza i powołując się na interes *samego cesarza*. Włościanin właściwie odczytał intencje urzędnika, dlatego zwrócił mu uwagę na swoje ograniczenia oraz dystans dzielący interesy cesarza od interesów zwykłego gospodarza. Kutanim odpowiedział Pikule: *Otóż trzeba, żebyś zaraz jechał ze mną do Pratulina, gdzie z rozkazu mego zebrali się chłopci i tam przemówiwszy do nich rozsądnie, jak to nieraz robiłeś, nakłonił ich, aby cara słuchali, i nauczył, co mają robić. Siadajże ze mną i jedziem.* Gdy ten nadal się opierał, namiestnik krzyknął: *ja w imieniu cesarza każę! Słyszysz! Siadaj i jedziem.*

Zamieszczony w „Niedzieli” opis spotkania Kutanina z Pikułą w Derle opisany został w podobny sposób w „Gazecie Toruńskiej” i w „Wiarusie”<sup>3</sup> i jest zgodny z innymi relacjami z XIX i początku XX wieku<sup>4</sup>. Natomiast niektórzy autorzy pominęli opis spotkania w Derle<sup>5</sup>.

Punktem kulminacyjnym wszystkich opisów wspominających Pawła Pikułę jest mowa, którą wygłosił do obrońców pratułińskiej świątyni w obecności namiestnika i jego żołnierzy. W większości opisów – także w relacji Nadbużanina – utrwalony został ciąg zdarzeń, który rozpoczyna się od słów Kutanina zapowiadającego wystąpienie Pikuły. Po jego słowach zazwyczaj pojawia się wzmianka o wielkim zdziwieniu obrońców. Tak ukazał to artykuł z „Niedzieli”: *Przywiozłem go tu umyślnie, aby wam powiedział, że źle postępujecie, nie słuchając naszego miłościwego monarchy, który jedynie waszego dobra pragnie. On wam powie, co macie robić i powie dobrze, bo to człowiek rozumny, o czym zresztą wiecie; co więc powie, tego święcie słuchajcie.*

*Zebrani wieśniacy spojrzeli z zadziwieniem na Pikułę i Kutanina. To co słyszeli nie mogło się im w głowach pomieścić.*

*Jak to! Pikula, ten zacny kochany staruszek, którego dotąd za ojca uważali, od którego zawsze same dobre tylko i uczciwe rady i przestrogi słyszeli, mógł się do tego stopnia zapomnieć i podjąć się namawiania ich do schizmy?*

Nadbużanin wprawdzie buduje atmosferę napięcia związanego z oczekiwaniem na wystąpienie włościanina. Niewątpliwie nadaje to opisowi pewnego dramatyzmu. Przedłużającą się chwilę niepewności i konsternacji przerwał głos Pikuły: *Chciałeś pan, panie naczelniku, abym*

<sup>3</sup> „Gazeta Toruńska”, nr 169, rok 8, Toruń, wtorek 28 lipca 1874, s. 2-3. „Wiarus”. Czasopismo dla średniego stanu polskiego, nr 85, wtorek, 28 lipca 1874, s. 2.

<sup>4</sup> A.P.L., *Schyzma i jej apostołowie z okoliczności ostatnich prześladowań Unitów Dyecezyi Chełmskiej*, Kraków 1875, 44-47. „Katolik”. Pismo poświęcone nauce, przemysłowi, zabawie i wiadomościom politycznym, rocznik X, nr 17, rok 1877, 26 kwietnia, Mikołów, s. 1.

<sup>5</sup> J. P. Bojański, *Czasy Nerona w XIX wieku pod rządem moskiewskim, czyli ostatnie chwile Unii w diecezyi chełmskiej*, Lwów 1878, s. 137-138. E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie na przyczynę jego upadku*, Poznań 1880, s. 419-420. *Moskwa wobec Unii i Polski*, (red.) S. Wicherek, Towarzystwo im. Stanisława Staszica (rok 1, tomik 3, maj 1889), Lwów 1889, s. 79. H. Mościcki, *Unici. Wspomnienia z dziejów męczeństwa*, Kraków 1906. *Kościół unicki w Chełmszczyźnie*, Poznań 1907, s. 23-24. *Czy Polacy mogą wierzyć Rosyi?*, Bytom 1915, s. 44-45.

*nauczył moich sąsiadów, jak mają obecnie postępować. Dobrze! jestem gotów spełnić pańską wolę, choć to co im mogę powiedzieć, od dawna dobrze wiedzą sami. Dla nas wszystkich jest jedna tylko droga, trzymać się wiernie naszej św. wiary, cokolwiekby za to czeka.*

Następnie Nadbużanin zanotował: *Tu starzec dobywszy z pod sukmany krzyżyk, który zawsze nosił na piersiach, ukląkł i podniósł go w górę, a za nim padła na kolana zebrana gromada. Z krzyżykiem w dłoni, na kolanach, Pikuła wygłosił słowa przysięgi: Przysięgam na moje siwe włosy – mówił – na zbawienie duszy, jak pragnę szczęścia mych dzieci i Boga przy skonaniu oglądać, że wiary Ojców moich nie odstąpię i wy, sąsiedzi, nie róbcie tego. Święci męczennicy tyle wycierpieli za nią, nasi bracia niedawno krew swoją dla niej przelali, naśladowmy ich przykład. Przeklęty ten, kto wiarę zmienia.*

Przysięgę powtarzali za nim zgromadzeni wokół swej cerkwi unicy. Kutanin popadł w osłupienie. Gdy ochłonął, wydał rozkaz kozakom, którzy porwali Pikułę z klęczek, związali i przytroczyli do siodła, nahajkami poganiając w pochodzie do więzienia w Białej. Nadbużanin nie podaje dokładnej długości czasu uwięzienia. „Wiarus” informuje, że było to kilka miesięcy. Z „Niedzieli” dowiadujemy się, że zwolniono go podczas obecności cara w Warszawie.

Gdy Pikuła był eskortowany do więzienia, Kutanin urządził masakrę, w której kilkadziesiąt osób odniosło rany, w tym trzynaście – śmiertelne. Spośród męczenników kilku było związanych z Derłem i należało do *szkoły Pawła Pikuły*. W jednym z opracowań tego tematu można znaleźć następujące słowa: *Jan Andrzejuk (lat 26), ur. 1848 i Maksym Hawryluk (lat 35) ur. 1839, z Derła. Szczęśliwie złożyło się, że ci dwaj ludzie z wioski dość odległej od parafii w Pratulinie, mieli duchowego przywódcę w osobie starca Pikuły. Ludzie słuchali go jak wyroczni; co powiedział, to było święte*<sup>6</sup>. Pięć lat po ukazaniu się tych słów drukiem, w 1996 roku, Jan i Maksym zaliczeni zostali wraz z towarzyszami w poczet błogosławionych.

Poświęcony Pikule fragment relacji Nadbużanina kończy się słowami: *Zacny staruszek powrócił do rodzinnej wioski, gdzie dotąd żyje w większem jeszcze poszanowaniu i miłości tak sąsiadów i znajomych, jako też rodziny.*

<sup>6</sup> J. G e r e s z, *Unitów podlaskich droga do świętości*, Podlaska Oficyna Wydawnicza Rapie-Press, 1991, s. 49.

Z innych źródeł dowiadujemy się, że Pikuła konsekwentnie działał na rzecz obrony grekokatolicyzmu przed rusyfikacją. Angażował się na przykład w pomoc misjonarzom, którzy przybywali na Podlasie z posługą sakramentalną i orędziem nadziei<sup>7</sup>. Wydany przez jednego z przesłuchiowanych księży, został zatrzymany w X Pawilonie Cytadeli Warszawskiej, a później zesłany w głąb Rosji, do Kiryłowa. Po powrocie nadal trwał w wierze, jednakże dzieci ochrzcił już w Kościele rzymskokatolickim. Według wyciągu z księgi metryk pogrzebowych parafii rzymskokatolickiej w Połonce zmarł w wieku 98 lat, 1 stycznia 1928 roku, w położonym w powiecie baranowickim folwarku Pacyniany. Pamięć o jego życiu przetrwała w sercach potomków, którym pozostawił wielkie, duchowe dziedzictwo.

---

PIOTR PIKUŁA

**TRUE TO THE FAITH OF THE FATHERS  
PAWEŁ PIKUŁA ON THE PAGES OF "NIEDZIELA" IN 1882**

**Summary**

The article presents the profile of Paweł Pikuła, a peasant farmer from Derło, written about in 1882 in "Niedziela", by the author under the pen name Nadbużanin.

An extensive presentation of the person of Paweł Pikuła can be found in three consecutive issues of the newspaper, which appeared on 30<sup>th</sup> July and 6<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> August. Paweł Pikuła was engaged in the defence of Greek-Catholic Church against Russification. The profile placed in "Niedziela" shows the peasant farmer from Derło as a good landlord, a man of all virtues and a local moral authority. The culmination point of the relation is the description of his speech in the defence of the Uniate Church in Pratulin in 1874, after which he was repressed by the tsarist regime.

Reminding the contemporary reader of the person of Paweł Pikuła from Derło is justified most of all by his influence on the attitude of the local people, who bore the fruit of martyrdom in a heroic act of the defence of the faith. The value of their sacrifice was acknowledged by the Church during the beatification of the Thirteen Martyrs of Podlasie by John Paul II in 1996.

Translated by Hanna Rybkowska

---

<sup>7</sup> *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904)*. Columbae similitudo et serpenti prudentia. Wybór dokumentów z archiwów zakonnych Krakowa, Rzymu i Warszawy, opracował i wstępem opatrzył R. Daniłuk SJ, Wydawnictwo WAM, Ignatianum, Kraków 2009.

**PRZYSZYNEK DO DZIEJÓW KOŚCIOŁA I PARAFII  
PW. ŚW. KATARZYNY ALEKSANDRYJSKIEJ  
W KĘTRZYNIE W XIX I PIERWSZEJ POŁOWIE XX W.**

Historia parafii mazurskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku była związana z dziejami katolickiej diaspory na obszarze zdominowanym przez ewangelików. Zarówno wprowadzenie bulli Piusa VII *De salute animarum* z 16 lipca 1821 r., jak również migracja katolików w Prusach Wschodnich zrodziły potrzebę otoczenia opieką duszpasterską ludności mieszkającej poza granicami historycznej Warmii<sup>1</sup>. Tereny diaspory traktowano jak misje, dzięki czemu odpowiedzialność za krzewienie i wzmacnianie życia religijnego spoczywała nie tylko na barkach władarzy diecezji warmińskiej, ale również katolików i organizacji religijnych spoza lokalnego Kościoła<sup>2</sup>. Jednym z miast usytuowanych w diasporze omawianej diecezji był Kętrzyn. Parafia pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w tym mieście, mimo bogatej historii i cennych zabytków sakralnych, nie doczekała się jeszcze monografii. Wprawdzie zostały opublikowane opracowania dotyczące Kętrzyna i powiatu<sup>3</sup>, jednak historię placówki duszpasterskiej w tym okresie potraktowano w nich marginalnie. Przyczynę tego można upatrywać w braku źródeł bezpośrednich, które zdeponowane w tzw. archiwum bieżącym Kurii Biskupiej we Fromborku spłonęły

<sup>1</sup> Por. R. Trauba, *Kościół rzymskokatolicki*, [w:] *Historia Pomorza*, t. 4: (1850-1918), cz. 2: *Polityka i kultura*, red. S. Salmonowicz, Toruń 2002, s. 473-474; E. Gatz, *Ermland*, [w:] *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Bistümer und ihre Pfarreien*, red. E. Gatz, Freiburg 1991, s. 292.

<sup>2</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 30.

<sup>3</sup> Zob. zwłaszcza: Kętrzyn. *Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 1978; T. Korowaj, *Rastenburg/Kętrzyn. Dzieje miasta*, Kętrzyn 2012.

w trakcie II wojny światowej<sup>4</sup>. Aby uzupełnić te informacje należy skoncentrować się na analizie artykułów i notatek prasowych z tamtego okresu oraz archiwaliach zgromadzonych w Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego, mieszczącym się w Bonifatiuswerk w Paderborn.

### 1. Rys historyczny

W pierwszej połowie XIX wieku opiekę nad katolikami z Kętrzyna sprawowali duszpasterze ze Świętej Lipki, jednakże odległość od sanktuarium nie sprzyjała intensyfikacji życia religijnego kętrzyńskiej wspólnoty. Ponadto konieczność uczęszczania katolickich uczniów do ewangelickich szkół, zdaniem Paula Romahna, wpływała negatywnie na ich postawę religijną, która stawała się daleka od gorliwości ewangelicznej<sup>5</sup>. Impulsem przemian społeczno-religijnych były wydarzenia polityczne w państwie pruskim, do których należy zaliczyć Wiosnę Ludów i ogłoszoną 31 stycznia 1850 r. konstytucję oktrojowaną. Dzięki nim zaistniały warunki do rozwoju organizacji kościelnych, a przede wszystkim tworzenia nowych placówek duszpasterskich<sup>6</sup>. Powstawały one dzięki poparciu biskupów warmińskich m.in. Józefa Ambrożego Geritza i Filipa Krementza<sup>7</sup>. Wzrastająca liczba katolików w Kętrzynie i okolicach, a także pozornie mało istotne czynniki, jak budowa linii kolejowej będącej gwarancją rozwoju ekonomicznego, czy funkcjonowanie w mieście zakładu dla umysłowo chorych, stały się z pewnością impulsem do wprowadzenia w tym mieście od 1869 r. okresowych mszy św. Odprawiali je duszpasterze świętolipscy i reszelscy w wynajmowanym pomieszczeniu<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, dz. cyt., s. 11-12.

<sup>5</sup> P. R o m a h n, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 81.

<sup>6</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, dz. cyt., s. 19; R. T r a b a, art. cyt., s. 471.

<sup>7</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, dz. cyt., s. 19-21; M. B o r z y s z k o w s k i, *Stowarzyszenie św. Wojciecha i organizacja placówek katolickich w diasporze diecezji warmińskiej*, [w:] *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości. Sympozjum historyczne i świętowojeckowe. Elk, 20-22 kwietnia 1994 roku*, red. K. B r z o s t e k, T. R a t a j c z a k, M. S a l o m o n i n., Elk 1996, s. 118-119.

<sup>8</sup> Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Rastenburg (23 VIII 1872); tamże, (9 II 1872). Por.

Od grudnia 1870 r. katolickie nabożeństwa w Kętrzynie sprawowano co miesiąc<sup>9</sup>. Za miejsce przystosowane na cele kultu uiszczano roczną opłatę w wysokości 80 talarów, z czego 30 talarów opłacała lokalna wspólnota katolicka, a resztę – Zarząd Generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn<sup>10</sup>.

Pierwszym duszpasterzem (wikariuszem lokalnym) w Kętrzynie został 23 sierpnia 1872 r. August Hintz. Wprowadzenie w urząd miało miejsce 1 września 1872 r.<sup>11</sup> W następnym roku otrzymał on nominację na kuratę w tej miejscowości<sup>12</sup>. Warto wspomnieć, że utrzymanie omawianej stacji misyjnej wzięła na swoje barki nie tylko kętrzyńska wspólnota katolicka, ale także duchowieństwo z dekanatów reszelskiego i jeziorańskiego. Warunki materialne pozostawiały jednak wiele do życzenia. Na wyposażeniu oratorium znajdowała się jedna alba oraz kilka korporalów, humerałów i puryfikaterzy<sup>13</sup>. Wskutek prośby skierowanej przez biskupa Andrzeja Thiela do Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn z 23 sierpnia 1872 r. otrzymano jeszcze w tym samym roku dodatkowe utensylia dla kętrzyńskiej stacji misyjnej. Towarzystwo Panien z Kasselheim w pobliżu Koblenacji ofiarowało 3 obrusy ołtarzowe, albę, humerał, 6 korporalów, 12 puryfikaterzy, 2 komże dla ministrantów<sup>14</sup> oraz niebieski welon<sup>15</sup>.

Warunki lokalowe nie satysfakcjonowały jednak miejscowych katolików, którzy rozpoczęli starania o kupno domu odpowiedniego do

---

P. Romahn, dz. cyt., s. 81; A. Rzempoluch, *Przewodnik po zabytkach sztuki dawnych Prus Wschodnich*, Olsztyn 1992, s. 55.

<sup>9</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (14 III 1871).

<sup>10</sup> Tamże. Por. *Rechnung über Einnahme und Ausgabe des St. Adalbertus-Bonifacius-Vereins pro 1870*, „Pastoralblatt für die Diözese Ermland” (dalej: PDE), 1871, nr 8, s. 47. W 1871 r. wspomniane stowarzyszenie przekazało na ten cel 30 talarów. Zob. *Rechnung über Einnahme und Ausgabe des St. Adalbertus-Bonifacius-Vereins pro 1871*, PDE, 1872, nr 8, s. 52.

<sup>11</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (13 I 1880).

<sup>12</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 104.

<sup>13</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (23 VIII 1872).

<sup>14</sup> Tamże, (9 IX 1872). W 1872 r. diecezjalne Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha we Fromborku przekazało na urządzenie oratorium w Kętrzynie 20 talarów. Zob. *Rechnung über Einnahme und Ausgabe des St. Adalbertus-Bonifacius-Vereins pro 1872*, PDE, 1873, nr 9, s. 62.

<sup>15</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (20 IX 1872).

urządzenia oratorium i mieszkania dla duszpasterza<sup>16</sup>. Ostatecznie pozyskano stosowną parcelę z budynkiem o lokalnym numerze ewidencyjnym 253 za 900 talarów<sup>17</sup>. Z relacji ks. Hintza z 1877 r. wynikało, że na zakup nieruchomości spieniężono listy zastawne o wartości 25 500 marek. Za działkę budowlaną zapłacono 22 500 marek, natomiast prace remontowe kosztowały 3000 marek. Od dobroczyńców uzyskano 18 000 marek. Pozostałe pieniądze pochodziły ze sprzedaży parceli, którą ok. 1872 r. zakupił komitet diecezjalny Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku dzięki pomocy archiprezbitera rezselskiego Augusta Schwarka za 2700 marek<sup>18</sup>. W górnych pomieszczeniach pozyskanego budynku mieszkalnego urządzono oratorium, którego powierzchnia była w tym czasie wystarczająca dla miejscowej wspólnoty<sup>19</sup>. Jego długość wynosiła 9 m, natomiast szerokość – 7,80 m. Mieściły się w nim 44 miejsca siedzące<sup>20</sup>. Obok oratorium znajdował się plac, na którym zamierzano wybudować w przyszłości kościół. Był on użytkowany przez kuratusa jako ogród. Zakładając wystawienie własnej świątyni miejscowy duszpasterz zamierzał zaadaptować dotychczasową kaplicę na pomieszczenia szkolne oraz mieszkanie dla nauczyciela<sup>21</sup>. W początkach funkcjonowania kuracji nie było jednak katolickiej szkoły. Uczniowie uczestniczyli dwa razy w ciągu tygodnia w lekcjach religii prowadzonych przez ks. Hintza<sup>22</sup>.

Już od 1872 r. szczególną troską ks. Hintz otaczał afiliowanych do Kętrzyna katolików z Bartoszyca<sup>23</sup>. Wspomniany kuratus, który *notabene* był kapelanem wojskowym, sprawował w tym mieście comiesięczne nabożeństwa od połowy 1875 r. Niestety, miejscowa wspólnota nie posiadała własnego pomieszczenia przeznaczonego na cele kultu<sup>24</sup>. Msze św. musiały odbywać się w budynku garnizonowego lazaretu. Jednak z powodu zwiększającej się zarówno liczby chorych na tyfus,

<sup>16</sup> P. R o m a h n, dz. cyt., s. 81.

<sup>17</sup> Tamże, s. 82; J. C h ł o s t a, *Kościół katolicki na Mazurach przed 1945 rokiem*, „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne”, 1999, nr 44, s. 84.

<sup>18</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (6 II 1877).

<sup>19</sup> Tamże, (1 X 1895).

<sup>20</sup> Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: AAWO), AB I Q 12.

<sup>21</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (6 II 1877).

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, (13 I 1880).

<sup>24</sup> Tamże, (10 II 1877).



jak i liczby wiernych, należało szukać innego rozwiązania. Z pomocą przyszły władze miasta, które umożliwiły celebrowanie mszy św. w jadalni tamtejszego gimnazjum. Radość bartoszyckich katolików była jednak przedwczesna, ponieważ okazało się, że jadalnię traktowano jako restaurację. Zwykle w sobotnie wieczory odbywały się w niej m.in. bale i przedstawienia teatralne. Następnego dnia w pomieszczeniu panował zaduch i nieporządek<sup>25</sup>. Warto przywołać wspomnienia ks. Hintza, który 4 lutego 1877 r. odprowadził w Bartoszycach mszę św.: „Wieczorem poprzedniego dnia [w jadalni] był bal. Rano świeciły się jeszcze lampy; na stołach, na poplamionych różnymi napojami nakryciach stały kufle! Przenikliwy zapach zużytych i nie do końca wypalonych cygar, które rozrzucone na ziemi leżały w nieładzie, był dławiący. Tutaj wszakże miał zostać przygotowany ołtarz, na piwnym stole, od którego ledwo co odeszli goście. Tutaj, gdzie tak wielu oddawało się rozkoszy zmysłowej, miało się ku zwalczeniu złowrogiej rządu upominać, głosić słowo Boże, składać ofiarę mszy św.! [...] Do tego jeszcze w pomieszczeniu obok przygotowywano salę teatralną na przedstawienie odbywające się w niedzielny wieczór i tylko czekano na koniec nabożeństwa, aby zabrać ołtarz i przyrzec się przenoszonym na dół budynku utensyliom mszalnym”<sup>26</sup>. Za wynajem wspomnianego pomieszczenia płacono rekompensatę w wysokości 3 marek<sup>27</sup>. W 1877 r. duszpasterz kętrzyński był zainteresowany kupnem bartoszyckiego domu z ogrodem za 12 000 marek, aby urządzić w nim kaplicę. Reszta domu miała być wynajmowana, zaś ogród – wydzierżawiony. Brakowało oczywiście funduszy. W prośbie o zapomogę, skierowanej do Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, ks. Hintz scha-

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> „Am Abend vorher war Ball gewesen. Noch brannten morgens die Lampen; noch standen auf den von verschiedenen Getränken benutzten Tischen die Seidel! Der penetrante Geruch von verbrauchten und nicht zu Ende gerauchten Cigarren welche zerstreut auf dem Fußboden umher lagen, war erstickend – Hier nun sollte der Altar hergerichtet werden auf einem der Biertische, von welchen die Gäste sich kaum entfernt hatten. Hier, wo so viele soeben der Sinnenlauf gefrönt hatten, sollte zur Bekämpfung der bösen Lust gemahnt, das Wort Gottes verkündet, das hl. Messeopfer dargebracht werden. Es war mir sonderbar weh zu Mut. Dazu kam noch, dass im Nebensaale Hände geschäftig waren, den Theatersaal zu einer Vorstellung zu Sonntag Abend herzurichten und begierig auf das Ende der Andacht lauerten, um den Altar entfernt und sämtliche Utensilien auf den Boden des Gemeindehauses transportiert zu sehen”. Zob. tamże.

<sup>27</sup> Tamże, (13 I 1880).

rakteryzował duszpasterstwo w Bartoszczach. Według jego relacji na nabożeństwa w 1876 r. przychodziło przeciętnie 50 osób. W drugi dzień Świąt Wielkanocnych uczestniczyło we mszy św. 86 osób. Według spisu ludności (zapewne z 1875 r.)<sup>28</sup> mieszkało w opisywanym mieście 137 katolików (6 rodzin katolickich z 10 dzieci, 14 rodzin mieszanych wyznaniowo z 14 dziećmi, 5 wdów z 4 dziećmi). W gimnazjum uczyło się 12 katolików, a w garnizonie wojskowym odbywało służbę 10 katolickich żołnierzy. W odległości pół mili od miasta mieszkało 3 katolickich właścicieli ziemskich, którzy korzystali z posługi sakramentalnej w Krekolach<sup>29</sup>. Ostatecznie pozwolenie na rozpoczęcie budowy własnego kościoła bartoszycka wspólnota katolicka otrzymała 8 lipca 1881 r.<sup>30</sup>

W 1893 r. Kętrzyn został ustanowiony parafią<sup>31</sup>. Pod opieką kętrzyńskich księży znajdowały się do czasu ustanowienia samodzielnych placówek duszpasterskich liczne miejscowości, m.in. Giżycko, Korsze, Węgorzewo, Srokowo oraz wsie i majątki nie tylko z powiatu kętrzyńskiego, ale również giżyckiego i mrągowskiego<sup>32</sup>. Posługa sakramentalna wśród katolików, których do Kętrzyna dzieliła odległość nawet kilkunastu kilometrów, wymagała sporych nakładów finansowych. Sytuacja parafii musiała być dobrze znana warmińskim księżom, skoro jeden z nich – ks. Johannes Oswald (profesor Liceum Hosianum) na uposażenie duszpasterstwa w diasporze zapisał 15 000 marek, które w 1885 r. przeznaczono m.in. na Bartoszyce i Kętrzyn<sup>33</sup>. W opisywanym czasie, oprócz palącej potrzeby wzniesienia nowej świątyni, pojawiła się również konieczność wykonania gruntownych prac remontowych na kętrzyńskiej plebanii. Dobudówka z tyłu wspomnianego obiektu, z powodu złego stanu technicznego,

<sup>28</sup> Por. A. K o p i c z k o, *Na marginesie książki ks. Krzysztofa Bielawnego „Dzieje parafii św. Brunona w Bartoszczach w XIX i XX w.”* (Olsztyn 2008), „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne” 2009, nr 99, s. 95; M. H e i n, *Geschichte der Stadt Bartenstein 1332-1932*, Bartenstein 1932, s. 190.

<sup>29</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (10 II 1877).

<sup>30</sup> K. B i e l a w n y, *Dzieje parafii św. Brunona w Bartoszczach w XIX i XX w.*, Olsztyn 2008, s. 16. Por. A. K o p i c z k o, *Na marginesie książki ks. Krzysztofa Bielawnego „Dzieje parafii św. Brunona w Bartoszczach w XIX i XX w.”* (Olsztyn 2008), art. cyt., s. 95.

<sup>31</sup> P. R o m a h n, dz. cyt., s. 82.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, dz. cyt., s. 178, przyp. 233.

miała być rozebrana i zastąpiona nową. Inwestycję zrealizowano prawdopodobnie w 1895 r.<sup>34</sup>

Budowa miejscowego kościoła została przeprowadzona w latach 1895-1896<sup>35</sup>. Wzniesiono go według projektów Fritza Heitmanna na terenie ogrodu, gdzie w średniowieczu znajdowała się świątynia pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej<sup>36</sup>. Budowla neogotycka, murowana z cegły, została założona na planie prostokąta z kwadratową wieżą od zachodu. Korpus kościoła oszkarpowano, natomiast od strony wschodniej i zachodniej zamknięto schodkowymi szczytami z płycinami i sterczynami. Nawy boczne zostały doświetlone ostrołukowymi oknami. W przyziemiu wieży usytuowano portal z wimpergą, natomiast jej górne kondygnacje ozdobiono ostrołukowymi płycinami. Wieża została zwieńczona hełmem iglicowym. W *Questiones synodales* z 1903 r. podano wymiary nowego kościoła: długość naw – 23,54 m, szerokość – 15,56 m; absyda – 6,77 x 7,54 m, wieża – 6 x 6 m. Znajdowało się w nim 320 miejsc siedzących i 250 stojących<sup>37</sup>. W 1896 r. odlano w zakładzie ludwisarskim *Franz Schilling Söhne* z Apoldy dwa dzwony do kętrzyńskiej świątyni o wadze 905 kg i 620 kg<sup>38</sup>. Kościół konsekrował 5 maja 1897 r. biskup Andrzej Thiel ku czci św. Katarzyny Aleksandryjskiej i św. Barbary<sup>39</sup>.

Koszty budowy wspomnianego obiektu sakralnego wynosił 94 851,87 marek<sup>40</sup>. Do września 1896 r. w kasie budowlanej zgromadzono 51 070,42 marek. Ks. Walentin Lehmann zamierzał ponadto wziąć pożyczkę o wartości 12 528,13 marek, aby zmniejszyć dług budowlany. Diecezjalne Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku przyznało 23 września 1896 r. na ten cel 3000 marek<sup>41</sup>. Warto wspomnieć, że fundusze na budowę kościoła zbierano nie tylko w diecezji

<sup>34</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg, Missionsbericht vom Jahre 1895.

<sup>35</sup> A. G ł o w a c z, *Fritz Heitmann, architekt warmińskich kościołów*, „Warmińsko-Mazurski Biuletyn Konserwatorski” 5(2003), s. 24. Por. P. Romahn, dz. cyt., s. 82.

<sup>36</sup> A. G ł o w a c z, art. cyt., s. 24; M. J o d k o w s k i, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2011, s. 202.

<sup>37</sup> AAWO, AB I Q 12.

<sup>38</sup> M. J o d k o w s k i, dz. cyt., s. 106.

<sup>39</sup> *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985, s. 234; P. Romahn, dz. cyt., s. 82.

<sup>40</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg, Missionsbericht vom Jahre 1895; tamże, (11 IX 1896).

<sup>41</sup> Tamże.

warمیńskiej. Ogłoszenia i próby dotyczące udziału w sfinansowaniu omawianej inwestycji pojawiały się również w prasie pozadiecezjalnej<sup>42</sup>.

W 1897 r. wspólnotę katolicką w Kętrzynie czekało wiele zmian. Jej nowym duszpasterzem został Andreas Hinzmann, który uzyskał nominację na miejscowego komendariusza 11 sierpnia 1897 r., a na proboszcza – 4 listopada 1897 r.<sup>43</sup> Niestety, nowy gospodarz parafii kętrzyńskiej stanął w obliczu ciężącego na placówce długu, który wbrew wcześniejszym wyliczeniom wynosił ok. 56 000 marek. Ks. Hinzmann liczył na pomoc Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, które przyznało 29 września 1897 r. na rzecz kętrzyńskiej placówki duszpasterskiej kolejną zapomogę o wartości 2000 marek<sup>44</sup>. Warto dodać, że poprzedni proboszcz parafii – ks. Lehmann, który został archiprezbiterem w Jezioranach, obiecał przekazać na potrzeby omawianej parafii 1000 marek<sup>45</sup>.

Wielokrotnie podejmowano rozmowy z władzami miasta oraz prowincji na temat projektu utworzenia w Kętrzynie szkoły katolickiej. Niestety, nie przynosiły one oczekiwanego rezultatu<sup>46</sup>. W 1898 r. proboszcz kętrzyński żalił się, że na terenie parafii nie ma żadnej szkoły katolickiej. Dzieci, które uczęszczały do miejskich szkół, uczestniczyły dwa razy w ciągu tygodnia w lekcjach religii prowadzonych przez proboszcza, natomiast dzieci mieszkające na wsi – raz w tygodniu. Te ostatnie musiały pokonać niejednokrotnie sporą odległość, aby dotrzeć na katechezę do Kętrzyna, w związku z czym frekwencja na zajęciach nie była zadowalająca. Ze względu na małą liczbę dzieci katolickich w poszczególnych miejscowościach zrezygnowano także z pomysłu utworzenia zamiejscowych punktów katechetycznych. Wyjątkiem było Giżycko, gdzie w 1898 r. raz w tygodniu kętrzyński proboszcz prowadził lekcje religii dla 11 uczniów<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Zob. „Pielgrzym” 1890, nr 134 z 13 XI; 1891, nr 97 z 18 VIII; 1892, nr 117 z 4 X; 1893, nr 20 z 16 II; 1894, nr 29 z 10 III; 1896, nr 95 z 15 VIII; 1897, nr 116 z 2 X; 1898, nr 20 z 15 II; 1899, nr 7 z 17 I.

<sup>43</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warمیńskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 105.

<sup>44</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (25 IX 1897). Por. *Rechnung des Bonifacius-Adalbertus-Vereins für das Jahr 1897*, PDE, 1898, nr 4, s. 46.

<sup>45</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (25 IX 1897).

<sup>46</sup> Tamże, *Missionsbericht vom Jahre 1895*.

<sup>47</sup> Tamże, (23 IX 1898).

Paul Küssner został administratorem parafii 23 marca 1900 r. Dwa miesiące później – 29 maja 1900 r. otrzymał nominację na proboszcza we wspomnianej miejscowości. Za jego czasów wyposażono wnętrze świątyni kętrzyńskiej w nową ambonę i ołtarz<sup>48</sup>. W tzw. sprawozdaniu misyjnym z 1902 r. proboszcz kętrzyński dużo miejsca poświęcił sytuacji katolików w Giżycku. Brakowało w tym mieście pomieszczenia na sprawowanie okresowych mszy św., które należałoby do miejscowych katolików. Już w XIX wieku duszpasterze kętrzyńscy odprawiali nabożeństwa w Giżycku 4-5 razy w ciągu roku w baraku, należącym do tamtejszego garnizonu<sup>49</sup>. Według obliczeń kętrzyńskiego proboszcza, na początku XX wieku mieszkało w Giżycku i okolicach ponad 100 katolików, a w całym powiecie – ok. 400. Nabożeństwa dla tamtejszych żołnierzy celebrowano 12 razy w roku w jednym z budynków gospodarczych należących do kompleksu Twierdzy Boyen<sup>50</sup>. Dzięki pomocy Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn oraz ofiarności licznych darczyńców udało się wybudować własną kaplicę. Nowy obiekt sakralny w Giżycku poświęcił 10 listopada 1909 r. archiprezbiter reszelski Paul Romahn ku czci św. Brunona z Kwerfurtu<sup>51</sup>.

Od 29 lipca 1909 r. komendariuszem w Kętrzynie został Alfons Maria Buchholz, który 15 października 1909 r. otrzymał nominację na proboszcza opisywanej parafii. Za jego czasów zostały wykonane dwa boczne ołtarze do kościoła – Matki Bożej Różańcowej i św. Józefa. W 1910 r. firma organmistrzowska Bruno Goebela wyposażyla miejscową świątynię w instrument organowy z 19 rejestrami<sup>52</sup>. W 1912 r.

<sup>48</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 156.

<sup>49</sup> W nabożeństwach w 1898 r. uczestniczyła również ludność cywilna. Prawdopodobnie mieszkało wówczas w Giżycku 70-80 katolików. Zob. Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (23 IX 1898).

<sup>50</sup> Tamże, *Missionsbericht vom Jahre 1902*. Por. S. Q u i n t, *Geschichte der Diasporagemeinde Lötzen*, „Ermländisches Kirchenblatt”, 1936, nr 29, s. 457.

<sup>51</sup> Tamże. Zdaniem kętrzyńskiego proboszcza Alfonsa Buchholza uroczystość poświęcenia kaplicy odbyła się 15 XI 1909 r. Zob. A. B u c h h o l z, *Kirchenbau in Lötzen*, „Sonntagsblatt”, 1909, nr 51, s. 204.

<sup>52</sup> M. J o d k o w s k i, dz. cyt., s. 127. Por. A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 41. W finansowaniu organów partycypowało diecezjalne Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha we Fromborku, przekazując w 1909 r. – 2000 marek, zaś w 1910 r. – 4000 marek. Zob. „Adalbertusblatt”, 1910, nr 28, s. 112; *Rechnung des Bonifatius-*

pozyskano w Kętrzynie budynek, w którym zorganizowano punkt ambulatoryjny do opieki nad chorymi i biednymi, działający pod auspicjami diecezjalnej Caritas. Zamieszkały w nim trzy siostry zakonne<sup>53</sup>. We wspomnianym obiekcie odbywały się również spotkania stowarzyszeń, które zakładano przy parafii. Należały do nich m.in.: Towarzystwo Ludowe, Sodalicja dla mężczyzn (Männerkongregation) i dla kobiet (Jungfrauenkongregation), Towarzystwo Dzieciątka Jezus<sup>54</sup>.

Kolejnym duszpasterzem w Kętrzynie został 17 sierpnia 1920 r. Johannes Lindenblatt. Instalacja nowego komendariusza odbyła się 1 września 1920 r. Po dojściu Hitlera do władzy kętrzyński proboszcz stał się ofiarą represji. Jednym z powodów były głoszone przez niego kazania. Władze hitlerowskie zarekwirowały wówczas kawałek ziemi, który należał do parafii<sup>55</sup>. Wiekopomnym wydarzeniem w historii miejscowej placówki duszpasterskiej było odlanie pięciu dzwonów do kościoła w 1934 r., ponieważ poprzednie zostały zarekwirowane na cele przemysłu zbrojeniowego w czasie I wojny światowej<sup>56</sup>.

Do parafii kętrzyńskiej należała w tym okresie również stacja misyjna w Srokowie<sup>57</sup>. We wspomnianej miejscowości urządzono tymczasowe oratorium u właściciela ziemskiego Heinricha, gdzie sprawowano msze św. wraz z kazaniem raz w miesiącu (o godz. 9.00), po uprzednim powiadomieniu wiernych<sup>58</sup>. Już w 1932 r. celebrowano 14 mszy św. w roku (zwykle o godz. 10.00)<sup>59</sup>. W 1935 r. nabożeństwa odbywały się w kaplicy pw. Najświętszego Zbawiciela<sup>60</sup>. Trzy lata

---

*Adalbertus-Vereins der Diözese Ermland für das Jahr 1910*, PDE, 1911, nr 12, s. 139. Wspomniane stowarzyszenie przez wiele lat dopłacało 50 marek do rocznej pensji organisty w Kętrzynie. Zob. PDE, 1905, nr 4, s. 47; 1911, nr 12, s. 139; 1915, nr 1, s. 9; 1916, nr 9, s. 80.

<sup>53</sup> W 1935 r. na terenie parafii mieszkały dwie siostry zakonne ze Zgromadzenia św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Zob. Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg, Missionsbericht 1935.

<sup>54</sup> Tamże, (25 V 1924).

<sup>55</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 168.

<sup>56</sup> *Osterglocken*, „Königsberger Katholisches Kirchenblatt“, 1934, nr 13, s. 159. Na największym z dzwonów umieszczono inskrypcję: „Fürs Vaterland sind wir gestorben 1917, Fürs die Kirche kehren wir zu neuem Leben zurück 1934“. Zob. tamże.

<sup>57</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 168.

<sup>58</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg, Missionsbericht 1929.

<sup>59</sup> Tamże, Missionsbericht 1932.

<sup>60</sup> Tamże, Missionsbericht 1935.

później sprawowano 20 mszy św. w ciągu roku (o godz. 10.00), po uprzednim powiadomieniu wiernych<sup>61</sup>. W sprawozdaniu misyjnym z 1935 r. kętrzyński proboszcz dostrzegał potrzebę utworzenia ponadto stacji misyjnej w Barcianach, gdzie mieszkało ok. 150 katolików<sup>62</sup>. W 1938 r. nabożeństwa odbywały się w tej miejscowości w prywatnym mieszkaniu krawca o nazwisku Kenski<sup>63</sup>. W ciągu roku odprawiano 15 mszy św. (o godz. 10.00), po uprzednim powiadomieniu wiernych<sup>64</sup>.

Do czasu II wojny światowej w Kętrzynie pracowało czternastu wikariuszy: Andreas Barczewski (od 1909 r.), Wilhelm Schnarkowski (od 1912 r.), Albert Rogaczewski (od 1914 r.), Alfons Brocki (od 1919 r.), Eugen Nadolph (od 1924 r.), Paul Hoppe (od 1925 r.), Sewerin Quint (od 1927 r.), Franz Knaak (od 1930 r.), Emil Derra (od 1932 r.), Adolf Steinhauer (od 1935 r.), Paul Schaeferhoff (od 1936 r.), Albert Lilienthal (od 1938 r.), Edmund Baehr (od 1939 r.) i Ernst Beckmann (od 1940 r.)<sup>65</sup>. Nie sposób omówić ich wkładu w rozwój miejscowego duszpasterstwa. Warto natomiast przytoczyć słowa jednego z nich – Adolfa Steinhauera o trudach pracy w diasporze: „Zgłosiłem się tutaj z diecezji akwizgrańskiej i zastałem bardzo rozległy obszar pracy, którego nie można przejść pieszo ani objechać rowem. Miejsca, w których uczę religii i prowadzę katechumenat oraz inne, gdzie odwiedzam rodziny (w celu mediacji oraz spotkań mających na celu przywrócenie zgody małżeńskiej, itd.) leżą daleko od siedziby parafii, np. Srokowo – 22 km, Wilczyny – 30 km. Tę pracę mogę wykonywać tylko [wówczas], jeśli mam do dyspozycji szybki środek transportu”<sup>66</sup>. W utrzymaniu kętrzyńskich wikariuszy partycypowało również Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Tamże, Missionsbericht 1938.

<sup>62</sup> Tamże, Missionsbericht 1935.

<sup>63</sup> Tamże, Missionsbericht 1938.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> A. K o p i c z k o, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003, s. 82. Por. T. K o r o w a j, dz. cyt., s. 205.

<sup>66</sup> „Ich habe mich aus der Diözese Aachen hierhin gemeldet und finde ein so weites Arbeitsfeld vor, dass ich es zu Fuß oder mit einem Fahrrad unmöglich auch nur annähernd bereisen könnte. Die Orte, an denen ich Religions- und Katechumenenunterricht zu erteilen habe, andere, an denen ich außerdem die weit zerstreut wohnenden katholischen Familien zu besuchen habe (Verzehrwege, Ehesanierungen, usw.) liegen derart weit vom Pfarrort entfernt – z.B. Drengfurt 22 km, Wolfshagen 30 km, dass ich

W czasie wojny ks. Johannes Lindenblatt otoczył duszpasterską opieką stacjonujących w pobliżu Kętrzyna niemieckich żołnierzy<sup>68</sup>. W 1940 r. założono przy kościele instalację przeciwpożarową za 4000 marek oraz urządzono mieszkalnię kapelana za 500 marek<sup>69</sup>.

## 2. Ludność katolicka

W czasie erygowania stacji misyjnej w Kętrzynie należało do niej ok. 180 katolików<sup>70</sup>. Do miejscowego gimnazjum uczęszczało 6 katolickich uczniów<sup>71</sup>. W 1876 r. dzieci w wieku szkolnym było 52 (w Kętrzynie – 20), z czego z rodzin mieszanych wyznaniowo – 21. W gimnazjum uczyło się 13 katolickich uczniów. W 1877 r. mieszkało we wspomnianym mieście ok. 150 katolików oraz na pozostałym obszarze placówki duszpasterskiej – również ok. 150. W mieście przeważała liczba małżeństw mieszanych wyznaniowo, których odnotowano 21 wobec 7 małżeństw katolickich. Poza Kętrzynem ta relacja wynosiła 24 do 16 na korzyść małżeństw mieszanych. W 1876 r. sprowadziło się na obszar administrowany przez kurację kętrzyńską 6 rodzin ze Śląska<sup>72</sup>. Trzy lata później do placówki duszpasterskiej należało 260 katolików (w tym 110 z Kętrzyna). Dzieci w wieku szkolnym było 38 (w tym 18 z Kętrzyna)<sup>73</sup>. W 1883 r. w Kętrzynie mieszkało 166 katolików, a w pozostałych miejscowościach przynależnych do omawianej placówki duszpasterskiej – 256. Rok później do miejscowego gimnazjum uczęszczało 15 osób, w szkole średniej uczyło się 27 katolickich dzieci, natomiast w zakładzie dla umysłowo chorych przebywało 8 dzieci. W innych miejscowościach było 29 dzieci w wieku szkolnym<sup>74</sup>. W 1888 r. liczba katolików w Kętrzynie wzrosła do 170,

---

die Arbeit nur leisten kann, wenn mir ein schnelleres Verkehrsmittel zur Verfügung steht". Zob. Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (6 IV 1935).

<sup>67</sup> W pierwszym półroczu 1910 r. stowarzyszenie przekazało na rzecz pensji wikariusza kętrzyńskiego 500 marek. Zob. „Adalbertusblatt”, 1910, nr 28, s. 112.

<sup>68</sup> A. K o p i c z o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 168.

<sup>69</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (9 IV 1940).

<sup>70</sup> Tamże, (6 II 1877).

<sup>71</sup> Tamże, (9 II 1872).

<sup>72</sup> Tamże, (6 II 1877).

<sup>73</sup> Tamże, (13 I 1880).

<sup>74</sup> Tamże, (4 IV 1884).



a poza jego granicami – do 281. We wspomnianym mieście mieszkało 44 dzieci, a w innych miejscowościach należących do kuracji – 53<sup>75</sup>. Już w 1895 r. liczba katolików należących do parafii kętrzyńskiej wzrosła do 650 (z czego 330 w Kętrzynie), a dzieci w wieku szkolnym do 80 (z czego 40 w Kętrzynie)<sup>76</sup>. Dwa lata później do parafii należało ok. 1200 katolików (z czego ok. 400 w Kętrzynie). Dzieci objętych obowiązkiem nauczania było 130 (z czego 64 w Kętrzynie)<sup>77</sup>. W 1929 r. mieszkało w parafii 1900 katolików. Zdaniem miejscowego duszpasterza – Johanna Lindenblatta przebywało w parafii także ok. 300 polskich robotników sezonowych wyznania katolickiego<sup>78</sup>. Liczba parafian w 1932 r. w opisywanej placówce duszpasterskiej nie uległa zmianie. Przebywało w niej ponadto ok. 100-200 robotników sezonowych<sup>79</sup>.

### 3. Wybrane aspekty duszpasterskie

W pierwszym roku działalności placówki duszpasterskiej w Kętrzynie udzielono 200 komunii św. rocznie (120 – w okresie wielkanocnym), a w 1876 r. – 400 (205 w okresie wielkanocnym). Na początku funkcjonowania wspomnianej misji odnotowano 6 chrztów i 5 pogrzebów (ślubów nie było), zaś w 1876 r. – 16 chrztów, 4 śluby i 7 pogrzebów. W latach 1872-1876 było 40 chrztów, 6 ślubów i 18 pogrzebów. Na sumę przychodziło w 1876 r. 70-80 osób<sup>80</sup>. Trzy lata później zgłoszono 17 chrztów, 1 ślub i 2 pogrzeby. Udzielono wówczas 530 komunii św. w ciągu roku (260 w okresie wielkanocnym)<sup>81</sup>. W 1883 r. odnotowano 22 chrzty, 2 śluby i 5 pogrzebów. Komunię św. przyjęło w tym czasie ok. 600 osób, a w okresie wielkanocnym – 306. W 1884 r. na mszę św. niedzielą uczęszczało ok. 100-150 osób<sup>82</sup>. Raz w miesiącu sprawowano mszę św. w Bartoszycach, a dwa razy w ciągu roku – w Giżycku i Srokowie w ramach duszpasterstwa wojskowego<sup>83</sup>. W 1887 r. udzielono 40 chrztów, pobłogosławiono 7 związków małżeńskich oraz pochowano

<sup>75</sup> Tamże, Missionsbericht v. J. 1888.

<sup>76</sup> Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1895.

<sup>77</sup> Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1902.

<sup>78</sup> Tamże, Missionsbericht 1929.

<sup>79</sup> Tamże, Missionsbericht 1932.

<sup>80</sup> Tamże, (6 II 1877).

<sup>81</sup> Tamże, (13 I 1880).

<sup>82</sup> Tamże, (4 IV 1884).

<sup>83</sup> Tamże.

8 zmarłych. Rok później udzielono 500 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 320<sup>84</sup>. Liczba komunii św. przyjętych w okresie wielkanocnym 1894 r. wynosiła 404. Zgłoszono w tym czasie 33 chrzty, 6 ślubów i 15 pogrzebów. W następnym roku na niedzielne msze św. przychodziło średnio 200 osób<sup>85</sup>.

W 1901 r. odnotowano 34 chrzty, 4 śluby i 34 pogrzeby. W tym czasie udzielono 1800 komunii św. (w okresie wielkanocnym – 613)<sup>86</sup>. W 1920 r. zawarto 24 związki małżeńskie, a w 1921 – 14. Ochrzczono w 1920 r. 76 dzieci, w 1921 r. – 78, a w 1922 r. – 72. W 1920 r. udzielono 1216 komunii św. wielkanocnych, w 1921 – 1057, a w 1922 – 977<sup>87</sup>. Msze św. niedzielne oraz świąteczne w połowie lat dwudziestych XX wieku odprawiano w Kętrzynie o 8.00 i 10.00 (suma z kazaniem), a nabożeństwa – o godz. 14.30. W ciągu tygodnia w okresie letnim celebrowano msze św. o godz. 6.45, a w okresie zimowym – o godz. 7.15<sup>88</sup>.

#### 4. Finanse placówki duszpasterskiej

W okresie zakładania placówki duszpasterskiej w Kętrzynie księża z dekanatów reszelskiego i jeziorańskiego zobowiązali się do wnoszenia określonej kwoty, która stanowiłaby część wynagrodzenia kętrzyńskiego duszpasterza<sup>89</sup>. W 1877 r. opłata za wydierżawianą parcelę w wysokości 129 marek rocznie zasilala miejscową kasę kościelną<sup>90</sup>. Na roczną pensję kętrzyńskiego duszpasterza w 1880 r. składały się następujące wpływy: z fundacji mszalnych (za 8 mszy św.) – 27 marek, z dobrowolnych składek duchowieństwa z dekanatów reszelskiego i jeziorańskiego – 990 marek, z *iura stole* – 60 marek, z wojska w ramach 6 wyjazdów z posługą sakramentalną do stacjonujących żołnierzy w Bartoszycach, Giżycku i Srokowie – 270 marek, z funduszy państwowych za lekcje religii w gimnazjum w Kętrzynie – 300 marek, z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 210 marek. W sumie kętrzyński kuratus otrzymywał

<sup>84</sup> Tamże, Missionsbericht v. J. 1888.

<sup>85</sup> Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1895.

<sup>86</sup> Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1902.

<sup>87</sup> Tamże, Missionsbericht 1923.

<sup>88</sup> Tamże, Missionsbericht 1926.

<sup>89</sup> P. R o m a h n, dz. cyt., s. 81.

<sup>90</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (6 II 1877).

rocznie 1857 marek<sup>91</sup>. Fundusz miejscowej placówki duszpasterskiej był zasilany pieniędzmi z kolekty i tzw. kartek do spowiedzi wielkanocej w wysokości 180 marek rocznie. Przeznaczano je na potrzeby duszpasterskie oraz na opłaty za nieruchomości<sup>92</sup>. Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku przekazało w 1880 r. 300 marek na spłatę zadłużenia placówki duszpasterskiej z tytułu inwestycji budowlanych<sup>93</sup>. W 1884 r. roczny dochód kętrzyńskiego duszpasterza wynosił 1324,75 marki. Z fundacji mszalnych (za 21 mszy św.) otrzymywał on 65,75 marek, z innych funduszy miejscowej placówki – 314 marek, z *iura stole* – 60 marek, z komitetu diecezjalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 300 marek, z dobrowolnych składek duchowieństwa z dekanatów reszelskiego i jeziorańskiego – 585 marek. Rok wcześniej w ramach kolekty kościelnej oraz dobrowolnych składek na potrzeby placówki zebrano 265 marek<sup>94</sup>. W 1888 r. kuracja nie posiadała żadnych długów. Na pensję duszpasterza składały się: donacje za 64 msze św. – 160,75 marek, z innych fundacji erygowanych przy placówce – 310 marek, z dobrowolnego opodatkowania duchowieństwa z dekanatów reszelskiego i jeziorańskiego – 585 marek, z *iura stole* – 50 marek, z zakładu dla epileptyków w Karolewie – 100 marek, za lekcje religii w miejscowym gimnazjum – 300 marek, z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku – 300 marek. W sumie kętrzyński duszpasterz otrzymywał rocznie 1805,75 marek. Z kolekty kościelnej i ofiar otrzymywano rocznie 250 marek<sup>95</sup>.

W 1895 r. parafia kętrzyńska posiadała następujące aktywa: 530 marek (kasa kościelna), 5400 marek ulokowanych we wschodniopruskich listach zastawnych (na 3½% w skali roku) oraz 50 marek w listach rentowych (na 4%). Na utrzymanie proboszcza było zdeponowanych 3000 marek w obligacjach prywatnych. W ramach fundacji mszalnych depozyt 2720 marek ulokowano we wschodniopruskich listach zastawnych na 3½% w skali roku, kolejnych 300 marek w tym samym rodzaju papierów wartościowych, jednak oprocentowanych na 3% oraz

<sup>91</sup> Tamże, (13 I 1880).

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> *Rechnung über Einnahme und Ausgabe des St. Bonifacius-Adalbertus-Vereins der Diözese Ermland pro 1880*, PDE, 1881, nr 4, s. 46.

<sup>94</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg (4 IV 1884).

<sup>95</sup> Tamże, Missionsbericht v. J. 1888.

1450 marek w listach rentowych (na 4%). Pozostałymi beneficjami rozporządzały władze diecezjalne we Fromborku<sup>96</sup>. Z racji rozpoczętej budowy kościoła dysponowano połową sumy przewidzianej w kosztorysie na przeprowadzenie inwestycji. W tym czasie proboszcz otrzymywał pensję w wysokości 2 179,75 marek rocznie, na którą składały się dochody z tzw. nieobciążonych funduszy – 120 marek, ze stypendiów mszalnych oraz posługi *pro cura* – 381,75 marek, ze składek duchowieństwa reszelskiego – 351 marek i jeziorańskiego – 270 marek, z *iura stole* – 40 marek, z donacji parafialnych – 150 marek, za użytkowanie mieszkania i ogrodu – 120 marek, z funduszy państwowych – 447 marek, z Towarzystwa św. Franciszka Ksawerego – 300 marek<sup>97</sup>. Zadłużenie parafii w 1899 r. wynosiło 25 400 marek<sup>98</sup>.

W 1902 r. aktywa funduszy kościelnych wynosiły 680 marek. Zabezpieczeniem finansowym proboszcza był ulokowany w papierach wartościowych kapitał 3000 marek. Parafia posiadała ponadto 13 fundacji mszalnych o całkowitej wartości 11 500 marek<sup>99</sup>. Zadłużenie analizowanej placówki duszpasterskiej wynosiło 12 000 marek. Na poczet rocznego wynagrodzenia proboszcz otrzymywał: z tzw. nieobciążonych funduszy – 105 marek, ze stypendiów mszalnych – 440 marek, z innych funduszy – 428+250 marek, z *iura stole* – 40 marek, z donacji wspólnoty parafialnej – 240 marek, z funduszy państwowych – 799 marek. W skali roku proboszcz kętrzyński zarabiał 2302 marki<sup>100</sup>. W 1923 r. parafia posiadała ok. 50 000 marek długu<sup>101</sup>. Trzy lata później opisywana placówka duszpasterska nie posiadała beneficjów mszalnych, ponieważ w czasie hiperinflacji fundusze ulokowane w papierach wartościowych straciły wartość. Dochody z podatku kościelnego w 1925 r. wynosiły 1500 marek<sup>102</sup>. W 1928 r. podatek kościelny stanowił 15% wartości podatku dochodowego i 15% podatku gruntowego. Zakładane wpływy finansowe z tego źródła miały stanowić 1700 marek<sup>103</sup>. Kilka lat później – w 1932 r. obniżono stawki podatku kościelnego do 13%

<sup>96</sup> Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1895.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> „Pielgrzym”, 1899, nr 7 z 17 I.

<sup>99</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Rastenburg, Missionsbericht vom Jahre 1902.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Tamże, Missionsbericht 1923.

<sup>102</sup> Tamże, Missionsbericht 1926.

<sup>103</sup> Tamże, Missionsbericht 1929.

wartości zarówno podatku dochodowego, jak i gruntowego. Uzyskano z nich 1500 marek przychodu (zamiast zakładanych 1560 marek). W parafii pobierano również „Kirchgeld”, czyli podatek obejmujący wszystkich członków wspólnoty katolickiej, którzy ukończyli osiemnasty rok życia i podlegali państwowemu opodatkowaniu z racji odpowiednich dochodów lub posiadanych gruntów. W 1931 r. uzyskano z niego 106 marek. W tym okresie zadłużenie parafii wynosiło 14 100 marek<sup>104</sup>. W 1935 r. z podatku kościelnego otrzymano 1326 marek, a z „Kirchgeld” – 114 marek. Dług parafialny wzrósł do 19 100 marek<sup>105</sup>, na który składały się: obciążenia dotyczące kościoła i plebanii (względem panny Losch z Reszla – 600 marek na 4% w skali roku, względem rentiera Hinzmanna z Braniewa – 3000 marek na 4%, względem panny Reiß z Reszla – 3000 marek na 3½%), obciążenia dotyczące domu parafialnego (względem kasy biskupiej – 7500 marek na 6% w skali roku, względem Heinricha z Reszla – 1000 marek na 4-5%) oraz dług z tytułu budowy kaplicy w Srokowie (względem Marquardta z Braniewa – 2000 marek na 6% w skali roku, względem Grodde z Płoskini – 1000 marek i Kabatha z Bieniewa – 1000 marek)<sup>106</sup>. Ze Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha we Fromborku otrzymano na ten cel 2000 marek<sup>107</sup>, a w 1939 r. kolejne 1000 marek<sup>108</sup>. Warto nadmienić, że w 1941 r. Zarząd Generalny Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn przyznał kętrzyńskiej parafii zapomogę o wartości 3500 marek na pokrycie długów<sup>109</sup>. Już 17 marca 1941 r. pozostało jedynie 900 marek długu<sup>110</sup>, które spłaciło wspomniane stowarzyszenie 25 lipca 1941 r.<sup>111</sup>

\* \* \*

Po wojnie zmieniła się przynależność polityczna regionu, miasta, a tym samym parafii, która stanęła wobec nowych wyzwań zarówno ze strony przybyłych na te obszary katolików, jak i polityki kościelnej prezentowanej przez władze państwa polskiego. Świadectwem troski

<sup>104</sup> Tamże, Missionsbericht 1932.

<sup>105</sup> Tamże, Missionsbericht 1935.

<sup>106</sup> Tamże, (12 IX 1935).

<sup>107</sup> Tamże, (30 III 1936).

<sup>108</sup> Tamże, (17 X 1939).

<sup>109</sup> Tamże, (22 I 1941).

<sup>110</sup> Tamże, (17 III 1941).

<sup>111</sup> Tamże, (25 VII 1941).

o rozwój katolicyzmu w Kętrzynie pozostał niewątpliwie okazały kościół pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej, który należy do dziedzictwa kulturowego regionu.

---

MAREK JODKOWSKI

**A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF THE SAINT CATHERINE  
OF ALEXANDRIA CHURCH AND PARISH IN KĘTRZYN  
IN THE 19<sup>TH</sup> AND THE FIRST HALF OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY**

**Summary**

In the first half of the 19<sup>th</sup> century, the Catholics from Kętrzyn were under the pastoral care of the priests from Święta Lipka. Since 1869, Masses were said in Kętrzyn periodically; a year later, they were celebrated every month. The first priest in the described town was August Hintz, who was appointed to this post on 23<sup>rd</sup> August 1872. The local community made efforts to buy a house, which would be appropriate to organise a chapel and an apartment for the priest. Finally, the right property was obtained for 900 thalers. Kętrzyn was established as a parish in 1893. Pastoral institutions from the Kętrzyn, Giżycko and Mrągowo poviats were under its protection. The local church was built in the years 1895-1896, according to the projects of the architect Fritz Heitmann. The above mentioned church is a neo-Gothic building, made of brick, erected on a rectangular plan with a square tower in the west. The cost of the construction of the described sacred building was 94 851.87 marks. The funds for this purpose were obtained not only in the Warmia diocese. A large financial input was submitted by the Saint Boniface and Adalbert Association. In 1912, a parish welfare centre was built in Kętrzyn, where meetings of Catholic associations were held. At the beginning of the 1870s, about 180 Catholics lived in Kętrzyn and surrounding areas, and in 1929 about 1900 people belonged to the described parish.

Translated by Marek Jodkowski

## DZIAŁALNOŚĆ APOSTOLSKA SIOSTRY RÓŻY OKĘCKIEJ\*

### WIZYTATORKA PROWINCJI WARSZAWSKIEJ

#### 1. Posługa w zgromadzeniu przed objęciem urzędu

Rozważania o siostrze Róży Okęckiej zacząć należy od szkicowego przedstawienia jej biografii obejmującej lata dziecięce, szkolne i młodość, a następnie jej przybycie do zgromadzenia, czas formacji i pełnione urzędy w prowincji, aż do powołania na urząd wizytatorki.

Róża Okęcka przysła na świat 18 lipca 1878 r. w miejscowości Brzeście koło Góry Kalwarii. Była piątym dzieckiem Władysława i Marii z domu Czorba Okęckich. Ochrzczona została w kościele parafialnym w Słomczynie 21 lipca tr. i otrzymała imiona: Róża, Idalia, Maria. Miała starsze rodzeństwo: dwóch braci i dwie siostry, najstarsza Teresa (1869-1945), Konstanty (1870-1943), Stanisław (1872-1953), Zofia (1875-1950)<sup>1</sup>. Ojciec, Władysław, urodził się w Babsku w powiecie Rawa Mazowiecka, ukończył za granicą studia prawnicze z tytułem doktora obojga praw. W roku akademickim 1864/65 rozpoczął wykłady z prawa rzymskiego jako profesor w Szkole Głównej w Warszawie. W 1869 r. zrezygnował z katedry profesorskiej, na znak

---

\* Praca magisterska z teologii napisana na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela w Prymasowskim Instytucie Życia Wewnętrznego na seminarium z historii duchowości pod kierunkiem O. dra Kazimierza Marciniaka OP. Prezentowana publikacja zawiera II i III rozdział pracy magisterskiej.

<sup>1</sup> A. S c h l e t z, *Siostra Róża Okęcka (1878-1932). Zarys biograficzny*, „Nasza Przyszłość” (dalej: NP) 6:1957, s. 182; tenże, *Siostra Róża Okęcka 1878-1932, cz. 1, Zarys biograficzny* (dalej: *Siostra*), Kraków 1957, s. 18. Jest to wydanie rozszerzone artykułu z NP 6:1957, s. 169-284. Autorka posługuje się wydaniem rozszerzonym.



Dworek Okęckich w Brześćch lata 30-te XX wieku



Dworek Okęckich w Brześćch współcześnie



protestu przeciw rusyfikacji. Tego roku przekształcono Szkołę Główną na uniwersytet, z wykładowym językiem rosyjskim.

Po rezygnacji z zajęć uniwersyteckich, kupił majątek Brzeście nad Wisłą w pobliżu Góry Kalwarii i wraz z żoną, poślubioną w 1868 r. osiadł na wsi. Poświęcił się tłumaczeniu na język polski i wydawaniu tekstów Tacyty i innych klasyków. Nie zerwał z nauką, korzystał z biblioteki, interesował się życiem i twórczością literacką oraz artystyczną. Rodzina Marii, żony Władysława, ze strony ojca wywodziła się z Węgier, a przez matkę związana była z książęcą rodziną Sapiechów. Owdowiała matka Marii z Wołynia przeprowadziła się do Warszawy razem z trójką dzieci: Janem, Konstantym i Marią, w niedługim czasie osierociła je. Jan i Konstanty ukończyli studia za granicą. Pierwszy wrócił do kraju i osiadł w Wielkopolsce, posiadał majątek ziemski, wspierał dzieła charytatywne, był gorliwym katolikiem, kilkakrotnie wyjeżdżał do Rzymu informując o sprawach Kościoła katolickiego w Wielkopolsce.

Konstanty Czorba wstąpił do zmartwychwstańców w Rzymie, tam pełnił szereg odpowiedzialnych funkcji w zarządzie generalnym zgromadzenia. Ich bliskim krewnym, bratem ciotecznym ze strony matki, był ówczesny kardynał Włodzimierz Czacki, który udzielił Konstantemu święceń kapłańskich.

Okęccy byli przykładnymi rodzicami i zgodnymi małżonkami, cechowała ich prawość charakteru, praktykowali zasady chrześcijańskie w życiu, posiadali w sobie i pielęgnowali w domu ducha patriotyzmu i polskości. Atmosfera domu rodzinnego zdecydowanie wpływała na wychowanie i późniejsze decyzje ich dzieci. Bardzo pochlebnie i z wielkim uznaniem o Marii i Władysławie Okęckich wyrażał się ówczesny proboszcz Słomczyna, a później biskup łódzki ks. Wincenty Tymieniecki. Dzieciństwo spędziła Róża w domu rodzinnym. Pierwsze nauki, w tym znajomość języka francuskiego, pobierała od swojej matki i zatrudnionej w domu nauczycielki. Do Pierwszej Komunii Świętej przystąpiła młoda Róża 6 lipca 1890 r., o czym świadczył obrazek – pamiątka, będący z nią przez całe jej życie. Od 1890 r. rodzina Okęckich zaczęła spędzać zimy w Warszawie, później zamieszkali tam prawie na stałe, ponieważ było to dobre miejsce na czas dalszej nauki córek: Róży, Teresy i Zofii. Panienki uczyły się w zakresie szkoły średniej, pobierając dodatkowo lekcje gry na fortepianie oraz rysunku i malarstwa. Okazało się, że Róża posiadała dość wybitne zdolności malarskie. Zauważył to jej nauczyciel, znany artysta malarz i pedagog, Wojciech Gerson. Świadc-



Róża Okęcka ze swoją starszą siostrą Zofią (1888 r.)

twem tych zdolności były wykonane przez młodą Różę, w duchu realizmu i naturalizmu rysunki i prace malarskie o różnej tematyce.

Dorastająca panna Róża przebywała zasadniczo z rodzicami, bywając też na różnych spotkaniach towarzyskich i rodzinnych. Często towarzyszyła swojej matce, która, jako opiekunka, bywała w szwalni dla dziewcząt przy ul. Starej w Warszawie, prowadzonej przez siostry miłosierdzia. Te wizyty były prawdopodobnie pierwszym zetknięciem się z szarytkami i poznawaniem ich posługi. Jej zamiar wstąpienia do zakonu kontemplacyjnego rodzice przyjęli dość chłodno, szczególnie ojciec. Zabrał on w 1897 r. w dłuższą podróż za granicę dwie młodsze córki: Zofię i Różę. Matka zaś, obserwując córkę, przeczuwała autentyczność jej powołania i była przekonana o nieskuteczności odwodzenia córki od jej zamiarów. Ojciec doradzał raczej nie zakon kontemplacyjny, lecz jakieś zgromadzenie czynne. Dorosła i wykształcona, jak na owe czasy, Róża, postanowiła jednak, po przemyśleniach i modlitwie, wstąpić do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w Warszawie.

Prawdopodobnie wiosną 1900 r. zgłosiła się do szarytek i po kilkumiesięcznym postulatcie odbytym w szpitalu Dzieciątka Jezus w Warszawie, rozpoczęła 14 sierpnia tr. pobyt w seminarium na Tamce, co w tym zgromadzeniu równoznaczne jest z nowicjatem.

Seminarium to czas próby o dwojakim celu: kandydatka powinna poznawać reguły i zwyczaje zgromadzenia, natomiast przełożeni, przypatrując się kandydatce, powinni poznawać ją i nabrać przekonania o jej powołaniu oraz jej przejęciu się duchem i charyzmatem zgromadzenia. Jest to dla nowicjuszki początek nowej drogi i nowego życia, kiedy trzeba zaprzeć się samego siebie i zdobywać cnoty chrze-



Róża Okęcka przed wstąpieniem  
do Sióstr Miłosierdzia (1900 r.)

ścijańskie, szczególnie pokorę, tak charakterystyczną w życiu zgromadzenia. Współsiostry z czasów seminarium określały nowicjuszkę Różę jako: *duszę wysoce urobioną duchowo, w życiu której pokora była dominującą cnotą, a prostota ją dopełniała*<sup>2</sup>.

Pobyt formacyjny w seminarium zakończył się dniem obłóczyn 17 marca 1901 r., kiedy to otrzymała Róża suknię i charakterystyczny kornet siostry miłosierdzia. Ówczesna dyrektorka seminarium s. Bronisława Tańska, według zwyczaju, zapisała krótką charakterystykę kandydatki do obłóczyn: *Wzrostu dobrego, szczupła ale zdrowa, gruntownie pobożna, z duchem poświęcenia i rozumie swe powołanie. Uspokojenie ciche, skryte, małowóne. Wykształcenie domowe wyższe, dobrze zna język francuski, rysuje i maluje*<sup>3</sup>.

Na pierwszą placówkę s. R. Okęcka została skierowana do szpitala św. Kazimierza w Radomiu. Tam, z całym oddaniem poświęciła się pielęgnacji chorych i dość szybko nauczyła się ważniejszych obowiązków. Dzięki przełożonej domu s. Helenie Ostrowskiej poznała także inny wymiar ubóstwa i biedy tego miasta. Drobne pieniądze otrzymywane od swojej rodziny przeznaczała na wspomaganie ubogich rodzin, a szczególnie dzieci, kupując im potrzebne rzeczy, np. ubranka pierwszokomunijne. Pierwszą ocenę pracy s. Róży znajdujemy w nocie powizytacyjnej s. Augusty Sikorskiej z sierpnia 1901 r. Wizytatorka zapisała tam takie spostrzeżenia: *S. Róża Okęcka, l. 23, pow. 1 rok, jest przy chorych, pomaga w aptece. Wielkiej pobożności, wykształcona, ale po rusku nie umie, za to maluje, gorliwa w obowiązkach, wygląda szczupło, ale zdrowa, bardzo małowódna*<sup>4</sup>. Jednak, po jakimś czasie, pojawiły się objawy gruźlicy. Decyzją wizytatorki została w 1904 r. odwołana na Tamkę.

Przez kilka miesięcy stan zdrowia pogarszał się. Wiosną następnego roku wysłano ją na odpoczynek i wzmocnienie zdrowia do domu szarytkowskiego w Ignacowie koło Mińska Mazowieckiego. Tam przebywało kilka szarytek, podobnie jak s. Róża, chorych. W Ignacowie po raz pierwszy zetknęła się s. Róża z mariawityzmem, którego zwo-

<sup>2</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 34; Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Warszawie (dalej: ASMW), H. Białowska, O siostrze wizytatorce Róży Okęckiej, rps, [b.pag.].

<sup>3</sup> Archiwum „Naszej Przyszłości” w Krakowie (dalej: ANP), sygn. 83, Materiały do biografii s. Róży Okęckiej, [b.pag.]; A. Schletz, *Siostra*, s. 35; ASMW, Nota do obłóczyn, passim.

<sup>4</sup> ASMW, Wizytacje regularne domów, t. 3, Radom, Wizytacja z 7.08.1901 r.

lennikiem był ówczesny kapelan domu ks. Zenon Suchoński. Miał on wśród sióstr zwolenniczki i przeciwniczki. Siostra Róża obserwowała wszystkie przejawy życia w Ignacowie, ale nie wchodziła w spory o postawę kapelana<sup>5</sup>.

Będąc na wypoczynku, choć chora, przygotowywała się do złożenia pierwszych ślubów w zgromadzeniu. Złożyła je 8 września 1905 r. na Tamce, razem z czterema współsiostrami.

Objawy choroby nie ustępowały, dlatego przełożeni pozwolili jej, na koszt rodziny, wyjechać na dalsze leczenie do Zakopanego. Kuraacja kilkumiesięczna wzmocniła jej zdrowie i wiosną 1906 r. wróciła do Warszawy.

Skierowano ją do pracy w szpitalu oftalmicznym w Warszawie. Jednak po kilku miesiącach, na wyraźne żądanie lekarza została odwołana, ponieważ wygląd jej zdradzał przebytą chorobę. Wróciła do domu centralnego na Tamce. Tam przez jakiś czas pracowała w sekretariacie i pomagała siostram w bieżących sprawach domu. Znając język francuski tłumaczyła teksty dla nowego dyrektora prowincji ks. Idziego Benedykta Radziszewskiego<sup>6</sup>. On widział s. Okęcką jako przyszłą dyrektorkę seminarium na Tamce. Podobną opinię miała wizytatorka prowincji s. A. Sikorska.

Było zwyczajem w zgromadzeniu, że kandydatka na dyrektorkę powinna przez jakiś czas przebywać w domu macierzystym w Paryżu,

<sup>5</sup> ANP, J. Kruszelnicka, Wspomnienia o s. Róży Okęckiej, rps, s. 8. Mariawityzm, jako ruch religijny rozwinął się z inicjatywy tercjarki Marii Kozłowskiej pod koniec XIX wieku. Założyła ona w Płocku zgromadzenie żeńskie, a w 1893 r. stowarzyszenie kapłanów mariawitów. Ich celem było szerzenie kultu Najświętszego Sakramentu, Matki Bożej i podniesienie moralności księży. Współpracownikiem założycielki był ks. Jan Kowalski przyszły przywódca ruchu. Stolica Apostolska rozwiązała stowarzyszenie kapłanów w 1904 r. i zakazała przynależenia do niego, a pozostających w nim ekskomunikowała; por. Z. Pawłowicz, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1996, s. 88-89. Ks. Z. Suchoński, ur. w 1872 r., misjonarz, wikariusz par. Św. Krzyża w Warszawie od 1900 r., kapelan w sierocińcu w Ignacowie od 1902 r., sympatyk mariawityzmu przeniesiony w 1905 r. na wikariat rzymskokatolickiej parafii Jeruzal i jako zwolennik mariawityzmu zorganizował tam parafię mariawicką, gdzie był proboszczem do 1919 r., przyjęty ponownie do Kościoła rzymskokatolickiego przez abpa A. Kakowskiego pełnił obowiązki kapelana przytułku w Górze Kalwarii i tam został zamordowany przez Niemców w 1942 r.; por. ANP, sygn. 83, List bpa J. Przesieckiego (mariawita) z 9.09.1954 r. [b.pag.]; *Fakta mówią*, [w:] *Kalendarz Mariawicki na rok zwyczajny 1909*, Łódź 1909, s. 89-91, 110-111. O mariawityzmie szerzej: K. Mażur, *Mariawityzm w Polsce*, Kraków 1991, passim.

<sup>6</sup> J. Zaważki, *Ks. Idzi Radziszewski*, „Ateneum Kapłańskie” 51 (1949) z. 1, s. 10.

aby tam przypatrzeć się metodom wychowawczym i później realizować je w formacji seminaryjnej. Dlatego też s. Róża, 18 sierpnia 1907 r. wyjechała z Warszawy i przez Berlin dotarła do Paryża.

Dwie polskie siostry pracujące w sekretariacie domu macierzystego wprowadziły s. Różę w porządek domu i przedstawiły ją przełożonym generalnym. Tam odbyła rekolekcje, a znajomość języka francuskiego pomogła jej w głębokim przeżyciu ćwiczeń duchowych. Swoje refleksje tak zanotowała: *Czuję się bardzo szczęśliwa. Rekolekcje odnowiły mnie zupełnie. Zrozumiałam potrzebę dobrego korzystania z pobytu tutaj i ufam, że mi Pan Jezus dopomoże w pracy*<sup>7</sup>.

Podczas dziewięciomiesięcznego pobytu zapoznała się ze specyfiką różnych dzieł wincentyńskich w Paryżu, odwiedziła miejsca związane z kultem założycieli i uczestniczyła w uroczystościach zgromadzenia. Czas pobytu wykorzystała na pogłębienie ducha szarytkowskiego, a szczególnie na zdobycie doświadczenia wychowawczego. W ten sposób spełniła oczekiwania wizytatorki, która widziała, w niedalekiej przyszłości, s. Różę jako dyrektorkę seminarium na Tamce.

Opinia s. Józefy Łyszczyńskiej, sekretarki polskiej w Paryżu o pobycie s. Okęckiej była wielce pochlebna: *Wybór siostry Róży na przyszłą dyrektorkę seminarium zdaje się być trafnym, podobała się tu wszystkim*<sup>8</sup>.

Na zakończenie pobytu w Paryżu, s. R. Okęcka odprawiła rekolekcje dla sióstr służebnych, otrzymała nominację na dyrektorkę seminarium na Tamce i niebawem, 21 maja, wyjechała do Warszawy.

Należy jeszcze wspomnieć, że w dość niekorzystnej atmosferze panującej w prowincji, opuścił w październiku 1907 r. urząd dyrektora ks. I. Radziszewski, zwolniony przez generała ks. Antoniego Fiata. Propozycje reform dyrektora ks. I. Radziszewskiego nie zostały przyjęte i zaakceptowane przez wizytatorkę prowincji i przełożonych generalnych, choć wiele sióstr, szczególnie młodszych, darzyło go sympatią i skłaniało się do jego propozycji, które były tak nowatorskie i dalekie od ducha oraz tradycji zgromadzenia, że nie zostały przyjęte.

<sup>7</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 58; por. *Notatki s. Róży Okęckiej, wizytatorki warszawskiej z podróży do Paryża odbytych w roku 1907, 1920, 1923*, [w:] *Pamiętka wizytacji prowincji warszawskiej Najprzewielebniejszego Ojca Franciszka Verdier, Przełożonego generalnego Misji i Sióstr Miłosierdzia od 20 czerwca do 5 lipca 1923 roku*, Miechów 1924, s. 76; ASMW, L. R u s s o c k a, Wspomnienia o śp. S. Róży Okęckiej, mps, s. 21.

<sup>8</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 57; ASMW, E. C h o d a k o w s k a, Kroniczka Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia, rps, s. 316.

Generał, na tę okoliczność i dla uspokojenia nastrojów w prowincji, z racji różnych opinii sióstr o odwołaniu dyrektora, wydał nawet specjalny list, który stał się w przyszłości podstawą w budowaniu właściwych i poprawnych relacji w zakresie kompetencji dyrektora i wizytatorki.

Z dniem 23 maja 1908 r. trzydziestoletnia s. R. Okęcka objęła urząd dyrektorki seminarium sióstr miłosierdzia prowincji warszawskiej na Tamce<sup>9</sup>. W swojej posłudze łączyła początki nowoczesnego wychowania sióstr jako przyszłych pielęgniarek i wychowawczyń młodzieży z równoczesnym przestrzeganiem przepisów seminaryjnych<sup>10</sup>.

Władzę prowincji stanowili wtedy: wizytatorka s. A. Sikorska, piastująca ten urząd od 1894 r., dyrektor sióstr ks. Felicjan Bystrzonowski<sup>11</sup>, misjonarz pełniący ten urząd od 28 października 1907 r. i s. Róża Okęcka, dyrektorka seminarium. W następnym roku ksiądz dyrektor otrzymał zwolnienie z powodu braku sił i postępującej gruźlicy. Nowym dyrektorem prowincji warszawskiej został ks. Józef Sowiński<sup>12</sup>, misjonarz, pełnił ten urząd do 1931 r.

Do seminarium przychodziły kandydatki z różnych środowisk, o zróżnicowanym stopniu wiedzy religijnej i ogólnego wykształcenia. Zadaniem dyrektorki i seminarium było takie przygotowanie sióstr, aby, wszystkie, w miarę możliwości, stanowiły wspólnotę ducha wincenetyńskiego, ze znajomością reguł zgromadzenia, prawd wiary i praktyki cnót siostry miłosierdzia.

Siostra dyrektorka okazała się dobrym pedagogiem i wychowawczynią, w metodzie wychowawczej łączyła stanowczość z dobrocią i łagodnością<sup>13</sup>. Systematycznie prowadziła wykłady dla seminarzystek. Obejmowały one tzw. katechizm, czyli zarys prawd wiary, zasady moralności chrześcijańskiej, wiadomości o sakramentach świętych i zagadnienia liturgiczne.

Drugim zestawem pogadanek dla seminarzystek było wyjaśnianie reguł i zwyczajów zgromadzenia. Poznanie ich treści i głębszego sensu było istotnym zagadnieniem formacji seminaryjnej nowicjuszek. Siostra dyrektorka omawiała te przepisy i ilustrowała je codziennymi

<sup>9</sup> H. A. Jurczak, *Siostra Augusta Sikorska (1834-1919)* (dalej: *Siostra*), NP 86:1996, s. 260.

<sup>10</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 64.

<sup>11</sup> H. A. Jurczak, *Siostra*, s. 262.

<sup>12</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 105.

<sup>13</sup> Tamże, *Siostra*, s. 67.

sytuacjami życiowymi. Istotnym było wyjaśnianie treści i praktycznego realizowania w życiu ślubów: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Ważne było także wskazanie młodym siostronom drogi w życiu zgromadzenia, czyli zrozumienie i praktykowanie w życiu chrześcijańskiego miłosierdzia. Doskonałością byłoby poprawne połączenie uczynków miłosiernych co do duszy i co do ciała. Dlatego potrzebne są gruntowne podstawy życia wewnętrznego oparte na wierności regułom i zwyczajom zgromadzenia, wyrażające się w zachowaniu reglamentu dnia i ćwiczeń duchownych<sup>14</sup>.

W ocenie nowicjuszek, wykłady te były podstawowym źródłem wiedzy o duchu zgromadzenia i kładły fundament dla doskonałości siostry miłosierdzia, budowany na zdobywaniu cnoty pokory, prostoty i miłości Boga i bliźniego<sup>15</sup>.

Ciekawym przykładem charakteryzującym dyrektorkę seminarium, jako tę, która uczy innych i sama tak postępuje, był czas choroby jej ojca Władysława. Zasadniczo reguły nie pozwalały na odwiedzanie rodzin, ale przełożeni pozwolili jej na wyjazd do domu sióstr w Górze Kalwarii, aby stamtąd mogła odwiedzać chorego ojca w niedalekich Brześćcach. Siostra Róża nie skorzystała z tego, tłumacząc, że musi dawać seminarzystkom przykład oderwania od rodziny i praktykować to czego naucza innych<sup>16</sup>.

Było w tradycji prowincji, że siostry, po seminarium, a przed złożeniem pierwszych ślubów i przez kilka lat później, utrzymywały kontakt z dyrektorką seminarium, natomiast miejscowe siostry spotykały się z nią na systematycznych konferencjach. Mieszkające poza Warszawą nie mogły tego czynić, więc utrzymywały z siostrą dyrektorką kontakt listowny. Zachowało się kilkadziesiąt listów z tego okresu. Przechowywanie ich przez młode siostry świadczyło o wielkim znaczeniu treści zawartej w korespondencji z s. Różą, dyrektorką seminarium i ich wychowawczynią<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> ASMW, Zapiski, notatki s. R. Okęckiej, passim, [b.pag.]. Zawierają one także zwięzłe opracowanie katechizmu. Por. A. Schletz, *Siostra*, s. 70-71.

<sup>15</sup> H. Biąłkowska, dz. cyt., [b.pag.].

<sup>16</sup> ASMW, Wspomnienia s. Franciszki Caruk, rps, [b.pag.]; A. Schletz, *Siostra*, s. 75. Ojciec s. Róży Okęckiej zmarł w 1918r, natomiast matka już w 1912 r.

<sup>17</sup> ASMW, Zbiór listów s. Róży Idalii Marii Okęckiej, t. 1, 1910-1928, t. 2, 1929-1932. Zachowało się 56 listów, jakie napisała dyrektorka do młodych sióstr, a po jej śmierci przekazane zostały do archiwum zgromadzenia.



Z treści tych listów wylania się także sylwetka duchowa i formacyjna ich autorki. Widać w nich dobre rady i pomoc duchową, ale są i słowa nagany, z zachętą do zachowywania reguł i praktykowania cnót szarytkowskich, szczególnie pokory i posłuszeństwa.

Do s. Julii Kowalskiej pisała: *Jaka też Siostra słaba, pierwsze upokorzenie w zgromadzeniu już Siostrę przybiło (...) nie takie dusze chce mieć Pan Jezus w swojej służbie, ale mężne, odporne na wszelkie cierpienia i próby*<sup>18</sup>. Natomiast do s. Aurelii Szczerba napisała z przyganą i wezwaniem do poprawy: *O, Siostrze, czas już się ustatkować. Niech siostra przypatruje się Najświętszemu Sercu swego Oblubieńca, jaka tam pokora, cichość, spokój, wyrzeczenie się siebie. Na ten wzór należy urabiać swoje serce, a nade wszystko modlić się bardzo wiele*<sup>19</sup>.

Często młode siostry przeżywały różne kłopoty i rozterki wewnętrzne spowodowane sytuacją zewnętrzną. Wtedy zachęcała do cierpliwości i ufności Bogu i Jego planom, w których znajduje się także posługa siostry miłosierdzia. Siostrze Bronisławie Piltz pisała, zalecając: *Wielką cierpliwość i ufność, bo Pan Bóg nie dopuści nic złego. Wiedziała siostra, że w zgromadzeniu trzeba być pokorną i posłuszną. Czasem można w pokorny sposób przedstawić potrzeby dzieci lub lekarzy, ale nie wołować, bo wtedy nie ma błogosławieństwa Bożego. Musimy iść za Panem Jezusem drogą Krzyża, naśladując Jego pokorę, cichość i cierpliwość*<sup>20</sup>.

Godnym zauważenia jest sposób podpisywania się siostry Róży, jako dyrektorki, a później wizytatorki. Pod swoim podpisem, z imienia i nazwiska, czyniła dopisek składający się z sześciu małych liter: n. c. m. s. u. ch. Były to pierwsze litery następujących słów: n – niegodna, c – córka, m – miłosierdzia, s – służa, u – ubogich, ch – chorych<sup>21</sup>. Wydaje się, że już w tym dopisku zawierała się charakterystyka jej postawy duchowej jako siostry miłosierdzia.

Można powiedzieć, że czas formacyjny i wychowawczy, jaki prowadziła s. Okęcka, zaznaczył się wzrostem powołań. Dla dyrektorki nie najważniejszą była liczba sióstr, choć też to było potrzebne. Zależało jej na jakości przygotowania sióstr i ich kwalifikacjach, tak moralnych, jak i duchowych.

<sup>18</sup> Tamże, t. 1, List z 21.04.1912 r.

<sup>19</sup> Tamże, List z 1.07.1912 r.

<sup>20</sup> Tamże, List z 8.09.1913 r.

<sup>21</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1-2, passim.

Ujmując statystycznie ilość sióstr, które ukończyły seminarium za jej dyrektorowania w latach 1908-1919, liczba ta wynosi 205 sióstr, choć z różnych przyczyn opuściło seminarium 234 nowicjuszek. Obejmując urząd wizytatorki w 1919 r. zastała w prowincji 647 sióstr, z czego więc prawie jedną trzecią wychowywała s. Róża Okęcka, jako dyrektorka seminarium<sup>22</sup>.

## 2. Działalność ogólnoadministracyjna

Dotychczasowa wizytatorka s. Augusta Sikorska, po 25 latach kierowania prowincją warszawską, po 55 latach w zgromadzeniu i 85 latach życia, odeszła do Pana 16 czerwca 1919 r. Zmarła w domu centralnym na Tamce, po krótkiej chorobie zapalenia płuc. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 18 czerwca w kaplicy na Tamce i w kościele Świętego Krzyża. Przewodniczył im abp Aleksander Kakowski, prymas Królestwa Polskiego i metropolita warszawski. Pogrzeb był manifestacją życzliwości dla zmarłej. Brało w nim udział wielu duchownych, cała rzesza szarytek, wierni, nie tylko ze stolicy, ale także wychowankowie zakładów prowadzonych przez siostry. Ciało jej spoczęło na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie w kwaterze sióstr miłosierdzia. Siostra A. Sikorska pozostawiła po sobie pamięć wzorowej szarytki, mądrej i roztropnej wizytatorki, która nawet w bardzo trudnych sytuacjach potrafiła wybierać najwłaściwszą drogę rozwoju prowincji warszawskiej sióstr miłosierdzia<sup>23</sup>.

Między siostrami, w prowincji, za kandydatkę na urząd wizytatorki uchodziła aktualna dyrektorka seminarium siostra R. Okęcka. Na nominację nie trzeba było długo czekać. Nadeszła ona z Paryża i została ogłoszona 18 lipca 1919 r. przez ówczesnego dyrektora ks. J. Sowińskiego. Kolejną wizytatorką prowincji warszawskiej została, jak przewidywano, s. R. Okęcka. Przyjęła ten odpowiedzialny urząd jako wolę Bożą, co było wyrazem jej postawy i urobienia duchowego, do tego, będąc dyrektorką, formowała seminarzystki, jako przyszłe szarytki<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 77.

<sup>23</sup> H. A. Jurczak, *Siostra*, s. 280; ASMW, Wspomnienia o s. Auguście Sikorskiej, wizytatorce prowincji warszawskiej, rps, s. 220-222.

<sup>24</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 78-79; *Wspomnienie o śp. s. Róży Okęckiej*, „Roczniki Obydwóch Zgromadzeń św. Wincentego a Paulo” (dalej: ROZ) 36 (1933) nr 2, s. 249.

Przełożony generalny ks. Franciszek Verdier wydał 25 sierpnia 1919 r. list okólny do sióstr prowincji warszawskiej<sup>25</sup>. Wyrażał w nim radość z odzyskanej przez Polskę niepodległości, co stwarzało możliwość swobodnej łączności z domem generalnym w Paryżu. Życzliwie wspominał zmarłą wizytatorkę i jej zatroskanie o siostry i prowincję w trudnych czasach. Zawiadamiał z radością o nowo mianowanej wizytatorce s. R. Okęckiej, polecając prowincję jej wypróbowanej postawie jako siostry miłosierdzia. Przypominał także istotne obowiązki, praktyki i zwyczaje zgromadzenia, które, na skutek przeszłych już czasów, uległy zapomnieniu. Liczył, że gorliwość nowej wizytatorki pozwoli wrócić prowincji do pierwotnego ducha zgromadzenia.

Daje się zauważyć w tym liście istotne akcenty oceny czasów i sytuacji w prowincji oraz oczekiwania, jakie pokładali przełożeni w nowej wizytatorce i jej kierunkach działania. Przełożona zabrała się z gorliwością do wykonywania zajęć związanych z urzędem wizytatorki. Jedną z pierwszych jej decyzji było wyznaczenie swojej następczyni na urządzie dyrektorki seminarium. Została nią dotychczasowa poddyrektorka s. Wanda Bzowska<sup>26</sup>.

W kraju, po 123 latach niewoli, nastały nowe czasy. Polska odzyskała niepodległość. Tworzyły się zręby nowego, wolnego państwa polskiego. Chociaż czasy były niespokojne i niestabilne politycznie, to już pierwsze władze Rzeczypospolitej widziały potrzebę dalszego zaradzania nędzy i ubóstwu społecznemu przez aktywne włączenie zakonów czynnych, w tym szczególnie szarytek.



Siostra Róża w 1919 r.

<sup>25</sup> ASMW, Konferencje i listy okólne przełożonych generalnych i dyrektorów zgromadzenia w okresie 1883-1947, List ks. F. Verdiera z 25.08.1919 r.[b.pag.].

<sup>26</sup> ASMW, Wspomnienie o śp. s. Wandzie Marii Emilii Bzowskiej, rps, [b.pag.]. Dyrektorką seminarium była w latach 1919-1922, później przełożoną domu w Mławie (1922-1931), a następnie została wizytatorką prowincji krakowskiej (1931-1937).

Do wizytatorki napływały ciągle prośby o kolejne siostry oraz nowe placówki opiekuńcze i wychowawcze. Jednak z bólem odpowiadała, że tylko z braku dostatecznej liczby sióstr, aktualnie nie może zarządzić prośbom i potrzebom<sup>27</sup>.

Dla zorientowania się o stanie prowincji, warunkach materialnych i sytuacji, w jakich pracują siostry, wizytatorka, już po kilkunastu dniach urzędowania, rozpoczęła wizytacje 98 domów istniejących w chwili obejmowania przez nią urzędu<sup>28</sup>.

Od lipca do grudnia 1919 r. zwizytowała 18 domów, szpitali i przytułków sióstr miłosierdzia. Zawsze z takiej wizytacji sporządzała protokół, który zachowywano w archiwum prowincji, a w domu sióstr pozostawiała w formie pisemnej tzw. zalecenia. Było to syntetyczne, w kilku punktach, wyszczególnienie dobrych postaw, zachowań i relacji między siostrami, zauważonych we wspólnocie, a także u personelu i chorych w szpitalu lub zakładzie. Zawierało ono także dostrzeżone uchybienia względem reguł i zwyczajów zgromadzenia. W związku z tymi brakami, wyszczególnionymi w zaleceniach, wizytatorka ukazywała i polecała w kilku punktach sposoby poprawy istniejących zaniedbań we wspólnocie sióstr oraz w odniesieniu do personelu i ubogich. Najczęściej, konkretnym wskazaniem było, aby siostry czyniły rewizję życia według tych uwag. Siostrze służebnej polecała odczytanie ich w każdy pierwszy piątek miesiąca.

Siostra wizytatorka R. Okęcka w czasie pierwszych 4 lat urzędowania (1919-1923) przeprowadziła wizytacje w 80 domach i placówkach, gdzie pracowały i posługiwały siostry szarytki. Odwiedziła prawie wszystkie ówczesne domy w prowincji.

Według reguł zgromadzenia takowe wizytacje domów powinny być przeprowadzane co trzy lata. Przebieg tych wizytacji prowadzony był według programu, który siostra wizytatorka nakreśliła sobie w szczegółach<sup>29</sup>. Wydaje się, że w każdym domu przebiegała ona według ogólnych zasad, choć w poszczególnych placówkach uwzględniała specyfikę domu i charakter prowadzonych dzieł.

---

<sup>27</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 10.10.1919 r.; ASMW, Przasnysz, Pismo starosty z 26.02.1931 r.; Odpowiedź wizytatorki z 22.04.1931 r.

<sup>28</sup> H. A. J u r c a k, *Siostra*, s. 300-309.

<sup>29</sup> ASMW, Zapiski, *passim*. Zawierają jej zapiski i notatki z lat 1921-23.

Na podstawie notatek s. R. Okęckiej z 1921 r. zasadniczy program wizytacji miał wyglądać następująco:

1. Nawiedzenie Najświętszego Sakramentu.
2. Wizyta u księdza biskupa, proboszcza i w administracji zakładów.
3. Przemówienie wstępne do sióstr, zachęcające do dobrego przyjęcia wizyty i skorzystania z niej.
4. Porządek szczegółowy wizyty.

Wypisała sobie dość szczegółowe pytania, jakie powinna postawić siostrom w osobistej rozmowie z każdą z nich.

1) Były więc pytania o zdrowie i potrzeby, stosunek do siostry służebnej<sup>30</sup> domu, usposobienie względem powołania, domu, urzędu; wierność regułom i porządkowi dnia, życie w zgodzie ze sobą i siostrą służebną.

2) W rozmowie z siostrą służebną pytała, czy nie utrudnia siostrom kontaktów z przełożonymi i pisanie do nich; jak wygląda zachowanie porządku dnia w domu (czas wstawania, modlitwy, wykonywanie swojej pracy, spoczynek); wierność ćwiczeniom duchownym (codzienne rozmyślanie, rachunek sumienia, czytanie przy stole, rekolekcje miesięczne i roczne; obecność stałego spowiednika); duch skupienia, pobożności i ubóstwa we wspólnocie; stosunek do innych domów i sióstr; posiadany inwentarz własności materialnej domu.

3) Odnośnie dzieła prowadzonego w danej placówce pytała o jego istnienie i stan rozwoju; życzliwość i staranność w obsłudze ubogich; należytą opiekę wobec dzieci w zakładzie; istnienie Stowarzyszenia Dzieci Maryi i Pań Miłosierdzia; ilość miejsc w zakładzie, wiek dzieci, warunki materialne i higieniczne itp. oraz szacunek i zaufanie do sióstr zarządu zakładu i miejscowej ludności.

4) Sprawozdanie wizytacyjne zawierało ocenę stanu osobowego i materialnego domu. Zawsze była też krótka charakterystyka siostry służebnej i towarzyszek. Następnie ocena życia wspólnoty domu i wskazanie zauważonych niedociągnięć oraz zaniedbań względem reguł i ducha zgromadzenia. Wszystkie te spostrzeżenia i uwagi zostawiała w danej wspólnocie na piśmie, jako tzw. zalecenia, aby były one okazją do poprawy duchowej wspólnoty i każdej siostry.

<sup>30</sup> *Siostra służebna*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 2, Kraków 1998, s. 252. Podczas konferencji w czerwcu 1642 r. św. Wincenty zaproponował, aby przełożona domowa nosiła miano – siostry służebnej.

Dla potrzeb wizytacji i ewentualnych uwag zapisała sobie w notesie kilka podstawowych i wychowawczych spostrzeżeń i zasad:

- Wnioski nasuwające się podczas wizytacji należy formułować i wyrażać ostrożnie i rozważnie.
- Nie dawać żadnych upomnień, dopóki się nie wysłucha wszystkich sióstr.
- Lepiej jest wcale nie upomnieć, aniżeli upomnieć tak, żeby siostra mogła się domyśleć, że o niej coś doniesiono.
- Zawsze dobrze jest okazać, że się ufa dobrej woli osoby upomnianej, w przeciwnym razie źle przyjmie upomnienie i przyniesie ono więcej szkody, niż pożytku.
- Lepiej jest zachęcać do cnoty, aniżeli wytykać wady i zawsze podawać pobudkę nadprzyrodzoną.

Zanotowała też kilka uwag i wskazówek jakimi powinna się kierować i na co zwracać uwagę siostra służebna domu:

- Nie żądać od towarzyszek tego, do czego nie jest zdolna, albo wtedy, gdy jest źle usposobiona.
- Nie trzeba odmawiać pozwolenia, gdy ono jest zgodne z rozsądkiem.
- Czuwać nad poważnym odmawianiem modlitw.
- Nie opuszczać rekreacji (czyli czasu na wspólną i swobodną rozmowę)<sup>31</sup>.
- Nie powinna jedna drugą mówić lub pisać o wadach towarzyszek i powodach ich zmiany.
- Nie ukrywać przed towarzyszką, że się prosiło o jej zmianę i dlaczego.

Przykłady z tychże pierwszych wizytacji s. R. Okęckiej ukazują stan duchowy wspólnot, zachowywanie reguł i porządku dnia oraz sposób i gorliwość sióstr w pracach zewnętrznych, tak pielęgniarskich, jak i wychowawczych.

---

<sup>31</sup> Rekreacja jest nawiązaniem dialogu z innymi i uczy tolerancji, cierpliwości oraz współodpowiedzialności; por. *Siostry Miłosierdzia*, [w:] *Słownik duchowości wicentyńskiej*, t. 2, s. 274. Matka założycielka uważała za stosowne: „by siostry codziennie znalazły jakieś pół godziny czasu, aby być razem i opowiedzieć sobie o sprawach, które załatwią, o trudnościach, jakie napotkają i by wspólnie pomyśleć o tym, co będą miały do zrobienia”; por. E. Ch a r p y, *Droga świętości. Ludwika de Marillac*, Kraków 1991, s. 54-55.

1) Wizytacja szpitala Św. Trójcy w Kaliszu: *W domu reguła dobrze zachowana. Mają czas na wspólny pacierz i rozmyślanie. Zauważyłam nieakuratność w stosowaniu się do godzin ćwiczeń i udawanie się na spoczynek o godz. 9. Ubodzy są dobrze obsłużeni, nie ma niepotrzebnych stosunków ze świeckimi. Zauważyłam brak miłości i jedności między siostrami, powodem tego są dwie siostry, okazujące sobie niechęć wzajemną, gdy się jedną z nich zmieni, zapewne stosunki się naprawią*<sup>32</sup>.

2) Wizytacja szpitala Św. Ducha w Koninie: *Reguły wiernie zachowane, godziny wstania i spoczynku, milczenie przy stole, duch ubóstwa, porządku i gorliwości w służeniu ubogim. Błędy głównejsze są: zbyt bliskie i częste stosunki z Ks. Rektorem miejscowego kościoła i brak jedności między siostrami wskutek niejednokowego postępowania z nimi siostry służebnej*<sup>33</sup>.

3) Wizytacja szpitala w Sieradzu: *Żyją cicho, oddane swoim obowiązkom, kochają się wzajemnie, jak w rodzinie. Błędy przeciwko regułom są: siostry niektóre za wiele się zajmują rodziną i długo przebywają w urzędach po pacierzach wieczornych, dlatego późno udają się na spoczynek, potem muszą rano odsypiać. Siostra służebna, gruntownie pobożna, pełna miłości dla ubogich i dla sióstr, zdrowie wątłe, łagodna, cicha, umie dobrze wyjść ze wszystkim, usposobienie bardzo nieśmiałe i wrażliwe, wskutek lekkiego usposobienia brak jej stanowczości w działaniu*<sup>34</sup>.

4) Wizytacja szpitala św. Wincentego w Lublinie: *Siostry pracują od 200 lat. Chorych 200, z tych 50 kobiet obłąkanych. Do szpitala należą dobra Świdnik k. Lublina. Ziemia wydzierżawiona, las bezpośrednio zależy od administracji szpitalnej. W okresie wojny oddano siostronom na wyłączny użytek kawał ziemi, gdzie wystawiły sobie dom drewniany, zamieszkał ksiądz staruszek i siostry wyjeżdżają na wypoczynek. Szpital św. Wincentego jest bardzo ładnie utrzymany, wygodny, ale w ostatnich czasach siostry mają wielkie trudności z wyżywieniem chorych. Doktorzy, chorzy i służba kobieca są bardzo dobrze usposobieni względem sióstr, tylko jest wielka trudność z dobraniem służby męskiej. U sióstr reguła bardzo dobrze zachowana, wszystkie ćwiczenia o właściwej porze. Towarzyszki szanują i kochają siostrę*

<sup>32</sup> ASMW, Wizytacje, t. 3, Kalisz, Wizytacja z 28.07.1919 r.

<sup>33</sup> Tamże, Konin, Wizytacja z 2.08.1919 r.

<sup>34</sup> Tamże, Sieradz, Wizytacja z 10.08.1919 r.

służebną, między sobą żyją w zgodzie i z daleka od stosunku ze światem, zachowują ducha ubóstwa i gorliwości w służbie ubogich<sup>35</sup>.

5) Wizytacja przytułku dla starców w Lublinie: *Mieści w sobie około 100 kobiet i mężczyzn. Sióstr powinno być więcej, jest teraz trzy, żyją ciężko, jak w klasztorze, zajęte pracą, tylko siostra służebna jest często poza domem, jeździ na folwark za interesami i do domów okolicznych po kweście, bo Tow. Dobroczynności nie dba o zakład, nie dostarcza środków potrzebnych, licząc na to, że siostry potrafią się wystarać*<sup>36</sup>.

6) Wizytacja domu sierot w Lublinie: *Kiedys był przy szpitalu św. Wincentego, Rosjanie zabrali siostrom dzieci i umieścili je w osobnym domu i oddali w zarząd Tow. Dobroczynności. W 1906 r. Tow. Dobr. zabrało zakład mariawitkom i oddało w zarząd siostrom miłosierdzia. Sierot w domu ponad 100, sióstr 6. Oprócz szkoły elementarnej prowadzonej przez siostry jest szwalnia, kuchnia, pończoszarnia, dla chłopców warsztaty. Oprócz tego dzieci pracują w gospodarstwie i ogrodzie. Tow. Dobroczynności daje w części na utrzymanie zakładu, a głównie utrzymują się z ogrodu i robót. Duch mariawicki jeszcze zostawił ślady w dzieciach, są bardzo trudne do prowadzenia. Stowarzyszenie Dzieci Maryi jest zaprowadzone u chłopców i dziewcząt. Siostry prawie wszystkie słabego zdrowia, bardzo zapracowane. Wszystkie ćwiczenia wiernie zachowują. S. Jadwiga Olszewska, lat 41, powołania 15, służebna, umysł trzeźwy, sąd urobiony, usposobienie zimne i sztywne, zdrowa, charakter prawy, szlachetny, ma ducha ubóstwa i umartwienia, umie prowadzić szkołę, gospodarcza, oszczędna, trochę skąpa i mało serdeczna dla sióstr, dobrze prowadzi dom*<sup>37</sup>.

7) Wizytacja szpitala Ducha Świętego w Rawie Mazowieckiej: *Instalowałam nową przełożoną s. Eufemię Kakowską, sióstr 5. Szpital zależny jest od powiatu, ale Rada Powiatu nie daje tyle, ile potrzeba, więc warunki materialne są trudne, braki bielizny, kołder, życie chorzy mają dość skąpe. Doktorzy niezbyt życzliwie usposobieni. Siostry wyczerpane, zdenerwowane pracą i trudnym stosunkiem z siostrą służebną. Karność jest w domu, reguła jest zachowana, ale brak serdeczności. S. Amelia Konczewska, była służebna, zdolny umysł, wykształcona, usposobienie zimne i sztywne, zdrowie wątłe, przechodziła kilka operacji, charakter*

<sup>35</sup> Tamże, Lublin, Wizytacja z 19.08.1919 r.

<sup>36</sup> Tamże, Lublin, Wizytacja z 23.08.1919 r.

<sup>37</sup> Tamże, Lublin, Wizytacja z 24.08.1919 r.



*prawy, energiczny, zdolna do rachunków, wyniosła, drażliwa, zamknięta w sobie, zdolna do administracji, ale nie do kierowania siostrami. S. Eufemia Kakowska, lat 34, powołania 12, nowa służebna, roztropna, pobożna i pełna miłości, zdrowie wątłe, nadzwyczaj delikatna i nieśmiała w obejściu, ale stanowcza, dobrego ducha, zna się na chorych i aptece, umie taktownie wychodzić z ludźmi, mało ma wyrobienia praktycznego, zdaje się, że się wyrobi na dobrą służebną*<sup>38</sup>. Okazało się w przyszłości, że wspomniana s. E. Kakowska została bezpośrednią następczynią s. R. Okęckiej na urzędzie wizytatorki.

Podobny, do sposobu i tematyki, charakter miały późniejsze wizytacje, odbywane regularnie przez s. R. Okęcką.

Zawsze, swoje zalecenia w protokole powizytacyjnym, kończyła następującą formułą: *Proszę siostrę służebną, aby w każdy pierwszy piątek miesiąca, po oskarżeniach wieczornych, odczytała powyższe uwagi, nadmieniając siostram, w czym uchybiły, tym sposobem można się spodziewać szybkiego postępu sióstr na drodze cnót świętych, o co prosić będą codziennie Pana naszego Jezusa Chrystusa*<sup>39</sup>.

Siostra wizytatorka najczęściej przyjeżdżała na wizytę niespodziewanie. Jeździła pociągiem trzeciej klasy, choć miała nawet bilet bezpłatny na drugą klasę. Przyjeżdżała sama i często pieszo szła do wybranego domu. Zdarzyło się, że wiedząc o jej przyjeździe do domu i szpitala w Wyrozębach w sierpniu 1925 r., ówczesna kuratorka szpitala pani Wanda Doria-Dernałowicz, wysłała po nią do Siedlec konie z kareta. Siostra Okęcka była z tego bardzo niezadowolona, żeby jednak nie czynić afrontu, przyjechała tym zaprzęgiem<sup>40</sup>.

Z powyższych wizytacji wyłania się dość bogaty obraz życia i pracy sióstr miłosierdzia na początku nowej, ale trudnej materialnie, sytuacji w odrodzonej Ojczyźnie. Osobiste spotkanie z siostrami i ich posługą w ciężkich warunkach było podstawą do szukania sposobów zaradzenia potrzebom materialnym domu i koniecznych zmian personalnych na placówkach.

<sup>38</sup> Tamże, Rawa Mazowiecka, Wizytacja z 16-19.09.1919 r.

<sup>39</sup> Tamże, Ignaców, Wizytacja z 20.10.1923 r.; Siedlce, Wizytacja z 31.08.1928 r.; Wizytacje, t. 4, Ignaców, Wizytacja z 27.05.1930 r.; Siedlce, Wizytacja z 30.11.1931 r.

<sup>40</sup> ANP sygn. 83, Relacja s. Józefy Stanisławy Rogozińskiej, [b.pag.]; A. S c h l e t z, *Siostra*, s. 93.

Sytuacja materialna w kraju była ciężka. Po zniszczeniach pierwszej wojny przyszedł kolejny grabież i zniszczenia podczas wojny polsko-bolszewickiej w 1920 r. Dzięki Opatrzności Bożej, do której uciekał się cały katolicki naród polski, w obliczu niebezpieczeństwa inwazji komunistycznej niesionej przez wojska bolszewickiej Rosji, wydarzył się „cud na Wisłę”. Polska odparła wojska bolszewickie, ale zniszczenia materialne i ofiary w ludziach były bardzo duże. Jednak, spośród dzieł szarytkowskich, żadne nie zostało poważnie zniszczone, nie zginęła też żadna siostra<sup>41</sup>.

Pierwsze lata niepodległości niosły jednak ubóstwo i niedostatek ludności. Także i domy szarytkowskie odczuwały biedę i brak podstawowych środków materialnych, tak dla siebie, jak i dla ubogich, którymi się opiekowały. Dzięki staraniom siostry wizytatorki i pomocy sekretarki polskiej w Paryżu s. Katarzyny Poplińskiej nawiązano kontakty z Polonią w USA i siostrami miłosierdzia prowincji północno-amerykańskiej. Pomoc nadeszła w 1920 r. Były to przeważnie materiały na suknie dla sióstr i inne rzeczy. Przez kolejnych kilka lat wizytatorka szarytek południowo-amerykańskich przysyłała na Tamkę wsparcie finansowe<sup>42</sup>.

W murach domu centralnego na Tamce przebywało w przeszłości wielu znakomitych gości. Już na początku rządów prowincją przez s. R. Okęcką odwiedził siostry miłosierdzia nuncjusz apostolski Achilles Ratti, późniejszy papież Pius XI. Kilkakrotnie bywał w domu centralnym i w innych domach w stolicy, ceniąc sobie pracę szarytek i ich wizytatorkę. Przybył on także na Tamkę, przed opuszczeniem Polski w czerwcu 1921 r., wezwany przez Rzym do objęcia arcybiskupstwa w Mediolanie<sup>43</sup>. Już w 1926 r. siostry przesłały Piusowi XI przez bpa Stanisława Galla, jako prezent szwalni na Tamce, komplet 12 piusek. Papież odpowiedział specjalnym błogosławieństwem apostolskim dla zgromadzenia i przełożonych.

Po czasach wygnania, kasaty domów i klasztorów wrócili do stolicy, do kościoła Św. Krzyża księża misjonarze. Dla sióstr był to początek systematycznej i trwałej, duchowej opieki nad prowincją. Już

<sup>41</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 85.

<sup>42</sup> ASMW, Listy różnych osób do s. R. Okęckiej, List Zarządu P.B.K. z 9.04.1920 r., List s. Eugenii Fealy z Normandy, Missouri USA z 20.02.1922 r.

<sup>43</sup> T. Krawczak, *Achilles Ratti a Polska*, [w:] *Z papieżstwem przez dzieje. W osiemdziesiątce wskrzeszenia nuncjatury apostolskiej w Polsce*, Warszawa 2000, s. 68.

w 1923 r. przybył do Polski generał księży misjonarzy i sióstr miłosierdzia ks. F. Verdier. Na Tamce i w innych domach sióstr w stolicy był z wizytacją w pierwszych dniach lipca. Wizytacja przebiegała spokojnie, siostra wizytatorka była z niej zadowolona, podobnie jak i ojciec generał, który na jej zakończenie wyraził uznanie i podziękował siostronom za ich pracę i ducha wincentyńskiego. Jako wsparcie dla prowincji zostawił wizytatorce sumę 1 tys. franków. Zaprosił ją także do złożenia rewizyty w domu macierzystym w Paryżu<sup>44</sup>.

Siostra R. Okęcka, już jako wizytatorka, odbyła cztery podróże zagraniczne. Pierwsza była związana z beatyfikacją współzałożycielki Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia, Służebnicy Bożej s. Ludwiki de Marillac. Dzień jej beatyfikacji został wyznaczony na 9 maja 1920 r. w Rzymie. Matka generalna szarytek zachęcała i zapraszała wszystkie wizytatorki. Siostra R. Okęcka chętnie zdecydowała się na ten wyjazd. Była to wspaniała okazja, aby najpierw pojechać do Paryża i przedstawić się osobiście przełożonym generalnym, a następnie wziąć udział w wielkim dla całego zgromadzenia wydarzeniu religijnym, jakim była beatyfikacja Matki Założycielki. Wyjechała z Polski 11 kwietnia 1920 r. i przez Berlin dotarła pociągiem do Paryża.

Tam panował już wielki ruch i przygotowania do uroczystości. Odbyły się wtedy ceremonie otwarcia grobu Ludwiki i włożenia jej ciała do trumny, w której rok wcześniej powróciły z Belgii relikwie św. Wincentego. Jego relikwie wywieziono tam w 1906 r., kiedy nastały czasy prześladowania religijnego we Francji. Cenny relikwiarz ukryto w Anglii. Chwilowo ciało św. Wincentego umieszczono w tymczasowej skrzyni, a po odnowieniu pierwotnego relikwiarza wrócić miały do ołtarza św. Łazarza w Paryżu.

Nastąpił wspólny wyjazd pociągiem do Rzymu na uroczystości beatyfikacyjne. Przełożeni generalni obu zgromadzeń i wszystkie siostry przybyłe na uroczystości spotkały się z papieżem Benedyktem XV na specjalnej audiencji. Beatyfikacja miała miejsce 9 maja w Bazylice św. Piotra. W następne dni odbywały się uroczystości dziękczynne za beatyfikację.

Siostra R. Okęcka wróciła do kraju przez Wiedeń, Kraków i Warszawę 22 maja 1920 r., po sześciu tygodniach pobytu za granicą. Swo-

---

<sup>44</sup> *Pamiętka wizytacji prowincji warszawskiej Najprzewielebniejszego Ojca Franciszka Verdier, Przełożonego generalnego Misji i Sióstr Miłosierdzia od 20 czerwca do 5 lipca 1923 roku*, Miechów 1924, s. 27.

je przeżycia i wrażenia z wyjazdu i uroczystości opowiadała siostrom, a później je opisała<sup>45</sup>.

Kolejny wyjazd siostry wizytatorki do Paryża odbył się w listopadzie 1923 r. Było to po wizytacji prowincji, dokonanej przez generała ks. F. Verdiera w lipcu tego roku. Zabrała ze sobą trzy młode siostry. Jedna miała pozostać w polskim domu św. Kazimierza w Paryżu, a dwie inne miały udać się na dwa lata do szpitala św. Andrzeja w Bordeaux. Właśnie tam siostry miały zdobyć doświadczenie jako instruktorki pielęgniarstwa i wrócić do Warszawy, aby podjąć na miejscu kursy szkoleniowe.

Wizytatorka złożyła wizytę przełożonym i jako dar ofiarowała piękny, ręcznie malowany album przedstawiający 90 domów, z któ-

rych składała się prowincja warszawska. Następnie odbyła rekolekcje, odwiedziła relikwie świętych założycieli zgromadzenia w tym także kaplicę Objawień. Tam też miała okazję przeżyć uroczystość rocznicy objawień Cudownego Medalika<sup>46</sup>.

Wiele czasu poświęciła na zwiedzenie zakładów i szpitali prowadzonych przez szarytki. Tam właśnie zapoznała się bezpośrednio z nowoczesnymi metodami pracy pielęgniarstwa. Te doświadczenia, jak i wysłanie dwóch sióstr na kursy instruktorek pielęgniarstwa, miały zaowocować w niedalekiej przyszłości powstaniem w prowincji szkoły pielęgniarstwa<sup>47</sup>.



Siostra wizytatorka Okęcka

<sup>45</sup> Tamże, s. 82-84; L. Russocka, dz. cyt., s. 40-45.

<sup>46</sup> Objawienie Cudownego Medalika szarytce Katarzynie Labouré miało miejsce 27.11.1830 r. w kaplicy sióstr miłosierdzia przy ulicy du Bac w Paryżu. Zob. *Cudowny Medalik*, [w:] *Słownik duchowości wincytyńskiej*, t. 1, Kraków 1997, s. 160-170.

<sup>47</sup> L. Russocka, dz. cyt., s. 47-61; A. Schletz, *Siostra*, s. 90.

Kolejny wyjazd zagraniczny s. R. Okęckiej miał miejsce wiosną 1927 r. Wizytatorka wyjechała wtedy do Paryża na rekolekcje<sup>48</sup>. Podczas tej podróży odwiedziła powstałą w 1925 r. placówkę w Les Gautherets (Francja), którą prowadziły siostry z prowincji warszawskiej. Jej celem była opieka nad wychodźcami z Polski.

Ponowny, ale już ostatni, jej wyjazd do Paryża miał miejsce latem 1930 r. Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia obchodziło wtedy setną rocznicę objawienia się Matki Bożej od Cudownego Medalika<sup>49</sup>. Siostra wizytatorka brała udział w tych uroczystościach zgromadzenia. Podczas tego wyjazdu odwiedziła po raz drugi placówkę polskich szarytek w Les Gautherets i przeprowadziła wtedy kanoniczną wizytację do mu i sióstr<sup>50</sup>.

W zgromadzeniu był to czas wprowadzania w życie postanowień nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, odnośnie czasu kadencji sióstr służebnych w domu.

Wydaje się, że lata pełnienia urzędu wizytatorki przez s. R. Okęcką, choć rozpoczęte po trudnym okresie niewoli narodowej i ograniczonych możliwościach działania szarytek w poszczególnych placówkach, zaowocowały odnowieniem właściwego ducha powołania szarytkowskiego. Wizytacja placówek była szczególną okazją do rozpoznania stanu możliwości i ustalenia pola i zakresu działania sióstr w nowej rzeczywistości odrodzonej ojczyzny.

### 3. Troska o rozwój działalności charytatywnej zgromadzenia

Troską siostry wizytatorki były także działania na polu tworzenia nowych instytucji dobroczynnych. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości pojawiła się już swobodna możliwość powrotu do dawnych fundacji utraconych po kasacie domów szarytkowskich. Jednak w początkowych latach jej rządów prowincją, mimo ciągłych próśb od

---

<sup>48</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 106.

<sup>49</sup> Seminarzystka Katarzyna Labouré podczas modlitw wieczornych zobaczyła medal z postacią Najświętszej Maryi Panny i otaczającym ją napisem, „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy” z jednej strony, a z drugiej znak krzyża z kompozycją liter I i M oraz dwa serca: jedno otoczone koroną z cierni, drugie koroną róż w obramowaniu dwunastu gwiazd. Otrzymała też polecenie wybicia i rozpowszechniania medalika według tego wzoru. Medalik stał się bardzo powszechny wśród ludu Bożego. Beatyfikacja Katarzyny miała miejsce w 1933 r., a jej kanonizacja w 1947 r. Zob. *Cudowny Medalik*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 161-162.

<sup>50</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 110.

różnych instytucji, tak kościelnych, jak i cywilnych, siostra nie mogła im zadośćuczynić. Po prostu, brakowało wtedy sióstr, aby mogły objąć nowe placówki. Pierwsza wizytacja całej prowincji w latach 1919-1923, jaką przeprowadziła s. R. Okęcka, była dla niej okazją rozpoznania sił i możliwości zgromadzenia.

Stan prowincji warszawskiej, którą obejmowała w 1919 r. s. R. Okęcka był następujący: 647 sióstr w 98 domach<sup>51</sup>. Średnio więc, na jeden dom i dzieło w nim prowadzone wypadało ponad 6 sióstr, licząc w tym siostry chore i niezdolne do pracy.

Mimo trudności, otwarto już w 1921 r. dom sióstr w Kielcach przy szpitalu dziecięcym im. dra Władysława Buszkowskiego. Ten lekarz i ordynator szpitala św. Aleksandra zakupił w 1918 r. dom poza miastem z zamiarem przeznaczenia go na szpital dla dzieci pod opieką sióstr miłosierdzia<sup>52</sup>.

Komitet Budowy Szpitalika Dziecięcego w Kielcach zwracał się już w marcu 1920 r. do wizytatorki z prośbą o przeznaczenie dwóch sióstr do jego prowadzenia. Pierwsza siostra przybyła jesienią 1920 r., ale niespodziewana śmierć doktora odsunęła sprawę na jakiś czas. Kolejna siostra do tego dzieła przybyła pod koniec następnego roku, natomiast formalny kontrakt pomiędzy Zarządem Towarzystwa Przyjaciół Szpitala i wizytatorką sióstr miłosierdzia w Warszawie zawarto w marcu 1922 r. Nawet proboszcz parafii Łągów, dla wsparcia żywieniowego, oddał jedną krowę, aby siostry i dzieci miały mleko<sup>53</sup>.

Zarząd Towarzystwa Szpitalika Dziecięcego w Kielcach zwracał się z prośbą w 1927 r. do wizytatorki, aby przysłała jeszcze 4 siostry, które objęłyby budowany przy tym szpitalu pawilon i utworzyły oddział chorób zakaźnych. Odpowiedź była odmowna, z zapowiedzią odwołania sióstr pracujących w szpitalu z dniem 1 grudnia tego roku. Zaniepokojony tą decyzją Zarząd, zwracał się ponownie z prośbą do wizytatorki o pozostawienie sióstr, doceniając dotychczasową rolę i posługę szarytek w tym szpitalu. Interweniowała także Kuria Biskupia w Kielcach, wyrażając prośbę biskupa o pozostawienie sióstr, bo: *Fakt ten mógłby wpłynąć bardzo ujemnie na rozwój tak ważnej, w duchu katolickim*

<sup>51</sup> H. A. Jurczak, *Siostra*, s. 300-309.

<sup>52</sup> ASMW, Kielce, Z. Si eń k o, Założenie szpitalika w Kielcach, rps, [b.pag].

<sup>53</sup> Tamże, Pismo Komitetu z 2.03.1920 r.; Kontrakt pomiędzy Zarządem a wizytatorką z marca 1922 r.; Odpis aktu darowizny z 15.02.1923 r.

*prowadzonej placówki*<sup>54</sup>. Ostatecznie siostry pozostały przy tym szpitalu, a wybitą rolę organizatorską spełniła s. Julia Borowska.

Szpital św. Karola Boromeusza w Białej Podlaskiej wznowiony został w 1922 r., choć prośby społeczeństwa były już od 1919 r. Ten dom i szpital powstał w Białej Podlaskiej już w 1716 r. z fundacji księcia Karola Radziwiłła „Panie Kochanku”. Siostry posiadały także ogród w mieście oraz folwarki: w Mokranach i Sławacinku. Prowadziły działalność dobroczynną i wychowawczą w szpitalu i sierocińcu do kasaty domu przez carat w 1864 r.

Wydaje się, na podstawie zachowanej korespondencji, że pierwszą prośbę o ponowne przysłanie szarytek do skasowanego przez carat domu otrzymała siostra wizytatorka z Białej Podlaskiej. Już 20 czerwca 1919 r. Prezes i Rada Opiekuńcza szpitala św. Karola Boromeusza w Białej Podlaskiej skierowała prośbę do wizytatorki o przysłanie sióstr i objęcie tej placówki. Interesująca jest treść pisma z racji na motywację prośby<sup>55</sup>.

Prawdopodobnie, odpowiedź była negatywna, bo na ponowną prośbę z dnia 19.11.1920 r. odpowiedziała wizytatorka, że przy najbliższej sposobności będzie się starała żądaniu temu zadośćuczynić. W tej sprawie interweniowała księżna Mirska, a s. R. Okęcka odpisała do kuratora szpitala, że wyznaczyła już trzy siostry, które od 1 stycznia 1922 r. obejmą obowiązki. Tak też się stało. Siostry powróciły do Białej Podlaskiej, zamieszkały i pracowały w szpitalu<sup>56</sup>.

Według zaleceń powizytacyjnych z 1929 r. siostry otrzymały następującą wskazówkę i radę: *Głównym zadaniem sióstr jest mieć dobry wpływ na dusze, to też niech siostry starają się wpływać dobrze na*

<sup>54</sup> Tamże, Pismo Towarzystwa z 27.03.1927 r. i 23.08.1927 r.; Pismo wizytatorki z 13.08.1927 r.; Pismo kurii biskupiej z 20.08.1927 r.

<sup>55</sup> ASMW, Biała Podlaska, Pismo Prezesa Rady Opiekuńczej z 20.06.1919 r.: „Najdawniejsza placówka Sióstr Miłosierdzia w Polsce znajduje się w Białej Podlaskiej w Szpitalu Ś-go Karola Boromeusza fundacji Księcia Radziwiłła «Panie Kochanku». W skutek prześladowań religijnych rządu rosyjskiego, skierowanych przeciwko unitom, Szpital tamtejszy został pozbawiony opieki Sióstr Miłosierdzia. Obecnie Szpital ten przeszedł w nasze ręce i wobec tego najusilniej prosimy o wydelegowanie ponowne trzech Sióstr Miłosierdzia na dawniejszą placówkę, co ze względów narodowych i religijnych jest nieodzownem, tem bardziej, że obecnie cała obsługa lekarska i sanitarna znajduje się w rękach osób pochodzenia nie polskiego, a obcego nam tak co do narodowości, jak i wyznania i odżydzenie tej instytucji jest najważniejszym naszym zadaniem”.

<sup>56</sup> Tamże, Pismo wizytatorki z 12.01.1921 r., z 15.11.1921 r.

*chorych i służbę, czytaniem, uczeniem katechizmu, dobrym przykładem, a także gorliwie się zajmować Stowarzyszeniem Dzieci Maryi*<sup>57</sup>.

Schronisko dla dzieci w Sitniku istniało od 1923 r., a samodzielny dom sióstr od 1930 r. Białskie Towarzystwo Dobroczynności w 1923 r. zwróciło się z prośbą o przysłanie sióstr do pracy w schronisku dla dzieci. Początkowo dzieci mieszkaly w Białej Podlaskiej. Opieką kierowała s. Maria Anielska, pracująca także w szpitalu. Później na ten cel wydzierżawiono pobliski majątek Sitnik, oddalony 7 km od miasta. Tam zamieszkały dziewczynki, a chłopcy w Białej Podlaskiej. Wszystkich dzieci było około 70. Towarzystwo prosiło o dwie siostry do opieki wychowawczej. Przybyła jedna siostra i już we dwie zajmowały się dziećmi, należąc do wspólnoty sióstr w Białej Podlaskiej. Osobna wspólnota domowa sióstr powstała w Sitniku w 1930 r. W mieście, na placu ofiarowanym siostrą przez Elżbietę i Alfreda Wielopolskich wybudowano w 1936 r. murowany dom, w którym mieszkaly dzieci z Sitnika uczące się w Białej Podlaskiej<sup>58</sup>.

Do domu Dzieciątka Jezus w Wilnie, powróciły szarytki w 1921 r. Dom powstał w 1786 r. z fundacji księżnej Jadwigi z Załuskich Ogińskiej. Głównym celem domu była opieka nad dziećmi sierotami i podrzutkami. Prawnym opiekunem dzieła i wykonawcą woli fundatorki był przełożony domu misjonarzy w Wilnie ks. Andrzej Pohl. Opiekę i prowadzenie dzieła miały objąć siostry miłosierdzia. Siostry prowadziły to chwalebne dzieło aż do 1864 r., kiedy to zostały wyrzucone przez władze rosyjskie. Do tego domu i tego samego budynku przy ul. Subocz 16 wróciły szarytki w listopadzie 1921 r. Wcześniej powrócili do Wilna księża misjonarze i to oni podjęli starania u władz państwowych i władz miasta o oddanie domu pierwotnym gospodarzom, czyli szarytkom<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> ASMW, Wizytacje, t. 4. Biała Podlaska, Wizytacja z 27.05.1929 r.

<sup>58</sup> ASMW, Sitnik, Pismo Towarzystwa Dobroczynności z 6.06.1923 r.; *Nowe schronisko dla dzieci w Białej Podl.*, „Podlasiak” z 8 kwietnia 1923 r. nr 14, s. 1-2; Pismo Towarzystwa Dobroczynności z 18.09.1925 r.; Kronika zakładu wychowawczego w Sitniku od 1929-1939, rps, [b.pag.].

<sup>59</sup> S. Rosiak, *Zakład Dzieciątka Jezus w Wilnie Zgromadzenia SS. Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo*, Wilno 1934, s. 2-5, 18-21. ASMW, Wilno, dom Dzieciątka Jezus, Pismo Departamentu Spraw Wewnętrznych z 18.10.1921 r.; Pismo superiora misjonarzy do wizytatorki z 29.10.1921 r.



Ten dom opieki funkcjonował później jako Zakład Fundacji Domu Wychowawczego Dzieciątka Jezus w Wilnie, powstałej w 1923 r.<sup>60</sup>. Z powodu braku miejsc dla dzieci, których ciągle przybywało, siostry wydzierżawiły w 1926 r. od Dyrekcji Robót Publicznych dom stojący nieopodal, przy ul. Subocz 23. Był to klasztor powizytkowski, który władze rosyjskie dały domowi Dzieciątka Jezus. Formalna umowa o dzierżawę tej nieruchomości państwowej została zawarta w 1928 r. Wydzierżawiono ją siostronom na 12 lat<sup>61</sup>.

Było wiele trudności z poprawnym funkcjonowaniem dzieła. Wynikały one z biedy materialnej i braku środków finansowych na prowadzenie opieki nad kilkaset sierotami. Bardzo często siostry zwracały się do różnych osób i instytucji prosząc o wsparcie dla dzieła. Zawsze otrzymywały jakieś wsparcie finansowe od społeczeństwa<sup>62</sup>. Formalnie, utrzymanie dzieci było finansowane przez magistrat miasta i urząd wojewódzki, ale to nie wystarczało na bieżące potrzeby i remonty. Budynki wymagały remontu i rozbudowy, ponieważ wzrastała liczba dzieci.

Rocznie do zakładu przybywało około 250 dzieci. Szarytki kierowały całością, pomagało im ponad 60 osób personelu świeckiego. W 1927 r. dobudowano nawet nowy pawilon, w którym umieszczono przedszkole. Do stycznia 1934 r. znalazło schronienie w tym domu sierot i opuszczonych 2927 dzieci. Pierwszą przełożoną domu i kierowniczką dzieła była s. Zofia Kowalczyk, a jej następczynią od 1924 r. została s. Maria Burbianka. Ta ostatnia, w uznaniu zasług i ofiarną pracę w zgromadzeniu, została odznaczona w 1933 r. Złotym Krzyżem Zasługi, kiedy to Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia obchodziło 300-lecie istnienia<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> ASMW, Wilno, dom Dzieciątka Jezus, Statut Fundacji Domu Dzieciątka Jezus w Wilnie. Regulamin Domu Dzieciątka Jezus w Wilnie, *passim*.

<sup>61</sup> Tamże, Pismo Zarządu Domu do wojewody, z 8.03.1926 r. i 20.08.1926 r.; Umowa o dzierżawę nieruchomości państwowej przy ul. Subocz 23 w Wilnie między Skarbem Państwa reprezentowanym przez Wojewodę Wileńskiego a Zgromadzeniem Sióstr Miłosierdzia w Wilnie reprezentowanym przez Siostrę Wizytorkę.

<sup>62</sup> Tamże, Odpowiedź Dyrekcji Pocht i Telegrafów w Wilnie z 1.02.1923; Pismo do Opieki Społecznej w Wilnie z 4.09.1924 r.; Pismo do Dyrekcji Kolei Państwowych w Wilnie z 24.11.1924 r.; Pismo do Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej z 18.02.1925 r.; *Dom Dzieciątka Jezus dla opuszczonych niemowląt*, „Dziennik Wileński” z 3 sierpnia 1923 r., nr 171, s. 3.; *Dom Dzieciątka Jezus w Wilnie*, „Słowo” z 4 lutego 1930 r. nr 28, s. 2.

<sup>63</sup> S. Rośiak, dz. cyt., s. 23.

W następnych latach prowincja odzyskała kilka kolejnych majątków zwanych folwarkami, które były ofiarowane na rzecz Instytutu na Tamce przez królową Marię Ludwikę, natomiast zabrane siostram przez władze rosyjskie w latach zaborów i oddane zarządowi miasta Warszawy. Już w 1922 r. zgromadzenie przejęło folwark w Wólce Płocochów. Należał on kiedyś do szpitala św. Wincentego w Pułtusk. Tam mieścił się przez jakiś czas aspirat dla dziewcząt, kandydatek do zgromadzenia.

W okolicach Warszawy zwrócono także siostram w 1923 r. folwark Łbiska i Runów. Te placówki były filiami domu centralnego na Tamce. W każdej z nich zakładano jakieś dzieło miłosierdzia. W Łbiskach powstał zakład dla dzieci w wieku szkolnym, w Runowie istniała ochronka dla wiejskich dzieci.

Na mocy konkordatu z 1925 r. szarytkom zwrócono majątek Pęchery pod Warszawą i Lipowa k. Sandomierza. W Pęcherach siostry prowadziły kursy wieczorowe dla dorastającej młodzieży<sup>64</sup>.

Do domu w Białymstoku powróciły szarytki w 1925 r. Obecne były tam od 1769 r. na podstawie fundacji hetmana J. K. Branickiego.<sup>65</sup> Pozostawały tam do kasaty domu przez rząd carski w 1864 r., który przekazał go Towarzystwu Dobroczynności. Ono to, postanowiło, już w 1921 r. zwrócić siostram nieruchomość im ofiarowaną przez hetmana, pod warunkiem, że będą nadal prowadzić ochronkę dla dzieci. Należało jeszcze postarać się o zatwierdzenie własności przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Decyzja ministra była pozytywna i ostateczna, choć władze wojewódzkie, w swojej opinii, były temu przeciwnie. Ostatecznie aktem notarialnym z 23 września 1931 r. siostry objęły ponownie swoją nieruchomość. Zgromadzenie reprezentowała przełożona s. Natalia Chadryszewska. Szarytki prowadziły dom starców św. Michała i ochronkę dla dzieci<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> A. Schletzt, *Siostra*, s. 108; L. Russocka, dz. cyt., s. 64.

<sup>65</sup> ASMW, Białystok, Odpis Aktu fundacyjnego z 26.09.1768 r. Fundację odbierał ks. Piotr Śliwicki, wizytator misjonarzy w Polsce i Litwie. Była ona zabezpieczona na dobrach donatora. Siostry Miłosierdzia miały objąć murowany dom w następnym roku i opiekować się 12 ubogimi. Obsługiwać chorych powinno 6 siostr. Mogły także odwiedzać chorych w mieście i poza miastem Białystok.

<sup>66</sup> Tamże, Pismo Prezesa Tow. Dobroczynności z 10.12.1921 r.; Odpowiedź ministra z 7.11.1922 r.; Wypis aktu notarialnego, nr 2261/1931.

W 1925 r. otworzono w Otwocku filię zakładu wychowawczego im. ks. Baudouina z Warszawy<sup>67</sup>. Siostry prowadziły ochronkę dla dzieci w wieku przedszkolnym.

Posługę w Siedlcach w szpitalu Najświętszej Maryi Panny objęły szarytki w 1925 r. Na wielokrotne prośby biskupa podlaskiego Henryka Przeździeckiego i zarządu miasta Siedlce, a także dyrektora szpitala Najświętszej Maryi Panny o przysłanie pięciu siostr dla ratowania i pielęgnowania chorych w szpitalu miejscowym, który mieścił 120 łóżek, siostra wizytatorka przysłała pierwsze szarytki do szpitala miejskiego w Siedlcach. Pierwszych pięć szarytek przyjechało 2 czerwca 1925 r., razem z siostrą wizytatorką. Tego dnia zawarto umowę o pracę i posługę między Magistratem Siedlec a zgromadzeniem. Siostra wizytatorka otworzyła dom i instalowała siostrę służebną Józefę Stanisławę Rogozińską<sup>68</sup>.

Musiały same uporządkować pomieszczenia sypialne, zajęły się również oczyszczeniem izb chorych, korytarzy, pomieszczeń socjalnych i gospodarczych. W tych pracach, przez tydzień, pomagała im wizytatorka, która razem z siostrami sprzątała i spała tak jak one na podłodze. Siostry zamieszkały w pomieszczeniach szpitalnych, objęły posługę pielęgniarską w całym szpitalu, zajęły się apteką szpitalną, kuchnią i pralnią. Znajdująca się przy szpitalu kaplica grobowa księżnej Aleksandry Ogińskiej została przystosowana do sprawowania liturgii. Tam siostry gromadziły się na swoje modlitwy i na Mszę św., odprawianą przez kapłana z miejscowej parafii<sup>69</sup>.

Wizytacje tego domu odbyła s. R. Okęcka dwa razy, w 1928 r. i w 1931 r. Podczas pierwszej zanotowała takie spostrzeżenia: *Dodatnią cechą domu jest gorliwość w służeniu chorym. Ubodzy są tu prawdziwie panami, tak jak być powinno*<sup>70</sup>. Natomiast podczas kolejnej wizytacji poczyniła następujące zalecenia: *Cechą ujemną, jaką zauważyłam w domu jest brak życia wspólnego i rodzinnego, stosunek między siostrami dobry. Drugim uchybieniem jest brak punktualności. Nie należy*

<sup>67</sup> ASMW, Otwock, passim; *Księga Pamiątkowa 300-lecia Zgromadzenia Księżmy Misjonarzy*, Kraków 1925, s. 90-91.

<sup>68</sup> ASMW, Siedlce, Prośba biskupa podlaskiego z 17.10.1922 r.; Pismo wizytatorki z 16.11.1922 r., 10.07.1924 r. i 29.05.1925 r.; Pismo Magistratu Siedlec z 12.04.1924 r. i 28.03.1925 r.; Umowa z 1.06.1925 r.

<sup>69</sup> Tamże, M. Kucharska, Wspomnienia w 50-tą rocznicę otwarcia Domu Zgromadzenia w Siedlcach dnia 2 czerwca 1925, mps, [b.pag.].

<sup>70</sup> ASMW, Wizytacje, t. 3, Siedlce, Wizytacja z 31.08.1928 r.

*też zaniedbywać innych ćwiczeń. Niech Siostry drogie pamiętają, że żyjąc w środowisku nieprzychylnie usposobionym do religii i duchowieństwa powinny tym bardziej stać na wysokości swego powołania*<sup>71</sup>.

Dom dla wychodźców polskich w Les Gautherets (Francja) otwarty został w 1925 r. Ta placówka powstała dzięki inicjatywie rektora Polskiej Misji we Francji i biskupa z Autun. Popierał ją ówczesny metropolita warszawski kard. Aleksander Kakowski<sup>72</sup>. Sostra R. Okęcka zgodziła się na powstanie tej placówki. Zadaniem jej było wspieranie kapłanów z Polskiej Misji i otoczenie opieką polskich rodzin. Większość stanowili robotnicy w kopalni węgla w Blanzey.

Już 16 lutego 1925 r. podpisano umowę między dyrektorem Towarzystwa Kopalni, a s. R. Okęcką, wizytatorką prowincji warszawskiej. Siostry zobowiązały się do prowadzenia różnych dzieł dobroczynnych, już istniejących w osadzie Gautherets i tych, które miały powstać w przyszłości. Miały prowadzić ambulans pierwszej pomocy, zając się akcją „kropla mleka” dla dzieci, opiekować się chorymi robotnikami i ich rodzinami, patronować dziełom dla młodzieży, odwiedzać chorych i pomagać kapłanom w nauce katechizmu.

Siostry mogły być narodowości polskiej lub francuskiej, ale przelożona i jedna z nich powinny znać francuski. Miało ich być przynajmniej trzy. Zobowiązane były do zajmowania się szczególnie rodzinami polskich robotników, ale wszystkie rodziny robotników tej kopalni mogły korzystać z opieki i pomocy szarytek<sup>73</sup>.

Siostry podjęły to dzieło, wywiązując się ze swoich zobowiązań. Rozwinęły, zarówno działalność społeczno-charytatywną, jak i kulturalno-oświatową, wśród tej społeczności robotniczej. Objęły także opieką religijną i wychowawczą miejscowe dzieci i młodzież. Tę placówkę odwiedziła s. R. Okęcka w maju 1927 r. i ofiarowała miejscowej Polonii haftowany ręcznie sztandar Królowej Korony Polskiej<sup>74</sup>. Po raz drugi siostra wizytatorka odwiedziła tę placówkę w 1930 r. Wtedy przeprowadziła wizytację kanoniczną domu szarytek w Les Gautherets.

<sup>71</sup> Tamże, t. 4, Siedlce, Wizytacja z 30.11.1931 r.

<sup>72</sup> ASMW, Gautherets, Francja, Pismo biskupa z 4.10.1924 r.; Pismo wizytatorki z 15.11.1924 r.

<sup>73</sup> Tamże, Umowa między Towarzystwem Kopalni a Zgromadzeniem Sióstr Miłosierdzia, (tłum. z francuskiego).

<sup>74</sup> A. Basińska, *Siostry Miłosierdzia wśród robotników polskich w Les Gautherets (Francja)*, ROZ 30 (1928) nr 2, s. 140-141, 146; *taż*, *Grudzień w Les Gautherets*, ROZ 37 (1934) nr 2, s. 191-203.

Kolejną filię otworzyła siostra wizytatorka w Powsinie w 1926 r. Była to, podobnie jak w Otwocku, filia zakładu wychowawczego im. ks. Baudouina w Warszawie<sup>75</sup>.

Dom w Grodnie był drugą placówką otwartą w byłym zaborze rosyjskim po kasacie zgromadzenia w 1864 r. Powstał on w 1929 r. i nosił imię błogosławionej Ludwiki de Marillac, wyniesionej na ołtarze w 1920 r. Okazją do utworzenia dzieła charytatywnego w Grodnie było przekazanie zgromadzeniu, przez szarytkę Helenę Augustiewicz, odziedziczonych w spadku po rodzicach dwóch domów w mieście. Już w sierpniu 1929 r. s. R. Okęcka zwracała się z prośbą do arcybiskupa wileńskiego Romualda Jałbrzykowskiego o pozwolenie na otwarcie domu w Grodnie. Arcybiskup udzielił zgody i pasterskiego błogosławieństwa na zbożne dzieło. Siostry miały zająć się ubogimi dziewczętami<sup>76</sup>.

W Grodnie podjęły szarytki opiekę nad ubogimi, zorganizowały Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia. Wśród dzieci założyły i rozwinęły Stowarzyszenie Dzieci Maryi i prowadziły ochronkę dla najmłodszych. Zorganizowaniem tej placówki zajęła się s. Ludwika Krocin<sup>77</sup>.

Placówką w Częstochowie był dom Niepokalanego Poczęcia N.M. Panny, otwarty w 1930 r. Pomysł utworzenia domu w Częstochowie pojawił się po 1929 r. Wtedy to, na zjeździe Stowarzyszenia Dzieci Maryi, który się odbył w domu centralnym na Tamce, uchwalono, aby zakupić dla tego stowarzyszenia dom w Częstochowie. Pieniądze miały pochodzić od jego członkiń. Kiedy okazało się, że zebrana suma jest niewystarczająca, wtedy siostra R. Okęcka zdecydowała zwrócić zebrane pieniądze. Tylko siłami zgromadzenia zakupiła dom w Częstochowie przy ul. św. Barbary. Siostry prowadziły tu przedszkole dla dzieci i zaczęły wydawać bezpłatne obiady, przy pomocy finansowej Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia. Po jakimś czasie biskup częstochowski zaproponował utworzenie domu rekolekcyjnego dla młodzieży męskiej i żeńskiej. Patronować temu dziełu miała Akcja Katolicka<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> ASMW, Powsin, passim; *Księga Pamiątkowa 300-lecia Zgromadzenia Księż Misjonarzy*, dz. cyt., s. 90-91.

<sup>76</sup> ASMW, Grodno, Akt darowizny H. Augustiewicz z 20.08.1930 r.; Wyciąg z wykażu hipotecznego nr. 2688 z 25.11.1930 r.; Prośba wizytatorki do arcybiskupa z 20.08.1929 r.; Pismo arcybiskupa do wizytatorki z 22.08.1929 r.

<sup>77</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 2, passim. Zachowała się dość obfita korespondencja między wizytatorką a domem w Grodnie i s. L. Krocin.

<sup>78</sup> ASMW, Częstochowa, Dom Niepokalanego Poczęcia N.M. Panny w Częstochowie przy ul. św. Barbary od 1930 roku, mps, [b.pag.]; A. J u r c a k, *Zgromadzenie Sióstr*

W Warszawie przy ul. Opaczewskiej w 1930 r. uruchomione zostało przedszkole i żłobek dla dzieci, wraz z ich dożywianiem. W następnym roku siostra wizytatorka zwróciła się z prośbą do kurii metropolitalnej w Warszawie o pozwolenie na otwarcie domu sióstr przy ul. Opaczewskiej 38 pod wezwaniem „Dom Niepokalanego Poczęcia N.M.P”. Kuria udzieliła pozwolenia<sup>79</sup>.

Motywy utworzenia tutaj dzieła charytatywnego była nagła potrzeba objęcia opieką dzieci z ubogich rodzin robotniczej Warszawy, w peryferyjnej wtedy dzielnicy Ochota. Funkcjonowało już przedszkole i żłobek dla dzieci. Siostry potrzebowały na to funduszy materialnych i zwracały się do władz miasta o wsparcie. Chciały także zaciągnąć kredyt na budowę nowego przedszkola. Nawet sama wizytatorka wystosowała specjalny list do każdego domu w prowincji z prośbą o osobisty dar od każdej siostry miłosierdzia. Ich ofiara i wyrzeczenie w duchu ubóstwa przyczyniły się także do powstania w prowincji kolejnego dzieła miłosierdzia<sup>80</sup>.

Dzieło rozwijało się, a siostry, chcąc objąć opieką także młodzież, postanowiły otworzyć szkołę krawiecką. Otrzymały w 1939 r. pozwolenie kuratorium na otwarcie szkoły pod nazwą: „Prywatna Żeńska Szkoła Przysposobienia Krawiecko-Bieluźniarskiego Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Warszawie” przy ulicy Opaczewskiej 38. Wojna przerwała te zamiary. Dopiero w 1950 r. powstała tutaj parafia z kaplicą mieszczącą się w domu sióstr<sup>81</sup>.

Placówka misyjna sióstr miłosierdzia prowincji warszawskiej powstała w 1931r. w Shuntehfu (Chiny). Była to już ostatnia placówka szarytek otworzona przez wizytatorkę s. R. Okęcką. Pierwsze siostry do tej placówki wyjechały z Warszawy w październiku 1931 r. Były to trzy szarytki z prowincji warszawskiej: s. Wiktoria Piasecka, s. Helena Ginal i s. Stanisława Wiśniewska<sup>82</sup>.

---

*Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo. Prowincja Warszawska. Żeńskie Zgromadzenia w Polsce 1939-1947 (dalej: Zgromadzenie), t. 14, Lublin 2000, s. 562.*

<sup>79</sup> ASMW, Warszawa – Opaczewska, Pismo do Wydziału Opieki Społecznej z 3.06.1930 r.; Prośba wizytatorki z 14.02.1931 r.; Pozwolenie kurii metropolitalnej z 19.02.1931 r.

<sup>80</sup> Tamże, Prośba o kredyt w Kasie Oszczędnościowej z 8.06.1931 r.; Pismo do Rady Szkolnej z 21.11.1931 r.; List okólny s. R. Okęckiej z 30.07.1931 r.

<sup>81</sup> Tamże, Pismo Kuratorium z 30.06.1939 r.; S. D y m e k, Powstanie parafii św. Wincentego a Paulo, dzisiaj Królowej Świata przy ul. Opaczewskiej, mps, [b.pag.].

<sup>82</sup> *Wyjazd pierwszych polskich sióstr miłosierdzia do Chin, 12 X 1931, ROZ 35 (1932) nr 1, s. 15-23.*

W Chinach pracowali już od 1930 r. polscy księża misjonarze na czele z superiorem misji ks. Ignacym Krause. Niedługo dołączył ks. dr Wacław Szuniewicz, lekarz z wykształcenia, który zasłynął na misjach wprowadzaniem nowych metod medyczno-misyjnych. Często ślali oni listy do Polski, opisując rzeczywistość misyjną i potrzebę nowych sił do ewangelizacji<sup>83</sup>. To oni byli inicjatorami sprowadzenia szarytek na misje do Chin.

Na misjach siostry miały zająć się szczególnie opieką dzieci i pracą pielęgniarską wśród chorych na oczy. O podróży do Chin i pierwszych wrażeniach ze swojej posługi w misji Shunتهفu pisały w wielu listach<sup>84</sup>.

Duch misyjny w prowincji ożywił się po wyjeździe pierwszych siostr. Wizytatorka nie mogła narzekać na brak kolejnych kandydatek do wyjazdu. Już w 1931 r. zgłosiło swoją gotowość wyjazdu na misje, w tym przypadku do Chin, aż 14 kolejnych szarytek<sup>85</sup>.

Podsumowując działalność s. R. Okęckiej w zakresie rozszerzania pracy charytatywnej zgromadzenia przez tworzenie nowych placówek, należy zauważyć, że otworzyła ich ponad dwadzieścia. Były to samodzielne domy i placówki całkiem nowe, jak też wznowione po latach kasaty przez carat. Założone i otwarte zostały placówki filialne, przynależące formalnie do jakiegoś domu, ale prowadzące samodzielne dzieło miłosierdzia<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Ks. I. Krause (1896-1984) do zgromadzenia misjonarzy wstąpił w 1912 r., a święcenia kapłańskie otrzymał w 1919 r. Wyjechał do Brazylii i tam pracował wśród Polonii w latach 1920-1929. Wrócił do Polski, ale już jesienią tego roku wyjechał z pierwszą grupą misjonarzy polskich do Chin. Został superiorem dla wszystkich księży misjonarzy w Chinach. Następnie prefektem apostolskim utworzonej Prefektury Shunتهفu w 1933 r., a w 1944 r. podniesionej do rangi wikariatu apostolskiego. Ks. I. Krause został mianowany biskupem tytularnym i wikariuszem apostolskim Shunتهفu, a w 1946 r. został pierwszym biskupem ordynariuszem podniesionej do rangi diecezji Shunتهفu. Musiał opuścić Chiny po przemianach politycznych w 1948 r. Dotarł do Brazylii w 1953 r. i został biskupem pomocniczym w Kurytybie. Od 1958 r. był administratorem diecezji Toledo, przeszedł na emeryturę, od 1968 r. zamieszkał w Araukaria i tam zmarł. Zob. A. Schletz, *Siostra*, s. 111-112, podaje bogatą literaturę o pracy W. Szuniewicza; *Listy ks. W. Szuniewicza*, ROZ 35 (1932) nr 1, s. 29-30; tamże, nr 2-4, s. 90-93, 115-124; *Listy ks. superiora I. Krauze*, tamże, nr 1, s. 48-50; S. Janacek, S. Rospond, *Krauze Ignacy*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. J. Mandziuk, t. 8, Warszawa 1995, s. 312-313, tamże literatura.

<sup>84</sup> Zob. *Z podróży do Polskiej Misji w Chinach. Listy Polskich Sióstr Miłosierdzia*, ROZ 35 (1932) nr 2-4, s. 81-89, 148-164.

<sup>85</sup> ASMW, Zapiski, Zgłosiły się na wyjazd do Chin; ANP, sygn. 83, Materiały ks. Alfonsa Schletza do biografii s. Róży Okęckiej, [b.pag.].

<sup>86</sup> ANP, sygn. 83, Prowincja warszawska w roku rządów s. Okęckiej, [b.pag.]; A. Schletz, *Siostra*, s. 116.

Podczas swego urzędowania, z różnych przyczyn, zamknęła działalność kilku domów. Były to następujące placówki: Derdy – zakład, Lipno – dom, Maciejowice – szpital, Milanów – szpital, Warszawa-Praga – schronisko św. Teresy, Warszawa – ochronka św. Teresy przy ul. Lipowej<sup>87</sup>.

Wizytatorka s. R. Okęcka była świadoma, że o rozwoju i działalności zgromadzenia nie świadczy tylko ilość placówek, ale przede wszystkim jakość i odpowiednie przygotowanie fachowe kadr do pracy pielęgniarskiej. Ten właśnie wymiar fachowości pielęgniarskiej i opiekuńczo-wychowawczej posługi sióstr, odbierany był przez chorych, jak też przez osoby z zewnątrz, jako czytelny znak wewnętrzne-go urobienia sióstr i ich życia pełnego miłości oraz poświęcenia.

Już za jej poprzedniczki na urzędzie były podejmowane próby poddania sióstr szkoleniom i kursom pielęgniarskim i opiekuńczym. Taką inicjatywę zorganizowania kursów pielęgniarskich dla sióstr podjął ks. I. Radziszewski, dyrektor prowincji w latach 1906-1907. Jednak jego szybkie odejście z urzędu, jak i przepracowanie szarytek w tamtym okresie, spowodowały, że nie kontynuowano tej inicjatywy.

Sprawa powróciła w 1917 r. Wtedy to, Wydział Szpitalnictwa miasta Warszawy opracował program wykładów dla sióstr szarytek i ich postulantek. Okazało się jednak, że głównym motywem nalegań miasta było wyrachowanie finansowe, a nie troska o poziom pielęgniarstwa. Zatrudniając szarytki, zmniejszano personel świecki, którego obowiązki przejąć miały siostry, otrzymując za większą pracę, pensję mniejszą niż świeccy.

Wizytatorka proponowała odłożenie ich na czasy powojenne. Mimo wewnętrznych oporów zgodziła się na te kursy, na skutek nalegań zarządu miasta. Kurs trwał jeden rok, od listopada 1917 r. do października następnego roku, a uczestniczyło w nim 25 szarytek. Zdecydowanie nie zgodziła się na praktyki sióstr po skończonych wykładach. Brakowało jej sióstr na zastępstwa. Musiałaby wycofać siostry ze szpitala Dzieciątka Jezus w Warszawie, a tego nie chciały obie strony, dalsze szkolenie szarytek zostało więc przerwane<sup>88</sup>.

Za czasów kierowania prowincją warszawską przez s. R. Okęcką, sprawa przygotowania pielęgniarskiego szarytek powróciła w zgromadzeniu, ale z inną, bo pogłębianą motywacją w duchu charyzmatu

<sup>87</sup> L. Russocka, dz. cyt. s. 62.

<sup>88</sup> H. A. Jurczak, *Siostra*, s. 275-279.



wincentyńskiego. Życie duchowe szarytki powinno się wyrażać w zewnętrznej jej pracy i posłudze. Na ten aspekt zwracała szczególną uwagę podczas prowadzonych wizytacji w poszczególnych domach. Zdawała sobie sprawę, że w pracy opiekuńczej należy postępować ze znajomością i zastosowaniem najnowszych metod i osiągnięć w dziedzinie pielęgniarstwa.

Już w pierwszych latach urzędowania zorganizowało zgromadzenie wewnętrzne kursy tego rodzaju. Przyspieszenia nabrała sprawa po jej wizycie jesienią 1923 r. we Francji oraz po osobistym zapoznaniu się z działalnością i organizacją pracy pielęgniarstwa i wychowawczą w zakładach i szpitalach w Paryżu i Bordeaux. Zabrała ze sobą dwie siostry z Polski i zostawiła je w Bordeaux, aby w tamtejszych placówkach poznały nowoczesne urządzenia i metody pielęgniarstwa stosowane wtedy we Francji. Te siostry, po powrocie do Polski, miały być instruktorami na kursach pielęgniarstwa w prowincji. Kilkakrotnie wysyłała jeszcze później zdolniejsze siostry do Francji, z tym samym zamiarem<sup>89</sup>.

Wtedy już przygotowania pielęgniarstwa z odpowiednim dyplomem wymagały przepisy państwowe, co także dotyczyło szarytek.

Po uzgodnieniach ze swoimi współpracownikami wprowadziła s. R. Okęcka w 1924 r. stałe roczne kursy pielęgniarstwa dla sióstr w prowincji. Do udziału w nich zobowiązane były zarówno siostry młodsze jak i starsze. Uczestnictwo w tym kursie kończyło się uzyskaniem dyplomu państwowego. Te kursy, w następnych latach przekształcone zostały w dwuletnie studium pielęgniarstwa. Studium mieściło się przy szpitalu św. Rocha w Warszawie, tam też odbywały się zajęcia.

To było początkiem stałej praktyki studiów pielęgniarstwa, które przechodziły szarytki. Na bazie tych studiów i doświadczeń została założona przez siostry miłosierdzia prowincji warszawskiej dwuletnia Państwowa Szkoła Pielęgniarska w Warszawie na Pradze. Jedną z pierwszych i długoletnich instruktorek w tej szkole była s. Wanda Żurawska<sup>90</sup>.

Lekarze szpitali warszawskich z wielkim uznaniem wypowiadali się o fachowym przygotowaniu sióstr pielęgniarek. Stawiali nawet ich posługę o wiele wyżej od pielęgniarek świeckich. Ponieważ siostra, jako osoba nie związana z problemami życia codziennego, nie mająca

<sup>89</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 90.

<sup>90</sup> Tamże, s. 95-100.

zadnych spraw osobistych, mogła całkowicie poświęcić się zaszczytnej pracy, jaką jest pielęgnowanie chorych<sup>91</sup>.

Jednocześnie, organizowane były kursy wychowawcze i ochroniarskie dla szarytek. W tym czasie wiele sióstr pracowało w placówkach opiekuńczo-wychowawczych, tak państwowych, jak i prowadzonych przez zgromadzenie. Tego rodzaju kursy, trwające kilka tygodni, odbywały się wedle potrzeb. Dłuższy, bo trwający osiem miesięcy kurs dla wychowawczyń przedszkoli, odbył się w 1925 r., uczestniczyło w nim wiele szarytek.

Doświadczenia zdobyte podczas tych kursów przynosiły pożyteczne owoce w pracy z dziećmi i młodzieżą. Siostra wizytatorka była osobiście mocno zaangażowana w organizację i właściwy charakter tych wszystkich działań podnoszących kwalifikacje sióstr, interesowała się też ich przebiegiem i owocami, jakie przynosiły w posługiwaniu szarytkowskim. Bardzo często, w listach do sióstr w prowincji, dzieliła się swoimi spostrzeżeniami i radością z dzieła, jakie prowadzą siostry w duchu wincentyńskim, ale z zastosowaniem aktualnych metod wychowawczych i pielęgniarskich<sup>92</sup>.

#### 4. Sprawy wewnętrzne zgromadzenia

Dla właściwego utrzymania ducha wincentyńskiego w Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia ważne są między innymi dwa zagadnienia: wizytacje domów i wspólne coroczne rekolekcje. Przebieg i znaczenie pierwszych zostało już przedstawione. Natomiast znaczenie corocznych rekolekcji dla duchowości zgromadzenia, osoba księdza dyrektora prowincji, sprawy personalne i nowe powołania będą przedmiotem rozważań w tym punkcie pracy. Tę praktykę ćwiczeń pobożnych i środki postępowania w rozwoju duchowym, dokumenty zasadnicze zgromadzenia określają następująco: *Raz w roku, w czasie wyznaczonym, Siostry odprawiają rekolekcje i spowiedź roczną z win popełnionych od ostatnich rekolekcji. Należy też przybyć punktualnie na zebranie lub konferencję Przełożonego czy wyznaczonego kapłana, wygłaszając w domu Przełożonej. Uczestniczyć w nich powinny kolejno, aby nie przeszkodzić nigdy*

<sup>91</sup> Zob. K. Zieliński, E. Wajś, *Szpital Przemienienia Pańskiego 1828-1868-1928*, Warszawa 1928, s. 37.

<sup>92</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 15.10.1923 r.; tamże, t. 2, List z 7.02.1929 r., List z 1.07.1929 r., List z 24.11.1929 r., List z 7.11.1931 r.

*posługiwaniu Ubogich lub jakiemuś innemu bardzo ważnemu zajęciu (Reguły SM 8,3)<sup>93</sup>. Między innymi środkami odnowy, rekolekcje roczne o charakterze wspólnotowym i wincentyńskim, są okazją do intensywniejszego dialogu z Chrystusem oraz do bardziej uroczystej Liturgii i do rewizji życia w celu lepszego służenia (Konstytucje SM 2,14)<sup>94</sup>. Rekolekcje roczne trwają osiem dni. Zależnie od norm poszczególnych Prowincji może to być osiem dni w milczeniu albo sześć dni w milczeniu i dwa dni poświęcone na wymianę duchową (Statuty SM p.10)<sup>95</sup>.*

Według zasad i zwyczajów zgromadzenia, odbywały się także w domu centralnym w Warszawie coroczne ćwiczenia rekolekcyjne dla szarytek. Przyjeżdżały siostry z całej prowincji warszawskiej.

Podczas zaborów nie zawsze była możliwa taka regularna praktyka. Przez dwa lata przed wybuchem pierwszej wojny światowej nie było rekolekcji na Tamce. Z braku księży misjonarzy, nauki rekolekcyjne głosili często księża diecezjalni<sup>96</sup>.

Natomiast już w okresie kierowania prowincją przez s. R. Okęcką, rekolekcje odbywały się regularnie, a nauki rekolekcyjne głosili wyłącznie misjonarze. Były to czasy odrodzonej Rzeczypospolitej, kiedy powrócili do swoich placówek księża misjonarze, m.in. do Warszawy. Dlatego zawsze byli dyspozycyjni i na ich pomoc duszpasterską zawsze mogła liczyć siostra wizytatorka. Oni też pełnili posługę spowiedników w domu centralnym, tak stałych, jak i nadzwyczajnych.

Ich posługa rekolekcyjna zapewniała siostrą jednolity kierunek formacyjny zgodny z duchem zgromadzenia. To także pomagało w zachowaniu i praktykowaniu zasad oraz metod rozwoju duchowego sióstr

<sup>93</sup> *Reguły Sióstr Miłosierdzia sług ubogich chorych*, Warszawa-Kraków-Chełmno, [b.r.w.]. Św. Wincenty do śmierci nie pozostawił oficjalnego i definitywnego tekstu reguł. Opracował tylko regulamin, który wyjaśniał w konferencjach. Po śmierci św. Ludwika i św. Wincentego, przełożeni generalni posługując się tylko kopiami spisywanymi ręcznie, opracowali definitywny tekst reguł. Ks. R. Almeras, bezpośredni następca św. Wincentego i s. M. Guerin, matka generalna, opracowali tekst definitywny, jako wierny tradycji i myśli założycieli. Pełny tekst opublikował dopiero w 1674 r. ks. E. Jolly, przełożony generalny. Zob. *Reguły*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 2, s. 220-221; A. Orcaj o, *Święty Wincenty a Paulo. Studium duchowości*, Kraków 1987, s. 111-112.

<sup>94</sup> *Konstytucje Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo*, [b.m.r.]. Aktualny kształt Konstytucji i Statutów jako aktów normatywnych zgodnych z Kodeksem Prawa Kanonicznego i zwyczajami zgromadzenia pochodzi z 1954 r. i 1983 r.

<sup>95</sup> *Statuty Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo*, [b.m.r.].

<sup>96</sup> L. Russocka, dz. cyt., s. 34.

w prowincji, zgodnie z duchem wincentyńskim. Obecność dyrektora, misjonarza w domu prowincjalnym szarytek, jak również regularna posługa innych misjonarzy, dawały siostronom dobrą okazję do praktykowania stałego kierownictwa duchowego zalecanego w zgromadzeniu<sup>97</sup>.

Nie sposób odtworzyć tematyki poszczególnych nauk rekolekcyjnych, jak również wymienić kapłanów-rekolekcjonistów w omawianym okresie. Nie zachował się na ten temat dostateczny materiał archiwalny. Pewne zaś myśli i tematykę konferencji możemy prześledzić na podstawie zachowanych notatek samej siostry wizytatorki<sup>98</sup>.

Czyniła ona luźne zapiski w swoim notesie podczas uczestnictwa w rekolekcjach. Na przykład w 1923 r. zapisała w 16 punktach następujące myśli:

*1. Pan Jezus na rekolekcjach, to mój P. Jezus; 2. staranie o własną duszę; 3. o powołaniu; 4. o spowiedzi; 5. o śmierci; 6. o łasce; 7. o Najświętszym Sakramencie; 8. o Komunii św.; 9. o cierpieniu; 10. o sercu; 11. o pokorze; 12. o miłości; 13. o życiu siostry; 14. o służbie ubogim; 15. o regułach; 16. postanowienie rekolekcyjne.*

Jako przełożona prowincji była także zatroskana o owocny przebieg wspólnych rekolekcji. Sprzyjać temu powinno wewnętrzne nastawienie, jak też warunki zewnętrzne, czyli szczególne zachowanie porządku ćwiczeń, a zostawienie na uboczu wszelkich innych spraw. Było w zwyczajach zgromadzenia, że podczas rekolekcji, na osobnym spotkaniu z siostrami czyniła pewne uwagi i spostrzeżenia dotyczące strony porządkowej udziału w rekolekcjach.

Podczas rekolekcji w 1921 r. wypisała kilka uwag w formie przestroż, którymi podzieliła się z siostrami podczas pierwszego dnia ćwiczeń duchowych<sup>99</sup>. Zapisała następujące punkty:

*1. nie przyklekać idąc do Komunii św.; 2. komunikacje<sup>100</sup>; 3. milczenie i skupienie, punktualność; 4. czystość intencji; 5. prosić z prostotą o co*

<sup>97</sup> *Kierownictwo duchowe*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 385-387.

<sup>98</sup> ASMW, Zapiski, passim. Zawierają jej zapiski i notatki z lat 1921-23.

<sup>99</sup> Tamże; ANP, sygn. 83, Materiały do biografii s. Róży Okęckiej, [b.pag.].

<sup>100</sup> Tak nazywa się spotkanie i dialog przełożonego z podwładnymi w duchu zaufania, jedności i wzajemnego zrozumienia celem wspólnego poszukiwania woli Bożej w duchu wiary i miłości. Zob. Konstytucje SM 2, 21; Statuty SM p. 15; *Komunikacja*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 389-393.

*potrzeba; 6. nie tłoczyć się przy konfesjonalach, unikać częstych i długich poprawek; 7. nie wychodzić na miasto, do rozmównicy, nie pisać listów ani załatwiać interesów; 8. instrukcje ślubne w seminarium.*

Praktyką w zgromadzeniu były także rekolekcje miesięczne jako dzień indywidualnej lub wspólnotowej refleksji i modlitwy<sup>101</sup>. Pod dniem 8 października 1926 r. zanotowała sobie s. R. Okęcka następujące myśli:

*1. ufność Bogu – sama bez Boga nic zupełnie nie mogę uczynić dobrego – wszystko zaczynać od modlitwy; 2. umartwienie wyobraźni – odrzucać myśli niepotrzebne, niemądre; 3. zdanie się na wolę Bożą co do braku siostr, chorób, śmierci itp.*

Podobnie w 1931 r. podczas rekolekcji zanotowała szkic treści oraz wiele uwag, którymi dzieliła się z siostrami. W zgromadzeniu nazywano to instrukcjami. Było w zwyczaju, że w trakcie rekolekcji na wieczornym wspólnym spotkaniu z rekolektantkami, siostra wizytatorka dzieliła się z nimi swoimi uwagami i spostrzeżeniami. Dotyczyły one konkretnych zachowań i uchybień siostr w przestrzeganiu reguł i zwyczajów zgromadzenia. Treść ich była następująca:

*I. Czem są rekolekcje – stawienie się wobec Boga Sędziego, odnowienie ducha wiary, modlitwa.*

*Środki: – milczenie, przyjść dobrze usposobioną, określić cel szczególny Boży, duchowy; – nie dogadzać sobie; – unikać spotkań, rozmowy, nowinek; – punktualność, porządek, prostota; – ufność w Matce Bożej.*

*II. Wiara twoja ciebie uzdrowiła – nie bój się, wierz tylko. Sprawy Boże muszą opierać się na wierze. Do czego jesteśmy powołane: żeby żyć przeciwnie, niż w świecie; świat – interesowny, samolubny, żądny wrażeń i rozrywek, swobody i wygody, naszym życiem umartwienie.*

*Jeśli podług ciała żyć będziecie, pomrzecie, stracie miłość powołania, ducha powołania, jeśli umartwicie ciało – żyć będziecie, nie macie cnoty bez umartwienia. Bóg nas umartwia, sam i przez ludzi.*

*Reguły, pożyte wspólne, służba ubogich: 1. zawsze się spieszyć na godziny, nie mieć czasu na siebie; 2. znosić usposobienia, starać się, kochać dusze, praca, jednostajność humoru.*

*Wymaganie: halka niebieska, koniecznie zęby i trzewiki najdroższe.*

<sup>101</sup> Konstytucje SM 2, 14.

*III. Grzech to nieprawość. Wyrażenia: 1. żyje dobrze w Zgr., która umie się podlizywać; 2. ja jestem prawdomówna, nie umiem się układać; 3. inne obłudne, dlatego im dobrze. Latają do przełożonych z językami zawsze na wysokości, to zawsze mają plecy za sobą. Chęć oczyszczenia siebie kosztem innych.*

*Sumiennność i prostota: 1. lekarstwa poza szpitalem; 2. wynoszenie produktów, lekarstw bez recepty; 3. kradzież lekarstw, kradzież bielizny; 4. nie zajmować się plotkami z miasta.*

*Sąd Boży. Sumiennie postępować: nie bać się kontroli, zawsze w ludziach widzieć Boga, gdy nie żądają tego, co przeciwne wierze i sumieniu<sup>102</sup>.*

Przytoczone zapiski s. R. Okęckiej dają, choć niepełny, obraz praktykowania i przeżywania ćwiczeń duchowych przez siostry, osadzonych na treściach dogmatycznych, moralnych, zwierające ducha reguł i tradycji zgromadzenia. Ukazują także pewne rysy sylwetki duchowej samej siostry wizytatorki.

Ważną rolę i zadanie w zgromadzeniu sióstr miłosierdzia pełni dyrektor prowincjalny. Według reguł i konstytucji zgromadzenia, jest to kapłan ze zgromadzenia misji, który z wizytatorką i jej radą dzieli odpowiedzialność za utrzymanie w prowincji ducha wincentyńskiego. W tym celu współpracuje przy organizowaniu wszystkiego, co dotyczy formacji duchowej sióstr, zwłaszcza sióstr służebnych<sup>103</sup>.

W latach zaborów, na terenie Królestwa Polskiego, często były trudności formalne i osobowe z obsadzeniem urzędu dyrektora prowincjalnego sióstr miłosierdzia prowincji warszawskiej. Szczególne trudności nastąpiły po kasacie przez carat Zgromadzenia Misji w 1864 r. Kapłani ze zgromadzenia rozproszyli się, choć wielu z nich pozostało w Warszawie, to oficjalnie jako księża diecezjalni. To spośród nich mianowani byli dyrektorzy prowincji warszawskiej sióstr miłosierdzia na przełomie XIX i XX wieku. Byli to następujący księża: Jan Głogowski (1865-1870), Jakub Rutkowski (1870-1888), Maksymilian Brzezikowski (1888-1906), Idzi Radziszewski (1906-1907), Felicjan Bystrzonowski (1907-1909)<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> ASMW, Zapiski, passim; ANP, sygn. 83, Z rekolekcji 1931 r., [b.pag.].

<sup>103</sup> Por. Konstytucje SM 3, 38; Statuty SM p. 46.

<sup>104</sup> H. A. J u r c z a k, *Siostra*, s. 261-262.

Kolejny dyrektor prowincjalny był mianowany w 1909 r. spośród księży misjonarzy. Został nim ówczesny kapelan domu prowincjalnego na Tamce, ks. Józef Sowiński<sup>105</sup>. Pełnił swój urząd i posługę ponad 20 lat, do 1931 r. Właściwie, prawie całe urzędowanie siostry R. Okęckiej w domu prowincjalnym na Tamce, jako dyrektorki seminarium od 1908 r., a później wizytatorki prowincji od 1919 r., było czasem wspólnego i wzajemnego współkierowania szarytkami prowincji warszawskiej.

Przed objęciem swego urzędu miał ks. J. Sowiński uzasadnione obawy. Wynikały one z rozdrażnionej atmosfery w domu centralnym i w całej prowincji, po wydarzeniach związanych z dość burzliwym odejściem w 1907 r. ówczesnego dyrektora prowincji, ks. I. Radziszewskiego<sup>106</sup>. On to, jako kapłan diecezji wrocławskiej i wicerektor seminarium, po studiach zagranicznych, zgłosił chęć wstąpienia do Zgromadzenia Księża Misjonarzy. Po otrzymaniu pozwolenia swego biskupa i zgodzie generała zgromadzenia, rozpoczął jesienią 1905 r. nowicjat w Paryżu. Miał objąć urząd dyrektora szarytek w Warszawie, tego też oczekiwała ówczesna siostra wizytatorka A. Sikorska. Nie odbył rocznego nowicjatu, nakazanego prawem, ale po 6 miesiącach wysłany został do Polski, by objąć urząd dyrektora.

Zbyt krótki pobyt w Paryżu, a także jego cechy osobowe i kapłańskie, nie pozwoliły mu głębiej poznać i przejąć się duchem św. Wincentego. Na miejscu, już w Warszawie, usiłował wprowadzać pewne innowacje, niezgodne z regułami i zwyczajami zgromadzenia. Wchodził także w kompetencje siostry wizytatorki, jako kierującej całą prowincją. Chciał rozszerzać swoje kompetencje w zakresie spraw zewnętrz-

<sup>105</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 105; *Sowiński Józef*, [w:] *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651-2001). Biografie*, t. 2, red. J. Du k a ł a, Kraków 2001, s. 463-466. Urodził się w 1877 r., wyświęcony na kapłana w 1902 r. przez kardynała Jana Puzynę. Pracował w Krakowie jako kapelan sióstr miłosierdzia, prokurator-ekonom domu na Kleparzu w Krakowie i katecheta w gimnazjum. Wyjechał w 1907 r. do Stanów Zjednoczonych, ale po kilku miesiącach powrócił do kraju. Wysłany został do Warszawy w 1908 r. i posługiwał jako kapelan domu centralnego sióstr miłosierdzia na Tamce. W następnym roku został mianowany dyrektorem domu. Pod koniec 1930 r. został mianowany asystentem domu w Wilnie, a w latach 1937-1945 pełnił urząd superiora tegoż domu. Aresztowany w 1942 r. przez Sowietów, przebywał w więzieniu i obozie do 1943 r. Zmarł w Wilnie 26.04.1945 r. i tam został pochowany.

<sup>106</sup> *Radziszewski Idzi Benedykt*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. W y c z a w s k i, t. 3, Warszawa 1982, s. 483-485. Biogram wspomina tylko o jego zajęciach u sióstr szarytek, a nic nie mówi o jego odejściu z urzędu dyrektora.

nych, zapominając, że ograniczają się one tylko do spraw duchowych w prowincji. Sugerował wprowadzenie dwóch chórów sióstr, rozluźnienie ścisłej łączności i zależności od Paryża, wprowadzenie kursów pielęgniarskich dla sióstr i inne zmiany natury personalnej oraz dotychczasowych zwyczajów administracyjnych w prowincji.

Proponowane przez ks. I. Radziszewskiego zmiany spotkały się z uznaniem u wielu sióstr, szczególnie młodszych, a z niechęcią u starszych i wizytatorki. Spowodowało to pewien rozłam i rozzdźwięk wśród sióstr. Wizytatorka poprosiła generała o odwołanie ks. I. Radziszewskiego. Jego odejście z urzędu spowodowało duchowy i formalny podział na dwa obozy: konserwatywny, z wizytatorką na czele i drugi, zwolenników byłego dyrektora prowincji<sup>107</sup>.

Dla uspokojenia nastrojów, generał A. Fiat przysłał w październiku 1907 r. list okólny do sióstr miłosierdzia prowincji warszawskiej. Z żalem wyjaśniał istotne przyczyny odwołania ks. I. Radziszewskiego, który formalnie, z powodu nieukończonego nowicjatu nie został przyjęty do Zgromadzenia Misji. Dziękował mu za poświęcenie i usługi oddane szarytkom. Natomiast zwracając się do sióstr nawoływał: *niech ustanie wśród was wszelkie zamieszanie i wzburzenie. Zachęcał siostry w prowincji, mówiąc: Zgromadźcie się wokół czcigodnej Wizytatorki waszej (...) i bądźcie jej pociechą przez waszą uległość, wierne zachowywanie reguł świętych i poświęcenie w urzędach waszych*<sup>108</sup>.

W kolejnym liście, z grudnia 1907 r. informował ojciec generał o nominacji ks. F. Bystrzonowskiego na dyrektora prowincji. Pełnił on ten urząd do grudnia 1909 r.<sup>109</sup> O nominacji nowego dyrektora w osobie ks. J. Sowińskiego powiadomiła prowincję, listem okólnym, siostra wizytatorka A. Sikorska<sup>110</sup>.

Nowy dyrektor ks. J. Sowiński wahał się prawie rok przed objęciem tej funkcji i posługi, ale po odbyciu rekolekcji w domu szarytkowskim św. Antoniego w Częstochowie w grudniu 1910 r. rozpoczął urzędowanie. Podczas rekolekcji napisał list okólny do prowincji warszawskiej sióstr miłosierdzia. Wyrażał swoje pokorne obawy, co do tego,

<sup>107</sup> H. A. Jurczak, *Siostra*, s. 262; por. A. Schletz, *Siostra*, s. 48-54; J. Zadzki, *Ks. Idzi Radziszewski*, „Ateneum Kapłańskie” 51 (1949) z. 1, s. 10.

<sup>108</sup> ASMW, Konferencje i listy okólne przełożonych generalnych i dyrektorów zgromadzenia w okresie 1883-1947, List generała A. Fiata z 13.10.1907 r.

<sup>109</sup> Tamże, List generała A. Fiata z 8.12.1907 r.

<sup>110</sup> Tamże, List s. A. Sikorskiej o nominacji nowego dyrektora z 29.12.1909 r.



czy podoba obowiązkowi, jakich się podejmuje. Jednak z wiarą i ufnością w Opatrzność Bożą, która zachowała prowincję podczas zaborów oraz oddając się opiece Matki Bożej, obejmował urząd dyrektora.

W liście zastanawiał się, jaką drogę działania powinno obrać zgromadzenie w tych trudnych czasach. *Kocham tę prowincję – pisał ks. J. Sowiński – boć to spuścizna po św. Wincentym, wspólnym ojcu naszym, a jako taka bardzo jest dla mnie cenną, drogą, jednak mąci mój spokój, moją duszę ogarnia pewna trwoga, bojaźń, kiedy myślę o przyszłości, mianowicie, jaką drogę obierze sobie Zgromadzenie, czy będzie wierne posłannictwu swemu, zakreślönemu przez Opatrzność Bożą i czy odpowiadać będzie powołaniu swemu i swojemu celowi. Powierzono mi urząd stróża Świątyni Zgromadzenia waszego*<sup>111</sup>.

W tym klimacie, już nieco uspokojonym, przez dwa lata posługi ks. F. Bystrzonowskiego, wspomniany ks. J. Sowiński, rozpoczął z końcem 1910 r. urzędowanie w prowincji warszawskiej szarytek<sup>112</sup>.

Wspomniana już znajomość, a szczególnie współpraca ks. J. Sowińskiego z s. R. Okęcką jako dyrektorką seminarium była kontynuowana w latach jej rządów w prowincji warszawskiej. Nastąpiła doskonała harmonia i współdziałanie tych osób dla dobra prowincji i poszczególnych sióstr. Należy sądzić, że strony kierowały się całkowicie duchem wincentyńskim i poczuciem odpowiedzialności oraz kompetencji na powierzonych im urządach. Każdy wypełniał swoją posługę, zgodnie z wytycznymi ojca generała, co do kompetencji i obowiązków zawartych w liście okólnym do sióstr prowincji warszawskiej z dnia 8 grudnia 1907 r. Zawarte w nim zostały i określone, m.in.: kompetencje dyrektora i wizytatorki prowincji.

*Do dyrektora należy przydawać radzie wizytatorki, udzielać siostronom pozwoleń ubóstwa co do rozrządzania dochodami osobistymi, jemu się należy posłuszeństwo w tym wszystkim, co się tyczy umartwień nadzwyczajnych i czytania ksiąg, które nie są zawarte w katalogu zgromadzenia. Do niego należy za zezwoleniem biskupów wybierać spowiedników zwyczajnych i nadzwyczajnych dla wszystkich domów prowincji wśród księży świeckich mających upoważnienie, również zapewnić siostronom dobrodziejstwo rekolekcji rocznych, dając je im sam lub też starając się wyręczyć innym misjonarzem.*

<sup>111</sup> Tamże, List okólny ks. J. Sowińskiego z 15.12.1910 r.

<sup>112</sup> Tamże, List s. A. Sikorskiej o nominacji nowego dyrektora z 29.12.1909 r.

Z tego wynika, że władza dyrektora odnosiła się ściśle do spraw natury duchowej, a nie dotyczyła spraw zewnętrznych i gospodarczych, ani też pozwoleń odnośnie reguł, ślubów i zwyczajów.

Natomiast władza i uprawnienia wizytatorki zostały określone następująco: *Do siostry wizytatorki powinno się udawać we wszystkich kwestiach administracyjnych: o pozwolenie odnoszące się do dóbr domów, przyjmowanie postulantek, o katechizm ślubny dla siostr młodych, o wyrobienie dla nich pozwolenia na złożenie ślubów św. i renowację takowych, do niej trzeba się uciekać kiedy chodzi o umieszczenie lub zmianę siostr, jednym słowem we wszystkim, co się tyczy kierownictwa prowincji*<sup>113</sup>.

Postępowanie według kompetencji i zadań danego urzędu, a szczególnie posługa księdza dyrektora spełniana w duchu wincentyńskim i z zachowaniem istotnych przymiotów kierownika duchowego były podstawą wzajemnej współpracy dla dobra rozwoju duchowego siostr. Przymioty kierownika duchowego znajdujemy w tekstach samego św. Wincentego. Wymienia i wskazuje ich wiele, m.in.: przygotowanie teologiczne, otwartość umysłu i serca, przystępność i zaufanie. Trzy są zasadnicze<sup>114</sup>.

Pierwszym jest wyrzeczenie się siebie i przyobleczenie się w Ducha Jezusa Chrystusa. Jest to nawiązanie do listu św. Pawła do Filipian, gdzie apostoł, mówiąc o wyrzeczeniu się siebie odnosi to do Chrystusa, który: *Istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi* (Flp 2,6-7). Św. Wincenty tak to ujmował: *Każda przyczyna powoduje skutek zgodny ze swą naturą. W ten sam sposób przewodnik duchowy, kierujący się wyłącznie duchem ludzkim sprawia, że słuchający go stają się zwykłymi ludźmi. Przeciwnie, jeśli jest pełen ducha Bożego, każde jego słowo okazuje się skuteczne, każda jego cnota buduje innych* (SVP XI, s. 236).

Drugim przymiotem kierownika duchowego jest duch modlitwy. *Trzeba wiele obcować z Bogiem na modlitwie. To jest źródło, z którego należy czerpać wszelką wiedzę. Na modlitwie przedstawia się też Bogu wszystkie sprawy osób powierzonych naszej pieczy* (SVP XI, s. 237-238).

<sup>113</sup> Tamże, List generała A. Fiata z 8.12.1907 r., passim.

<sup>114</sup> *Kierownictwo duchowe*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 386-387.

Trzeci przymiot to troska o sprawy duchowe i materialne, o zdrowie ciała i duszy podopiecznego, ponieważ człowiek jest jednością psychofizyczną. Podopieczni składają się z duszy i ciała, dlatego na wzór Chrystusa trzeba troszczyć się o całego człowieka. *Panie, gdybyś Ty był na moim miejscu, jak byś postąpił w takich okolicznościach? Jakich udzieliłbyś pouczeń? Jak byś pocieszał chorego na ciele i na duszy?* (SVP XI, s. 239).

Istniejąca współpraca i jedność formacyjna były budującym przykładem także dla sióstr. To mobilizowało siostry do większego zaangażowania osobistego w posługę przy różnych dziełach charytatywnych i apostolskich. Siostra R. Okęcka, pisząc do sióstr w ich sprawach osobistych i zewnętrznych często powoływała się na radę księdza dyrektora lub też odkładała ostateczne rozwiązanie sprawy do czasu zasięgnięcia jego opinii i propozycji. Osobę zacnego i szanowanego w prowincji księdza dyrektora polecała pamięci modlitwnej sióstr, podczas jego wyjazdów urzędowych, w czasie choroby, a szczególnie po jego odejściu w 1931 r. z pełnionego urzędu i posługi w prowincji<sup>115</sup>.

Tę budującą jedności działania i współpracę dla dobra zgromadzenia zaakcentowała we wspomnieniach s. Leontyna Russocka, która pracowała w sekretariacie prowincji na Tamce i była przy wizytatorce aż do jej śmierci. Tak między innymi opisała wzajemne ich relacje: *Wprawdzie usposobienia mieli zupełnie odmienne, nieraz też różnili się w zdaniach i zapatrywaniach, toteż w pierwszych latach jej przełożęństwa nieraz kosztowała ją ciągła styczność z ks. Dyrektorem i niejednokrotnie musiała się przelamywać. Z czasem jednak przyzwyczaiła się, wspólny cel, którym była chwała Boża, dobro dusz i miłość do Zgromadzenia stał się łącznikiem ich dusz. Wzajemnie cenili w sobie wysoką cnotę i stąd zrodził się między nimi stosunek głębokiego szacunku i zaufania. Siostra Wizytatorka nigdy nie wyrzekła swego zdania w ważniejszej i trudniejszej sprawie bez porozumienia się z ks. Dyrektorem, a ks. dyrektor bez porozumienia się z Siostrą Wizytatorką. Z tej harmonii wypływał wielki spokój, który charakteryzował ich rządy w prowincji, nigdy żadnych partii, żadnych nieporozumień, żadnego zamieszania sumień między siostrami. Jeśli czasami zachodziła jakaś różnica zdań, najbliższe nawet otoczenie z trudnością to spostrzegало*<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 2, List z 5.02.1930 r., List z 8.04.1930 r., List z 14.04.1930 r., List z 30.05.1930 r., List z 3.03.1931 r., List z 14.03.1931 r., List z 30.03.1931 r.

<sup>116</sup> L. Russocka, dz. cyt., s. 73-74.

Wydaje się, że z tych powodów, siostra R. Okęcka, jako wizytatorka prowincji, z żalem, ale i z wdzięcznością za dobrego kapłana przyjęła zmianę na urządzie dyrektora szarytek – ks. J. Sowińskiego. Został on zmieniony na tym urządzie z początkiem 1931 r., w marcu tego roku pożegnał się z mieszkańcami domu na Tamce i całą prowincją<sup>117</sup>.

Urząd dyrektora prowincji i jego zadania objął w marcu 1931 r. ks. Konstanty Witaszek, także misjonarz<sup>118</sup>. Współpracował z siostrą R. Okęcką już tylko niecały rok, ponieważ zmarła ona 28 lutego 1932 r.

Sprawy personalne w prowincji należą do istotnych zagadnień wewnętrznych zgromadzenia. Siostra R. Okęcka jako wizytatorka musiała się nimi zajmować z racji pełnionego urzędu.

Obejmowała prowincję po swej poprzedniczce w następującym stanie liczbowym i statystycznym: 98 domów, 645 sióstr i 119 seminarzystek<sup>119</sup>. Okazało się, w pierwszych latach kierowania prowincją, tuż po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, że brakowało sióstr. Po latach niewoli i w ograniczonych możliwościach powstawania nowych domów przyszły lata kiedy społeczeństwo oczekiwało na siostry szarytki. Z wielu stron kraju napływały prośby o otwarcie nowych domów lub ponowne objęcie skasowanych placówek. Siostra wizytatorka z bólem serca odmawiała wielu prośbom, z powodu braku sióstr<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 2, List z 14.03.1931 r.

<sup>118</sup> Tamże, List z 28.03.1931 r. Ks. K. Witaszek (1880-1960) pochodził z par. Biała k. Prudnika, do misjonarzy wstąpił w 1898 r. i święcenia kapłańskie otrzymał w 1900 r. Pełnił obowiązki ekonoma domu na Kleparzu w Krakowie (1906-1911), głosił misje ludowe i był misjonarzem w ośrodkach polonijnych w Niemczech, Belgii i Francji. Podczas I wojny światowej był kapłanem wojskowym w kolumnie sanitarnej. Pełnił obowiązki superiora w Wilnie w latach 1920-1929. Tutaj aktywnie rozwinął działalność charytatywną. W latach 1929-1931 był dyrektorem sióstr miłosierdzia prowincji chełmińskiej, a następnie w latach 1931-1935 dyrektorem sióstr miłosierdzia prowincji warszawskiej. Wyjechał na misje do Chin w 1935 r. i był superiorem domu w Shunhefu. Powrócił do kraju w 1946 r. i był przełożonym domu na Kleparzu do 1952 r. W tym roku został kapłanem sióstr miłosierdzia w Chełmnie n. Wisłą i tutaj zmarł w 1960 r. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę redakcyjną i pisarską w zakresie śpiewu kościelnego, kaznodziejstwa, korespondencje misjonarza i wskazania do pracy misyjnej. Zob. S. Janaczek, *Witaszek Konstanty*, [w:] *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 464-465.

<sup>119</sup> H. A. Jureczak, *Siostra*, s. 259-260, 273, 300-309.

<sup>120</sup> ASMW, Biała Podlaska, Pismo wizytatorki z 12.01.1921 r.; tamże, Siedlce, Pismo wizytatorki z 16.11.1922 r.; tamże, Kielce, Pismo wizytatorki z 13.08.1927 r.

Po kilku latach, kiedy przybyło powołań, mogła otwierać nowe placówki i zastąpić młodszymi już wiekowe albo chore siostry. Znaczny wzrost liczby sióstr w prowincji warszawskiej był już dostrzegalny po pięciu latach jej rządów. Z początkiem 1925 r. ilość szarytek wynosiła 712 osób. Natomiast przez kolejne pięć lat zwiększył się stan liczebny prowincji aż o prawie 100 sióstr i z początkiem 1930 r. wynosił 805 szarytek. Z początkiem 1932 r., a więc pod koniec kierowania prowincją przez s. R. Okęcką, stan liczbowy prowincji warszawskiej wynosił 855 sióstr.

Najwięcej sióstr – 46 – przybyło w 1928 r., a najmniej – 18 – w 1919 r. Natomiast największa śmiertelność szarytek w prowincji była w 1926 r. i wyniosła 12 sióstr, po 11 sióstr zmarło w 1922 r. i 1927 r. Najmniej sióstr zmarło w 1928 r., bo tylko 3. W roku śmierci siostry wizytatorki zmarło 9 sióstr, do jej śmierci w dniu 28 lutego 1932 r. zmarły 4 szarytki, w tym siostra R. Okęcka.

Siostra wizytatorka stanęła w 1927 r. wobec trudnego zadania, zmiany sióstr służebnych<sup>121</sup>. Tego roku ojciec generał Zgromadzenia Misji ks. F. Verdier wydał list okólny do sióstr wizytatorek wszystkich prowincji Sióstr Miłosierdzia i przypominał o obowiązku stosowania przepisów prawa kanonicznego.

Zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1917 r., po zbadaniu reguł i szczególnego charakteru zgromadzenia, Stolica Apostolska zatwierdziła i wydała w tej sprawie ostateczne postanowienia. Wchodził w życie obowiązek zmiany przełożonych co trzy lata, a najwyżej co sześć. W nadzwyczajnych tylko przypadkach, mianowicie w domach o wyjątkowym charakterze, mogły być pozostawione na czas trzeciego trzylecia. Ten obowiązek nie obejmował matki generalnej i wizytatorki. Dotyczył on sióstr służebnych w zgromadzeniu. Siostra służebna podlegająca zmianie, po okresie kadencji na urzędzie, mogła zostać prostą towarzyszką w domu. Mogła być też mianowana przełożoną w innym domu. Gdyby po spełnionym urzędzie pozostała w dotychczasowym domu, to ponowna nominacja mogła nastąpić po upływie jakiegoś czasu<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> O urzędzie i posłudze siostry służebnej, zob. *Siostra służebna*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 2, s. 251-259.

<sup>122</sup> ASMW, Konferencje i listy okólne przełożonych generalnych i dyrektorów zgromadzenia w okresie 1883-1947, List generała F. Verdiera z 1.03.1927 r. [b.pag.].

### Stan liczebny prowincji warszawskiej w latach 1919-1932<sup>123</sup>

| Rok  | Siostry  |         |       | Stan<br>na<br>31 XII | Otwarte placówki                                                                                          |                                            |
|------|----------|---------|-------|----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|
|      | przybyło | zmarło  | ubyło |                      | domy                                                                                                      | filie                                      |
| 1919 | 18       | 19      | 29    | 647                  |                                                                                                           |                                            |
| 1920 | 26       | 6       | 25    | 648                  |                                                                                                           | Kielce,<br>ul. Lipowa                      |
| 1921 | 21       | 10      | 18    | 645                  | Wilno, ul. Subocz;<br>Lublin, ul. Dolna 3 Maja;<br>Ignaców;                                               |                                            |
| 1922 | 25       | 11      | 15    | 655                  | Biała Podlaska;                                                                                           | Płocochów,<br>Kazimie-<br>rzówka,<br>Runów |
| 1923 | 28       | 5       | 6     | 677                  |                                                                                                           | Łbiska,<br>Sitnik                          |
| 1924 | 37       | 9       | 16    | 698                  |                                                                                                           |                                            |
| 1925 | 24       | 6       | 10    | 712                  | Białystok, ul. Kościuszki;<br>Siedlce;<br>Francja;                                                        | Otwock                                     |
| 1926 | 38       | 12      | 18    | 732                  |                                                                                                           | Powsin                                     |
| 1927 | 33       | 11      | 17    | 748                  |                                                                                                           | Pęchery                                    |
| 1928 | 46       | 3       | 17    | 776                  |                                                                                                           | Lipowa                                     |
| 1929 | 32       | 10      | 18    | 789                  | Grodno;                                                                                                   |                                            |
| 1930 | 32       | 10      | 16    | 805                  | Częstochowa, ul. św. Barbary;<br>Sitnik;<br>Warszawa, ul. Opaczewska;                                     | Wieniec<br>Zdrój                           |
| 1931 | 39       | 10      | 15    | 829                  | Chiny;<br>Kielce, ul. Lipowa;<br>Kielce, ul. św. Aleksandra;<br>Przasnysz, przytułek św. Win-<br>centego; | Kępina,<br>Krężnica<br>Jara                |
| 1932 | 38       | (4+5) 9 | 12    | 855                  |                                                                                                           |                                            |

<sup>123</sup> Zestawiono na podstawie: ASMW, Siostry zmarłe w latach 1919-1932; tamże, Zestawienie za lata 1900-1932; tamże, Wizytacje, t. 3-4; tamże, H. A. Jurczak, Placówki obsługiwane przez Siostry Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo Prowincji Warszawskiej w okresie: 1.09.1939 – 31.12.1947 r. Odpowiedzi na kwestionariusz, t. 1-3, mps; też, *Siostra*, s. 273; też., *Zgromadzenie*, s. 561-580.

Wizytatorka poinformowała prowincję o tych zarządzeniach. Jednak nie przystąpiła od razu do zmian siostr służebnych. Z realizacją tych zmian miała różne kłopoty. Zasadniczy to ten, że zgromadzenie nie miało zawsze dostatecznej liczby siostr przygotowanych do objęcia posługi służebnej.

Przeszkody były także i innej natury. Wynikały one ze zwyczaju, jaki się wytworzył wcześniej. Często siostry służebne pełniły ten urząd przez długi czas w tym samym domu. Nie zawsze było to z pożytkiem dla wspólnoty. Przy zmianie bywało, że często administracja szpitali i innych dzieł sprzeciwiała się zmianie zasłużonej siostry.

W ocenie autora biografii s. R. Okęckiej, kapłana ze zgromadzenia misjonarzy, który bliżej znał życie szarytek, ta zmiana była konieczna i pożyteczna, tak dla zgromadzenia, jak i dla samych siostr. Siostry służebne: *Chociaż powtarzały nieraz na konferencjach lub rozmowach prywatnych, że przełożństwo jest prawdziwym krzyżem, trudno im jednak było w chwili zmiany zejść z krzyża. Co więcej, wyrobiła się pewnego rodzaju kastowość, polegająca na tym, że zazwyczaj te same osoby przechodziły z przełożństwa jednego na następne*<sup>124</sup>.

Siostra wizytatorka podjęła te zalecenia prawne. Zmiany czyniła spokojnie, ale stanowczo. Wydaje się, że i w tym względzie, jakim były przesunięcia personalne na urzędach i posługach, wykazała wiele taktu, dobroci i miłości. Świadczyła o tym powszechna w zgromadzeniu życzliwość, wdzięczność i pamięć o byłej wizytatorce, już po jej śmierci.

Siostra R. Okęcka do końca swoich dni była czynna i aktywna w prowincji, choć wiadomo było, że jest chora na gruźlicę, wątłego zdrowia i nie zawsze miała wystarczająco sił fizycznych. Nie usprawiedliwiała się i systematycznie wykonywała swoje obowiązki. Jeszcze w styczniu 1932 r. przeprowadziła wizytację domu przy szpitalu Dzieciątka Jezus w Warszawie. Tam zaziębiła się i wróciła na Tamkę osłabiona, z zapaleniem płuc.

Przez prawie miesiąc leżała w domu. Choroba postępowała, wyniszczając organizm i jej siły. Opatrzona sakramentami świętymi zmarła 28 lutego 1932 r. w domu prowincjalnym na Tamce. Tego dnia miały się rozpocząć roczne rekolekcje dla siostr.

Siostra R. Okęcka przeżyła 54 lata, w tym 32 w zgromadzeniu szarytek, a prawie 12 lat kierowała prowincją warszawską siostr miło-

<sup>124</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 106-107.

sierdzia. Jej pogrzeb odbył się 2 marca, a uroczystościom pogrzebowym w kościele Św. Krzyża przewodniczył ówczesny metropolita warszawski kardynał A. Kakowski. Zebrało się bardzo wielu duchownych, szarytki z wszystkich domów, siostry z innych zgromadzeń i rzesza świeckich, w tym wielu ubogich, którym służyło zgromadzenie przez nią kierowane.

Była to manifestacja życzliwości i wdzięczności dla człowieka o dobrym sercu. Pożegnanie zakonnic-szarytki, pełnej oddania i miłości dla ubogich, która odchodziła z tego świata w opinii świętości. *Nie było wieńców i mów przy spuszczeniu trumny do grobu, ale w tym licznym orszaku było uroczyste, religijne skupienie i myśl, że odeszła wielka służebnica Boża*<sup>125</sup>.

### SYLWETKA DUCHOWA

Próba naszkicowania sylwetki duchowej s. R. Okęckiej opiera się zasadniczo na zachowanych jej pismach, tak urzędowych i oficjalnych, jak też na jej osobistych notatkach, a szczególnie korespondencji z siostrami oraz na wspomnieniach pośmiertnych o wizytatorce. Ten zbiór stanowią: zalecenia dla sióstr po wizytacji domów, własne notatki podczas rekolekcji i szkice do konferencji dla sióstr, zachowane i zebrane listy pisane do szarytek z okresu, kiedy była dyrektorką seminarium i wizytatorką prowincji warszawskiej, a także wspomnienia napisane po jej śmierci<sup>126</sup>.

Materiały źródłowe, obejmujące jej korespondencję i wspomnienia o niej, zostały zebrane zaraz po jej śmierci na polecenie ks. Konstantego Witaszka, ówczesnego dyrektora Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia prowincji warszawskiej. Już w miesiąc po śmierci wizytatorki, ksiądz dyrektor, w liście okólnym, polecał siostronom zbieranie jej li-

<sup>125</sup> Tamże, s. 118-120; E. Chodałowska, dz. cyt., s. 98.

<sup>126</sup> ASMW, Wizytacje regularne domów, t. 3, 1919-1928, t. 4, 1929-1943; tamże, Zapiski, notatki s. R. Okęckiej; tamże, Zbiór listów s. Róży Idalii Marii Okęckiej, t. 1, 1910-1928; t. 2, 1929-1932; tamże, H. Biłkowska, O siostrze wizytatorce Róży Okęckiej, rps; tamże, J. Pastuszka, Wspomnienie o siostrze Róży Okęckiej, wizytatorce Sióstr Miłosierdzia prowincji warszawskiej z lat 1930-1932, mps; tamże, L. Russocka, Wspomnienia o śp. s. Róży Okęckiej, mps; ANP, J. Kruszelnicka, Wspomnienia o s. Róży Okęckiej, rps.



stów, materiałów i pamiątek po zmarłej. Powodem takiej decyzji była chęć zachowania o niej żywej pamięci, mimo nieoczekiwanej śmierci, która: *Nie powinna pokryć zapomnieniem tej pięknej postaci, będącej wzorem prawdziwej córki miłosierdzia, do głębi duszy przejętej zasadami i duchem świętych Założycieli, tak, że śmiało można by Ją nazwać, chodzącą regułą*<sup>127</sup>.

Zamiarem dyrektora i sióstr było opracowanie i wydanie drukiem obszernego życiorysu zmarłej, aby w ten sposób uczynić pomnik pamięci swojej wizytatorski: *tak dobrej, świętobliwej i tak ze wszech miar tego godnej*.

Do napisania rzetelnego życiorysu, obejmującego nie tylko jej działalność wychowawczą i administracyjną, a także ukazującego jej pogłębioną sylwetkę duchową jako siostry miłosierdzia, potrzebne były jej osobiste przemyślenia i teksty zawarte szczególnie w licznych listach pisanych do sióstr.

Siostry odpowiedziały na ten apel i przesłały do zarządu prowincji listy s. R. Okęckiej. Okazało się, że s. R. Okęcka napisała wiele listów prywatnych do sióstr w okresie pełnienia urzędu dyrektorki seminarium i wizytatorki prowincji warszawskiej. W Archiwum Sióstr Miłosierdzia na Tamce w Warszawie zgromadzono 689 listów, które ułożono chronologicznie w dwóch tomach<sup>128</sup>. Pierwszy list jest datowany 06.09.1910 r. i był pisany przez s. R. Okęcką jako dyrektorkę seminarium prowincji warszawskiej. Z okresu kiedy była ona dyrektorką (1908-1919) zachowało się 50 listów.

Pozostałe listy pochodzą z czasów jej posługi na urzędzie wizytatorki. Najpóźniejsze zachowane listy pochodzą ze stycznia 1932 r. Ostatni był pisany 22 stycznia tr., a więc na miesiąc przed jej śmiercią, zmarła bowiem 28 lutego 1932 r.

Ten zbiór listów jest świadectwem potwierdzającym szacunek dla ich autorki i wagę, jaką przykładały siostry do korespondencji osobistej z siostrą Różą, najpierw dyrektorką, a później wizytatorką. Siostra R. Okęcka pisała do sióstr o sprawach bieżących zgromadzenia, infor-

<sup>127</sup> ASMW, Konferencje i listy okólne przełożonych generalnych i dyrektorów zgromadzenia w okresie 1883-1947, List okólny ks. K. Witaszka, marzec 1932 r.; A. Schletz, *Siostra*, s. 126-127.

<sup>128</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1-2, passim. Tom pierwszy zawiera 366 listów, tom drugi zawiera 323 listy.

mowała o wydarzeniach w prowincji i w domu centralnym, przypominała o aktualnych terminach rekolekcji, odpowiadała na zapytania i rady dotyczące rozwiązania konkretnych spraw w placówkach szarytek. Jednocześnie udzielała siostrom dobrych rad i wskazówek duchowych, ale były też i słowa upomnienia, nagany i zachęty do zachowywania reguł oraz praktykowania cnót charyzmatu szarytkowskiego. Z treści tej korespondencji wyłania się sylwetka duchowa s. R. Okęckiej.

W latach pięćdziesiątych minionego wieku ks. A. Schletz, zbierając materiały do jej biografii, zgromadził w podobny sposób jeszcze ponad 100 oryginalnych jej listów<sup>129</sup>. Otrzymał je od szarytek, które odpowiedziały na jego prośbę. Te listy stanowią osobisty zbiór archiwalny ks. A. Schletza jako materiały do biografii s. R. Okęckiej. Znajdują się one w Archiwum „Naszej Przeszłości” w Krakowie<sup>130</sup>.

W większości zebranych listów trudno jest określić imiennie ich adresatki. Jest to zapewne następstwem tego, że według pisma ks. K. Witaszka: *siostrom zapewnia się całkowitą dyskrecję*. Siostry, przekazując listy, chciały zachować anonimowość<sup>131</sup>.

Zachowany materiał źródłowy zawierający osobiste teksty s. R. Okęckiej pozwala na ukazanie, choćby w zarysie, istotnych i charakterystycznych cech jej sylwetki duchowej, jako szarytki, córki duchowej św. Wincentego a Paulo realizującej w życiu charyzmat Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia<sup>132</sup>.

## 1. Życie wiary i modlitwy

Katechizm Kościoła Katolickiego tak mówi o wierze: *Jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga, dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił. Wiara jest darem Bożym, cnotą nadprzyrodzoną wlaną przez Niego. Aby żyć, wzrastać i wytrwać w wierze aż do końca, musimy karmić się słowem Bożym oraz prosić Pana, aby*

<sup>129</sup> A. Schletz, *Siostra*, s. 8, 127-152. Autor opublikował 52 listy z lat 1912-1932 w układzie chronologicznym.

<sup>130</sup> ANP, sygn. 83, 109, 110, 111, passim. A. Schletz opublikował tylko zarys biograficzny; por. tenże, *Siostra*, passim.

<sup>131</sup> ASMW, List okólny ks. K. Witaszka, marzec 1932 r.; A. Schletz, *Siostra*, s. 127.

<sup>132</sup> Por. M. Daniłuk, *Duchowość chrześcijańska*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 317-318; *Duchowość*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 216-218.

*przymnażał nam wiary, powinna ona działać «przez miłość» (Ga 5,6), być podtrzymywana przez nadzieję i zakorzeniona w wierze Kościoła (por. KKK, 150, 153, 162)<sup>133</sup>.*

Natomiast rozumienie modlitwy i jej znaczenie w życiu człowieka, katechizm określa tak: *Modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga lub prośbą skierowaną do Niego o stosowne dary. Podstawą modlitwy jest pokora. Pokora jest dyspozycją do darmowego przyjęcia daru modlitwy. Modlitwa chrześcijańska jest związkiem przymierza między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie. Jest działaniem Boga i człowieka; wypływa z Ducha Świętego i z nas, jest skierowana całkowicie ku Ojcu, w zjednoczeniu z ludzką wolą Syna Bożego, który stał się człowiekiem (por. KKK, 2559, 2563).*

O wierze i modlitwie w życiu siostry szarytki mówią podstawowe dokumenty zgromadzenia, czyli konstytucje i reguły. *Pamiętając o obietnicy Chrystusa, Siostry Miłosierdzia, zgromadzone w Jego imię, w prawdziwej wspólnotie modlitwy odnajdują Jego obecność. Ta wspólnota czerpie swoją moc z wiary, którą wzajemnie dzieli, z Eucharystii i modlitwy uwielbienia; a pokój, nadzieję i radość z tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (Konstytucje SM 2,18).*

*Trzeba, aby siostry miały wielką ufność w Opatrzność Bożą, zdały się na Nią całkowicie, jak dziecko na żywicielkę; przekonane o tym, że jeśli pozostaną wierne swemu powołaniu i zachowają Reguły, Bóg zawsze będzie się opiekował nimi, udzieli wszystkiego, co potrzebne: dla duszy i dla ciała (Reguły SM 1,8).*

Praktykę cnoty wiary wyrażającą się przez ufność Bogu i pokorną modlitwę, jako osobowy kontakt z Bogiem, dostrzegamy w życiu s. R. Okęckiej. Ona to, podczas wizytacji domów, zostawiała siostronom swoje zalecania, dając w nich rady i wskazówki dotyczące praktykowania cnoty wiary i modlitwy.

*Niech siostry starają się naśladować naszą błogosławioną Matkę, jej zamiłowanie ubóstwa, bezgraniczne zaparcie się siebie i poświęcenie dla ubogich, życie wewnętrzne, skupione, oddane całkowicie Panu Jezusowi. Jediną drogą prowadzącą nas do tej doskonałości jest wierne zachowanie reguł św. i ćwiczeń, mianowicie w następujących punktach: punktualność, co do godzin wstawania, tak, żeby był czas na wspólne rozmyślanie poranne, jako też pacierza wieczornego i spoczynku; sza-*

<sup>133</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

*cunek dla Najśw. Eucharystii; duch żywej wiary w służbie ubogim jakby samemu Panu Jezusowi.* Takie to wskazania dawała wizytatorka siostronom ze szpitala Świętego Ducha w Rawie Mazowieckiej<sup>134</sup>.

Siostronom w Radomiu polecała zachowywanie wspólnych ćwiczeń duchowych, rekreacji, jako wspólnej wymiany myśli, doświadczeń, przyjmowanie niedostatku i przeżyć w domu z ufnością, bo Bóg: *Ma w tem zamiary pełne mądrości i miłosierdzia, a wiara zachęca nas do przyjmowania tych doświadczeń w duchu pokuty za błędy popełnione w służbie Bożej*<sup>135</sup>.

Nawet o zobowiązaniach wynikających z reguł zgromadzenia mówiła, że: *Nie są jarzmem ciężkim, gwałtem narzuconym, ale są obowiązkiem świętym i miłym, któryśmy przyjęły na siebie dobrowolnie dla miłości Pana Jezusa, więc trzeba całem sercem starać się, by je jak najwierniej wypełniać.* Dlatego szarytki w duchu wiary powinny służyć z radością i wdzięcznością Panu Jezusowi, znosząc codzienne przykrości bez narzekania i nie poddając się smutkowi i zniechęceniu. Uzasadnia to wizytatorka następująco: *Oddałyśmy się Panu Jezusowi, więc nie powinnyśmy pragnąć uznania i wdzięczności u ludzi, przeciwnie, cieszymy się gdy nami pogardzają, ufając, że Pan Jezus nas nie opuści*<sup>136</sup>.

Zalecała siostronom, aby były wierne w zachowywaniu reguł zgromadzenia i skrupulatnie wypełniały porządek dnia, który pomaga wraastać w wierze i budować uporządkowane życie duchowe. Odnośnie tej sprawy dawała siostronom następujące rady: *Wierne zachowanie św. reguł, szczególnie punktualność co do godzin wstawania, spoczynku, posiłku, przez to unika się straty czasu i opuszczania ćwiczeń*<sup>137</sup>.

Podobne zalecenia odnośnie potrzeby zachowywania porządku dnia dawała w innych domach, prosząc, aby siostry starały się unikać tych uchybień, ponieważ: *lekceważenie sobie porządku dziennego jest lekceważeniem woli Bożej*<sup>138</sup>. Dlatego zalecała siostronom: *punktualność co do godzin wstawania, posiłku i spoczynku*<sup>139</sup>.

<sup>134</sup> ASMW, Wizytacje, t. 4, Rawa Mazowiecka, Wizytacja z 11.03.1930 r.

<sup>135</sup> Tamże, t. 3, Radom, Wizytacja z 8.04.1921 r.

<sup>136</sup> Tamże, Wizytacja z 3.10.1926 r.

<sup>137</sup> Tamże, t. 4, Biała Podlaska, Wizytacja z 27.05.1929 r.; tamże, t. 3, Radom, Wizytacja z 3.10.1926 r.

<sup>138</sup> Tamże, t. 3, Opoczno, Wizytacja z 17.06.1924 r.

<sup>139</sup> Tamże, t. 4, Radom, Wizytacja z 22.07.1931 r.

Szczególnie mocno akcentowała potrzebę zachowania ćwiczeń duchowych i gorliwość w ich wypełnianiu. Przypominała o tym przy okazji każdej wizytacji w poszczególnych domach. Zawsze zachęcała, aby: *Nie zaniedbywać wspólnego rozmyślania z rana i po południu, czytania przy stole, powtórnego rozmyślania, czytania św. reguł, rekolencji miesięcznych, oskarżeń piątkowych*<sup>140</sup>.

Siostrze ze szpitala św. Stanisława w Warszawie dawała następujące zalecenia: *Mieć więcej gorliwości w zachowaniu ćwiczeń i porządku dziennego, bez ważnej przyczyny nie zwalniać się od wspólnego pacierza z rana, czytania duchownego i rekreacji, nie opóźniać się na obiad, a szczególnie nie opóźniać godziny wieczornego spoczynku*<sup>141</sup>.

W tym samym duchu udzielała wskazówek siostrze w Siedlcach, ukazując ich znaczenie w powołaniu: *Nie należy też zaniedbywać innych ćwiczeń, jak to powtórzenia rozmyślania, kwadransu, czytania św. reguł i oskarżeń piątkowych, gdyż te wszystkie ćwiczenia są niezbędne do postępu w życiu wewnętrznym i do wytrwania w duchu ofiary i poświęcenia, jakiego wymaga nasze powołanie*<sup>142</sup>. Przy wcześniejszej wizytacji w tym domu wskazywała siostrze, że owocna praca może być naprawdę pożyteczną dla chwały Bożej, dobra dusz i własnej zasługi, gdy: *Spełniana jest w duchu wiary, połączona z życiem wewnętrznym, które się utrzymuje przez wierne wypełnianie reguł i ćwiczeń w zgromadzeniu*<sup>143</sup>.

Usilnie zachęcała i nakazywała siostrze zachowanie ćwiczeń duchowych. Szczególnie odnosiło się to do tych wspólnot, gdzie siostry pracowały w systemie zmianowym i nie zawsze mogły zachować ustalony porządek dnia. Praktykowanie modlitwy, nawet indywidualnie, zalecała przy okazji wizytacji domu przy szpitalu św. Feliksa w Warszawie. Prosiła siostry, aby: *Nie opuszczają czytania i rozmyślania popołudniowego nawet wtedy, gdy nie mogą odprawić o zwykłej porze*<sup>144</sup>.

Na tego rodzaju ćwiczenia duchowe zwracała baczną uwagę, szczególnie zalecała zachowanie milczenia. Wskazywała na owoce z tego płynące, ponieważ: *Większa wierność w zachowaniu milczenia*

<sup>140</sup> Tamże, t. 3, Ignaców, Wizytacja z 20.10.1923 r; tamże, t. 4, Radom, Wizytacja z 22.07.1931 r.

<sup>141</sup> Tamże, t. 3, Warszawa, szpital św. Stanisława, Wizytacja z 23.09.1925 r.

<sup>142</sup> Tamże, t. 4, Siedlce, Wizytacja z 30.10.1931 r.

<sup>143</sup> Tamże, t. 3, Siedlce, Wizytacja z 31.08.1928 r.

<sup>144</sup> ASMW, Warszawa, szpital św. Feliksa, Wizytacja z 15.01.1926 r.

*w czasie i miejscu oznaczonym regułą jest to konieczny środek do utrzymania w nas życia wewnętrznego, bez którego nie możemy dobrze i z zasługą wypełnić naszego powołania*<sup>145</sup>.

Dla domu w Siedlcach zostawiła następujące rady: *Zalecam siostronom szczególnie zachowanie milczenia wieczorem po pacierzu i w refektarzu przy śniadaniu i kolacji*<sup>146</sup>. Podobną radę zostawiła w innym domu: *Proszę, żeby siostry wierne były w zachowaniu milczenia, nie traciły czasu na niepotrzebne rozmowy w refektarzu*<sup>147</sup>.

O duchowym i wspólnotowym pożytku płynącym z zachowania milczenia, wskazywała siostra przy okazji wizytacji w innym domu. *Zalecam siostronom wierne zachowanie reguły milczenia w czasie i miejscu wskazanym, a to dla zachowania życia wewnętrznego i ducha modlitwy, dla unikania straty czasu, wielu grzechów przeciwnych miłości i niepokojów w domu, które są zwykłym następstwem tych próżnych rozmów, zwierzeń i plotek*<sup>148</sup>.

Wydaje się, że zachowywanie milczenia, z różnych powodów, nie zawsze było w domach przestrzegane. Siostra wizytatorka przypominała o nim, jako istotnym i ważnym środkiem do pogłębiania ducha zgromadzenia. Wyciszenie wewnętrzne pomaga w nawiązaniu duchowego kontaktu z Bogiem i przygotowaniu serca do godnego i pogłębionego przeżycia Eucharystii.

Przypominała o tym siostronom podczas wizytacji domu w Rawie Mazowieckiej, kiedy mówiła: *Szacunek dla Najśw. Eucharystii, który nakazuje poświęcić przynajmniej kilka minut czasu na bliższe przygotowanie się do komunii św.*<sup>149</sup>

W swoich zapiskach rekolekcyjnych siostra Róża zanotowała kilka myśli i wskazań o stosunku do Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie. *Najświętszy Sakrament, a w szczególności Msza św. daje nam możliwość wypełnienia naszych powinności względem Boga, obowiązków uwielbienia, zadośćuczynienia, dziękczynienia, prośby*. Widziała potrzebę dobrego i godnego przyjmowania komunii świętej. Pisała: *Komunia św. dobrze przyjęta ma trzy skutki: chroni przed rozłącze-*

<sup>145</sup> Tamże, Opoczno, Wizytacja z 17.06.1924 r.

<sup>146</sup> Tamże, Siedlce, Wizytacja z 31.08.1928 r.

<sup>147</sup> Tamże, Warszawa, szpital św. Feliksa, Wizytacja z 15.01.1926 r.

<sup>148</sup> Tamże, Warszawa, szpital św. Stanisława, Wizytacja z 17.07.1921 r.

<sup>149</sup> ASMW, Wizytacje, t. 4, Rawa Mazowiecka, Wizytacja z 11.03.1930 r.

*nieniem z Bogiem, to jest od grzechu; niszczy nasze złe skłonności i namiętności oraz czyni nas podobnymi Panu Jezusowi – daje moc do panowania nad sobą*<sup>150</sup>.

Podczas wizytacji i w listach do sióstr s. Róża często przypominała i zachęcała do zakładania i prowadzenia szczególnego dzieła, właściwego dla zgromadzenia, jakim było Stowarzyszenie Dzieci Maryi. Jego powstanie wiąże się z objawieniami siostrze Katarzynie Labouré z roku 1830. Wtedy to, Maryja, obok wybicia medalika, poleciła Katarzynie założenie stowarzyszenia pod Jej wezwaniem. Głównym jego celem miało być pogłębianie i szerzenie czci Niepokalanego Poczęcia. Pierwsze takie stowarzyszenie powstało już w 1837 r. w Paryżu<sup>151</sup>. Dzieło to miało otoczyć opieką dzieci i młodzież oraz zajmować się ich formacją duchową i religijną.

Zgromadzenie przejęło się prośbą Maryi, i siostry, także w Polsce, podjęły to wezwanie. Zaangażowały się w powstawanie nowych grup maryjnych, które były dobrym miejscem i okazją do kształtowania już w młodym człowieku postawy wiary i modlitwy. Możliwe to było dopiero w odrodzonej Polsce, ponieważ w czasach rozbiorów na taką działalność religijną nie pozwalały władze zaborców.

Wizytatorka, już w 1923 r., zalecała siostrom prowadzącym w Ignacowie zakład opiekuńczy dla dzieci, aby miały staranie o dobre ich wychowanie, aby nauczyły ich zajęć praktycznych i ukształtowały ich życie sakramentalne. Miało to być pomocne w: *Przygotowaniu dzieci do Stowarzyszenia, które powinno być założone, skoro tylko warunki na to pozwolą*. Tę samą zachętę i troskę o jego kontynuację powtórzyła s. Róża podczas kolejnej wizytacji. Wtedy radziła: *Starać się o rozwój Stowarzyszenia Dzieci Maryi. Najlepszy środek przerobienia trudnych charakterów dzieci jest modlić się za nie do Matki Boskiej i wszczepiać w ich serca nabożeństwo do Maryi Niepokalanej*<sup>152</sup>.

Podobnie radziła siostrom w Białej Podlaskiej wskazując na pożytki płynące z troski sióstr o religijny rozwój ich podopiecznych. *Głów-*

<sup>150</sup> ASMW, Zapiski, Kalendarzyk 1923 r. [b.pag.].

<sup>151</sup> Por. Cudowny Medalik, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 170; J. Podstawka, *Życie duchowo-religijne Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo*, [w:] *Kontemplacja i działanie. W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 15, red. B. Bęży, Warszawa 1983, s. 365.

<sup>152</sup> ASMW, Wizytacje, t. 3. Ignaców, Wizytacja z 20.10.1923 r.; tamże, t. 4, Ignaców, Wizytacja z 17.05.1930 r.

*nym zadaniem sióstr jest mieć dobry wpływ na dusze, toteż niech siostry starają się wpływać dobrze na chorych i służbę, czytaniem, uczeniem katechizmu, dobrym przykładem, a także gorliwie się zajmować Stowarzyszeniem Dzieci Maryi*<sup>153</sup>.

Wizytatorka cieszyła się zaangażowaniem sióstr w to dzieło. Często wyrażała swoją radość i podziękowanie w listach pisanych do nich. Stowarzyszenie było dobrym miejscem ewangelizacji, urobienia religijnego, budzenia i dojrzewania nowych powołań. Do siostry zajmującej się stowarzyszeniem w Kaliszu pisała: *Bóg zapłać za fotografię nowych Dzieci Maryi, może znajdzie się między nimi kandydatka do nas, aby tylko dobra. Spodziewamy się, że te które mają teraz przyjechać, też nie zrobią wstydu Kaliskiemu Stowarzyszeniu*<sup>154</sup>.

Ta zachęta pełna nadziei na chwałę Bożą pojawiała się też w innej korespondencji. *Niech siostra droga pracuje jak może nad Stowarzyszeniem Dzieci Maryi, nie przypuszczam, żeby siostra starsza mogła być niechętna temu co zmierza do chwały Matki Boskiej*<sup>155</sup>.

Zgromadzenie przeżywało bardzo uroczyste stulecie objawień Maryi z 1830 r. W wielu domach prowincji, jak i w samej Warszawie, odbywały się dziękczynne nabożeństwa i uroczyste akademie z udziałem dzieci ze stowarzyszenia.

Wizytatorka dzieliła się swoją radością z tych przeżyć z siostrami z Grodna. *U nas 23 [listopada] uroczysta akademie urządzona przez Dzieci Maryi na ul. Starej, 24 [listopada] już pierwsze nieszpory na rozpoczęcie triduum. Dzieci Maryi ze wszystkich warszawskich domów będą brały udział, a Ogrodowa zajmuje się najtrudniejszą częścią programu, to jest małym obrazkiem z życia s. Katarzyny, zakończonym apoteozą, hołd narodów Maryi Niepokalanej i hołd Dzieci Maryi. Niech siostry drogie się pomodlą, żeby Matka Boża miała z tego chwałę i sama nam dopomogła*<sup>156</sup>.

Troska o pogłębienie ducha wiary i modlitwy wynikała zapewne z własnych jej przemyśleń i osobistej medytacji. Siostra R. Okęcka podczas rekolekcji w 1923 r. zapisała taką refleksję: *Mniej myśleć, więcej się modlić; oddać się całkowicie, być gotową na wszystko;*

<sup>153</sup> Tamże, t. 4, Biała Podlaska, Wizytacja z 27.05.1929 r.

<sup>154</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 2, List z 20.01.1930 r.

<sup>155</sup> Tamże, List z 28.01.1929 r.; por. tamże, List z 20.10.1930 r.

<sup>156</sup> Tamże, List z 15.11.1930 r.



*prosić o łaskę poznania siebie*<sup>157</sup>. Jako wskazanie dla siebie i zapewne dla innych sióstr zanotowała podczas rekolekcji w 1926 r. następującą uwagę o potrzebie i znaczeniu modlitwy: *Sama, bez Boga nic zupełnie nie mogę uczynić dobrego – wszystko zaczynać od modlitwy*. Natomiast podczas rekolekcji w 1931 r. zanotowała następujące myśli o znaczeniu rekolekcji w swoim życiu: *Czym są rekolekcje? Stawienie się wobec Boga – odnowienie ducha wiary – modlitwa*. Jako podsumowanie i wskazanie zapisała dalej takie słowa: *Wiara twoja ciebie uzdrowiła – nie bój się, wierz tylko. Sprawy Boże muszą opierać się na wierze*<sup>158</sup>.

Troskę o cnotę wiary i życie modlitwą, jako niezbędne w posłudze szarytki, widać w osobistych listach s. R. Okęckiej pisanych do sióstr. Są w tej korespondencji duchowe zalecenia i wskazania dla sióstr. Jest to bogate źródło wiedzy o życiu jej wiary i modlitwy, czym dzieliła się wizytatorka ze swoimi siostrami.

Siostram, które przeżywały trudności i rozterki zdrowotne, zalecała poddanie się woli Bożej. *Trzeba być gotową na wszystko, na chorobę i zdrowie, na śmierć i życie, aby tylko spełniać Jego wolę przenajświętszą. Co do operacji, jak wpierw tak i teraz, zostawiam to siostrze do woli, nie namawiam, ale i nie zabraniam, jeżeli siostry wewnętrzne przekonanie jest, żeby dać się krajać po raz drugi, a lekarze też są tego zdania, to może siostra próbować w imię Boże, a może wpierw jeszcze siostra odprawiłaby nowennę do błogosławionej Matki*<sup>159</sup>.

Zatroskana o zdrowie innej chorej siostry, dziękując Bogu za nadzieję poprawy posłała: *Kawałek płótna pocieranego o relikwie błogosławionej Matki, niech je nosi na sobie, w szkaplerzach, odprawi nowennę do Matki Le Gras, z wiarą i ufnością, choćby środki ludzkie zawiodły, Pan Bóg gotów przyjąć z pomocą*<sup>160</sup>. W tym geście wyrażała swoją wiarę we stawiennictwo i pomoc, wtedy jeszcze błogosławioną, współzałożycielkę zgromadzenia Ludwika de Marillac.

Siostram, które miały wewnętrzne opory przy zmianie domu, wskazywała potrzebę przyjęcia woli Bożej jako najlepszego rozwiązania. *Co do zmiany domu niech siostra droga także zda się na wolę Bożą. Pan Jezus nieustannie daje siostrze dowody swojej dobroci*

<sup>157</sup> ASMW, Zapiski, Kalendarzyk z 1923r. [b.pag.].

<sup>158</sup> ASMW, Z rekolekcji 1926 r. i 1931 r. [b.pag.].

<sup>159</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 24.01.1924 r.

<sup>160</sup> Tamże, t. 2, List z 26.01.1930 r.; por. tamże, List z 23.07.1930 r.

*i miłości, sam obmyśli warunki najlepsze dla duszy, w których będzie mogła dusza siostry coraz ściślej zjednoczyć się z Nim*<sup>161</sup>.

W podobnej sprawie, inną siostrę, delikatnie i subtelnie upominała, wskazując jej słabości charakteru i życia duchownego, a jednocześnie z troską zachęcała, aby: *Wznieść się wyżej przez ducha wiary czerpanego w rozmyślaniu i Komunii świętej*<sup>162</sup>. Zatem, nie tylko upominała, ale jednocześnie umiała wskazać środki zaradcze.

Potrafiła także szczerze wyrazić swoją radość siostrze przyjmującej wolę Bożą. Jeszcze jako dyrektorka seminarium pisała: *Widzę, że Pan Jezus dał siostrze poznać korzyści dla duszy w tej zmianie domu tak przykrej dla natury. Dobry Pan na pewno da także łaskę coraz lepszego wypełniania obowiązków, wy kieruje się siostra na dobrą gospodynię*<sup>163</sup>.

Później, już jako wizytatorka, wielokrotnie zwracała się do sióstr, które otrzymywały zmianę domu. Szczególnie była zbudowana ich pragnieniem odpowiedzenia jak najlepiej zamiarom woli Bożej i poddania się jej. *Cieszę się, że siostra droga w duchu wiary zapatruje się na zmianę domu, istotnie trzeba silnie wierzyć, że Pan Jezus sam kieruje naszym życiem, mając na celu urobienie i uświęcenie naszej duszy. Niech siostra droga stara się wejść w te zamiary Boże, współpracując z łaską w tych nowych warunkach życia, żeby z każdej okoliczności korzystać dla postąpienia w cnocie*<sup>164</sup>.

Nawet, gdy odmówiła siostrze zgody na wyjazd na misje, to potrafiła jednocześnie ukazać w czym tkwi prawdziwe szczęście jej powołania. *Niech tylko siostra ufa Panu Jezusowi. On doświadcza siostrę, ale gdy siostra zda się na Jego wolę i odpowie Jego zamiarom, przyjdzie chwila, że użyje siostrę do takiej pracy, w której siostra znajdzie szczęście, zadowolenie i sposobność do czynienia wiele dobrego. Tymczasem, spełniając wiernie te maleńkie obowiązki, jakie na siostrę włożył ma siostra droga sposobność do zbierania sobie więcej zasług, niż w jakim urzędzie wymagającym wiele zewnętrznej pracy, poświęcenia, ale mniej może cichej, nieznanej nikomu ofiary serca*<sup>165</sup>.

<sup>161</sup> Tamże, List z 26.05.1931 r.

<sup>162</sup> Tamże, List z 11.10.1930 r.; por. tamże, t. 1, List z 21.02.1921 r.; List z 10.03.1923 r.

<sup>163</sup> ANP, sygn. 109, List z 15.03.1914 r.; por. tamże, List z 5.07.1917 r.; A. S c h - l e t z, *Siostra*, s. 129-130.

<sup>164</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 2, List nr 574, bez daty; por. tamże, List z 24.10.1931 r.; tamże, t. 1, List z 11.06.1927 r.

<sup>165</sup> Tamże, t. 2, List z 27.07.1931 r.

Nowomianowanej siostrze służebnej dawała wskazówki i usilnie zachęcała do zawierzenia Bogu w modlitwie swojej posługi. Było to na początku jej urzędowania jako wizytatorki i w sytuacji, kiedy trzeba było mianować siostry do nowych placówek. Siostra wskazana jako służebna, chociaż nie miała jeszcze wyrobienia i doświadczenia, powinna ufać, że: *Pan Jezus wybiera najlichsze narzędzia do spełniania swoich zamiarów, a im słabsze narzędzie tem więcej je wspiera swoją łaską. Co do kierowania siostrami niech siostra droga modli się wiele, liczy na łaskę Bożą, stara się zachęcać przykładem do zachowania reguł, unikania świata, gorliwości w pracy, przykład więcej znaczy niż słowa*<sup>166</sup>.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości i ocaleniu narodu podczas wojny polsko-bolszewickiej w 1920 r. pisała o wielkiej wdzięczności Bogu za Jego Opatrzność. *Jakże powinniśmy być wdzięczne za Jego dobroć, za ocalenie naszego miasta i tylu domów siostrzeńskich na prowincji, które były pod zaborem, a jednak nic nie ucierpiały, chociaż inni ludzie naokoło wiele szkód ponieśli. Sprawdza się to, co nam Matka Boska obiecała, że Jej opieka będzie nas chronić od niebezpieczeństwa*<sup>167</sup>.

Bardzo często, wielu siostrom, jako lekarstwo i pomoc w trudnościach duchowych wskazywała modlitwę, a szczególnie rozmyślanie.

Siostrom przygotowującym się do złożenia ślubów w zgromadzeniu, takie dawała wskazania: *Niech siostra przypatruje się Najświętszemu Sercu swego Oblubieńca, jaka tam pokora, spokój, wyrzeczenie się siebie. Na ten wzór trzeba urabiać swoje serce, a nade wszystko modlić się bardzo wiele*<sup>168</sup>. Innym razem pisała do siostry: *Niech stara się przy pomocy Bożej dobrze się przygotować do ślubów, przykładając się do wiernego odprawiania rozmyślania, bo ono najwięcej nam dopomaga w pracy nad poznaniem swoich wad*<sup>169</sup>.

Tym siostrom, które zgłaszały jej swoje trudności na modlitwie, odpowiadała z matczyną troską, aby nie polegały na własnych siłach, ale złożyły całą ufność w Bogu. *Niech siostra nie niepokoi się, nie zniechęca, tylko upokarza się przed Bogiem, a wtedy im mniej natura znajdzie zadowolenia w modlitwie, tym więcej może być ona miłą Bo-*

<sup>166</sup> Tamże, t. 1, List z 1.10.1919 r.

<sup>167</sup> Tamże, List z 1.09.1920 r.; por. tamże, List z 12.03.1922 r.

<sup>168</sup> Tamże, List z 1.07.1912 r.

<sup>169</sup> Tamże, List z 21.02.1921 r.

*gu i pożyteczną dla duszy*<sup>170</sup>. Innej siostrze niezadowolonej ze swojej modlitwy, taką dała radę i pouczenie: *Siostra sama swoją obecnością w kaplicy i intencją wypełnienia reguły, a więc woli Bożej, przyczynia chwały Panu Jezusowi a sobie korzyści duchowych, pomimo braku uczuć i myśli na modlitwie*<sup>171</sup>.

Siostrze niezadowolonej ze względu na trudności we wspólnocie domu zalecała modlitwę i naśladowanie Chrystusa. *Jednak nigdzie i u nikogo nie znajdzie siostra tyle światła i siły co u stóp krzyża Chrystusowego. W naśladowaniu znajdzie siostra mądrą radę chcąc utrzymać spokój i równowagę ducha*<sup>172</sup>.

Siostronom doświadczającym różnych przeciwności życiowych ze strony innych ludzi, tak pisała: *Modlitwa pełna ufności to najlepsza broń przeciwko wszelkim złym zamiarom ludzkim*<sup>173</sup>.

Znaczące opinie o osobie i ocenę posługi siostry wizytatorski znajdujemy we wspomnieniach pośmiertnych, jakie pozostawili autorzy znający siostrę Różę.

Ks. Józef Pastuszka, kapelan w domu na Tamce w latach 1930-1934 i profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, tak wspominał: *Siostra Okęcka cieszyła się wielkim autorytetem i otoczona była czcią i miłością sióstr. Miała opinię osoby bardzo pobożnej i świętobliwej. Robiła wrażenie osoby o wyjątkowym religijnym skupieniu nawet «na co dzień» przy załatwianiu zwykłych spraw*<sup>174</sup>.

Siostry pamiętające ją jeszcze z czasów seminarium, a także z późniejszych, z wielkim uznaniem wspominały jej postawę wiary i modlitwy, akcentując urobienie duchowe swojej przełożonej. Świadectwem takiej oceny były zebrane wypowiedzi szarytek.

*Będąc zaś w seminarium, rozkoszą moją było słuchać jej nauk, przestróg, nawet sam jej święty widok pobudzał mnie do większej gorliwości w służbie Bożej.*

*W przemówieniach rekolekcyjnych uderzała mnie jej troska o pogłębienie w nas życia wewnętrznego. Zachęcała do wielkiej wierności*

<sup>170</sup> ANP, sygn. 109, List 29.08.1917 r.; A. Schletz, *Siostra*, s. 131.

<sup>171</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 28.12.1919 r.

<sup>172</sup> Tamże, t. 1, List z 20.02.1923r.; List z 10.03.1923 r.

<sup>173</sup> Tamże, List z 23.08.1922 r.

<sup>174</sup> J. Pastuszka, dz. cyt., s. 1.

*regułom i ślubom św. Wady i błędy sióstr, to była bołączka s. wizytatorki i energicznie starała się temu zaradzić.*

*Była to dusza wysoce urobiona duchowo, robiła na mnie wrażenie wybranki Bożej. Była to dusza wewnętrzna, na każdą chwilę złączona z Panem Jezusem; wyczuwało się to z jej rozmów na rekreacji lub przy wspólnej pracy*<sup>175</sup>.

Przekonanie o świętobliwości życia s. R. Okęckiej zachowały siostry po jej śmierci. Wiele z nich modliło się za jej wstawiennictwem w różnych intencjach, niektóre nosiły przy sobie jej fotografię ufając orędownictwu w trudnych sprawach. Znająca ją siostra Maria Sulewska, tak wspominała wizytatorkę: *Idąc z radością serca za przykładem wielu sióstr, pocierałam z wiarą obrazki i koronkę o czcigodne jej zwłoki, mając w duszy to przeświadczenie, że Bóg wyniesie ją może w przyszłości na ołtarze w nagrodę za wierność w Jego służbie. Miałam ciągle wrażenie, że Matka nasza jest już w niebie i dlatego w chwilach ciężkich modliłam się wprost do Niej, doznając w tym pewnej ulgi i wyraźnej pociechy*<sup>176</sup>.

To przekonanie o świętości życia s. R. Okęckiej zachowały nie tylko siostry ją znające, ale przekazały tego ducha siostronom przybyłym do zgromadzenia w późniejszych latach. O jej wstawiennictwie i pomocy w ciężkich czasach okupacji hitlerowskiej mówią z przekonaniem i wiarą żyjące jeszcze siostry<sup>177</sup>.

Wydaje się zatem, że s. R. Okęcka żyła głęboką wiarą i modlitwą, czym dzieliła się ze swoimi siostrami, a tym samym ubogacała je i była dla nich przykładem siostry miłosierdzia szczerze dążącej do doskonałości przez wiarę i modlitwę<sup>178</sup>.

## 2. Praktyka charyzmatu szarytkowskiego

Duchowość katolicka pojęciem charyzmat określa szczególne dary Ducha Świętego udzielane poszczególnym członkom wspólnoty chrze-

<sup>175</sup> ASMW, Wspomnienia sióstr o s. R. Okęckiej, [b.pag.]. W większości są to wspomnienia anonimowe.

<sup>176</sup> Tamże, Wspomnienie s. Marii Sulewskiej, [b.pag.].

<sup>177</sup> Relacja ustna s. Lucyny Reszczyńskiej. Wstąpiła do zgromadzenia w 1938 r., długoletnia pielęgniarka w szpitalach warszawskich.

<sup>178</sup> Por. H. Wejman, *Modlitwa*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 545-549; W. Słomka, *Wiara*, tamże, s. 913-914.

ścijańskiej dla wspólnego dobra, zwłaszcza dla skutecznego głoszenia Ewangelii. Te dary (charyzmaty) według Soboru Watykańskiego II służą uzdolnieniu chrześcijanina do eklezjalnego przeżywania swojej służby, polegającej na powiększaniu Mistycznego Ciała Chrystusa. Stąd charyzmaty w sensie ścisłym nie dotyczą życia duchowego chrześcijanina, lecz posługi w Kościele.

Mówiąc o charyzmatach życia zakonnego w duchu Soboru Watykańskiego II należy zauważyć charyzmaty założycieli zakonów, a rozumieć je jako owoce Ducha Świętego zawsze działającego w Kościele<sup>179</sup>.

Oficjalne dokumenty Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia wymieniają cechy duchowości zgromadzenia wskazując na istotne elementy jego charyzmatu. *Wszystkie ćwiczenia, tak fizyczne jak i duchowe, będą się starały, w duchu pokory, prostoty i miłości – łączyć z działaniem Pana Jezusa, oczyszczając swoje intencje od samego rana i na początku każdego działania, szczególnie udając się posługiwać chorym. Te trzy cnoty są jakby trzema zdolnościami duszy, które winny ożywiać całe Zgromadzenie w ogólności i każdego poszczególnego członka Wspólnoty. Jest to najbardziej właściwy duch naszego Zgromadzenia* (Reguły SM 1,4). *Bóg chce, aby Siostry Miłosierdzia przykładały się w sposób szczególny do praktykowania pokory, prostoty i miłości* (Konstytucje SM 2,3). Miłość zaś w sposób praktyczny wyraża się poprzez miłosierdzie rozumiane jako wszechstronna działalność dobroczynna i służba apostołska<sup>180</sup>.

Zatem, charakterystyczne cnoty sióstr miłosierdzia to: pokora, prostota i miłosierdzie. Natomiast duchowość zgromadzenia charakteryzuje się pojmowaniem Osoby i tajemnicy Jezusa Chrystusa, zwłaszcza Wcielenia, stosunku do ubogich jako misji Chrystusa historycznego i Jego mistycznej obecności w Kościele, a zwłaszcza w ubogich<sup>181</sup>.

Charyzmat zgromadzenia to miłość Jezusa Chrystusa, która wyraża się w posłudze czynionej każdemu ubogiemu i potrzebującemu człowiekowi. Posługa musi dotyczyć zarówno spraw materialnych, jak i duchowych. Zaś istotą charyzmatu zgromadzenia jest, według założycieli, służenie ubogim w ich mieszkaniach, a więc pójście do nich.

<sup>179</sup> Por. R. Jasiak, *Charyzmaty*, tamże, s. 112-114.

<sup>180</sup> Por. B. Ferdek, *Miłosierdzie*, tamże, s. 518-521; W. Seremak, *Apostolstwo*, tamże, s. 59; *Miłość*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 493-499.

<sup>181</sup> Por. J. Dukąła, *Wincentego a Paulo etos miłosierdzia*, [w:] *Duchowość zakonna. Zakony w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1994, s. 135-136.

Naśladowanie Chrystusa w Jego ziemskiej działalności jest zasadniczym celem zgromadzenia w Kościele. Pragnienie ściślejszego zjednoczenia ze Zbawicielem jest dla siostry celem dążenia do osobistej świętości, a równocześnie do wzrostu świętości całego Mistycznego Ciała, którego jest członkiem. Innym ważnym celem wynikającym z duchowej więzi zgromadzenia z Kościołem jest działalność apostołska<sup>182</sup>.

Poniżej przedstawione zostaną trzy podstawowe cnoty: pokora, prostota i miłosierdzie jako charakterystyczne cechy charyzmatu szarytkowskiego.

### A) Pokora

Pokora jest cnotą moralną, która chroni człowieka przed bezpodstawnym wywyższaniem się. Istotę jej stanowi przyjęcie prawdy o sobie, swojej grzeszności i dobru, przekonanie o swojej niewystarczalności i uznanie zależności od Boga. Podstawą pokory jest umiłowanie i zaufanie Bogu, przyjmowanie darów nadprzyrodzonych, dążenie do pełnienia woli Bożej i osiągnięcie świętości<sup>183</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego mówi o pokorze w kontekście modlitwy. *Pokora jest dyspozycją do darmowego przyjęcia daru modlitwy* (KKK, 2559).

Konstytucje zgromadzenia, mówiąc o cnocie pokory, wyjaśniają, że ta: *Uświadamia im własne ich ubóstwo w obliczu Boga; zbliża je do ubogiego i utrzymuje je w postawie służebnic* (Konstytucje SM 2,3).

W gruncie rzeczy jest to pragnienie, aby fundamentem zgromadzenia była pokora i żeby, w miarę możliwości, upodobniało się ono – zgromadzenie – we wszystkim do sposobu życia Syna Bożego<sup>184</sup>.

Pokora jest uznaniem w sobie istoty obdarzonej istnieniem i odkupionej przez Boga, a także zależnej również od innych ludzi. Człowiek pokorny uznaje ową współzależność jako znak własnej ograniczoności, ale i jako znak wzajemnego ubogacenia się. Potrzebujemy innych ludzi, bez ich współdziałania niewiele możemy osiągnąć. Pokora wyraża wdzięczność za otrzymane dary, kształtuje postawę słu-

<sup>182</sup> Por. J. Podstawka, dz. cyt., s. 358. 362; T. Gociowski, *Jedność kontemplacji i apostołstwa w życiu Sióstr Miłosierdzia*, [w:] *Kontemplacja i działanie*, t. 15, s. 349-350.

<sup>183</sup> S. Urbąński, *Pokora*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 647.

<sup>184</sup> J. M. Roman, *Święty Wincenty a Paulo. Biografia*, Kraków 1990, s. 540-541.

żebrną. Pokora wymaga, abyśmy nie tylko głosili Ewangelię ubogim, ale również poddawali się ewangelizowaniu przez ubogich, naszych panów i mistrzów<sup>185</sup>.

Założyciel zgromadzenia Wincenty a Paulo często przypominał siostram o potrzebie praktykowania cnoty pokory jako znaku rozpoznawczego siostry miłosierdzia. *Po tym poznacie, że jesteście prawdziwymi Siostrami Miłosierdzia, jeżeli jesteście bardzo pokorne, jeżeli nie macie ambicji bycia kimś, ani wysokiego mniemania o sobie, jeżeli nie uważacie się za coś większego niż jesteście, ani za lepsze od drugich, tak co do ciała, jak co do usposobienia duchowego a nawet co do cnoty, bo to byłoby najniebezpieczniejszą ambicją* (Konferencja, 25.01.1643). W innym miejscu o pokorze mówił tak: *ta cnota powinna stać się ozdobą wszystkich sióstr miłosierdzia* (SVP IX, s. 1069) oraz *pokora jest źródłem każdego dobra, jakie czynimy* (SVP, s. 604).

Reguły zgromadzenia nakazują: *Aby siostry miały wielką ufność w Opatrzność Bożą, zdały się na Nią całkowicie, a Bóg zawsze będzie się nimi opiekował* (Reguły SM 1,7).

Można zatem wyróżnić cztery płaszczyzny praktykowania pokory: świadomość całkowitej zależności od Stwórcy i Odkupiciela; wdzięczność za otrzymane dary; kształtowanie postawy służebnej oraz poddanie się ewangelizowaniu przez ubogich<sup>186</sup>. Tak pojmowaną pokorę prześledzimy w pismach s. R. Okęckiej jako dyrektorki seminarium i wizytatorki.

Tak rozumiana cnota pokory była praktykowana przez nią jako szarytkę i duchową córkę św. Wincentego. Podczas rekolekcji w 1923 r. zanotowała następujące refleksje o pokorze: *Pycha pragnie ujawnić wszystko, co nas podnosi, a ukryć głęboko to, co poniża. Pokora kocha prawdę, nie lęka się prawdy. Pycha czyni nas nieszczęśliwymi, pokora daje pokój i szczęście. Pycha targuje się z Panem Bogiem, przez to traci wiele łask, pokora jest wierna, nie zbacza z drogi łaski. Dusza pokorna jest szczerą, otwarta do przełożonych, dlatego zawsze jest bezpieczna*<sup>187</sup>.

Będąc dyrektorką seminarium często pisała do sióstr przed ślubami, przypominając, że postawa pokory wyraża naszą świadomość zależności od Boga. *Pan Jezus jest tak dobry, pomimo niegodności siostry, chce ją*

<sup>185</sup> Por. *Pokora*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 2, s. 81-84.

<sup>186</sup> Tamże, s. 81-83.

<sup>187</sup> ASMW, Zapiski, Kalendarzyk z 1923 r. [b.pag.].



wziąć sobie za oblubienicę, jest to powód do wielkiego upokorzenia się, ale pokora powinna być zawsze złączona z ufnością w dobroć Boga i ze spokojem duszy trzeba cierpliwie i spokojnie dźwigać nędzę tego życia nigdy nie upadając na duchu, ale zawsze z nadzieją lepszej przyszłości<sup>188</sup>.

Później, już jako wizytatorka, także tą myślą dzieliła się z siostrami przygotowującymi się do złożenia ślubów. *Bardzo się ucieszyłam siostry listem, w którym siostra sama się oskarża, uznając swoje wady i winy, a to poznanie siebie jest wielką łaską Bożą, a jednocześnie dowodem, że siostry dusza nie śpi, ale pracuje nad nabyciem ducha powołania. Pokora jest podstawą tego ducha, nad nią niech siostra pracuje wytrwale*<sup>189</sup>.

Podobnie pisała do innej siostry: *Pan Jezus sam stara się przygotować duszę drogiej siostry do świętych ślubów przez upokorzenia i przeciwności, których nie szczędzi w tym ostatnim roku, niech Mu to wszystko będzie na chwałę, a siostrze na pożytek. Im siostra dłużej pożyje, tem lepiej pozna wartość krzyża i upokorzenia, tylko trzeba umieć używać na dobre tej łaski, to jest na głębsze poznanie siebie, uznanie swoich wad i położenia całej ufności nie w sobie, ale w Bogu*<sup>190</sup>.

W licznej korespondencji z siostrami często przypominała im, że wdzięczność Bogu za wszelkie łaski jest wyrazem naszej pokory. *Bądźmy wdzięczne Bogu za dobroć, jaką nam okazuje za pośrednictwem ludzi i starajmy się również być narzędziem w Jego ręku dla okazania tej dobroci wszystkim bez różnicy*<sup>191</sup>.

Zachęcała do wdzięczności Bogu za rozwiązanie spraw spornych i trudnych. *Wielka wdzięczność należy się Panu Jezusowi za zwrot ku lepszemu w stosunkach szpitalnych, a dla nas nauka, że cierpliwością i ufnością w Bogu i zdaniem się na jego świętą wolę, więcej się zrobi niż gwałtem i ludzkimi środkami*<sup>192</sup>.

Wiele razy podczas wizytacji domów przypominała siostronom o potrzebie radosnej służby i pokornej wdzięczności Bogu za wszystko, co daje nam każdego dnia. *Służmy Panu Jezusowi z radością, bądźmy wdzięczne za wszystko co nam daje, dobre lub złe, znosząc codzienne*

<sup>188</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 3.12.1914 r.

<sup>189</sup> Tamże, List 25.05.1923 r. por. tamże, List 15.10.1923 r.

<sup>190</sup> Tamże, List z 18.09.1923 r.

<sup>191</sup> Tamże, t. 2, List z 21.09.1931 r. por. tamże, List z 29.05.1929 r.

<sup>192</sup> Tamże, List z 24.12.1929 r.

*przykrości bez narzekania, nie poddając się nigdy smutkowi i zniechęceniu. Oddałyśmy się Panu Jezusowi, więc nie powinnyśmy pragnąć uznania i wdzięczności u ludzi, przeciwnie, cieszymy się gdy nami pogardzają, ufając, że Pan Jezus nigdy nas nie opuści*<sup>193</sup>.

Akty pokory są nieodzowne w życiu wspólnotowym i choć często są trudne i wymagają osobistego zaparcia, przyczyniają się do budowania postawy służebnej, tak osobistej każdej siostry, jak i zgromadzenia. Jako dyrektorka seminarium radziła siostrze. *Niech siostra spróbuje choć przez jeden miesiąc być uległą i pokorną względem siostry starszej, zamilczeć wtedy, kiedy by się chciało odpowiedzieć, zapanować nad sobą i być serdeczniejszą, weselszą, choćby tylko zewnętrznie, może w nagrodę za te wysiłki Pan Jezus da siostrze łaskę pokonania wewnętrznych pokus pychy i niechęci. My musimy iść za Panem Jezusem drogą krzyża, naśladując Jego pokorę, cichość, cierpliwość*<sup>194</sup>.

Innej siostrze zalecała: *Niech siostra się nauczy zamilować życie pokorne, ukryte, nie zajmować się cudzymi sprawami, nikogo surowo nie sądzić, o nikim źle nie mówić, do nikogo się nie zwierzać, co się ma w sercu mówić tylko Bogu i przełożonym*<sup>195</sup>.

Jako wizytatorka dawała rady praktykowania postawy służebnej. *Najlepszym i najmiłszym Panu Jezusowi usposobieniem do ślubów jest pokora, nad nabyciem jej niech siostra droga pracuje ze szczególną gorliwością, korzystając z każdej sposobności żeby dobrze przyjmować uwagi, nawet od siostrzyczek, nie uniewinniać się, nie obstawiać przy swoim zdaniu, jednym słowem, w każdej chwili poniżać to swoje «ja», które zawsze chce głowę podnosić. Swoje przykrości niech siostra ofiaruje Panu Jezusowi i będzie spokojna*<sup>196</sup>.

Pokora siostry miłosierdzia wyraża się także poprzez otwarcie się na drugiego człowieka, szczególnie ubogiego, kiedy nie tylko dokonuje się czynne apostołstwo, lecz także kiedy sami dajemy się ewangelizować. W sytuacji napiętej i konfliktowej, w szpitalu i w domu, zachęcała do posłuchania drugiej strony a nawet przyjęcia upokorzenia dla dobra sprawy i chwały Bożej. *Czasem można w pokorny sposób przedstawić*

<sup>193</sup> ASMW, Wizytacje, t. 4, Radom, Wizytacja z 22.07.1931 r.; tamże, Grójec, t. 3, Wizytacje z 26.07.1928 r.

<sup>194</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 8.09.1913 r.; por. tamże, t. 2, List z 5.05.1930 r.

<sup>195</sup> Tamże, t. 1, List z 7.04.1919 r.; por. tamże, List z 23.08.1918 r.

<sup>196</sup> Tamże, List z 15.10.1923 r.

*potrzeby dzieci lub wymagania lekarzy, ale nie wojować, bo wtedy nie ma błogosławieństwa Bożego i zamiast lepiej to jest gorzej*<sup>197</sup>.

Do innej siostry, w podobnej sprawie tak pisała: *Pycha to nasz największy nieprzyjaciel, ona wszędzie za nami idzie, ażeby utrudniać postęp w cnocie. Nie ma na nią innego sposobu, tylko kochać pokorę, modlić się o nią, kochać upokorzenia, bo one są drogą do pokory, a nawet najwięcej kochać te osoby, które nas upokarzają*<sup>198</sup>.

Z przestrogą pisała do sióstr, między którymi relacje były napięte, przypominając, że taka atmosfera nie jest budująca dla ludzi z zewnątrz, a w tym przypadku dla dzieci. *Zmartwił mnie stosunek z s. Marią, tu już nie idzie o siostry, ale o dzieci. Pan Jezus powierza siostronom te młode dusze na to, żeby miały zbudowanie i pomoc do dobrego, a one od razu widzą między siostrami brak miłości, rozdźwięk, unikanie się wzajemne. Dzieci są tak spostrzegawcze, że nie podobna żeby tego nie zauważyły*<sup>199</sup>.

W podobnym przypadku dotyczącym stosunków ze świeckimi tak pisała: *Siostra powinna starać się być uprzejmą, słodką i wyrozumiałą dla wszystkich, o ile obowiązek na to pozwala. Ani z dziećmi, ani ze służbą lub ze świeckimi siostra miłosierdzia nigdy nic dobrego nie zrobi postępowaniem szorstkim, imponującym i surowym*<sup>200</sup>.

Znamienny był list do ks. J. Sowińskiego, ówczesnego dyrektora prowincji, w którym s. R. Okęcka z wielką pokorą spoglądała na siebie i na swoją posługę w prowincji. *Myślę zupełnie szczerze, że nie tylko nie jestem odpowiednia do urzędu, jaki mam, ale nawet do zgromadzenia, bo nie mam tych przymiotów, jakie powinna mieć siostra, żeby z pożytkiem służyć ubogim, toteż bardzo mnie to upokarza, że Pan Jezus odsunął mnie już na zawsze od służenia im. Podziwiam dobroć i zaślepienie sióstr, że mnie znoszą pomimo mego przykrego charakteru i sztywnego obejścia, które sama czuję w każdej chwili, a mało się poprawiam. Pomimo to ufam miłosierdziu Pana Jezusa i polecając się modlitwom pozostaję w Jego miłości pokorna i posłuszna*<sup>201</sup>.

O ich wzajemnych relacjach wspominała s. Jadwiga Kruszelnicka, bliska współpracownica wizytatorki i jej sekretarka w prowincji. *Jej*

<sup>197</sup> Tamże, List z 8.09.1913 r.

<sup>198</sup> Tamże, List z 7.07.1918 r.

<sup>199</sup> Tamże, List z 9.03.1921 r.

<sup>200</sup> Tamże, List z 12.03.1918 r.

<sup>201</sup> ASMW, List do ks. Józefa Sowińskiego z 15.07.1926 r.; Przedruk [w:] ROZ 36 (1933) nr 2, s. 252; A. S c h l e t z, *Siostra*, s. 141.

*stosunek do ks. Sowińskiego ówczesnego dyrektora prowincji był bez zarzutu – choć miała naturalną trudność wypływającą prawdopodobnie z krańcowej różnicy charakterów. S. Okęcka lubiła działać prędko i stanowczo. Ks. Dyrektor raczej był w działaniu powolny, lubił długo się namyślać, nieraz zostawić bieg rzeczy czasowi. Siostra Wizytatorka nigdy nie upierała się przy swoim zdaniu, nigdy nie działała w ważniejszych sprawach bez porozumienia i zgody. A że obie strony, rządziły się pobudkami nadprzyrodzonymi więc w ogólnym kierownictwie Zgromadzeniem, nie było większych rozdziałów, chociaż czasem była różnica zdań. Obie jednak strony umiały tak łagodzić te różnice, że tworzyła się w rezultacie doskonała harmonia*<sup>202</sup>.

Siostry ją kochały, szanowały jako przełożoną, a po jej śmierci zawsze wymieniały pokorę jako jej charakterystyczną cechę i cnotę charakteru.

Wspominany już ks. J. Pastuszka w swojej relacji o s. R. Okęckiej pisał: *Siostra Okęcka cieszyła się wielkim autorytetem i otoczona była czcią i miłością sióstr. Wszyscy byli dla siostry wizytatorki z wielkim uznaniem i darzyli ją miłością. Nie słyszałem narzekań, słów krytyki, ani żalu. Wszędzie wносиła pokój i budziła szacunek*<sup>203</sup>.

*Pokora była dominującą cnotą, a prostota ją dopełniała, tak scharakteryzowała wizytatorkę siostra, która była z nią razem w seminarium*<sup>204</sup>.

Nawet osoby świeckie, które zetknęły się z nią, zauważały jej pokorę i świętość życia. *Pewien lekarz z Płocka prosił jedną z sióstr, aby w jego imieniu przeprosiła siostrę wizytatorkę, że zbyt przykro do niej się odezwał, mówił o niej, że to jest osoba święta, tak go zbudowała swoją pokorą*<sup>205</sup>.

## B) Prostota

Konstytucje zgromadzenia mówią, że prostota sióstr: *Wiedzie je prosto do Boga i sprawia, że ich postępowanie jest czytelne dla wszystkich* (Konstytucje SM 2,3).

Św. Wincenty podczas konferencji do sióstr, tak o niej mówił: *Prostota jest cnotą, którą kocham najwięcej. Niech wszyscy w nas zawsze*

<sup>202</sup> J. Kruszelnicka, dz. cyt., 17-18.

<sup>203</sup> J. Pastuszka, dz. cyt., s. 1.

<sup>204</sup> ASMW, Wspomnienia sióstr o s. R. Okęckiej, [b.pag.]. Relacja anonimowa.

<sup>205</sup> L. Russocka, dz. cyt., s. 67.

*widzą ducha miłości, pokory i wielkiej prostoty. Jeżeli żyć będziecie tym duchem, jakże szczęśliwe będzie zgromadzenie, jakim będzie się cieszyć szacunkiem i jak się rozprzestrzeni* (Konferencja, 24.02.1653).

Prostota jest czystością intencji o tyle, o ile powoduje, że wszystkie nasze akty cnoty zmierzają wprost ku Bogu. Zawiera ona w sobie nie tylko prawdę i czystość intencji, ale jeszcze jedną właściwość, taką, która z naszych słów i zachowań wyklucza wszelkie oszustwa, podstęp i dwuznaczność. Prostota dotycząca mowy polega na mówieniu tego co jest obecne w naszym sercu. Inna odmiana prostoty to ta, która dotyczy naszej działalności. Ona sprawia, że działanie jest szczere, rzetelne i zawsze ma na względzie Boga. Wyklucza się dzięki niej wszelkie zakłamanie, przebiegłość i wygórowane ambicje<sup>206</sup>. Zdaniem św. Wincentego prostota wiąże się ściśle z pokorą i roztropnością.

Zatem, według św. Wincentego, w rozumieniu i praktykowaniu prostoty istotne są trzy elementy, płaszczyzny: bycie w prawdzie z naszymi myślami i czynami, czystość intencji zmierzająca tylko do podobania się Bogu oraz szczerłość naszych myśli i działania pozbawiona fałszu i obłudy<sup>207</sup>.

Wydaje się, że tak rozumiała tę cnotę s. R. Okęcka kiedy śledzi się jej zapiski, listy i wspomnienia o niej. Prostota szarytki powinna zatem wyrażać prawdę myśli i czynów. Podczas rekolekcji w 1931 r. zanotowała taką przestrożę i postanowienie: *Unikać chęci oczyszczania siebie kosztem drugich. Zachować sumienność i prostotę życia*<sup>208</sup>.

Będąc dyrektorką seminarium pisała do siostry: *Niech siostra się nie martwi, że siostrę nazwałam dzieckiem. Pan Jezus kocha dzieci proste, szczere i pokorne, powiedział, że «takowych jest królestwo niebieskie». Niech siostra ma zawsze dziecięcą prostotę, ale obok tego powagę i roztropność dojrzałą, a będzie dobrze*<sup>209</sup>.

*W ogóle chcąc pozyskać sobie zaufanie sióstr i mieć możliwość kierowania nimi, powinnyśmy pracować nieustannie nad nabyciem cierpliwości, spokoju i równowagi, najpierw się dobrze przekonać zanim się zwróci uwagę, ale każdej siostrze powiedzieć jasno i prosto w cze-*

<sup>206</sup> Por. A. Orcajo, dz. cyt., s. 286-289.

<sup>207</sup> Por. tamże, s. 204; *Prostota*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 2, s. 162-170.

<sup>208</sup> ASMW, Zapiski, Z rekolekcji 1931 r. [b.pag.].

<sup>209</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 8.12.1917 r.

*ry oczy, to co się o niej uważa. A, że różnie o nas mogą mówić, na to powinniśmy być przygotowani*<sup>210</sup>.

Mówienie prawdy bezpośrednio mogło boleć, ale jeśli było uczynione po namyśle i modlitwie odpowiadało duchowi zaleceń św. Wincentego, który: *Tak roztropny we wszystkim co czynił, zaleca nie robić, ani nie mówić nic prędko pod wpływem wrażeń, pomodlić, poradzić się przełożonych albo innych osób doświadczonych i dopiero coś uczynić lub powiedzieć*<sup>211</sup>.

Według siostry czystość intencji w działaniu, aby podobać się tylko Bogu, powinna być zasadą prostoty szarytki. W tym duchu i rozumieniu cnoty prostoty, tak charakterystycznej dla zgromadzenia, pisała s. R. Okęcka do swoich sióstr.

*Pytanie, które siostra zadała też jest zupełnie zgodne z regułą świętą, bo nasz Ojciec św. Wincenty zachęcał zawsze do otwartości, tylko mówił, że przedstawiając z prostotą swoje trudności trzeba być obojętną na skutek i wystrzegać się szemrania przeciw przełożonym albo przyganiania postępowaniu*<sup>212</sup>.

*Trzeba nad tym pracować siostro droga, żeby pobudką działania siostry był zawsze rozum kierowany cnotą, to jest miłością Boga, a nie miłością własną, która zwykle jest niewierna, ciężka samej sobie i drugim, bo w niej celem nie jest Bóg, ale małostkowe zadowolenie swojej osóbką*<sup>213</sup>.

*Najmilsza Jezusowi jest prostota. Niech siostra droga bardzo się modli za dom w Kurozwękach, żeby w nim panowała miłość wzajemna, która wymaga nieraz wiele ofiar, wiele aktów pokory, umartwienia i zaparcia się siebie*<sup>214</sup>.

Ta czystość intencji siostry, podobać się tylko Bogu, zwalnia nawet od uwzględniania opinii ludzkich. *O ludzi nie warto się troszczyć czy nas mają za osoby inteligentne, obyte, towarzyskie, czy przeciwnie za prostaczki, abyśmy tylko sumiennie i z poświęceniem wypełniały swoje obowiązki w urzędzie, nie troszczymy się o względy ludzkie*<sup>215</sup>.

<sup>210</sup> Tamże, t. 2, nr 511, list bez daty; por. ANP, sygn. 109, List z 27.08.1925r., List z 16.11.1920 r.

<sup>211</sup> ANP, sygn. 109, List z 8.10.1931 r.

<sup>212</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 2, List z 12.01.1931 r.

<sup>213</sup> Tamże, t. 1, List z 4.11.1924 r.

<sup>214</sup> Tamże, t. 2, List z 29.07.1931 r.

<sup>215</sup> ANP, sygn. 109, List 4.08.1931 r.

Szczerłość naszych działań, bez obłudy i fałszu, jest wyrazem prostoty naszej miłości. *Miłość wymaga stosowania się do drugich w tem wszystkim, co nie sprzeciwia się sumieniu, a pokora i prostota nakazują nam w niczem się nie odszczególniać lecz zawsze prowadzić życie zwykle*<sup>216</sup>.

Siostrze służebnej skarżącej się na współsiostrę, wizytatorka radziła nie przejmować się drobiazgami w jej zachowaniu, ale: *W rzeczach ważniejszych siostra musi mieć zdanie swoje oparte na rozsądku i na sumieniu, nie podobna zawsze się oglądać na to co się drugim podoba, lub nie. O jedno tylko siostra powinna się starać na swoim stanowisku, to jest, żeby zachować zawsze równowagę, spokój i cierpliwość, panując nad sobą dla miłości Boga, otrzymujemy łaskę zapanowania nad drugimi, a nawet pozyskania ich sobie*<sup>217</sup>.

Zalecenia pozostawione po regularnych wizytacjach domów w prowincji zawierają także wskazania i sugestie dla sióstr, aby zwrócić uwagę i zastosować w życiu cnotę prostoty wyrażającą się przez roztropność postępowania, miłość i wyrozumiałość wzajemną. *Proszę także, żeby siostry zachowywały miłość wzajemną, wyrozumiałość jedna dla drugiej, wspólne dopomagania sobie dla dobra domu i dzieci*<sup>218</sup>.

Zachęcała siostry, aby pracowały: *Szczerze nad zachowaniem jedności w życiu wspólnym, żeby nie było zazdrości, ani szemrania, przyjaźni, ani wstrętów, przeciwnie znoszenie wzajemne swoich wad, serdeczność i usłużność dla każdej towarzyszkii w duchu wiary*<sup>219</sup>.

Natomiast wskazywała, aby: *W stosunkach do służby siostry powinny być roztropne, cierpliwe i łagodne, dawać im przykład pracowitości, poświęcenia i cnoty, ofiarując Panu Jezusowi przykrości od nich doznane dla wyjednania im łaski nawrócenia*<sup>220</sup>.

### C) Miłosierdzie

Pojęcie i rozumienie miłosierdzia wyprowadza teologia ze starotestamentalnej praktyki miłości bliźniego i nakazu naśladowania Boga w czynieniu miłosierdzia (Syr 18,13; 28,4). Jezus także uczył o miłosierdziu i widząc jakąś ludzką nędzę i potrzebę litował się i pomagał.

<sup>216</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 2.08.1918 r.

<sup>217</sup> Tamże, t. 2, List z 28.01.1931 r.

<sup>218</sup> ASMW, Wizytacje, t. 3, Ignaców, Wizytacja z 20.10.1923 r.

<sup>219</sup> Tamże, t. 4, Biała Podlaska, Wizytacja z 27.05.1929 r.

<sup>220</sup> Tamże, t. 3, Warszawa, szpital św. Stanisława, Wizytacja z 17.07.1921 r.

W ten sposób objawiał miłosiernego Ojca i stał się wzorem czynienia miłosierdzia (Łk 6,36; Mt 18,23-35). Miłosierdzie to czynna miłość bliźniego, dla której punktem wyjścia jest *caritas* jako cnota Boska, tzn. jako miłość Boga, miłość siebie samego i miłość wszystkich bliźnich<sup>221</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego miłość i uczynki miłosierdzia określa następująco: *Miłość jest cnotą teologalną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Boga* (KKK, 1822). *Uczynkami miłosierdzia są dzieła miłości, przez które przychodzimy z pomocą naszemu bliźniemu w potrzebach jego ciała i duszy. Uczynki miłosierdzia co do ciała polegają zwłaszcza na tym, by głodnych nakarmić, bezdomnym dać dach nad głową, nagich przyodziać, chorych i więźniów nawiedzać, umarłych grzebać* (KKK, 2447).

Zatem, miłość wyraża się w sposób praktyczny poprzez miłosierdzie rozumiane jako wszechstronna działalność dobroczynna i służba apostołska<sup>222</sup>. Miłosierdzie jest praktycznym zastosowaniem miłości.

W odniesieniu do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia jego dokumenty podstawowe tak to określają: *Miłość, do jakiej są powołane siostry, to miłość samego Jezusa Chrystusa, która je przynagla do pomagania każdemu w realizowaniu swego powołania dziecka Bożego* (Konstytucje SM 2,3).

Natomiast reguły wskazują na posługę ubogim i sposoby jej realizacji, jako naczelną cechę charyzmatu zgromadzenia. *Głównym zajęciem sióstr jest posługiwanie ubogim chorym. Dlatego należy się do tego przykladać z całym staraniem i pełnym oddaniem – pamiętając, że służą nie tyle im, ile Jezusowi Chrystusowi. Z tej racji niech siostry same przynoszą im pożywienie i lekarstwa, odnosząc się do nich ze współczuciem, łagodnością, serdecznością, uszanowaniem i pobożnością – nawet do najbardziej przykrych oraz tych, do których odczuwa się wstręt czy mniej sympatii* (Reguły SM 7,1). To wszystko wynika z głębokiej wiary, bo: *Siostry kontemplują i spotykają Chrystusa w sercu i życiu ubogich. Okiem wiary widzą Chrystusa w ubogich, a ubogich w Chrystusie* (Konstytucje SM 1,7). Zatem: *Chętnie i z miłością do Boga znosić będą cierpienia, niewygody, sprzeciwy, drwiny,*

<sup>221</sup> Por. B. Ferdek, *Miłosierdzie*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 518-521.

<sup>222</sup> W. Seremak, *Apostolstwo*, tamże, s. 59; *Miłość*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 493-499.



*oszczerstwa oraz inne upokorzenia, z którymi spotykają się – nawet świadcząc dobro* (Reguły SM 1,7).

Założyciel zgromadzenia św. Wincenty wyjaśniał siostrze, że miłość Boga jest istotną cechą siostry miłosierdzia. *Kochać Boga ponad wszystko, należeć całkowicie do Niego, kochać tylko Jego, a jeżeli się kocha coś – to tylko przez miłość dla Niego. Jeżeli w ten sposób kochacie Boga, posiadacie cechy prawdziwej Siostry Miłosierdzia* (Konferencja, 19.09.1649).

Posługa ubogim to praktyczne stosowanie miłości bliźniego przez siostrę miłosierdzia. *Waszą główną troską, po miłości Boga i pragnieniu, byćcie stały się miłymi Jego Boskiemu Majestatowi, powinno być usługiwanie ubogim chorym z wielką słodyczą i serdecznością, jak to czyni dobra matka. Tym biednym chorym uobecnicie dobroć Boga. Oni przedstawiają wam osobę naszego Pana, który powiedział «co uczyniliście jednemu z tych moich braci najmniejszych, mnieście uczynili»* (Mt 25,40). *W ten sposób, moje siostry, nasz Pan jest w chorym, któremu służycie* (SVP IX, s. 916). *Musicie często przypominać sobie, że waszym podstawowym zadaniem zleconym przez Boga, jest troskliwe służenie ubogim, którzy są naszymi panami* (SVP IX, s. 125)<sup>223</sup>.

Kontemplacja Chrystusa Pana, który stał się ubogim, aby swoim ubóstwem nas ubogacić (por. 2 Kor 8,9) skłoniła św. Wincentego do przedstawienia sposobu opieki nad chorymi. W jego programie, odnośnie praktycznego stosowania cnoty i charyzmatu miłosierdzia, można by wyodrębnić kilka myśli: wrażliwość na potrzeby ubogich; miłosierdzie i opieka nad nimi oraz jedność z ubogimi jako postawa służebna<sup>224</sup>.

Siostra R. Okęcka jako gorliwa siostra miłosierdzia praktykowała cnotę miłosierdzia i pragnęła, aby każda szarytka nią się odznaczała. W jej zapiskach rekolekcyjnych znajdujemy następujące refleksje.

*Służba ubogim ma być apostołstwem, nie tylko przez nasz ślub zobowiązujemy się służyć Panu Jezusowi, ale prowadzić dalej dzieło zbawienia dusz, które P. Jezus rozpoczął na ziemi. Nie budowanie domów, zbieranie pieniędzy, dobra administracja, gromadzenie wielkiej liczby dzieł i ubogich, – nie to jest główny cel – ale pozyskiwać Bogu dusze – reszta, to środki albo dodatki.*

<sup>223</sup> Por. *Miłość*, [w:] *Słownik duchowości wincentyńskiej*, t. 1, s. 498, 500.

<sup>224</sup> Por. *Ubodzy*, tamże, t. 2, 371-377.

*Pozyskiwać dusze pracą, modlitwą, cierpieniem, ofiarą. Pozyskiwać je Bogu, nie sobie, chętnie dzielić z drugimi pracę nad chorymi. Wpływać pośrednio na dusze starców, chorych, przez staranne zaopatrywanie ich potrzeb doczesnych. Starać się rozumieć duszę ubogich, chorych, dzieci, mieć dla nich delikatną miłość macierzyńskiego serca<sup>225</sup>.*

Podczas regularnych wizytacji domów siostra wizytatorka bardzo często zwracała uwagę w zaleceniach powizytacyjnych na praktykowanie w danym domu cnoty miłości wzajemnej i miłosierdzia wobec ubogich. Zauważała i pochwalała to co było dobre, ale także widziała zaniedbania w tym względzie i dawała praktyczne wskazania.

Tak m.in. pisała po wizytacji w Grójcu: *Zauważyłam w domu brak serdeczności wzajemnej i życia rodzinnego. Pamiętajmy także, że poza uświęceniem własnej duszy mamy jeszcze w naszym powołaniu drugi cel wielki i święty: służenie ubogim. Służyć im trzeba tak, jak samemu Panu Jezusowi z zaparciem się swoich upodobań i własnej woli, sumiennie i starannie, z całym poświęceniem i gorliwością<sup>226</sup>.*

Siostram w Radomiu zostawiła następujące zalecenia: *Na pewno miły jest Panu Jezusowi duch poświęcenia, z jakim siostry drogie służą chorym, gorliwość o zbawienie ich dusz, ale dusze prawdziwie gorliwe powinny być takimi we wszystkim, tak samo w służbie ubogich, jak w zachowaniu św. reguł i w innych cnotach naszego św. powołania. Źródłem szczęścia w zgromadzeniu powinno być też serdeczne, rodzinne pożycie wspólne. Dziś bardzo potrzebne nam jest zamilowanie i zachowanie ubóstwa, niech świat widzi, że żyjemy ubogo, ludzie się tym budują i ufają nam<sup>227</sup>.*

Podczas wizytacji w Opocznie akcentowała potrzebę troski o stronę duchową chorych: *Proszę, żeby siostry nie pozostawały na starannym wypełnianiu zewnętrznych obowiązków służby ubogich, ale gorliwie starały się o dobro ich dusz, przez uczenie katechizmu, służbę i dzieci, przygotowywanie chorych do przyjęcia sakramentów św., czytanie im dobrych księzek<sup>228</sup>.*

Troska i nakaz o dobro dusz ubogich pojawia się także w zaleceniach po wizytacji w Rawie Mazowieckiej. *Duch żywej wiary w slu-*

<sup>225</sup> ASMW, Zapiski, Kalendarzyk z 1923 r. [b.pag.].

<sup>226</sup> ASMW, Wizytacje, t. 3, Grójec, Wizytacja z 26.07.1928 r.

<sup>227</sup> Tamże, t. 4, Radom, Wizytacja z 22.07.1931 r.

<sup>228</sup> Tamże, t. 3, Opoczno, Wizytacja z 17.06.1924 r.

zeniu ubogim jakby samemu Panu Jezusowi, troskliwie dogadzanie im czem można, a nade wszystko staranie się o dobro ich duszy, to najważniejszy cel naszego powołania, wszelkie inne zajęcia i troski to tylko środki wiodące do tego celu<sup>229</sup>.

W Ignacowie szczególnie akcentowała potrzebę opieki i troski o dzieci. *Jak powinniśmy pamiętać o swojej duszy, tak samo też o duszach dzieci nam powierzonych, pamiętając, że naszym obowiązkiem jest nie tylko im dać ubranie i pożywienie, ale je wychować na dobre chrześcijanki. Wyrabiać w nich poszanowanie dla prawdy, obowiązku i cudzej własności. Przygotowywać je do Stowarzyszenia Dzieci Maryi, które powinno być założone, skoro tylko warunki na to pozwolą*<sup>230</sup>.

Siostrzom w Siedlcach wyrażała swoją radość za ich gorliwą posługę i opiekę nad ubogimi. *Dodatnią cechą domu jest gorliwość w służeniu chorym. Ubodzy są tu prawdziwie panami domu, tak jak być powinno, jednak chcąc, żeby ta praca była naprawdę pożyteczna dla chwały Bożej, dobra dusz i naszej własnej zasługi, musi być spełniona w duchu wiary, połączona z życiem wewnętrznym*<sup>231</sup>.

Korespondencja s. R. Okęckiej z siostrami zawierała również jej dobre rady, pouczenia, wyjaśnienia, a nawet upomnienia. Z treści listów wyłaniają się także cechy sylwetki duchowej samej autorki. Do wielu siostrz pisała między innymi o miłości i miłosierdziu, które powinny wyróżniać siostrę szarytkę.

O jej szczerym ukochaniu ubogich i tęsknocie za bezpośrednią posługą im, świadczy choćby list z lat dyrektorowania w seminarium, kiedy to zaproszona na wypoczynek do Świdnika, odpowiada siostrze: *Najmilsze moje wakacje, jak przynajmniej parę tygodni popatrzę się na tych naszych panów w szpitalu, więcej mnie to nęci niż wszystkie piękności świdnickiego lasu, a dla zdrowia też mi bardzo dobrze*<sup>232</sup>.

Służebnej z domu w Płocku przypominała o zachowaniu naczelnej zasady wierności charyzmatowi, kiedy to powstał problem opieki nad osobą chorą, ale zamożną i mającą rodzinę. *Podobno tam jest jakaś pani obywatelka z sąsiedztwa jako pensjonarka. Niech siostra nie zgadza się na pozostawienie jej na stałe, bo nasze domy są dla bied-*

<sup>229</sup> Tamże, t. 4, Rawa Mazowiecka, Wizytacja z 11.03.1930 r.

<sup>230</sup> Tamże, t. 3, Ignaców, Wizytacja z 20.10.1923 r.

<sup>231</sup> Tamże, Siedlce, Wizytacja z 31.08.1928 r.

<sup>232</sup> ASMW, Zbiór listów, t. 1, List z 8.08.1918 r.

*nych, naprawdę potrzebujących opieki, a ta osoba może mieszkać u rodziny i tam być obsłużona stosownie do swoich przyzwyczajeń. W ogóle ten skromny płocki przytułek niech nie traci swego charakteru schroniska dla ubogich starców i sierot*<sup>233</sup>.

Dalszy ciąg sprawy pojawił się w kolejnym liście, kiedy okazało się, że ową pensjonariuszką jest hrabina Łubieńska. Wizytatorka wyjaśnia siostrze służebnej, dając jej swobodę decyzji. *Jeśli siostra droga uważa, że p. hr. Łubieńska potrzebuje istotnie opieki sióstr w schronisku, to niech pozostanie. Mnie tylko idzie o to, żeby panie hrabiny nie zajmowały miejsca należącego się ubogim i swymi wymaganiem nie zajmowały czasu, którego siostry nie mają za wiele*<sup>234</sup>.

Zdarzało się, że w szpitalach relacje między siostrami a personelem nie zawsze układały się pomyślnie. Taki stan mógł wpływać niekorzystnie na posługę sióstr wobec chorych. Stąd też wizytatorka cieszyła się z poprawy sytuacji, co wyraziła w liście, pisząc: *Wielka wdzięczność Panu Jezusowi za zwrot ku lepszemu w stosunkach szpitalnych, a dla nas nauka, że cierpliwością, ufnością w Boga i zdaniem się na Jego św. wolę, więcej się robi niż gwałtownymi i ludzkimi środkami*<sup>235</sup>.

Świadomość realizowania posługi miłosierdzia wobec chorych, także w wymiarze duchowym, nie pozwalała wizytatorce na zabranie sióstr z placówki, gdzie zapanowała nieprzychylna dla nich atmosfera. Dlatego jednoznacznie pisała: *O zabranii sióstr nie może być mowy. W dzisiejszych czasach, gdy nieprzyjaciele Kościoła wysilają się na zgubę dusz, jakież byśmy zdały rachunek przed Bogiem, gdybyśmy te dusze dobrowolnie opuściły. Inna rzecz, gdy nas sami wyrzucą, wtedy ustępujemy zaraz*<sup>236</sup>.

Ciekawa i pouczająca była odpowiedź w duchu wincentyńskim do siostry już chorej i nie mogącej czynnie zajmować się ubogimi. Wizytatorka przypominała jej o darze cierpienia i modlitwy wstawienniczej za innych. *Nie trzeba się martwić tym, że będąc chorą siostra nie może tak pracować jak inne siostry, bo my przychodzimy do zgromadzenia w dwojakim celu, nie tylko dla służenia ubogim, ale przede wszystkim dla zbawienia i uświęcenia naszej własnej duszy. Ofiarując swoje cier-*

<sup>233</sup> Tamże, t. 2, List 8.10.1929 r.

<sup>234</sup> Tamże, List z 8.11.1929 r.

<sup>235</sup> Tamże, Listy z 24.12.1929 r.

<sup>236</sup> Tamże, List z 27.11.1929 r.

*pienia, tak fizyczne jak i wewnętrzne, na intencje ubogich lub na uproszenie zdrowym siostronom łaski dobrego spełniania urzędów, może siostra droga wiele przyczynić się do chwały Bożej i dobra dusz*<sup>237</sup>.

Szarytki we wspomnieniach o s. R. Okęckiej podkreślały jej dobroć i współczucie w trudnych chwilach życiowych. Akcentowały w jej sylwetce duchowej cnoty charyzmatu szarytkowskiego w wymiarze pokory, prostoty i miłosierdzia.

*Osobiście doznałam wiele serca, przechodząc ciężkie choroby z tej racji mając często zmianę domów. Siostra R. Okęcka nigdy nie okazała mi tego, że przyczyniam kłopotu, lecz dodawała otuchy do dalszej pracy dźwigania krzyża*<sup>238</sup>.

*Wielkie przymioty umysłu połączone z pokorą przedziwną czyniły ją niezrównaną przełożoną, bezcennym skarbem zgromadzenia, z pokorą łączyła umartwienie godne podziwu. Pracowała cicho, bez rozgłosu, cicho odeszła przemęczywszy wątłe serce zwycięstwem krótkim, ale pełnym umiłowanego trudu dla Chrystusa i bliźnich*<sup>239</sup>.

*Umiała zrozumieć punkt cudzego widzenia i docenić odwagę szczerego przyznania się do tego co i jak się myśli. Pragnęła, by siostry szukały Pana Boga i prawdy w każdej okoliczności życia, nie oglądając się na względy ludzkie, nawet na względy przełożonych. Sama kierowała się zawsze szukaniem P. Boga, Jego chwały i dobra zgromadzenia*<sup>240</sup>.

Wspominany już ks. J. Pastuszka, kapelan w domu prowincjalnym i świadek ostatnich chwil jej życia w zmaganiu się z chorobą, tak kończy swoje wspomnienia o siostrze wizytatorce: *Śmierć siostry Okęckiej była oceniana w domu wśród sióstr miłosierdzia jako śmierć świętej. Wywołała żal, a jednocześnie budziła nadzieję, że zmarła wizytatorka będzie opiekowała się z nieba całym zgromadzeniem. Pogrzeb zmarłej stał się wielką manifestacją religijną Warszawy*<sup>241</sup>.

---

<sup>237</sup> Tamże, t. 1, List z 22.04.1923 r.; por. tamże, List z 12.02.1918 r.; tamże, t. 2, List z 1.04.1929 r.

<sup>238</sup> ASMW, Wspomnienia sióstr o s. R. Okęckiej, [b.pag.]. Relacja anonimowa.

<sup>239</sup> E. Chodakowska, dz. cyt., s. 96.

<sup>240</sup> J. Kruszelnicka, dz. cyt., s. 16-17.

<sup>241</sup> J. Pastuszka, dz. cyt., s. 2.

URSZULA BŁOŃSKA SM

**APOSTOLIC ACTIVITY OF SISTER RÓŻA OKĘCKA****Summary**

The service of sister R. Okęcka in the congregation occurred in the new reality of the reborn homeland, after the difficult period – also for the congregation – of Poland's partitions. The Province recovered houses previously taken over by the tsarist regime and opened new posts thanks to the increase of vocations.

The Visitor took care about the development of nursing and pedagogical courses for sisters in the province, which was required by the character of their hospital and pedagogical service. Her personality was characterised by the virtue of spiritual and physical mortification. In daily contacts with people she was humble and straightforward and in individual relations she was characterised by subtlety and ability to listen to others. Being the headmistress of the seminary and the visitor of the province, she took care about deep devotion and the development of the Vincentian spirit among the sisters. She did it by various means.

A particular and fruitful form of contact with the sisters was her correspondence. After the death of sister R. Okęcka, on request of the superiors, her letters were sent to the provincial house. The collection of those letters is a valuable source of knowledge about the current affairs of the province and individual relations with the sisters. On the basis of the letters one can show essential and characteristic features of her spiritual character. In the congregation she left an opinion and conviction about the saintliness of her life.

Translated by Hanna Rybkowska

## **KRUCJATA EUCHARYSTYCZNA W POLSCE LUDOWEJ W LATACH 1945-1949 NA PRZYKŁADZIE DIECEZJI CZĘSTOCHOWSKIEJ**

### **Wstęp**

W drugiej połowie XIX w. rozwinął się w Europie Zachodniej ruch eucharystyczny. Członkami powstających w tym czasie bractw religijnych szerzących kult Eucharystii były także dzieci. W 1914 r. na Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Lourdes postanowiono ująć ten ruch modlitewny i eucharystyczny dzieci w ramy jednolitej organizacji kościelnej. Na jej czele stanął wówczas jezuita Albert Bessier, zakładając Krucjatę Eucharystyczną. Jej oficjalnego zatwierdzenia dokonał papież Benedykt XV w 1921 r. Dzięki poparciu Stolicy Apostolskiej organizacja ta stała się popularna w wielu krajach, w tym także w Polsce.

Krucjata Eucharystyczna stawiała sobie za cel wychowanie dzieci na dobrych i aktywnych katolików poprzez kształtowanie charakteru w oparciu o chrześcijański system wartości, pogłębioną formację religijną, wdrażanie do apostołstwa i czynnego udziału w życiu parafii. Centralne znaczenie w całym procesie wychowawczym w Krucjacie miało pogłębienie pobożności eucharystycznej. Stanowiła ona fundament wszelkich działań edukacyjnych oraz formacyjnych i nadawała charakterystyczny rys wychowaniu religijno-moralnemu. Dobierając odpowiednie metody i formy pracy z dziećmi, adekwatne do ich wieku i zainteresowań, szybko stała się wyjątkowo popularną organizacją religijną, cieszącą się uznaniem zarówno dzieci jak i duszpasterzy i nauczycieli religii. W okresie międzywojennym uzyskała nawet status organizacji uczniowskiej, rozwijając swoją działalność w szkołach powszechnych jako jedyna katolicka organizacja działająca tam w sposób

usankcjonowany prawnie. Nie dziwi więc fakt, że zaraz po zakończeniu II wojny światowej podjęto próby jej reaktywowania. Ukazanie Krucjaty Eucharystycznej w realiach Polski Ludowej, aż do jej rozwiązania w 1949 r., nie doczekało się jednak osobnego opracowania. Jeśli istnieje dość bogata literatura na temat Krucjaty Eucharystycznej w Polsce, to dotyczy ona okresu II Rzeczypospolitej<sup>1</sup>, a nie lat powojennych. Co prawda powstały opracowania, które w fragmentaryczny sposób opisują wybrane epizody związane z działalnością Krucjaty Eucharystycznej w tym czasie<sup>2</sup>, ale ich głównym zadaniem było raczej opisanie dziejów nauczania religii czy wychowania religijnego w szkole i parafii, aniżeli podjęcie refleksji nad funkcjonowaniem tej organizacji w pierwszym pięcioleciu Polski Ludowej. Niniejszy artykuł jest próbą wypełnienia tej luki poprzez ukazanie jej losów w latach 1945-1949 na przykładzie dziejów Krucjaty Eucharystycznej w diecezji częstochowskiej.

### Reaktywacja szkolnych kół Krucjaty Eucharystycznej

W całej Polsce, w tym także w diecezji częstochowskiej, w czasie okupacji hitlerowskiej zostały zlikwidowane wszystkie organizacje religijne działające w szkołach powszechnych, w tym także Krucjata Eucharystyczna. Gdzieś jednak nadal prowadziły swoją działalność, ale w sposób nieformalny przy kościołach, tam gdzie spotykano się z milcząco aprobatą administracji niemieckiej. Dla przykładu warto wskazać chociażby na ekspozyturę w Klimontowie (Zagłębie Dąbrowskie), którą zarządzał w tym okresie ks. Brunon Magott, pełniący od 1938 r. funkcję diecezjalnego dyrektora Krucjaty Eucharystycznej diecezji częstochow-

---

<sup>1</sup> Zob. L. Grochowski, *Wychowanie religijne katolickie w szkołach II Rzeczypospolitej lat dwudziestych. Treści i funkcje*, [w:] *Katolicka a liberalna myśl wychowawcza w Polsce w okresie międzywojennym*, red. E. Walenwander, Lublin 2000, s. 239-280; W. Guzewicz, *Krucjata Eucharystyczna w międzywojennej diecezji łomżyńskiej*, „Studia Teologiczne Białystok Drohiczyn Łomża”, 22(2004), s. 357-369; R. Polak, *Religia rzymskokatolicka w szkołach II Rzeczypospolitej*, Lublin 2007; B. Topij-Stempińska, *Działalność edukacyjna Krucjaty Eucharystycznej w Polsce międzywojennej*, Kraków 2009.

<sup>2</sup> Zob. H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej*, Białystok 1997; A. Mezglewski, *Szkolnictwo wyznaniowe w Polsce w latach 1944-1980*, Lublin 2004; R. Ceglarek, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej w okresie pasterskiej posługi biskupa Teodora Kubiny (1926-1951)*, Częstochowa 2008; S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestoleciu Polski Ludowej*, Lublin 2011.



skiej<sup>3</sup>. Nawet w tak trudnych okolicznościach związanych z okupowaniem tych ziem przez III Rzeszę potrafił on przygotować wraz z członkami Krucjaty akademie i jasełka<sup>4</sup>. Generalnie jednak funkcjonowanie Krucjaty Eucharystycznej w tym czasie było zabronione.

Organizacja ta wznowiła swoją działalność po zakończeniu działań wojennych. Na terenie diecezji częstochowskiej, tam gdzie otwierano szkoły powszechne, dochodziło zazwyczaj do reaktywowania uczniowskich kół Krucjaty i podejmowania w nich systematycznej pracy formacyjnej. Jeśli w początkowym okresie były w tej materii jakieś niedociągnięcia ze strony księży prefektów, to wynikały one raczej z przeciążenia nadmierną liczbą lekcji religii przy równoczesnym obciążeniu licznymi obowiązkami duszpasterskimi w parafii, niż z jakiegoś zaniedbania czy niedowartościowania tego typu organizacji szkolnych. Wyraźnie to podkreślali katecheci duchowni na zebraniach lokalnych Kół Księży Prefektów, do których należeli<sup>5</sup>.

Braki kadrowe wśród kleru diecezjalnego powodowały więc pewne ograniczenia, które uniemożliwiały wznowienie pracy w szkolnych kołach Krucjaty, bądź jej właściwe prowadzenie. W tej sytuacji diecezjalny dyrektor Krucjaty Eucharystycznej ks. B. Magott zaproponował, by poproszono do pomocy w tym zakresie katechetki, nauczycielki, a nawet starszą młodzież gimnazjalną lub byłych członków Krucjaty<sup>6</sup>. Rodziła się więc nagła potrzeba odpowiedniego przygotowania osób, które mogłyby wesprzeć lub zastąpić prefektów szkolnych w prowadzeniu kół Krucjaty. Niewątpliwie wielką rolę w tym zakresie odegrały kursy dla kierowników i kierowniczek kół Krucjaty oraz dla wydziałów i zastępowych organizowane w różnych częściach diecezji. Jeśli chodzi o kurs dla kierowników i kierowniczek to miał on miejsce w Sosnowcu (1-3.09.1946), Częstochowie (2.11.1946) i Wieluniu (27.12.1946). Zazwyczaj składał się z dwóch części: wysłuchanie referatów i na ich kanwie podjęcie dyskusji. Tematyka referatów

<sup>3</sup> Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej (dalej: AACz), sygn. KB 26. Pismo bp. T. Kubiny do Generała Zakonu Jezuitów w Rzymie z dnia 6.09.1938 r., s. 163.

<sup>4</sup> Zob. B. Magott, *Krucjata Eucharystyczna w Diecezji Częstochowskiej*, „Posłaniec Serca Jezusowego”, 76(1947), nr 3, s. 108.

<sup>5</sup> AACz sygn. KB 89. Sprawozdanie z działalności Miejscowego Koła Księży Prefektów Zagłębia Dąbrowskiego w Sosnowcu, s. 264.

<sup>6</sup> *Pismo Diecezjalnego Dyrektora Krucjat Eucharystycznych ks. B. Magotta do Księży Proboszczów*, „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 4.

dotyczyła w tym czasie rzeczy najistotniejszych, a mianowicie: organizowanie kół Krucjaty, ich struktura oraz formy pracy wewnętrznej i zewnętrznej. Natomiast dla wydziałów i zastępowych kurs zorganizowano w Sosnowcu (4-6.09.1946) i Wieruszowie (29.12.1946). Na jego przebieg także składały się referaty tematyczne – wygłoszone przez ks. S. Okamferę i ks. B. Magottę – połączone z ożywioną dyskusją. Ich treść koncentrowała się na kwestii organizacji Krucjaty, aktualnych zmianach w jej funkcjonowaniu, współpracy ze szkołą, domem i innymi stowarzyszeniami katolickimi, na formach i metodach prowadzenia zebrań ogólnych, zarządu i zastępu. Kursy zaowocowały konkretnymi postanowieniami. Zadeklarowano między innymi urządzenie okręgowych zlotów kół Krucjaty, diecezjalnej pielgrzymki do Częstochowy, zakładanie bibliotek Krucjaty, prowadzenie ksiąg dokumentujących pracę kół, zbieranie funduszy na akcję kolonijną, ujednolicenie mundurów. Ponadto zwrócono uwagę na potrzebę pogłębienia kultu Eucharystii, na solidną formację duchową, na dawanie dobrego przykładu w szkole w zakresie pilności w nauce i kultury osobistej. Wskazano także na konieczność zacieśnienia współpracy pomiędzy zastępami poprzez organizowanie wspólnych modlitw (adoracji) i przedsięwzięć<sup>7</sup>.

Ks. B. Magott miał nadzieję, że po zorganizowaniu podobnych kursów w Radomsku i Zawierciu sieć Krucjat obejmie całą diecezję. Pisał: *Rozwijają się one prawie wszędzie, przygotowując nowy typ katolika ożywionego Eucharystią i dlatego nie powinno dziś być ani jednej parafii, w którejby nie tętniła życiem Krucjata Eucharystyczna, będąca najlepszą pomocą w pracy duszpasterskiej. O tyle to jest ułatwione, że młodzież bardzo chętnie bierze się do duchowej pracy z wielkim zapałem, tak młodsza jak i starsza. Wobec tego niewiele nawet trzeba wkładać pracy, a nawet często hamować w zapędach i pomysłach*<sup>8</sup>.

Początkowo władze szkolne nie sprzeciwiały się reaktywowaniu szkolnych kół Krucjaty. Zaraz po wojnie obowiązywały bowiem te same przepisy oświatowe, co w okresie międzywojennym, które zezwalały na zakładanie i prowadzenie tego typu organizacji religijnych. W 1945 r. ks. B. Magott w piśmie skierowanym do proboszczów informował, że na terenie diecezji nie ma w tym zakresie żadnego zakazu

<sup>7</sup> AACz sygn. KB 26. Pismo ks. S. Woźny do Prześwietnej Kurii Diecezjalnej w Częstochowie z dnia 27.08.1946 r., s. 177; B. Magott, *Krucjata Eucharystyczna*, s. 109-110.

<sup>8</sup> B. Magott, *Krucjata Eucharystyczna*, s. 110.

ze strony władz szkolnych, dlatego wzywał do zakładania kół Krucjaty w szkole lub, gdyby ewentualnie zaistniały jakieś trudności, w parafii<sup>9</sup>.

Zdaniem Sabiny Bober aparat partyjno-państwowy był w tym czasie bardziej zajęty tworzeniem struktur władzy ludowej i zwalczaniem podziemia niepodległościowego, które było przeciwne odbudowie kraju na fundamencie ideologii komunistycznej, niż monitorowaniem szkół pod kątem poprawności światopoglądowej i funkcjonujących w nich organizacji uczniowskich<sup>10</sup>. Ich pluralizm w obrębie szkół miał stwarzać pozory demokracji, co teoretycznie dawało poczucie wolności i swobód obywatelskich, także w zakresie praktykowania swoich przekonań religijnych. Dzieci nie miały więc problemów z uczęszczaniem na lekcje religii i angażowaniem się w działalność kół Krucjaty, a tym samym manifestowaniem swojej wiary w szkole i poza nią. Trzeba nadmienić, że w tym okresie dzieci chętnie zapisywały się do Krucjaty, nieraz były to całe klasy lub ich spora część. O takiej praktyce informowali katecheci częstochowscy<sup>11</sup>.

Reaktywowanie szkolnego koła Krucjaty było bardzo proste. Wystarczyło, że opiekun koła, którym był zazwyczaj ksiądz katecheta, poinformował kierownictwo szkoły o jego istnieniu, podając listę członków koła. Ks. B. Magott apelował do kapłanów, by nadal podtrzymywali tę przedwojenną procedurę i nie prosili władz szkolnych o wyrażenie zgody na prowadzenie Krucjaty, ale jedynie *post factum* powiadamiali o jej działalności na terenie szkoły<sup>12</sup>. W tym czasie mieli również przygotować dekrety erekcyjne, a w przypadku ich zaginięcia, postarać się u diecezjalnego dyrektora Krucjaty Eucharystycznej o ich ponowne wydanie<sup>13</sup>. Jego też należało powiadomić o liczbie członków należących do poszczególnych kół<sup>14</sup>.

Przeszkoleni na kursach kierownicy i kierowniczkę Krucjat, a także inne osoby upoważnione przez opiekuna, przejmowali opiekę nad szkol-

<sup>9</sup> Pismo Diecezjalnego Dyrektora Krucjat Eucharystycznych ks. B. Magotta do Księży Proboszczów, „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 4.

<sup>10</sup> Por. S. B o b e r, *Walka o dusze dzieci i młodzieży*, s. 390-391.

<sup>11</sup> AACz sygn. KB 89. Protokół z zebrania Koła Pań Katechetek w Częstochowie, s. 287.

<sup>12</sup> Pismo Diecezjalnego Dyrektora Krucjat Eucharystycznych ks. B. Magotta do Księży Proboszczów, „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 4.

<sup>13</sup> AACz sygn. KB 26. Pismo Proboszcza parafii Zrębice z dnia 27.03.1946 r., s. 174-175.

<sup>14</sup> AACz sygn. KB 26. Pismo ks. A. Niedermanna do Dyrektora Krucjaty Eucharystycznej w Częstochowie z dnia 12.03.1946 r., s. 173.

nymi kołami. Od opiekunów oczekiwano jedynie obecności na zebraniach ogólnych przeznaczonych dla wszystkich członków Krucjaty w szkole. To w znacznym stopniu odciążało kapłanów w ich pracy katechetycznej i duszpasterskiej na terenie szkół i parafii. W diecezji przyjęto praktykę, że cała szkoła tworzy jeden oddział Krucjaty, a klasa zastęp. Na czele oddziału miał stać kierownik lub kierowniczką, natomiast na czele klasy zastępowy lub zastępowa. Mocno podkreślano konieczność powołania w szkołach zarządu Krucjaty, który miał programować pracę w kołach i czuwać nad jej realizacją. Zdaniem ks. B. Magotta miało to pomóc dzieciom w nabyciu sprawności organizacyjnych i scentralizowaniu wszelkich działań Krucjaty w szkole<sup>15</sup>. W dostępnych dokumentach z tego okresu nie spotykamy informacji, kto miał wchodzić w skład zarządu, można jednak przypuszczać, że – podobnie jak w okresie międzywojennym – chodziło o kierownika bądź kierowniczkę oraz zastępowych, a także sekretarza i bibliotekarza.

Księżom prefektom bardzo zależało na właściwym funkcjonowaniu Krucjaty. Z tej racji na zebraniach często podejmowano ten temat, dokładnie kontrolowano, w których szkołach wznowiono jej działalność, kto jest opiekunem, jak wygląda frekwencja i jakie są formy jej działania i czy pracuje w sposób systematyczny. Niektóre Koła Księży Prefektów wpisały nawet troskę o Krucjatę Eucharystyczną do swego regulaminu, zobowiązując swoich członków do jej prowadzenia i ścisłej współpracy na tym polu<sup>16</sup>. Uczestniczono też w kursach katechetycznych poświęconych sprawom organizowania i wychowania dzieci w Krucjacie<sup>17</sup>. Jednocześnie interweniowano u władz diecezjalnych, by nieustannie motywowano wszystkich odpowiedzialnych za dzieło wychowania religijnego dzieci do większej odpowiedzialności i lepszego zaangażowania się w pracę w kołach Krucjaty<sup>18</sup>. Do tego też zachęcał Zarząd Główny Diecezjalnych Kół Księży Prefektów<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> AACz sygn. KB 89. Protokół z zebrania Koła Pań Katechetek w Częstochowie, s. 287-288.

<sup>16</sup> AACz sygn. KB 89. Regulamin Miejscowego Koła Księży Prefektów Zagłębia Dąbrowskiego w Sosnowcu, s. 223.

<sup>17</sup> Zob. H. K o n o p k a, *Religia w szkołach Polski Ludowej*, s. 34.

<sup>18</sup> AACz sygn. KB 89. Sprawozdanie Koła Księży Prefektów z 1947 r., s. 235.

<sup>19</sup> AACz sygn. KB 89. Pismo Zarządu Głównego Diecezjalnych Kół Księży Prefektów w Warszawie do Zarządu Koła Księży Prefektów w Częstochowie, s. 283.

### Instytut Katolicki w Częstochowie a Krucjata Eucharystyczna

W celu spopularyzowania Kruczaty Eucharystycznej i objęcia w jej strukturach wychowaniem chrześcijańskim jak największą liczbę dzieci B. Magott nawiązał współpracę z Instytutem Katolickim w Częstochowie. Uczelnię tę erygował 28 września 1945 r. bp Teodor Kubina, mianując jej rektorem ks. Józefa Wojtukiewicza<sup>20</sup>. W Instytucie kształcono przyszłych katechetów i wychowawców, którzy w niedługim czasie mogli zostać opiekunami kół Kruczaty w szkole lub parafii. Ich przygotowanie teoretyczne i praktyczne do pracy z dziećmi oraz formacja w duchu zasad etyki katolickiej stanowiły zapewne ważny argument za włączeniem studentek Instytutu do kręgu osób odpowiedzialnych za zorganizowanie i działalność Kruczaty Eucharystycznej. Trzeba podkreślić także fakt, że niektóre ze studentek zostały zatrudnione w szkołach powszechnych w Częstochowie w charakterze nauczycielek religii, co sprzyjało szybkiemu nawiązywaniu kontaktu z dziećmi i prowadzeniu wśród nich działalności agitacyjnej na rzecz pozyskania ich do Kruczaty. Właśnie te studentki (katechetki) zadeklarowały chęć współpracy z prefektami szkolnymi i nauczycielkami religii w ramach funkcjonujących już w diecezji kół Kruczaty. Wyraziły jednak życzenie, by przeszkolono je w tym zakresie, organizując dla nich specjalny kurs<sup>21</sup>. Ten projekt udało się zrealizować 2 listopada 1946 r. w budynku Instytutu Katolickiego w Częstochowie (Al. NMP nr 64). Przeprowadzony kurs przygotowywał do objęcia funkcji kierowniczki kół Kruczaty. Dzięki niemu zdobyły one fachową wiedzę w tym zakresie i praktyczne wskazówki niezbędne w zakładaniu i prowadzeniu kół<sup>22</sup>.

Można założyć, że z ramienia Instytutu Katolickiego, opiekę nad studentkami, które chciały zaangażować się w pracę wychowawczą w Krucjacie, objęła Adela Stefanowicz. W uczelni była ona bowiem ich bezpośrednią przełożoną<sup>23</sup>, a ponadto знаła dobrze sposób prowadzenia i funk-

<sup>20</sup> Zob. R. C e g l a r e k, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej*, s. 373.

<sup>21</sup> AACz sygn. KB 89. Protokół z zebrania Koła Pań Katechetek w Częstochowie, s. 288.

<sup>22</sup> Zob. B. M a g o t t, *Krucjata Eucharystyczna*, s. 109.

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat zob. R. C e g l a r e k, *Działalność Adeli Stefanowicz w Instytucie Katolickim w Częstochowie w latach 1945-1947*, [w:] „Rocznik Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum w Krakowie”, 2011, s. 151-183.

cjonowania Krucjaty, gdyż jeszcze przed wojną w założonej przez nią Poradni Wychowawczej w Wilnie tego typu organizacja już działała<sup>24</sup>.

Współpraca katechetek studiujących w Instytucie z częstochowskim środowiskiem katechetycznym na polu prowadzenia Krucjaty tylko początkowo przebiegała we właściwy sposób. Niestety, z upływem czasu słuchaczki Instytutu zaczęły się wycofywać ze złożonych wcześniej deklaracji. Argumentowały to tym, że nie sądziły, iż będą musiały samodzielnie prowadzić szkolne koła Krucjaty. Od samego początku nie były bowiem zatrudniane w diecezji do prowadzenia Krucjaty, lecz do pomocy w nauczaniu religii. Poza tym, jak twierdziły, spotykały się z niechęcią częstochowskich katechetek, które nie chciały im udzielić fachowych rad, co do sposobu prowadzenia Krucjaty<sup>25</sup>.

Najważniejszym argumentem były jednak piętrzące się trudności, wynikające z niemożności połączenia zajęć i formacji na uczelni z dodatkowymi obowiązkami w szkole czy parafii, znacznie obciążającymi je czasowo, przy i tak licznych zajęciach związanych z nauczaniem religii<sup>26</sup>.

Rozwiązanie tego problemu nastąpiło z końcem roku akademickiego 1946/47, w tym czasie bowiem Instytut Katolicki został przeniesiony do Wrocławia. W praktyce oznaczało to wycofanie się słuchaczek Instytutu z wszelkich przedsięwzięć, jakich podjęły się w Częstochowie, w tym także z pracy w kołach Krucjaty.

#### **Utrudnienia ze strony władz państwowych w prowadzeniu szkolnych kół Krucjaty**

W pierwszych latach po zakończeniu wojny Krucjata Eucharystyczna w szkołach rozwijała się dość swobodnie w całym kraju, także w diecezji częstochowskiej. Nie oznacza to jednak, że władze państwowe nie podejmowały w tym okresie działań hamujących ten proces czy wprost uniemożliwiających prowadzenie szkolnych kół Kru-

<sup>24</sup> Archiwum Instytutu Katolickiego w Olsztynie (dalej: AIKO), nr inw. 537 – *Adela Gertruda Stefanowicz 2.II.1887 r. – 21.X.1961 r.* Życiorys Adeli Stefanowicz napisany przez ks. J. Wojtukiewicza, s. 15.

<sup>25</sup> Były to jednak opinie przesadzone. Jak wynika z protokołu zebrania Koła Pań Katechetek przeprowadzonego dnia 23 listopada 1946 r., niektóre ze słuchaczek Instytutu same potwierdzały, że otrzymywały takie wsparcie, inne – jak chociażby A. Haneczowska (katecheta w Szkole Podstawowej nr 3 w Częstochowie – parafia św. Barbary) – bez większych trudności prowadziły szkolne koła Krucjaty.

<sup>26</sup> AACz sygn. KB 89. Protokół z zebrania Koła Pań Katechetek w Częstochowie, s. 288.

cjaty. W te działania wpisuje się praktyka stopniowego eliminowania ze szkół organizacji o charakterze religijnym, a promowania tych o profilu marksistowskim. Początkowo miały one charakter bardziej teoretyczny niż praktyczny. Dotyczyły pewnych rozstrzygnięć na poziomie administracyjnym i nie przekładały się w sposób bezpośredni na życie szkoły. Z upływem czasu jednak ta sytuacja zmieniała się.

Już 25 października 1944 r. Resort Oświaty wydał okólnik w sprawie organizacji uczniowskich, wskazując na te, które niezwłocznie powinny być powołane do życia w szkole. Niestety nie było wśród nich Krucjaty Eucharystycznej<sup>27</sup>. Natomiast dwa miesiące później, dokładnie 20 grudnia 1944 r., w kolejnym okólniku podał katalog tych organizacji, które mogły działać w środowisku uczniowskim. Mocno w nim wyartykułowano fakt, że poza wskazanymi żadne inne organizacje nie mogą być dopuszczone na terenie szkoły bez osobnego zarządzenia Resortu Oświaty<sup>28</sup>. Takie zarządzenie ukazało się 21 lutego 1945 r. Na jego podstawie dołączono do wcześniej powstałego katalogu kilka ideologicznych organizacji<sup>29</sup>, ale na tej liście nie było ani jednej o charakterze religijnym.

Wobec zaistniałej sytuacji nie pozostali obojętni biskupi polscy. W imieniu Episkopatu Polski interweniował w tej sprawie abp Adam Sapieha. W piśmie datowanym na 5 czerwca 1945 r. skierowanym do Ministerstwa Oświaty w Warszawie wyjaśniał, iż wiara człowieka wyraża się poprzez praktyki religijne; bez tego elementu praktycznego religia staje się jedynie teorią oderwaną od życia, musi więc istnieć możliwość jej stosowania w postępowaniu na co dzień. „Te właśnie cele – jak pisał w dalszej części listu – mają organizacje religijne i dlatego ich znaczenie jest tak ważne, szczególnie w życiu młodzieży, by ją do religijnego życia zaprawić, iż nie można się zgodzić, by miały być one usunięte ze szkół”<sup>30</sup>. Odpowiedź jaka przysłała z ministerstwa była odmowna. Mini-

<sup>27</sup> Okólnik Resortu Oświaty z dnia 25 października 1944 r. w sprawie organizacji młodzieży szkolnej. Dziennik Urzędowy Resortu Oświaty (dalej: Dz. Urz. Res. Ośw.) Nr 1-4, poz. 28.

<sup>28</sup> Okólnik Kierownictwa Resortu Oświaty PKWN z dnia 20 grudnia 1944 r. w sprawie organizacji młodzieży na terenie szkół. Dz. Urz. Res. Ośw. Nr 1-4, poz. 40.

<sup>29</sup> Okólnik Ministerstwa Oświaty z dnia 21 lutego 1945 r. w sprawie organizacji młodzieży szkolnej. Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 1, poz. 26.

<sup>30</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie Zespół: Ministerstwo Oświaty (dalej: AAN MOśw.) sygn. 411. Pismo Arcybiskupa Krakowskiego Ks. Adama Sapiehy do Ministerstwa Oświaty w Warszawie z dnia 5 czerwca 1945 r., s. 2.

ster oświaty zakomunikował, iż istnienie Krucjaty Eucharystycznej czy Sodalicji Mariańskiej, sprawiało w praktyce szkolnej spore trudności, głównie z powodu braku, względnie niedostatecznej koordynacji działalności tych organizacji z wychowawczą działalnością szkoły. Z tej racji: *Nie może dopuścić do zaistnienia na terenie szkoły warunków umożliwiających dwutorowość akcji wychowawczej i powstawania w związku z tym jakichkolwiek nieporozumień i tarć osłabiających autorytet szkoły; nie może przeto zezwolić na powołanie omawianych organizacji do życia na terenie szkolnym*<sup>31</sup>. Potwierdził to jeszcze raz w piśmie z 23 października 1945 r. zaznaczając, iż lista dopuszczonych organizacji uczniowskich została podana w okólniku kierownika Resortu Oświaty 20 grudnia 1944 r., a Ministerstwo Oświaty nie widzi w tej chwili potrzeby wprowadzania jakichkolwiek zmian w tym zakresie<sup>32</sup>.

W tej sprawie podejmowali także działania rządcy poszczególnych diecezji, co zapewne miało być pewną formą presji na władze państwowe. W słanych do ministra oświaty pismach, jak i w osobistych z nim rozmowach, przedstawiali opinię lokalnego społeczeństwa, przede wszystkim nauczycieli i rodziców, domagających się swobodnego funkcjonowania Krucjaty Eucharystycznej w szkołach, jako organizacji religijnej o niezaprzeczalnych walorach wychowawczych<sup>33</sup>.

Podobne działania podjął prezes Komisji Szkolnej Episkopatu Polski abp A. Sapieha w sierpniu 1946 r., mając zapewne nadzieję, że uda się uregulować kwestię Krucjaty i wraz z początkiem nowego roku szkolnego będzie ona mogła – w świetle prawa – działać na terenie szkół powszechnych. W przedłożonym w Ministerstwie Oświaty piśmie wprost żądał *ulotwienia praktyk religijnych młodzieży i swobody w prowadzeniu organizacji religijnych dla pogłębienia życia religijno-moralnego*<sup>34</sup>. W tym samym duchu Episkopat wypowiedział się w *Memoriale* skierowanym do prezydenta Bolesława Bieruta, domagając się między innymi umożliwienia prowadzenia w obrębie szkół takich organizacji

<sup>31</sup> AAN MOśw., sygn. 412. Pismo Ministerstwa Oświaty z 3 października 1945 r. do Kurii Metropolitalnej w Krakowie, s. 6.

<sup>32</sup> AAN MOśw., sygn. 412. Pismo ministra oświaty C. Wycecha z dnia 23 października 1945 r. do Kurii Metropolitalnej w Krakowie, s. 7.

<sup>33</sup> AAN MOśw., sygn. 412. Pismo abp. W. Dymka do ministra oświaty C. Wycecha z dnia 5 listopada 1945 r., s. 10.

<sup>34</sup> AAN MOśw., sygn. 412. Pismo Prezesa Komisji Szkolnej Episkopatu Polski do Ministerstwa Oświaty w Warszawie z dnia 2 sierpnia 1946 r., s. 14-15.



religijnych jak Krucjata Eucharystyczna<sup>35</sup>. Jednocześnie w poufnym dokumencie wydanym 5 grudnia 1947 r. wezwał nauczycieli religii i wychowawców katolickich, by podjęli na terenie szkół wszelkie możliwe działania w celu zapewnienia dzieciom troskliwej opieki poprzez pracę formacyjną w Krucjacie Eucharystycznej<sup>36</sup>. Temat Krucjaty ponownie podjęto na początku roku szkolnego 1947/48 z nowym już ministrem oświaty Stanisławem Skrzeszewskim. Uzależnił on jednak dalszą działalność Krucjaty Eucharystycznej w szkole od przyjęcia przez księży nauczających religii odpowiedniej postawy, czyli postawy pro-rządowej. Taki warunek był oczywiście nie do zaakceptowania przez stronę kościelną<sup>37</sup>. Jesienią 1947 r. minister rozesłał do kuratorów oświaty projekt rozporządzenia w sprawie szkolnej nauki religii, w którym wezwał kuratorów do ścisłego kontrolowania pracy dydaktycznej i wychowawczej księży katechetów. Uznał bowiem, że będąc negatywnie nastawieni do Polski Ludowej, tendencyjnie naświetlają zagadnienia społeczno-polityczne i przeciwstawiają się upowszechnianiu nowoczesnego światopoglądu promowanego przez państwo. Stwierdził, iż takie działania są podejmowane w szkole między innymi w organizacjach religijnych takich, jak Krucjata Eucharystyczna. Ponadto zaznaczył, że obejmując nad nimi pieczę, prefekci szkolni łamią dyscyplinę służbową, występując przeciw zarządzeniom władz szkolnych, bowiem okólnik Ministerstwa Oświaty z 2 czerwca 1947 r. każe likwidować wszystkie organizacje uczniowskie poza wymienionymi w okólniku, a nie było w nim mowy o jakichkolwiek organizacjach o charakterze religijnym<sup>38</sup>.

Z treści okólnika jasno wynikało, że takie organizacje uczniowskie jak Krucjata Eucharystyczna musiały zaprzestać swojej działalności na terenie szkół powszechnych. Podkreślały to także inne pisma ministerialne, stwierdzające, że Krucjata Eucharystyczna może działać, ale poza szkołą. Argumentem przemawiającym za usunięciem Krucjaty

<sup>35</sup> Zob. *Memorial Episkopatu do prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Bieruta w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa z dnia 15 września 1946 r.*, [w:] P. R a i n a, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 36.

<sup>36</sup> Tamże, *Poufne wskazania Episkopatu Polski dla szkół katolickich w sprawie organizacji młodzieżowych z dnia 5 grudnia 1947 r.*, s. 113-114.

<sup>37</sup> Tamże, *Protokół rozmowy Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego z Ministrem Oświaty S. Skrzeszewskim z dnia 12 września 1947 r.*, s. 99.

<sup>38</sup> AAN MOśw., sygn. 414. Projekt w sprawie szkolnej nauki religii, s. 17-19.

Eucharystycznej ze szkół nie był wyłącznie fakt jej braku na liście organizacji prawnie działających w szkołach, ale w tym przypadku chodziło także o to – jak czytamy w okólniku – że: *Szkolne Koła Krucjaty stanowiły bardzo często przyczynę nieporozumień między kierownikiem szkoły i gronem nauczycielskim z jednej strony, a prefektem z drugiej strony. Regulamin Kół Krucjaty Eucharystycznej, odsuwający kierownika szkoły i grono nauczycielskie od wpływu na działalność Koła, wyróżniał tę organizację pod tym względem wśród wszystkich innych organizacji szkolnych i dawał księdzu – zabiegającemu niejednokrotnie w sposób niezdrowy o supremację wpływów na dzieci i rodziców – instrument do walki ze szkołą. Dwutorowość akcji wychowawczej, ani działalność organizacji młodzieżowej nie kontrolowana przez szkołę, nie może być tolerowana*<sup>39</sup>.

Krucjata Eucharystyczna stała się więc organizacją niepożądaną w szkole. Jej działalność uznawano za przejaw klerykalizmu, bigoterii i dewocji, z czym należało walczyć, bowiem utrudniało to wychowanie dzieci w duchu światopoglądu socjalistycznego. Kierując się wskazaniem Ministerstwa Oświaty władze szkolne stawiały sobie za cel ograniczanie wpływu kleru na uczniów między innymi poprzez fakt likwidowania organizacji religijnych. Kwestie te omawiano chociażby na konferencji dyrektorów i kierowników szkół Polskiej Partii Robotniczej i Polskiej Partii Socjalistycznej w Sosnowcu 19 października 1948 r., podejmując sprawę: *Paraliżowania na terenie szkoły akcji kleru i ograniczanie ich w nauczaniu religii*<sup>40</sup>. W ten typ działań wписыwały się wszelkie inicjatywy władz oświatowych związanych z organizowaniem bogatej gamy zajęć szkolnych i pozaszkolnych oraz zakładaniem licznych organizacji uczniowskich, które miały kształtować świadomość dzieci zgodnie z dyrektywami administracji państwowej, dążąc do całkowitej sekularyzacji środowiska szkolnego<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> AAN MOśw. Sygn. 412. Sprawa: Krucjaty Eucharystyczne w szkołach powszechnych. Opinia Wydziału II. P., s. 2.

<sup>40</sup> Archiwum Państwowe w Katowicach Zespół: Komitet Miejski Polskiej Partii Robotniczej w Sosnowcu 1945-1948 (dalej: APK KM PPR Sosnowiec) sygn. 18. Protokół z konferencji dyrektorów i kierowników szkół P.P.R i P.P.S. odbytej w dniu 19 października 1948 r. w Komitecie Miejskim PPR w Sosnowcu, pod przewodnictwem tow. Bendka I-ego sekretarza KM. PPR., s. 10-11.

<sup>41</sup> Zob. B. W a g n e r, *Strategia wychowawcza w PRL*, Warszawa 2009, s. 7-9.

### Organizowanie Krucjaty Eucharystycznej poza szkołą

W zaistniałej sytuacji przystąpiono do przenoszenia kół Krucjaty ze szkół do parafii. W diecezji częstochowskiej proces ten nasilił się na przełomie 1947 i 1948 r. Nie oznacza to jednak, że w tym czasie objął wszystkie szkoły. W niektórych nadal działały koła Krucjaty. Jednak wobec piętrzących się w szkołach trudności diecezjalny dyrektor Krucjaty zalecał, by organizowano je przy parafiach, gdzie mogły swobodnie działać. W celu usprawnienia tej pracy, zgodnie z decyzją bpa T. Kubiny, diecezja częstochowska została podzielona na pięć okręgów, w których wyznaczono po jednym kapłanie odpowiedzialnym za dzieło Krucjaty Eucharystycznej. Do okręgu częstochowskiego należały następujące dekanaty: blachowieński, brzeźnicki, częstochowski, gidelski, kłobucki, krzepicki, mstowski i siemkowicki. Na sekretarza tego okręgu został wyznaczony ks. Stanisław Woźny. Okręg będziński tworzyły dekanaty: będziński, dąbrowski i sosnowiecki, a jego sekretarzem został ks. Władysław Gołąb. W skład okręgu zawierciańskiego wchodziły dekanaty: siewierski, zawierciański i żarecki. Jego sekretarzem był ks. Franciszek Kościów. Do okręgu wieluńskiego należały dekanaty: bolesławiecki, praszkowski oraz wieluński północny i południowy. Nominację na sekretarza tego okręgu otrzymał ks. Stefan Bareła. Do ostatniego okręgu tj. radomszczańskiego należały dekanaty: chełmski, gorzkowicki i radomszczański, a funkcję sekretarza pełnił w nim ks. Ignacy Opolski<sup>42</sup>. Za pracę wszystkich okręgów odpowiadał diecezjalny dyrektor Krucjaty Eucharystycznej, którym został ks. Błażej Kawalec<sup>43</sup>.

Podział na okręgi i postawienie na ich czele sekretarzy pojawił się na pierwszym po wojnie zjeździe księży dyrektorów Krucjaty Eucharystycznej, który odbył się w Krakowie w budynku Częstochowskiego Seminarium Duchownego w dniach od 1 do 2 lipca 1947 r.<sup>44</sup>. W omawianym okresie rektorem seminarium był ks. B. Magott, dotychczasowy diecezjalny dyrektor Krucjaty Eucharystycznej diecezji częstochowskiej, którego na tym stanowisku zastąpił wspomniany wyżej ks. B. Kawalec.

<sup>42</sup> *Komunikat Księdza Dyrektora Krucjaty Eucharystycznej*, „Wiadomości Diecezjalne” (dalej: WD), 17(1947), nr 4, s. 116-117.

<sup>43</sup> Tamże, *Zmiany w diecezji*, s. 115.

<sup>44</sup> Zob. *Pokłosie z I. Zjazdu Ks. Ks. Dyrektorów Krucjaty Eucharystycznej w Krakowie*, [b.m.r.w.], s. 6.

Zgodnie z koncepcją zaproponowaną na zjeździe i przyjętą w diecezji częstochowskiej, sekretarze byli odpowiedzialni za funkcjonowanie kół Krucjaty w okręgach powierzonych im przez kurie diecezjalne. Mieli oni służyć diecezjalnemu dyrektorowi Krucjaty stosowną pomocą, podejmować funkcję referentów i instruktorów oraz aktywnych działaczy w swoich okręgach i całej diecezji<sup>45</sup>. Do ich kompetencji należało więc koordynowanie i nadzorowanie pracy poszczególnych kół w podlegających im okręgach<sup>46</sup> oraz udzielanie kierownikom Krucjat potrzebnej pomocy przy ich zakładaniu i prowadzeniu. Ci ostatni byli natomiast zobligowani do stałego kontaktu z sekretarzami i do podejmowania wszelkich możliwych działań w celu pozyskania jak największej liczby dzieci dla parafialnych oddziałów Krucjaty. Do ich obowiązków należało również dbanie o biblioteczkę eucharystyczną, która miała być pomocą zarówno dla członków Krucjaty, jak i dla osób prowadzących, dostarczając im fachową literaturę z tego zakresu, ułatwiającą planowanie i prowadzenie spotkań<sup>47</sup>. Kierownicy odpowiadali także za zbieranie danych na temat swoich kół, które przesyłali do sekretarzy, a następnie ci do diecezjalnego dyrektora Krucjaty. Ten z kolei na ich podstawie tworzył kartotekę dla wszystkich oddziałów Krucjaty w diecezji. Zebrane w ten sposób dane statystyczne wysyłał raz w roku do domu generalnego jezuitów w Rzymie za pośrednictwem Krajowego Sekretariatu Krucjaty z siedzibą w Krakowie. Dyrektor diecezjalny wypisywał także dekrety erekcyjne poszczególnych Krucjat i dyplomy dla dyrektorów parafialnych kół w sytuacji, gdy takowe zaginęły np. w czasie okupacji hitlerowskiej lub gdy powstawały zupełnie nowe koła, nie działające przed wybuchem wojny. Dokumenty te miały być oprawione i umieszczone na widocznym miejscu świetlicy parafialnej bądź zakrystii<sup>48</sup>. Zalecano, by przy parafiach zakładano oddzielne oddziały dla chłopców i dziewcząt oraz do tworzenia w nich różnych sekcji, zgodnie z upodobaniami dzieci, np. sportowej,

---

<sup>45</sup> Por. J. B o k, *Stanowisko i zadanie Diecezjalnego Dyrektora Krucjaty na tle obecnych stosunków* (streszczenie), [w:] *Pokłosie...*, s. 11-12.

<sup>46</sup> AACz sygn. KB 262, s. 19; AACz sygn. KB 264, s.13-14.

<sup>47</sup> *Komunikat Księdza Dyrektora Krucjaty Eucharystycznej*, „WD”, 17(1947), nr 4, s. 117; *Biblioteczka Eucharystyczna*, „WD”, 17(1947), nr 1, s. 28-29.

<sup>48</sup> Tamże, s. 116-117.

teatralnej, śpiewaczej czy różańcowej<sup>49</sup>. Na zjeździe dyrektorów Krucjaty proponowano również utworzenie sekcji ministranckiej, włączając do niej męską służbę liturgiczną i w ten sposób przyłączając ministrantów do parafialnej Krucjaty Eucharystycznej<sup>50</sup>. Zalecano, by w celu ożywienia pracy w sekcjach czy w ogóle w kołach, stosować punktację i stopnie wykształcenia, co miało wzbudzić ducha zdrowego współzawodnictwa i wyrobienie charakteru<sup>51</sup>.

Ks. B. Magott w wygłoszonym na zjeździe dyrektorów Krucjaty referacie proponował, by przy tworzeniu Krucjaty zachować model jej ustroju z okresu międzywojennego. Jak wtedy, tak i aktualnie, jej klarowna struktura mogła się bowiem przyczynić do podniesienia skuteczności w jej zarządzaniu i w lepszym komunikowaniu się jej członków między sobą. W Krucjacie obowiązywały pewne szczeble w drabinie hierarchii, jaka istniała w tej organizacji. Najniżej w tym hierarchicznym układzie stał kandydat (dopiero ubiegający się o przyjęcie do Krucjaty), później aspirant, rycerz i apostoł (już jako pełnoprawni członkowie Krucjaty). W odniesieniu do dziewcząt stosowano terminologię: kandydatka, aspirantka, rycerka i apostołka. Wchodzenie na coraz wyższe szczeble związane było z pogłębianiem pobożności i respektowaniem dyscypliny, z posiadaniem odpowiedniej wiedzy i umiejętności, z przestrzeganiem przepisów oraz wypełnianiem obowiązków przewidzianych w statucie i regulaminie<sup>52</sup>. Ks. B. Magott zalecał, by w poczet kandydatów przyjmować dzieci klas trzecich, czwartych czy piątych, a więc będących po pierwszej Komunii św. Ponadto nie należało tego czynić w sposób masowy, przyjmując każdą chętną osobę, ale selektywnie, dbając o pewien poziom w ramach funkcjonującej w parafii Krucjaty<sup>53</sup>. Takimi kryteriami kierowano się w okresie

<sup>49</sup> *Pismo Diecezjalnego Dyrektora Krucjat Eucharystycznych ks. B. Magotta do Księży Proboszczów*, „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 4; *Pokłosie*, s. 62.

<sup>50</sup> Zob. J. B o k, *Stanowisko i zadanie*, [w:] *Pokłosie*, s. 13-19.

<sup>51</sup> Tamże, S. W o Ź n y, *Przyrodzone środki wychowawcze: stopnie wykształcenia, sprawności, zawody, punktacja, kary i nagrody, mundurki, pieczęć Krucjaty i pazio- wie Krucjaty*, s. 33-38.

<sup>52</sup> Por. AACz sygn. KB 264, s. 8, 19.

<sup>53</sup> B. M a g o t t, *Jak praktycznie rozpocząć Krucjatę, jak przeprowadzać zebrania, zbiórki zastępów, zjazdy dekanalne, okręgowe, diecezjalne i wszechpolskie, Kola Rodzicielskie Krucjaty* (streszczenie), [w:] *Pokłosie*, s. 42-43.

międzywojennym, dążąc w Krucjacie do ukształtowania przyszłych elit katolicyzmu w państwie.

Z kolei ks. Stanisław Woźny, zapewne w oparciu o własne doświadczenia związane z prowadzeniem kół Krucjaty najpierw z Zagłębiu Dąbrowskim, a później w Częstochowie, zaproponował, by wiązać dzieci z Krucjatą już od najmłodszych lat, niekoniecznie czekając, aż przystąpią do pierwszej Komunii św. Chodziło o to, by już w przedszkolu i w pierwszych klasach szkoły powszechnej zaznajamiać dzieci z podstawami Krucjaty i kształtować w nich pobożność eucharystyczną oraz rozwijać przymioty chrześcijańskie. Należało to czynić chociażby poprzez zabieranie dzieci na niektóre spotkania, by ożywić ich ciekawość i wzbudzić pragnienie przystąpienia do Krucjaty. Tę grupę dzieci określano mianem paziów Krucjaty lub przedszkole Krucjaty. Opracowano dla nich nawet specjalne stroje, a dla osób mających prowadzić z nimi spotkania odpowiedni podręcznik<sup>54</sup>. Był to na tyle ciekawy pomysł, że na wspomnianym zjeździe dyrektorów Krucjaty we wnioskach końcowych zanotowano: *Ponieważ trzeba młodzież od lat najmłodszych zaznajomić z Krucjatą i zachęcić do eucharystycznej służby – dlatego postanowiono już wśród dzieci w Przedszkolu i w I i II klasie powszechnej organizować tak zwanych „Paziów Krucjaty”*<sup>55</sup>.

Ks. B. Magott zwracał uwagę, by sporo wymagać od dzieci, odpowiednio je kontrolować i egzaminować zanim zostaną dopuszczone na wyższy stopień w hierarchii Krucjaty. Był zdania by prowadzono zajęcia oddzielnie dla chłopców i dziewcząt. Chłopcami miał się zajmować kapłan, natomiast dziewczętami siostra zakonna lub świecka osoba odpowiednio do tego przygotowana<sup>56</sup>.

Podobnie jak w Polsce międzywojennej, tak i po wojnie najmniejszą komórką w Krucjacie był zastęp jako podstawowa jednostka organizacyjna Krucjaty. Z kilku zastępów (zazwyczaj trzech) tworzone hufce, z hufców natomiast tworzone oddziały chłopców lub dziewcząt, a z oddziałów koło Krucjaty<sup>57</sup>. Ks. B. Magott w swoim wystą-

<sup>54</sup> S. Woźny, *Przyrodzone środki wychowawcze*, s. 39-40.

<sup>55</sup> *Pokłosie*, s. 60.

<sup>56</sup> B. Magott, *Jak praktycznie rozpocząć Krucjatę*, s. 42-43.

<sup>57</sup> Zob. B. Topij-Stępińska, *Działalność edukacyjna Krucjaty Eucharystycznej w Polsce międzywojennej*, s. 88-89.

pieniu skoncentrował się przede wszystkim na omówieniu pracy w zastępach. Twierdził bowiem, że: *Zastępy – to prawdziwe szkolenie Krucjaty, to jak musztra w wojsku, to urabianie duchowe Krucjaty (...)*<sup>58</sup>. Jego zdaniem zastępy należało tworzyć z uczniów należących do danej klasy. Można też było dobierać dzieci w zastępy biorąc pod uwagę ich wiek. Zbiórki zastępów miały się odbywać w sposób systematyczny, najlepiej co tydzień. Ks. B. Magott proponował, by trwała około 45 minut i przebiegała według stałego schematu:

- krótka modlitwa
- sprawdzenie obecności
- przypomnienie ostatniej nauki księdza opiekuna, omówienie podanej przez niego intencji miesięcznej oraz omówienie wybranych punktów z katechizmu Krucjaty czy katechizmu ogólnego
- śpiew pieśni
- nauka nowej pieśni, czy przygotowanie deklamacji na zebranie ogólne
- wspólne gry i zabawy
- musztra (trening czynności wykonywanych indywidualnie czy grupowo w określonym porządku, wyszkolenie w sprawnym wykonywaniu rozkazów)
- hymn Krucjaty<sup>59</sup>.

Zbiórki zastępu prowadził zastępowy. On bowiem stał na jego czele. W zastępie prowadził on prace o charakterze administracyjnym i wychowawczym. Do jego zadań, oprócz prowadzenia zbiórek, należało także dokumentowanie obecności na zebraniach i wspólnych modlitwach oraz składanie sprawozdań z pracy zastępu przed księdzem opiekunem koła. Ponadto czuwał nad właściwym postępowaniem członków swojego zastępu, dawał im dobry przykład, utrzymywał z nimi żywy kontakt także poza szkołą, a w razie konieczności pomagał im np. w odrabianiu lekcji<sup>60</sup>.

Zazwyczaj raz w miesiącu organizowano zbiórkę wszystkich zastępów, było to tak zwane zebranie ogólne<sup>61</sup>. Ks. B. Magott proponował,

<sup>58</sup> B. Magott, *Jak praktycznie rozpocząć Krucjatę*, s. 43.

<sup>59</sup> Tamże, s. 44.

<sup>60</sup> Tamże, s. 43.

<sup>61</sup> AACz sygn. 262, s. 4.

by odbywało się w niedzielę zaraz po nabożeństwie szkolnym lub po południu. Miało ono na celu zbliżenie wszystkich członków Krucjaty, a równocześnie zapoznanie ich z różnego typu zagadnieniami religijnymi związanymi z życiem Kościoła katolickiego. Zagadnienia te omawiano zgodnie z przyjętym na jakiś czas (zazwyczaj miesiąc) programem pracy. Zarówno program, jak i wskazówki oraz materiały do jego realizacji czerpano z ocalałych podczas wojny czasopism Krucjaty<sup>62</sup>, z wydawanych aktualnie tomików *Biblioteczki Eucharystycznej*<sup>63</sup> lub innych materiałów zgromadzonych w bibliotece Krucjaty funkcjonującej w zasadzie przy każdym kole<sup>64</sup>. Czasem program opracowywał sam opiekun koła<sup>65</sup>. Zebranie miało przebiegać w następujący sposób (należało je jednak dostosować do lokalnych zwyczajów):

- wspólna modlitwa
- raport zastępowych
- odczytanie protokołu
- podanie przez księdza opiekuna programu pracy na kolejny miesiąc
- wygłoszenie referatu lub pogadanka
- dyskusja związana z przedłożonym referatem
- wiersze i deklamacje tematyczne
- wystąpienia poszczególnych zastępów
- omówienie spraw bieżących
- wolne wnioski
- skrzynka pytań
- wspólny śpiew, gry, zabawy, pantomimy itp.
- hymn Krucjaty<sup>66</sup>.

Za zorganizowanie i przeprowadzenie zebrania ogólnego koła Krucjaty odpowiadał Wydział. Stanowiły go osoby powołane przez księdza opiekuna. Dzieci pełniły w nim urzędy: prezesa i wiceprezesa (chłopcy)

<sup>62</sup> Krucjata Eucharystyczna na użytek swoich członków wydawała drukiem kilka czasopism m.in. takie jak: „Hostia”, „Orędowniczek Eucharystyczny” czy „Młody Las”. Ponieważ po wojnie Krajowy Sekretariat Krucjaty Eucharystycznej nie otrzymał zgody na ich wznowienie, materiały dla Krucjat zamieszczano w czasopiśmie „Posłaniec Serca Jezusowego”, a poza tym wydawano tomiki „Biblioteczki Eucharystycznej”, których celem było informowanie o działalności Krucjaty i pomoc w prowadzeniu jej kół.

<sup>63</sup> AACz sygn. KB 264, s. 3.

<sup>64</sup> AACz sygn. KB 263, s. 2.

<sup>65</sup> AACz sygn. KB 264, s. 17.

<sup>66</sup> B. Ma go t t, *Jak praktycznie rozpocząć Krucjatę*, s. 45.



lub prezeski i wiceprezeski (dziewczęta), sekretarza, bibliotekarza, zastępowego, kronikarza. Poszczególnym funkcjom odpowiadały konkretne obowiązki i zadania zgodnie ze statutem Krucjaty Eucharystycznej<sup>67</sup>. Na czele Wydziału stał prezes (prezeska). On przygotowywał zebranie ogólne rozdzielając poszczególnym zastępom funkcje i odpowiadał za jego przebieg. Zebranie prowadził zawsze w obecności księdza opiekuna koła<sup>68</sup>. Przebieg takiego spotkania był następujący:

- modlitwa
- odczytanie protokołu z ostatniego zebrania
- przemówienie opiekuna koła
- omówienie spraw bieżących
- wolne wnioski
- modlitwa<sup>69</sup>.

Oprócz wyżej wymienionych zebrań ks. B. Magott zachęcał do organizowania spotkań dekanalnych, rejonowych, diecezjalnych czy ogólnopolskich. Stanowiły bowiem doskonałą okazję do wymiany doświadczeń, ale także do publicznego zamanifestowania swoich przekonań religijnych i promowania wśród dzieci Krucjaty Eucharystycznej<sup>70</sup>. Takie spotkania były organizowane w diecezji częstochowskiej. Do skutku doszedł nawet zlot wszystkich Krucjat z terenu diecezji, co miało miejsce 28 czerwca 1948 r. w Częstochowie. W uroczystej procesji członkowie Krucjat przeszli trasę od katedry do sanktuarium jasnogórskiego. Uroczystościom przewodniczył bp T. Kubina, który zachęcał dzieci do wytrwania w wierze i wierności swoim ideałom, mimo pojawiających się trudności i niechęci ze strony wrogów Kościoła<sup>71</sup>.

Trzeba też nadmienić, że w tym czasie sporo uwagi przywiązywano do tego, by włączać w dzieło Krucjaty Eucharystycznej także rodziców dzieci należących do tej organizacji. Mieli oni tworzyć w parafii Koło Opieki Rodzicielskiej. Ich rola miała polegać na wspieraniu swoich dzieci w pełnej realizacji programu Krucjaty, a więc w życiu na co dzień wartościami, których zobowiązali się przestrzegać, wstępując w jej szeregi. Poza tym rodzice mieli wspomóc Krucjatę od strony organizacyjnej,

<sup>67</sup> Zob. *Z życia organizacyjnego Krucjaty Eucharystycznej*, Warszawa 1936, s. 11-14.

<sup>68</sup> B. Magott, *Jak praktycznie rozpocząć Krucjatę*, s. 44-45.

<sup>69</sup> AACz sygn. KB 264, s. 3-21.

<sup>70</sup> B. Magott, *Jak praktycznie rozpocząć Krucjatę*, s. 46-47.

<sup>71</sup> AACz sygn. KB 262, s. 9.

zwłaszcza w takich przedsięwzięciach jak urządzanie kolonii, wycieczek, pielgrzymek, akademii czy świetlicy<sup>72</sup>. Ważny był również fakt, że rodzice mogli stanowić cenną pomoc dla Krucjaty, stając w jej obronie i reprezentując jej interesy wobec władz szkolnych (gdy Krucjata nadal działała w szkole) czy wobec władz państwowych<sup>73</sup>.

Na zjeździe omówiono też kwestię mundurów, jakie miały obowiązywać członków Krucjaty. Co do ich wyglądu, to w zasadzie przyjęto wskazania przedwojenne<sup>74</sup>. Nie zrezygnowano z nich, chociaż w okresie powojennym nabycie mundurów nastęczało wiele trudności. Strój Krucjaty uważano bowiem za ważny element integrujący grupę i wyróżniający ją spośród innych organizacji. Nie dziwi więc fakt, że w Częstochowie (Raków) ks. Stanisław Woźny zorganizował nawet składnicę mundurów Krucjaty, umożliwiając w ten sposób członkom Krucjaty ich nabycie lub wymianę<sup>75</sup>.

Na zakończenie zjazdu powołano do życia Komisję Permanentną Krucjaty, w skład której – oprócz ks. Józefa Boka (dyrektora Krajowego Sekretariatu Krucjaty) i ks. Józefa Andrasza (dyrektora Krajowego Apostolstwa Modlitwy) – weszli: ks. Marian Cygankiewicz (Kielce), ks. Karol Konopka (Lublin), ks. Jan Rąb (Przemyśl) oraz dwaj kapłani częstochowscy, a mianowicie ks. B. Magott i ks. S. Woźny. Celem Komisji było załatwianie bieżących spraw Krucjaty i wspieranie pracy Krajowego Sekretariatu w Krakowie<sup>76</sup>.

### **Formy działalności Krucjaty Eucharystycznej w parafiach**

Zasadniczym celem Krucjaty było wychowanie dzieci do głębokiego przeżywania tajemnicy Eucharystii. Osoby odpowiedzialne za formację miały więc tak nauczać i formować dzieci w Krucjacie, by te miały świadomość, że Msza św. i Komunia św. są w centrum liturgii Kościoła i duchowego życia katolików, a tym samym powinny być dla członków Krucjaty centralnym punktem odniesienia. Dlatego sporo uwagi przywiązywano do pielęgnowania różnych form kultu eucharystycznego.

<sup>72</sup> B. Magott, *Jak praktycznie rozpocząć Krucjatę*, s. 47-48; W. Gołąb, *Świetlica, boisko, zabawy, gry, wycieczki, kolonie* (streszczenie), [w:] *Pokłosie*, s. 53-58.

<sup>73</sup> B. Magott, *Jak praktycznie rozpocząć Krucjatę*, s. 47-48.

<sup>74</sup> Zob. *Z życia organizacyjnego Krucjaty*, s. 7-9.

<sup>75</sup> Zob. *Pokłosie*, s. 72.

<sup>76</sup> Tamże, s. 60.

stycznego, a przede wszystkim do systematycznego uczestnictwa we Mszy św. i częstego przyjmowania Komunii św.<sup>77</sup>. Zgodnie ze statutem zachęcano np. rycerzy Krucjaty, by oprócz niedzielnej i świątecznej Eucharystii, uczestniczyli we Mszy św. w dni powszednie, jeśli tylko pozwalały im na to ich obowiązki. Instruowano ich również, by w miarę możliwości codziennie przystępowali do Komunii św.<sup>78</sup>. Zazwyczaj jednak członkowie Krucjaty uczestniczyli we Mszy św. w niedzielę wraz z uczniami szkoły, do której uczęszczali, a ponadto raz w miesiącu przeżywali Mszę św. organizowaną dla całego koła. Dzieci przygotowywano do tego, by uczestniczyły w Eucharystii w sposób świadomy, czynny i pełny. Z tej racji objaśniano im strukturę Mszy św., uczono wezwań i odpowiedzi oraz pieśni religijnych i śpiewu gregoriańskiego<sup>79</sup>. Poza tym opracowywano dla nich mszaliki służące pomocą w czasie nabożeństwa. Na zjeździe dyrektorów Krucjaty w Krakowie w 1947 r. polecano zwłaszcza mszalik ks. Józefa Andrasza<sup>80</sup>. Warto nadmienić, że z tych materiałów Krucjata Eucharystyczna diecezji częstochowskiej korzystała już w okresie międzywojennym<sup>81</sup>. Natomiast po wojnie, dokładnie w 1948 r., Koło Księży Prefektów w Częstochowie opracowało własną broszurkę pt. *Liturgia Mszy św.*<sup>82</sup>.

Ważnym środkiem w pogłębianiu życia eucharystycznego dzieci była komunია duchowa. Polegała ona na intencjonalnym przyjęciu Komunii św., czyli na duchowej łączności z Jezusem eucharystycznym wówczas, gdy z jakichś powodów nie można było przystąpić do Komunii św. w znaku sakramentalnym. By zachęcić dzieci do tej praktyki wskazywano na wzór świętych, dowodząc, jak była ona ważna w ich życiu i jak je ubogacała i przemieniała<sup>83</sup>. Do komunii duchowej wzywano członków Krucjaty na początku czy końcu zebrania, ale także apelowano, by to pragnienie wzbudzać w sobie również w do-

<sup>77</sup> Por. B. Żulińska, *Eucharystia w życiu Krucjaty*, „Hostia”, 11(1935), nr 5, s. 161-167; Tamże, *Co jest największą radością Krucjaty?*, s. 176-182.

<sup>78</sup> Zob. *Z życia organizacyjnego Krucjaty*, s. 32-33.

<sup>79</sup> Por. AACz sygn. KB 263, s. 13.

<sup>80</sup> Zob. *Pokłosie*, s. 32.

<sup>81</sup> Por. *W obliczu Boga. Modlitewnik dla młodzieży szkolnej*, Częstochowa 1939, s. 66-81.

<sup>82</sup> *Liturgia Mszy św. do użytku młodzieży*, Koło Księży Prefektów w Częstochowie, Częstochowa 1948.

<sup>83</sup> Zob. *Częstą praktyką Krucjaty – Komunია duchowa*, „Hostia”, 11(1935), nr 4, s. 135-136.

mu, w czasie wykonywania obowiązków czy w momencie przechodzenia koło kościoła. Dzieci miały same decydować czy mogą do niej przystąpić czyniąc rachunek sumienia. W diecezji częstochowskiej w kołach Krucjaty była też praktykowana komunია łańcuskowa. Praktyka ta polegała na tym, że jedno lub kilkoro dzieci przyjmowało dzień po dniu Komunię św. przez określony czas i zazwyczaj w pewnej intencji<sup>84</sup>. Na wspomnianym już zjeździe dyrektorów Krucjat postulowano, by nadal podtrzymywać tę tradycję w kołach<sup>85</sup>.

Pobożność eucharystyczną rozwijano także poprzez uroczyste przeżywanie oktawy Bożego Ciała włączając się aktywnie w liturgię Mszy św. i w procesję. W diecezji częstochowskiej zazwyczaj jeden z tych dni koła wybierały na swoje święto tzw. *Dzień Krucjaty*. W czasie jego trwania członkowie Krucjaty uczestniczyli we wspólnym nabożeństwie z przyjęciem Komunii św., i w okolicznościowej akademii. W tym czasie przyjmowano zazwyczaj nowych kandydatów do koła, a aspirantów włączano w szeregi rycerzy i rycerek<sup>86</sup>.

Mówiąc o pobożności eucharystycznej należy też wspomnieć o adoracjach. Były one jedną z najważniejszych praktyk religijnych w Krucjacie. Wpisywały się w całość wychowania eucharystycznego, które uważano za wiodące w całym programie formacyjnym Krucjaty. Dzieciom wpajano głęboką wiarę w obecność Jezusa w Hostii i uczono, że spotkanie z Nim powinno należeć do najważniejszych wydarzeń. Podkreślił to ks. J. Bok na zjeździe dyrektorów Krucjat w Krakowie w 1947 r., mówiąc: *W Krucjacie dążymy, by dziecięca dusza przejęła się jak najwięcej miłością P. Jezusa w Hostii i uczyniła sobie z Eucharystii główny biegun swoich pragnień i dążeń oraz centralny punkt swoich wysiłków i prawdziwe słońce duchowej radości i szczęścia*<sup>87</sup>. Dzieci uwrażliwiano także na fakt, że spotkanie z Nim na adoracji wymaga odpowiedniej wewnętrznej postawy. Z tej racji w materiałach dla wychowawców przypominano, że kierownik winien na zebraniach *podawać cnoty, które są dla dziecka najwięcej potrzebne, aby się z nich dla miłości P. Jezusa ćwiczyło. Pokorne i pobożne za-*

<sup>84</sup> AACz sygn. KB 262, s. 5; Zob. AACz sygn. KB 264 (Streszczenie protokołów od 1 do 6 włącznie, s. 6).

<sup>85</sup> *Pokłosie*, s. 31.

<sup>86</sup> AACz sygn. KB 262, s. 7-8.

<sup>87</sup> J. B o k, *Jak w czyn wprowadzać eucharystyczną ideologię i wychowanie w Krucjacie?* [w:] *Pokłosie*, s. 23.

*chowanie się na modlitwie i w kościele, posłuszeństwo, cichość, dobroć, uczynność, czystość i pilność w nauce muszą być stałym przedmiotem duchowej pracy w Krucjacie*<sup>88</sup>. Chodziło o to, by dziecko miało świadomość, że postępując w ten sposób, podoba się Jezusowi i może z radością i dumą spotykać się z Nim na adoracji. Zalecano, by na zbiórkach mówić jak najwięcej o Jezusie i to językiem prostym i zrozumiałym dla dziecka, by coraz bardziej się Nim interesowało i lgnęło do Niego, by miało świadomość, że Jezus je kocha i chce być jego przyjacielem. Taka forma przekazu miała pomóc dziecku w zbliżeniu się do Niego bez lęku i przymusu, ale w duchu pokoju i wewnętrznej radości. Krucjata miała przygotować dzieci do adoracji indywidualnej i wspólnotowej. Mobilizowano je, by każdego dnia starały się wejść do kościoła na osobistą adorację, a raz w miesiącu na wspólną, organizowaną dla całego koła<sup>89</sup>. W czasie jej trwania posługiwano się często modlitewnikiem *W obliczu Boga*, opracowanym przez Koło Księży Prefektów w Częstochowie, zawierającym cztery warianty modlitwy adoracyjnej Krucjaty<sup>90</sup>. W diecezji częstochowskiej niektóre koła prowadziły taką wspólną modlitwę w czwartek przed pierwszym piątkiem miesiąca, a ponadto w czasie czterdziestogodzinnego nabożeństwa czy też w czasie Triduum Sacrum<sup>91</sup>.

W Krucjacie mocno podkreślano też kult Serca Pana Jezusa<sup>92</sup>. Miłość do Niego miała przenikać całe życie członków Krucjaty. Ich zadaniem było pielęgnowanie tej miłości, tak by nie osłabła, ale ustawicznie się rozwijała. Jej widocznym znakiem miał być każdy dobry czyn, sposób zachowania w domu, szkole czy kościele, walka ze słabościami i przewyciężanie pokus, ale także sumienność w przestrzeganiu regulaminu Krucjaty czy gorliwość w pozyskiwaniu kolegów i koleżanek dla sprawy rycerstwa. W Krucjacie uczono, że takie postępowanie sprawia wielką radość Sercu Pana Jezusa i zasługuje na ciągłą troskę o jak najlepsze efekty<sup>93</sup>. Pomocą w pogłębianiu tego

<sup>88</sup> Tamże, s. 27.

<sup>89</sup> *Ustawy Krucjaty Eucharystycznej czyli Rycerstwa Jezusowego Młodzieży Szkolnej*, Kraków 1936, s. 23; *Z życia organizacyjnego Krucjaty*, s. 34-35; AACz sygn. KB 264, s. 12.

<sup>90</sup> *W obliczu Boga*, s. 273-288.

<sup>91</sup> AACz sygn. KB 262, s. 6, 15, 18.

<sup>92</sup> *Ustawy Krucjaty Eucharystycznej*, s. 17.

<sup>93</sup> Por. F i d e l i s, *Bądź apostołem Serca Pana Jezusa*, „Hostia”, 11(1935), nr 1, s. 24-26.

kultu były modlitwy do Serca Jezusa, te odmawiane po przyjęciu Komunii św., i te codzienne, zanoszone w intencji duchowego odrodzenia polskiej młodzieży<sup>94</sup>. Bardzo dużą wagę przywiązywano do aktu ofiarowania się Boskiemu Sercu Jezusa, który należało odmawiać każdego dnia<sup>95</sup>. Ponadto odmawiano litanie do Serca Pana Jezusa w czasie ważnych wydarzeń w Krucjacie<sup>96</sup>. Trzeba też nadmienić, że uroczystość ku czci Najświętszego Serca Pana Jezusa należała do najważniejszych świąt w Krucjacie i zawsze była celebrowana z wielkim namaszczeniem<sup>97</sup>. W tym dniu wszyscy członkowie Krucjaty otrzymywali odpust zupełny<sup>98</sup>. Ich zewnętrznym znakiem przywiązania do Serca Jezusa był medalik wykonany w formie gwiazdy z wygrawerowanym z jednej strony kielichem i Hostią, a z drugiej z Sercem Jezusa<sup>99</sup>.

W Krucjacie wychowywano dzieci do tego kultu także poprzez zachęcanie ich do przygotowania w domu ołtarzyka dla Serca Jezusa. W czerwcu członkowie Krucjaty składali na nim tyle kwiatów, ile razy zdołali w danym dniu przezwyciężyć w sobie np. gniew czy lenistwo lub ile zyskali cnót posłuszeństwa i cierpliwości. W diecezji częstochowskiej niektóre koła Krucjaty zmodyfikowały tę praktykę i przysstrajały nie ołtarzyk w domu, ale ołtarz w kościele, ten poświęcony Sercu Pana Jezusa. Dla przykładu można wskazać na oddział dziewczęcy Krucjaty w Krzepicach, który w kronice zanotował (22.06.1949): *W tym roku przez cały czerwiec postanowiłyśmy ubierać ołtarz kwiatami z dobrych ofiarok tzn. za każdą ofiarę spełnioną z miłości dla Pana Jezusa względem bliźnich bierzemy kwiatek i tymi właśnie kwiatami przysstrajamy ołtarz Panu Jezusowi*<sup>100</sup>.

Mówiąc o kulcie Serca Pana Jezusa trzeba też wspomnieć o tzw. skarbcu Krucjaty. Składano do niego duchowe ofiary związane z gorliwym spełnianiem obowiązków religijnych (np. Mszy św., Komunii św., Komunii duchowej, adoracji, modlitw) oraz szkolnych i domowych (np. odrabianie lekcji, pomoc w pracach domowych). Do dokumentowania tych praktyk służył formularz skarbcza miesięcznego Serca Pana

<sup>94</sup> *Ustawy Krucjaty*, s. 19.

<sup>95</sup> *W obliczu Boga*, s. 266.

<sup>96</sup> *Z życia organizacyjnego Krucjaty*, s. 19.

<sup>97</sup> *Ustawy Krucjaty*, s. 16.

<sup>98</sup> Tamże, s. 36.

<sup>99</sup> *Ustawy Krucjaty*, s. 35.

<sup>100</sup> AACz sygn. KB 262, s. 22.

Jezusa<sup>101</sup>. Po wojnie powrócono do tej praktyki. Na zjeździe dyrektorów Krucjaty w 1947 r. zalecano, by taki skarbiec dzieci składały w czasie Mszy św. na głównym ołtarzu lub na ołtarzu Serca Pana Jezusa<sup>102</sup>. Sprawy te były nadzorowane przez opiekunów poszczególnych kół i omawiane na zebraniach wydziałów<sup>103</sup>.

W formacji duchowej członków Krucjaty istotne znaczenie miał kult maryjny. Z tej racji w Krucjacie pieczołowicie pielęgnowano pobożność maryjną. Był to jeden z naczelných celów Krucjaty, któremu nadawano wyjątkową rangę<sup>104</sup>. Od momentu wstąpienia do Krucjaty wychowywano dzieci w atmosferze szacunku do Matki Bożej i rozwijano w nich osobiste nabożeństwo do Niej<sup>105</sup>. Zachęcano je, by codziennie pamiętały o Maryi i składały jej hołd uwielbienia, chociażby przez odmawianie dziesiątka różańca<sup>106</sup>. Właśnie u Niej miały szukać pomocy, by wytrwać w dobrych postanowieniach, zwłaszcza wtedy, gdy pojawiały się zniechęcenie i trudności w wypełnianiu obowiązków<sup>107</sup>. Ducha pobożności maryjnej rozwijano u nich poprzez udział w nabożeństwach majowych. Dawały one dzieciom okazję do rozważania przymiotów Maryi i wzbudzania w sobie chęci ich naśladowania<sup>108</sup>. Z kolei nabożeństwa październikowe miały im pomóc w poznawaniu życia Jezusa i Jego Matki oraz nabywaniu umiejętności szukania i odnajdywania Boga w różnych okolicznościach życia. W tych miesiącach organizowano też specjalne akademie ku czci Maryi połączone z modlitwą, deklamacją wierszy, projekcją przezroczy i wspólnym śpiewem<sup>109</sup>. Po-

<sup>101</sup> *Formularz skarbca miesięcznego Serca P. Jezusa*, „Hostia”, 14(1938), nr 2 (dodatek); *Ustawy Krucjaty*, s. 17; J. Bok, *Przewodnik Rycerstwa Jezusowego czyli Krucjaty Eucharystycznej*, Kraków 1930, s. 46.

<sup>102</sup> *Pokłosie*, s. 30.

<sup>103</sup> AACz sygn. KB 264 (Streszczenie protokołów od 1 do 6 włącznie, s. 5-6).

<sup>104</sup> Zob. *Ustawy Krucjaty*, s. 19.

<sup>105</sup> Tamże, s. 17.

<sup>106</sup> Tamże, s. 23.

<sup>107</sup> Zob. *Z życia organizacyjnego Krucjaty*, s. 30.

<sup>108</sup> AACz sygn. KB 262, s. 6.

<sup>109</sup> Przed wojną w niektórych kołach Krucjaty Eucharystycznej w Częstochowie istniał zwyczaj urządzania w październiku (w sobotę) procesji z wieńcem róż przed szczyt jasnogórski, gdzie odmawiano różaniec i modlono się o błogosławieństwo Matki Bożej Częstochowskiej dla Krucjaty na cały rok, po czym wracano do sali spotkań danego koła Krucjaty i zawieszano wieniec u stóp obrazu Matki Bożej. Zob. *Nasze sprawozdania*, „Hostia”, 8(1932), nr 4, s. 115.

nadto odwiedzano miejsca kultu maryjnego i organizowano piesze pielgrzymki do sanktuarium na Jasnej Górze. Zazwyczaj koła Krucjaty brały w nich udział w mundurach, ze sztandarami i proporcami<sup>110</sup>. Ważną rolę odgrywała też w życiu Krucjaty liturgia związana z kultem Maryi. Uroczyscie obchodzono więc święta i uroczystości maryjne.

Trzeba nadmienić, iż całość tych działań prowadziła do przygotowania dzieci do wstąpienia w przyszłości do Sodalicii Mariańskiej – organizacji charakteryzującej się szczególnym kultem Matki Bożej. Chodziło o to, by po ukończeniu szkoły powszechnej i rozpoczęciu nauki w szkole średniej czymś naturalnym dla nich było przejście z Krucjaty Eucharystycznej do Sodalicii i kontynuowanie formacji chrześcijańskiej<sup>111</sup>.

Praca formacyjna w Krucjacie związana była również z dostarczaniem dzieciom właściwych wzorców osobowych do naśladowania. Niewątpliwie byli nimi święci i błogosławieni, których sylwetki poznawano wspólnie na zbiórkach lub indywidualnie poprzez czytanie prasy katolickiej. Ważne miejsce pośród nich zajmował św. Stanisław Kostka, który był głównym patronem Krucjaty<sup>112</sup>. Obchody liturgicznego wspomnienia miały charakter religijny i artystyczny. Wszyscy członkowie Krucjaty uczestniczyli w tym czasie we Mszy św. i przyjmowali Komunię św., a następnie brali udział w uroczystej akademii ku jego czci<sup>113</sup>. Na spotkaniach, zapoznając z jego życiem, wychowawcy wzywali dzieci do zachowywania – tak jak on – szlachetnych zasad i ideałów oraz kształtowania swojego charakteru, współpracując z Bożą łaską. Zachęcali do podejmowania pracy nad sobą, która miała polegać na respektowaniu przykazania miłości Boga i człowieka, na walce z wadami i pielęgnowaniu cnót, a także na sumiennym wypełnianiu swoich obowiązków w szkole, domu, kościele. Ponadto, wskazując na przykład ich patrona, uwrażliwiali dzieci na życie w harmonii z własnym sumieniem i przypominali, że świętym zostaje ten, kto w codziennym postępowaniu kieruje się Bożym prawem oraz w jedności z Bogiem służy bliźniemu.

<sup>110</sup> AACz sygn. KB 262, s. 12.

<sup>111</sup> J. B o k, *Przewodnik Rycerstwa Jezusowego*, s. 31, 50.

<sup>112</sup> Zob. *Ustawy Krucjaty*, s. 16.

<sup>113</sup> AACz sygn. KB 262, s. 16.



Celem całej formacji religijnej w Krucjacie było wspieranie dzieci na drodze ich duchowego dojrzewania. Działania wychowawcze zmierzały do tego, by rozbudzić i pogłębić ich religijność oraz przygotować je do świadomego i czynnego uczestnictwa w życiu Kościoła. Starano się więc tak wychować członków Krucjaty, by wiara motywowała ich do systematycznej pracy nad doskonaleniem własnego charakteru i wpływała na jakość ich chrześcijańskiego życia.

Poza formacją religijną podejmowano w Krucjacie także inne formy działalności związane bardziej z aktywnością zewnętrzną. W pierwszym rzędzie należały do nich zbiórki zastępu, wydziału czy całego koła, o których była już mowa. Poza zbiorcami organizowano dla członków Krucjaty kolonie letnie. Taka praktyka znana już była w diecezji częstochowskiej w okresie międzywojennym i na nowo została podjęta po wojnie. Jak podaje ks. Władysław Gołąb z Czelaździ, wychowawcy mieli tak planować kolonie, by były one czasem wypoczynku, ale także kształtowania charakteru. Chodziło przede wszystkim o propagowanie kultury fizycznej oraz budzenie wrażliwości na świat przyrody. Odkrywanie jego piękna (np. w czasie wycieczek, spacerów) miało prowadzić do kontemplacji Boga i brania współodpowiedzialności za własne środowisko, a ćwiczenia fizyczne (takie jak: gimnastyka, gry i zabawy, zawody, konkursy) do wyrobienia takich cech charakteru jak karność, wytrwałość, zdyscyplinowanie i umiejętność współpracy. Kolonie miały swoje ugruntowane miejsce w strategii wychowawczej Krucjaty i zawsze były planowane ze znacznym wyprzedzeniem. Członkowie kół w zasadzie sami pozyskiwali środki na ich zorganizowanie, czasem korzystali z pomocy diecezjalnej Caritas<sup>114</sup>.

Oprócz kolonii dość często organizowano wycieczki i wędrowki krajoznawcze. Ks. W. Gołąb stawiał im w zasadzie te same cele co koloniom, przy czym zwracał uwagę na jeszcze jeden aspekt, a mianowicie na fakt, że umożliwiały one członkom Krucjaty poznawanie zabytków i dzieł sztuki polskiej, co rozwijało w nich poczucie tożsamości z kulturą własnego kraju. W ten sposób chciano realizować wychowanie estetyczne, kształtując kulturę ogólną w Krucjacie. Było to dość trudne w powojennych realiach, niemniej jednak podejmowano takie działania. Dla przykładu warto wskazać na koło Krucjaty

<sup>114</sup> Zob. W. Gołąb, *Świetlica, boisko*, s. 56-58.

z Krzepic, które w 1948 r. zorganizowało wycieczkę do Krakowa, Wieliczki i Zakopanego. W tym czasie nie tylko zwiedzano zabytki, ale także organizowano wyjścia do teatru oraz oglądanie wystaw tematycznych i fotoplastikonu<sup>115</sup>. Zazwyczaj jednak były to wycieczki do najbliższych miejsc historycznych lub związanych z kultem religijnym, jak Częstochowa czy Danków<sup>116</sup>. Inną formą wycieczki było odwiedzanie sąsiednich Krucjat i wspólne spędzanie czasu w plenerze, połączone z zabawami, śpiewem, posiłkiem i modlitwą<sup>117</sup>.

Poszczególne koła Krucjaty organizowały również ogniska. Były to przeważnie spotkania w formie zajęć świetlicowych, na które nieraz zapraszano gości (rówieśników, rodziców, kapłanów, kleryków). Nastawione były na wspólną zabawę i działanie, na aktywizowanie wszystkich uczestników spotkania poprzez śpiew, gry i konkursy oraz taniec. Do programu włączano także inscenizacje, pantomimy i recytacje wierszy. Stałym ich elementem była wspólna modlitwa, poprzedzona przemówieniem opiekuna Krucjaty, który zaznajamiał zaproszonych gości z celem i zadaniami Krucjaty. Takie spotkania miały charakter integrujący i promujący ideę Krucjaty w lokalnym środowisku<sup>118</sup>.

W Krucjacie podtrzymywano też tradycję spotkań związanych ze wspólnym świętowaniem ważnych uroczystości kościelnych, takich jak Boże Narodzenie i Wielkanoc. Przy tej okazji przygotowywano jakiś program artystyczny, śpiewano pieśni religijne i deklamowano wiersze. Po ich zakończeniu składano sobie życzenia i spożywano skromny poczęstunek<sup>119</sup>. Spotkania tego typu miały swój walor wychowawczy. Odpowiedzialnym za dzieło Krucjaty chodziło o wytworzenie wśród członków cennych nawyków społecznych, rozwijanie umiejętności współżycia i współpracy. Troszczono się w ten sposób o właściwy rozwój stosunków międzyludzkich, o ducha solidarności i braterstwa, o ukształtowanie postawy otwartości na drugiego człowieka i życzliwości, wszystko w oparciu o wzorce ewangeliczne.

<sup>115</sup> AACz sygn. KB 262, s. 4, 9-12; AACz sygn. KB 263, s. 2.

<sup>116</sup> AAC z sygn. KB, s. 6, 9; AACz sygn. KB 263, s. 5.

<sup>117</sup> AACz sygn. KB 262, s. 6, 22.

<sup>118</sup> AACz sygn. KB 262, s. 14; AACz sygn. KB 263, s. 12; W. Gołąb, *Świetlica, boisko*, s. 55-56.

<sup>119</sup> AACz sygn. KB 262, s. 5, 16; AACz sygn. KB 263, s. 3, 15.

### **Władze państwowe wobec parafialnych oddziałów Krucjaty Eucharystycznej**

Krucjata Eucharystyczna została wyrugowana ze szkół w okresie tzw. szturm ideologicznego, który został zainicjowany wraz z początkiem roku szkolnego 1948/49. W tym czasie przystąpiono do realizacji wytycznych władz partyjno-państwowych, zmierzających do zmian organizacyjno-strukturalnych w szkolnictwie. Miało to pociągnąć za sobą odpowiednie działania w zakresie propagowania ideologii socjalistycznej i wzmożenia wysiłków w celu wychowania uczniów w duchu marksistowsko-leninowskim. Pomocą miały służyć nowe programy i podręczniki nauczania oparte na marksistowsko-dialektycznej koncepcji świata oraz organizacje szkolne bazujące na światopoglądzie socjalistycznym czy też nowy typ szkół ideologicznych, świeckich – bez nauki religii, zakładanych pod patronatem Towarzystwa Przyjaciół Dzieci. Poza tym przystąpiono do stopniowego likwidowania szkół katolickich, ograniczania praktyk religijnych w szkole, eliminowania organizacji religijnych, zwalniania katechetów. Docelowo miało to doprowadzić do usunięcia religii ze szkół<sup>120</sup>. W diecezji częstochowskiej takie działania władze szkolne podjęły już w październiku 1948 r., realizując wytyczne kuratoriów oświaty<sup>121</sup>.

W ramach podjętej przez państwo ofensywy ideologicznej, jak to już wyżej wspomniano, przystąpiono do całkowitego usuwania ze szkół organizacji uczniowskich o charakterze religijnym, takich jak Krucjata Eucharystyczna. Proces ten był monitorowany przez Ministerstwo Oświaty, które otrzymywało na ten temat raporty z poszczególnych kuratoriów<sup>122</sup>. Do końca roku szkolnego 1948/49 zostały one ostatecznie usunięte ze szkół powszechnych w całym kraju<sup>123</sup>. W diecezji częstochowskiej nastąpiło to jednak wcześniej. Już 31 stycznia 1948 r. na zebraniu Diecezjalnego Koła Księży Prefektów w Częstochowie

<sup>120</sup> Zob. S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży*, s. 303-306; H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej*, s. 46-86.

<sup>121</sup> Zob. R. Ceglarek, *Początki usuwania nauki religii ze szkół diecezji częstochowskiej w okresie Polski Ludowej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 39(2011), s. 68-72.

<sup>122</sup> AAN MOśw., sygn. 414. Charakterystyka ścierających się wpływów postępowych i wstecznych na terenie szkoły, s. 8-9.

<sup>123</sup> H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej*, s. 78.

informowano, że organizacje religijne szkolne, a nawet pozaszkolne są zakazane<sup>124</sup>. Co prawda gdzieś jeszcze w marcu 1948 r. w Krucjata Eucharystyczna organizowała swoje spotkania w szkołach, jak np. w Krzepicach<sup>125</sup>, ale takie sytuacje w skali diecezji należały do rzadkości. Generalnie w tym czasie nie było już ich na terenie szkół powszechnych. Działo się tak, bowiem spośród wszystkich diecezji polskich, to właśnie w diecezji częstochowskiej, a także katowickiej i opolskiej, władze partyjno-państwowe najmocniej utrudniały realizację edukacji religijnej w szkołach i paraliżowały działania wychowawcze oparte na zasadach Kościoła katolickiego<sup>126</sup>.

Samo wyeliminowanie Krucjaty Eucharystycznej ze szkół władze państwowe mogły traktować w kategoriach sukcesu. Szybko okazało się jednak, że to nie rozwiązało definitywnie sprawy uczniowskich organizacji religijnych. Jak informowało Kuratorium Oświaty w Łodzi, w jednej ze szkół w Wieluniu, po zlikwidowaniu koła Krucjaty, ksiądz prefekt przeniósł spotkania do budynku kościelnego. To, co niepokoiło władze oświatowe to fakt, że w ten sposób dzieci pozostały poza kontrolą wychowawców i dyrekcji szkoły. Uznano więc, że należy wszelkimi możliwymi środkami uniemożliwić uczniom przynależność do katolickich organizacji działających poza szkołą<sup>127</sup>.

Kierując się tymi wskazaniem dyrekcje szkół wywierały na uczniów bezpośrednią presję, by zmusić ich do rezygnacji z tego typu zaangażowania w parafiach. Dyrektorzy szkół czy nauczyciele wzywali więc do ujawnienia się tych uczniów, którzy należeli np. do Krucjaty Eucharystycznej i bezzwłoczne wypisanie się z nich, grożąc dalekosiężnymi sankcjami karnymi. Przy tej okazji ukazywano uczniom Kościół katolicki jako instytucję wrogą państwu i zwalczającą jego ustrój demokratycznie wybrany przez obywateli<sup>128</sup>. Taka taktyka władz oświatowych była widoczna również w diecezji częstochowskiej. Nie dziwi więc fakt, że Zarząd Diecezjalnego Koła Księży Prefektów w Często-

<sup>124</sup> AACz sygn. KB 88. Protokół nr 1 z walnego i reorganizacyjnego zebrania Diecezjalnego Koła Księży Prefektów w Częstochowie z dnia 31 stycznia 1948 r., s. 36.

<sup>125</sup> AACz sygn. KB 262, s. 30; KB 264 (Streszczenie protokołów od 1 do 6 włącznie, s. 2).

<sup>126</sup> Por. Archiwum Episkopatu Polski w Warszawie (dalej: AEP). Kwestionariusz w sprawach szkolnych, s. 13; H. K o n o p k a, *Religia w szkołach Polski Ludowej*, dz. cyt., s. 77.

<sup>127</sup> AAN MOśw., sygn. 414. Charakterystyka ścierających się wpływów postępowych i wstecznych na terenie szkoły, s. 8.

<sup>128</sup> S. B o b e r, *Walka o dusze dzieci i młodzieży*, s. 398.

chowcie informował, że: *Na naszym terenie organizacje pozaszkolne również są zakazane i nawet do parafialnych organizacyj religijnych zabrania się należeć młodzieży szkolnej*<sup>129</sup>.

Działania te powodowały reakcję biskupów polskich. Hierarchowie Kościoła katolickiego podejmowali więc próby pertraktacji z władzami państwowymi, domagając się zaprzestania szykanowania uczniów należących do Krucjaty Eucharystycznej poza szkołą i przynajmniej umożliwienia swobodnej działalności tej organizacji religijnej przy parafiach, jeśli nie przywrócenia jej na terenie szkoły. Niestety tego rodzaju akcje nie przyniosły żadnych efektów<sup>130</sup>.

W zaistniałej sytuacji zaczęto tworzyć świetlice parafialne, organizujące zajęcia dla dzieci i młodzieży, w ramach których prowadzono spotkania różnych organizacji religijnych, w tym także Krucjaty<sup>131</sup>. Dostrzegały to władze szkolne, które informowały Ministerstwo Oświaty o zaistniałym procederze. Taką notę nadesłało między innymi Kuratorium Oświaty w Poznaniu, pisząc, iż: *Na terenie szkół podstawowych akcja wciągania dzieci do organizacji religijnych osłabła, natomiast cała taktyka stała się znacznie mądrzejsza, a mianowicie polega ona na organizowaniu czegoś w rodzaju świetlic parafialnych przy kościołach*<sup>132</sup>. Do ich prowadzenia księża zapraszali często nauczycieli, co tym bardziej wydawało się to władzom szkolnym niewłaściwe. Obawiano się, że dzieci będą wychowywane w duchu wartości sprzecznych z kierunkiem ideologicznym przyjętym przez szkoły, a w dodatku w atmosferze krytyki i wrogiego usposobienia do aktualnie sprawujących władzę w państwie. Poza tym, świetlica parafialna odciągała dzieci od zajęć pozalekcyjnych organizo-

<sup>129</sup> AACz sygn. KB 88. Protokół nr 1 z walnego i reorganizacyjnego zebrania Diecezjalnego Koła Księży Prefektów w Częstochowie z dnia 31 stycznia 1948 r., s. 36.

<sup>130</sup> Zob. List kardynałów A. Hlonda i A. Sapiehy do Prezydenta w sprawie szkolnictwa katolickiego z dnia 24.06.1948 r., [w:] *Kościół w PRL*, s. 127-128; Tamże, List Episkopatu do Prezydenta B. Bieruta w sprawie sytuacji Kościoła w Polsce z dnia 22.12.1948 r., s. 136-138; Tamże, List Komisji Głównej Episkopatu Polski do Rządu w sprawie polityki laicyzacji kraju i obrażania uczuć religijnych narodu z dnia 22.06.1949 r., s. 160-163; Tamże, Oświadczenie Sekretarza Episkopatu bp. Z. Chormańskiego na posiedzeniu Komisji Mieszanej w sprawie ułożenia dobrych stosunków Kościół-Państwo z dnia 12.08.1949 r., s. 172-179.

<sup>131</sup> Zob. AACz sygn. KB 263, s. 4.

<sup>132</sup> Notatka o sytuacji na terenie Kuratorium Okręgu Szkolnego Poznańskiego z dnia 15.12.1948 r., [w:] *17 lat nauczania religii w Polsce Ludowej. Wybór dokumentów*, opr. H. K o n o p k a, Białystok 1998, s. 37-39.

wanych przez szkoły, które miały kształtować ducha obywatelskiego uczniów, bazując na doktrynie socjalistycznej.

Świetlice parafialne funkcjonowały także w diecezji częstochowskiej m.in. w Żarkach, którą założył – jako alternatywę dla świetlicy szkolnej – katecheta ks. Aleksander Kościelecki. Dyrekcja szkoły uznała taką działalność za wywierającą zgubny wpływ polityczny i moralny na uczniów, a zarazem wyjątkowo szkodliwy, bo hamujący w lokalnym środowisku realizację marksistowskiego wychowania. Z tej racji domagano się od władz partyjnych usunięcia go z miasta<sup>133</sup>. Takich sytuacji było wiele. Pokazują one jak wielką wagę przywiązywała administracja państwowa do pracy wychowawczej z dziećmi i młodzieżą. Zdawała sobie sprawę z tego, że jej owocem jest ukształtowanie ich światopoglądu, a co za tym idzie postaw społeczno-obywatelskich, co mogło mieć realny wpływ na sposób funkcjonowania państwa.

### **Zawieszenie działalności Krucjaty Eucharystycznej w Polsce**

Ostatecznie sprawę Krucjaty Eucharystycznej rozstrzygnął rządowy dekret z 5 sierpnia 1949 r. o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach<sup>134</sup>. Dawał on prawo administracji państwowej do służbowego kontrolowania i nadzorowania sposobu funkcjonowania organizacji religijnych, w tym także Krucjaty. Zgodnie z treścią dekretu do 4 listopada 1949 r. należało zgłosić do właściwej władzy państwowej istnienie danej organizacji religijnej lub złożyć wniosek o jej rejestrację, co w praktyce – zgodnie z nowymi przepisami – oznaczało poddanie jej pod nadzór tejże władzy. Jeśliby tego nie uczyniono w wymaganym przez prawo czasie, miały ulec rozwiązaniu, a o ich majątku miała zdecydować Rada Ministrów<sup>135</sup>. W odpowiedzi na to kard. A. Sapieha oraz abp S. Wyszyński wystosowali do rządu list protestacyjny w sprawie ograniczania prawa i wolności Kościoła. Czytamy w nim m.in.: *Dekret z dnia 5 sierpnia 1949 r. poddaje prawu o stowarzyszeniach organizacje kościelne, a co za tym idzie wprowadza kontrolę i ingerencję czynników*

<sup>133</sup> APK Zespół: Kuratorium Okręgu Szkolnego Śląskiego w Katowicach 1945-1950 (dalej: KOS Śl) sygn. 94. Pismo (tajne) p.o. Dyrektora Państwowej Koedukacyjnej Szkoły Ogólnokształcącej stopnia licealnego im. T. Kościuszki w Żarkach do Kuratorium Okręgu Szkolnego Śląskiego w Katowicach z dnia 30.12.1949 r., s. 8-9.

<sup>134</sup> Dz. U. RP. 1949, nr 45, poz. 335.

<sup>135</sup> *Komunikat*, „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 115.

*państwowych w wewnętrzne życie Kościoła*<sup>136</sup>. Kościół nie mógł dopuścić do penetrowania i inwigilacji organizacji katolickich. Dlatego w specjalnym komunikacie, odczytywanym we wszystkich kościołach w diecezji, poinformowano wiernych, że: *Nakazowi dekretu nie stało się zadość, gdyż zrzeszenia religijne nie są stowarzyszeniami jak je pojmuje państwowe prawo o stowarzyszeniach. Służą bowiem wyłącznie celom religijnym. Nie powstają one jak stowarzyszenia świeckie z woli członków założycieli; powołuje je do bytu właściwa władza kościelna i kieruje nimi biskup diecezjalny lub z jego polecenia rządcy parafii, a nie zarząd wybrany przez członków. W tym stanie rzeczy powiadamia się niniejszym Parafian, że zrzeszenia religijne, (...) uległy mocą tegoż dekretu rządowego w obliczu Państwa w dniu 4 listopada b.r. rozwiązaniu*<sup>137</sup>.

Z tej właśnie racji, dokładnie tego samego dnia, Episkopat Polski zawiesił działalność stowarzyszeń i organizacji religijnych, w tym także Krucjaty Eucharystycznej. W liście pasterskim z 30 października 1949 r. adresowanym do duchowieństwa i wiernych, biskupi polscy zwrócili się także do członków Krucjaty w następujących słowach: *Traciecie, Drogie Dzieci, tak ukochaną przez Was Krucjatę Eucharystyczną. Tym częściej i gorliwiej odwiedzajcie Pana Jezusa w Hostii Przenajświętszej, tym chętniej i sumiennie przystępujcie do miesięcznej spowiedzi i Komunii św., żadnej Mszy św. niedzielnej czy świątecznej nie opuszczajcie, a jak rycerze Jezusowi, Wy Chłopcy, spełniajcie służbę przy oltarzu*<sup>138</sup>.

Zgodnie z decyzją Episkopatu zawieszeniu uległy wszystkie koła Krucjaty Eucharystycznej w kraju. W diecezji częstochowskiej 4 listopada 1949 r. zwoływano zebrania wydziału, na których opiekun danego koła informował dzieci o zawieszeniu działalności. W księdze protokołów jednej z Krucjat w tym dniu zanotowano: *Następnie Ks. Dyrektor oznajmił nam bardzo smutną wiadomość, a mianowicie, że nasza organizacja religijna jest na razie rozwiązana i żadnych zebrań czy zbiórek nie będzie, równocześnie zachęcił nas byśmy nadal, jeszcze z większym zapalem i chęcią wypełniały swe obowiązki, mimo iż warunki i ciężkie czasy prze-*

<sup>136</sup> List Komisji Głównej Episkopatu Polski do Rządu w sprawie dekretów władz o zmianie przepisów prawa o stowarzyszeniach i zgromadzeniach, [w:] *Kościół w PRL*, s. 181-182.

<sup>137</sup> Komunikat, „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 115.

<sup>138</sup> List biskupów polskich do duchowieństwa i wiernych z dnia 30.10.1949 r., „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 89-90.

*ciwne są temu, gdyż nadal jesteśmy rycerstwem Jezusowym i przysięgałyśmy do końca życia sumiennie wypełniać swe obowiązki*<sup>139</sup>.

Dnia 12 listopada 1949 r. wypowiedział się w tej sprawie również bp T. Kubina. W piśmie okólnym przedstawił on duchowieństwu diecezjalnemu aktualny stan prawny stowarzyszeń i stanowisko hierarchii kościelnej w Polsce w odniesieniu do rządowego dekretu o zmianie przepisów o stowarzyszeniach i zaapelował, by otoczyli oni członków zawieszonych organizacji katolickich szczególną troską duszpasterską tak, aby nadal podtrzymywano specjalne nabożeństwa charakterystyczne dla dotychczasowych stowarzyszeń. Ordynariusz częstochowski poinformował także o rozwiązaniu kół Krucjaty Eucharystycznej i wezwał duszpasterzy do dalszego krzewienia kultu eucharystycznego wśród dzieci<sup>140</sup>. Jego realizacja miała jednak przybrać inną formę niż to miało miejsce dotychczas w kołach Krucjaty. Referat Duszpasterski przy Kurii Diecezjalnej w Częstochowie zaproponował, by wprowadzono nabożeństwa stanowe dla poszczególnych grup wierznych w parafii. Kapłani mieli zatroszczyć się także o to, aby funkcjonowało duszpasterstwo stanowe dla dzieci. W jego ramach mieli nadal rozwijać nabożeństwa ku czci poszczególnych tajemnic wiary, między innymi kult Eucharystii dla byłych członków Krucjaty. Takie nabożeństwo ku czci Jezusa Eucharystycznego dla tej grupy dzieci należało zawsze organizować w pierwszą niedzielę miesiąca<sup>141</sup>.

Dotychczasowa dokumentacja związana z działalnością kół Krucjaty w diecezji, a więc księgi protokołów i kroniki, zostały podpisane przez sekretarzy okręgowych i zdeponowane w archiwach kościelnych<sup>142</sup>. Dokonano tego dokładnie 4 listopada 1949 r., w dniu, w którym biskupi polscy zawiesili działalność organizacji religijnych. W sposób formalny od tego właśnie czasu, zaprzestała swoją działalność Krucjata Eucharystyczna diecezji częstochowskiej, zresztą jak i wszystkie pozostałe koła Krucjaty w Polsce.

\* \* \*

<sup>139</sup> AACz sygn. KB 264, s. 21.

<sup>140</sup> *Okólnik do rządców kościołów diecezji z dnia 12 listopada 1949 r.*, „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 112-114.

<sup>141</sup> *Wskazania duszpasterskie z dnia 26 listopada 1949 r.*, „Wskazania Duszpasterskie 1949-1951”, s. 1-3; *Kurs duszpasterski*, „Okólniki Diecezjalne 1945-1952”, s. 146.

<sup>142</sup> Zob. AACz sygn. KB 262, s. 30; AACz sygn. KB 264 (Streszczenie protokołów od 1 do 6 włącznie, s. 9); AACz sygn. KB 264, s. 16.



Pozytywne doświadczenia związane z działalnością Krucjaty Eucharystycznej w II Rzeczypospolitej skłoniły duszpasterzy i katechetów do reaktywowania tej organizacji religijnej zaraz po zakończeniu II wojny światowej. Początkowo funkcjonowała ona w szkołach powszechnych. W tym środowisku powoływane do istnienia koła Krucjaty powielaly w zasadzie wzorce przedwojenne w zakresie struktury, form i metod pracy. Niestety ich profil wychowawczy, zakorzeniony w chrześcijańskich wartościach, stał w opozycji do stylu, jaki narzuciły szkołom władze partyjno-państwowe promujące model socjalistycznej pedagogiki. To doprowadziło do polaryzacji pomiędzy stroną kościelną i rządową, a w konsekwencji do usunięcia Krucjaty Eucharystycznej ze szkół i przeniesienia jej do parafii. Taka zmiana nie zahamowała jednak rozwoju tej organizacji. Zmieniało się bowiem miejsce spotkań, ale nie status Krucjaty i intensywność pracy. Nadal troszczono się o właściwy poziom edukacji i formacji religijnej oraz podejmowano różne formy aktywności zewnętrznej w kołach, w tym także propagowania idei chrześcijańskich w lokalnym społeczeństwie. Polityka oświatowa w Polsce Ludowej zmierzała jednak w innym kierunku. Chodziło o kształtowanie światopoglądu dzieci już od najmłodszych lat, ale w duchu zasad marksistowsko-leninowskich. Podejmowano więc wszelkie możliwe działania mające na celu utrudnienie prowadzenia Krucjaty, między innymi poprzez zmianę przepisów o stowarzyszeniach i chęć narzucenia Krucjacie nadzoru administracji państwowej. Tego rodzaju projekt nie mógł spotkać się z akceptacją przedstawicieli Kościoła katolickiego, którzy, kierując się dobrem tejże organizacji i jej członków, postanowili w 1949 r. zawiesić działalność Krucjaty Eucharystycznej. Nadal jednak kapłani i katecheci mieli pielęgnować wśród dzieci pobożność eucharystyczną, ale już w ramach tak zwanego duszpasterstwa stanowego, prowadzonego specjalnie w parafii właśnie dla tej grupy wiekowej. Idee bliskie Krucjacie Eucharystycznej odrodziły się w Polsce w latach osiemdziesiątych, a podjął je na nowo Eucharystyczny Ruch Młodych. W organizacji tej wychowawcy odeszli od struktur organizacyjnych i niektórych form pracy charakterystycznych dla Krucjaty, ale niezmiennie pozostało założenie, że formacja dzieci powinna zmierzać do pogłębienia kultu Eucharystii i kształtowania w nich ewangelicznego stylu życia. Niewątpliwie i dzisiaj jest to godne naśladowania i podejmowania na nowo w różnych stowarzyszeniach i organizacjach religijnych.

---

ROMAN CEGLAREK

**EUCCHARISTIC CRUSADE IN THE PEOPLE'S REPUBLIC OF POLAND  
IN 1945-1949: THE CASE OF THE DIOCESE OF CZĘSTOCHOWA****Summary**

After the World War II, Eucharistic Crusade restarted its educational work in primary schools all over the country. In this time, it copied the prewar patterns of structure, method and forms of work. Unfortunately, its Christian profile did not suit the socialistic model of education imposed by the government. This was the reason of tension between the Church and the government, which, in consequence, led to removing the Crusade from schools to parishes. This change did not stop the development of the organisation. It was only the place of meeting that was changed, not the status of the Crusade. People responsible for the Crusade still took care of an appropriate level of education and religious formation of its members. The government policy was heading for a different direction: for moulding children's opinions not in the Christian but rather in the socialist way. Because of that, all possible actions were undertaken in order to hamper leading the Crusade, like changing the regulations of associations in such a way, that they imposed a supervision of the government on the Crusade. This project could not be accepted by the representatives of the Catholic Church, who, taking into consideration the Crusade and its members' good, decided to suspend its activity in 1949. However, the priests and catechists, during their common pastoral activity in parishes, still cultivated Eucharistic piety among children, so characteristic for this organisation.

Translated by Roman Ceglarek

## RECENZJE

HIERONIM FOKCIŃSKI SJ

### USTANAWIANIE BISKUPÓW W POLSCE W PIERWSZEJ POŁOWIE XV WIEKU

Uwagi na marginesie publikacji T. Graffa

Pojawienie się publikacji *Episkopat monarchii jagiellońskiej w dobie soborów powszechnych XV wieku*, Kraków 2008 pióra Tomasza Graffa, w dużej mierze podsumowującej w ramach podjętej przez Autora problematyki, także kwestię ustanawiania biskupów w Polsce, jest niewątpliwie ważnym i odważnym wydarzeniem dla naszej średniowiecznej historiografii. Nacisk został położony na część drugą opracowania, relacjonującą udział biskupów polskich w soborach w Pizie (1409), Konstancji (1414-1418; jest też nieco o Pawii-Sienie), a przede wszystkim w soborze w Bazylei (1431-1438). Autor, zapewne świadomie używa określenia „wobec soborów” – i słusznie. Należy jednak zauważyć, że cała ta część druga to tylko jedna trzecia monografii (ss. 189-317).

Część pierwsza została pomyślana jako szczegółowe i szerokie przygotowanie tematu zasadniczego (czy proporcjonalne?). Oprócz wprowadzenia obejmuje trzy rozdziały traktujące w kolejności: **1** – ogólne omówienie dwóch polskich metropolii: gnieźnieńskiej i lwowskiej (strony 21-83; zagadnienia w dużej mierze już znane i przebadane); **2** – podsumowanie pozycji i znaczenia biskupów w hierarchii kościelnej i państwowej (strony 85-132); oraz **3** – kreatywną rolę monarchy w procesie formowania elity kościelnej w Polsce na tle porównawczym (strony 133-186). Tak szerokie potraktowanie, zwłaszcza rozdziału drugiego

„Nasza Przeszłość” t. 119: 2013, s. 371-380.

i trzeciego, wyjaśnia się po przeczytaniu części drugiej. Krótko, choć może nie zupełnie adekwatnie, można powiedzieć, że biskupi zachowywali się wobec soborów tak, jak sobie tego życzył monarcha.

Na początku pierwszego rozdziału Autor przedstawił zamiar dania odpowiedzi co ostatecznie decydowało o awansie na stanowisko biskupie. Na s. 22 wymienia krótko: wola króla; postanowienie Stolicy Apostolskiej i wybór kapituły. O wyborach przez kapituły, które prawnie nie zostały zniesione, ale były już w tym czasie raczej formalnością, w publikacji mówi się zupełnie na marginesie innych kwestii. Drugi czynnik, oprócz małej, dwustronicowej wstawki: *Próby wzmocnienia pozycji papieństwa w kwestii obsady biskupstw* (s. 149-150), został praktycznie całkowicie pominięty. Budzi to spore zdziwienie w zestawieniu z tak wyeksponowanym wpływem i stałym podkreśleniem roli doradców-biskupów, i tak rozbudowanymi rozważaniami o warunkach w jakich zapadały królewskie decyzje.

Niniejsze uwagi nie są pomyślane jako recenzja ani komentarz całej przedstawionej problematyki. W zamierzeniu mają jedynie zwrócić uwagę na bardzo – zdaniem piszącego – zminimalizowanie, a właściwie całkowite pominięcie udziału papieży, a zwłaszcza – szerzej pojętej Kurii rzymskiej w procedurze zatwierdzania przedstawianych przez panujących kandydatów do wyższych godności kościelnych, czyli beneficjów konsystorialnych. Zatem mają uzupełnić pominięty aspekt prawodawstwa kościelnego w tym zakresie i udziału kolegium kardynalskiego w podejmowaniu decyzji przez papieży, instytucji daleko bardziej sformalizowanej i umocowanej prawnie w przeciwieństwie do mało jeszcze określonej, choć donośnej roli doradców, elitarnej grupy biskupów przy królu.

Radzie królewskiej i uczestnictwu w niej biskupów poświęca Autor sporo uwagi w drugim rozdziale, części pierwszej, chociaż samej precedencji wśród biskupów nieporównywalnie najwięcej. Zgodnie z innymi badaczami podkreśla, że rada królewska nie miała jeszcze w pierwszej połowie XV wieku, stałej liczby, a jej skład był uzależniony od woli monarchy. Początkiem kariery była najczęściej praca w kancelarii królewskiej. Nie miała też formy zinstytucjonalizowanej; rad udzielali we własnym imieniu, a nie jako instytucja. Niemniej Autor stwierdza, że biskupów-doradców królewskich można nazwać: *Elitą polityczną monarchii, która w znaczny sposób wpływała na decyzje króla, współpracując tym samym politykę państwa*.

Ze zrozumiałych racji, doborem biskupów, było również zainteresowanie zawsze papieżem, a w okresie soborów, jednocześnie urzędujących dwóch, a nawet trzech papieżów, dla każdego z nich sprawy zapewnienia sobie oddanych i wiernych biskupów musiały być sprawą szczególnie ważną. Z tego tytułu interesująca rzeczą jest cała procedura stosowana przez Stolicę Apostolską potwierdzania przedstawianych przez panujących kandydatów. Tego wymagało dobro Kościoła, kształt i pomyślność proponowanych reform, ale i losy samych papieżów, to wybieranych, to znów pozbawianych tej godności. Czyżby papież w tak ważnej sprawie nie mieli i nie szukali wiarygodnych i mających konieczne rozeznanie doradców, skoro Autor jednostajnie i monotonicznie wszystko przypisuje osobistym decyzjom papieżów i to w sytuacji częstych i ostrych sporów z królami polskimi, a przecież z innymi monarchami było one jeszcze ostrzejsze. W miejsce chociażby skrótoowego zasygnalizowania tej kwestii otrzymujemy nic nie mówiące: *papież się sprzeciwiał, papież musiał zrezygnować ze swych roszczeń, papież się uparł, papież wzburzony* itp. Trudno się obronić przed wrażeniem, że dyskurs naukowy przeszedł w tym wypadku w styl dziennikarski. Okres wielkich soborów reformacyjnych gdy Kościołem zarządzali, dwaj a nawet trzej papieżowie, ze zrozumiałych racji poważnie pomniejsza powagę Stolicy Apostolskiej. W tym świetle rezygnacja z ukazania jak podejmowano decyzje w tak ważnej dziedzinie jak ustanawianie biskupów, narzuca bardzo negatywny obraz papieżstwa. Uderza to w szczególności w zestawieniu z tyloma uwagami poświęconymi radzie królewskiej czy tylko doradcom królewskim i to nie tylko w części wstępnej, ale praktycznie w całej rozprawie. Właśnie tę lukę wypada wypełnić, zwracając dodatkowo uwagę na właściwe stosowanie terminologii, która, niestety, nie podnosi rangi publikacji.

Potwierdzenie wybranego lub prezentowanego na wyższe godności kościelne kandydata (*provisio*), w XV wieku, należało już do wyłącznych prerogatyw władzy papieskiej. Podpisanie przez papieża odpowiedniego dokumentu (*bulli, brewe*, niekiedy tylko sygnowanej *ceduły*), poprzedzała, na ogół, dość długa i skomplikowana procedura w Kurii rzymskiej. Doniosłą rolę w całości postępowania odgrywał, przede wszystkim, kardynał, któremu papież zlecał daną sprawę – określany terminem *ponens, relator*. Zazwyczaj był nim kardynał protektor panującego monarchy względnie jego zastępcą (*wiceprotektor, konprotektor*). Zebrane informacje o kandydacie i wakującym beneficjum

przedstawiał na konsystorzu papieskim, czyli spotkaniu całego Kolegium kardynalskiego z papieżem. Po dyskusji i złożeniu przez obecnych swego *votum*, papież podejmował decyzję.

Powtarzany wielokrotnie przez następne stulecia dekret *Cum in cunctis*, określający przymioty wymagane od kandydatów na biskupstwo, datuje się z okresu pontyfikatu Aleksandra III (1151-1181), a praktyka stwierdzania w Kurii rzymskiej czy wskazana osoba je posiada i czy wybory odbyły się zgodnie z prawem, znajduje potwierdzenie w postanowieniach soboru laterańskiego IV (1215). Dla kierunku narastającego prawodawstwa i stosowanej praktyki, charakterystyczne jest wprowadzenie do dyktatu bulli prowizyjnych zwrotu *de fratrum nostrorum consilio*, czyli biorących w naradach kardynałów. W samą formę i sposób przeprowadzania dochodzenia – z czasem określane jako *processus informativus* (proces informacyjny), szeroko wprowadza dokument papieski zatwierdzający wybór biskupa Piacenzy z 1199 roku. Spotykamy w nim, po raz pierwszy wiadomość, że badanie przeprowadzali trzej kardynałowie, po jednym przedstawicielu każdego z trzech stopni kardynalskich. Nie ma jednak pewności, czy było to regułą i czy odnosiło się także do terenów poza włoskich. Dalej odnośne ustawodawstwo rozwinął papież Grzegorz X (1271-1276), a zwłaszcza Mikołaj III (1277-1280). Dekrety tych papieży, sankcjonujące zasadę przeprowadzania dochodzenia w Kurii, chociaż nie mówią wprost o roli kardynałów, nie można wątpić, że należało todo ich uprawnień i zadań. Znamionną jest pod tym względem wiadomość o zarządzeniu papieża Bonifacego VIII (1294-1303), który *...revocavit omnes provisiones vacaturas, factas tempore Coelestini, praedecessorum suorum... Suspendit etiam omnes archiepiscopos, episcopos et alios, qui habuerunt dignitatem per Coelestinum sine consilio cardinalium sive non factos ut consuevit in consistorio*.

Wyraźnie zatem stwierdzona jest nie tylko obecność kardynałów, ale dobitnie podkreślona została konieczność zasięgnięcia ich rady jako warunku ważności nadania beneficjum, która to czynność powinna mieć miejsce na konsystorzu. Pozostaje to w pełnej zgodności z tym, co wiemy już skądinąd o pozycji i znaczeniu w tym okresie kolegium kardynalskiego, tego „senatu papieskiego”.

Urzędowe diariusze spraw omawianych i decydowanych na konsystorzach, akta konsystorialne (*Acta Camerarii i Acta Vicecancellarii*), zachowały się już od 1409 r., czyli dokładnie od soboru w Pizie.

Pierwszą odnotowaną w nich wiadomością o składaniu sprawozdania na konsystorzu przez dwóch kardynałów w sprawie prowizji na opactwo spotykamy pod datą 26 lutego 1411 r. W cztery lat później, w tych samych aktach konsystorialnych, spotykamy trzy, zupełnie nietypowe dla nich wpisy powiadomienia kancelarii papieskiej o dokonanych prowizjach, przesłane przez kardynałów, którzy mieli zlecone zadanie zebrania wiadomości na temat przeprowadzonej elekcji i wybranej osoby, oraz przedstawienia uzyskanych informacji papieżowi (Dwa pierwsze wydał J. Korzeniowski w *Analecta Romana*. Kraków 1894, s. 29-30, trzeci tylko zasygnalizował).

Szczególnie obszerny jest tekst odnoszący się do prowizji klasztoru benedyktyńskiego Matki Bożej de Jugo Dei we Francji. Antypapież Jan XXIII (1410-1415) zlecił zbadanie okoliczności elekcji kardynałowi P. d'Ailly. Ten po zapoznaniu się z nadesłanymi dokumentami i przesłuchaniu przedstawionych przez pełnomocników świadków orzekł, że postulowany kandydat spełnia wszystkie warunki i może objąć opactwo. Zebrane przez siebie wiadomości i wydaną opinię z powodu wyjazdu papieża, przekazał kardynałowi G. Filiastri, który jako wysłannik obradującego soboru konstancjańskiego udawał się do Fryburga, gdzie przebywał aktualnie papież. O spełnieniu polecenia powiadamia tenże kardynał kancelarię papieską, o fakcie prowizji przez *olim Ioanni papae*. Nie ma żadnych wątpliwości, że i w tej nietypowej sytuacji, trwania soboru, kardynałowie mieli rzeczywisty współudział w podejmowaniu tego rodzaju decyzji. Należy też zauważyć, że przedstawiony sposób postępowania oraz szereg charakterystycznych określeń i sformułowań w niczym nie odbiega od formy stosowanej – zwłaszcza w pierwszej połowie w XVI wieku, określanej jako *processus informativus*.

W 1421 r. pojawia się postać kardynała ponensa, później określanego częściej terminem relator, do którego należało składanie na konsystorzu papieskim relacji (*relatio consistorialis*), czyli wszystkich niezbędnych informacji o proponowanym kandydacie i stanie samego beneficjum. Jego działalność rysuje się pełniej od 1428 r. Od tego czasu coraz częściej, podawane jest także jego imię i do akt wciągany jest tekst ceduły (*cedola*), pisma którym powiadamiał Kancelarię papieską o treści swojej relacji i podawał dalsze szczegóły o podjętej przez papieża decyzji.

Wszystkie wspomniane wyżej wzmianki i dokumenty dają w sumie dość szczegółowy obraz czynności poprzedzających nadanie prowizji, a spełnianych przez kardynałów. Wyraźnie potwierdzony jest fakt zlecenia zebrania informacji przez papieża. Dalej szczegółowo przedstawiony jest cały sposób postępowania

Z okresu pontyfikatu papieża Marcina V (1417-1431) zachował się ciekawy projekt reformy nadawania godności biskupich. W interesującym nas zakresie postulowano, aby nadania wyższych beneficjów miały miejsce na konsystorzach publicznych, co stworzyłoby możliwość szerszej dyskusji nad prawidłowością dokonanego wyboru i nad przydatnością wybranego elekta. Dalej proponowano, aby w wypadku zgłoszenia jakiegoś sprzeciwu papież powierzył rozpatrzenie sprawy komisarzowi – zapewne byłby nim kardynał – który raz jeszcze zbada sprawę i w razie potrzeby zasięgnie dalszych informacji, powołując z urzędu nowych, bardziej kompetentnych świadków. Propozycje zawarte w tym projekcie są bardzo symptomatyczne dla okresu silnych tendencji koncylarystycznych.

W licznej już zachowanym materiale archiwalnym z połowy XV wieku sposób postępowania przy nadawaniu prowizji czy potwierdzaniu elekcji poruszany jest dość często. Natomiast długo brak samej dokumentacji potwierdzającej fakt, że z wyników przeprowadzanego badania jak i treść relacji składanej przez kardynała relatora na konsystorzu były spisywane w ustalonej i przepisanej formie.

Niemniej w celu przekazania decyzji podejmowanych na konsystorzach do urzędów zobowiązanych do przygotowania bulli nadawczych we wspomnianych już aktach konsystorialnych od 1409 r. coraz częściej wspominane są ceduły konsystorialne (*cedole concistoriali*), a nawet spotykamy włączone ich teksty. Pismo miało zapewnić Kancelarii papieskiej wszystkie niezbędne informacje potrzebne do przygotowania dokumentu nadania.

Na obecnym etapie badań najstarszy protokół z przeprowadzonego badania pochodzi z 1464 r. Protokół ten w niczym nie odbiega od tekstów znanych nam z początku XVI wieku. Co więcej jest od nich bogatszy w informację i cechuje go pełniejsza forma prawna. Został spisany przez notariusza kardynała, któremu papież zlecił dochodzenie i to w obecności dwóch świadków powołanych z urzędu. Świadków zeznających w sprawie, szczegółowo przedstawionych, przepytował kardynał osobiście. Przedstawił ich prokurator w imieniu elekta.



Zeznania, bardzo obszerne tak na temat kandydata jak i beneficjum, składali pod przysięgą. Należy przy tym zauważyć, że już ten najstarszy ze znanych dzisiaj protokołów, w niczym nie odbiega od formularza z lat dwudziestych XVI wieku. Ustalony formularz świadczy w tym wypadku o długiej historii samej czynności oraz istniejących wzorach pracy kurialnej. Według zgodnej opinii znawców historii Kurii rzymskiej, oficjalne dokumenty papieskie zatwierdzające nową praktykę, nie tyle ją wprowadzały co potwierdzały istniejący już sposób postępowania. Zatem można przyjąć, że procedura przeprowadzania procesów informacyjnych już w połowie XV wieku, nie była praktyką nową. Brak pełniejszej dokumentacji nie może specjalnie dziwić, ponieważ jeszcze w sto lat później do tego rodzaju materiałów, po udzieleniu prowizji, nie przywiązywano większej wagi i jej nie gromadzono. Dopiero papież Urban VIII tworząc w 1625 r. archiwum Świętego Kolegium nakazał gromadzić w nim także ważniejsze materiały dotyczące nadań wyższych beneficjów.

Właśnie w okresie soborów powszechnych udział kardynałów w różnych decyzjach papieskich, w tym również w nadaniach beneficjów konsystorialnych, był polskim biskupom dobrze znany. Prowadzili z nimi rozmowy, dyskusje i narady zarówno ze zwolennikami jak i przeciwnikami poszczególnych papieży. Mamy zachowaną rozległą korespondencję, dowody wdzięczności w postaci przesyłanych im darów. Trudno w takich okolicznościach aby nie byli dobrze zorientowani w udziale Kolegium kardynalskiego w tak istotnych sprawach jak prowizje biskupi. I z tych m.in. powodów musi dziwić całkowite pominięcie tego zagadnienia w pracy Graffa.

Na koniec wypada jeszcze – chociaż pokrótce – zwrócić uwagę na sprawę terminologii, którą posługuje się Autor monografii o episcopacie polskim w dobie soborów powszechnych XV wieku, zwłaszcza w podrozdziale: *Próby wzmocnienia pozycji przez papieństwo w kwestii obsady biskupstw* (s. 149-150). Prawo prowizji czyli nadania beneficjów wyższych należało do Stolicy Apostolskiej od dawna i nawet w okresie soborów pierwszej połowy XV wieku nie było negowane. Co natomiast miał Autor na myśli gdy pisze: *Obok prowizji (rezerwacji) była znana jeszcze postulacja papieska*, trudno dociec. Rezerwacja nigdy nie była nadaniem tytułu kanonicznego lecz tylko albo zastrzeżeniem sobie przez papieża prawa wyboru kandydata i oczywiście

jego zatwierdzenia, względnie tylko jego potwierdzenia, co początkowo należało do uprawnień metropolity. Natomiast wyrażenie „postulacja papieska” nie da się zupełnie zrozumieć w ówczesnej procedurze. To kapituły postulowały, czyli prosiły papieża o zatwierdzenie elekta pomimo, że zachodziła jakaś przeszkoda kanoniczna.

Nie mniejsze zdziwienie budzi próba wyjaśnienia co należy rozumieć przez prowizję. Autor daje taką definicję: *Prowizja dawała papieżowi prawo wyznaczania własnego kandydata na biskupstwo*. Przecież kandydatów wyznaczał panujący (temu poświęcił Graff – i to na tle europejskim, cały rozdział III pierwszej części), względnie wybierała kapituła, gdzie jeszcze zachowała takie uprawnienia; papież tylko zatwierdzał przedstawiane mu kandydatury. Jeśli panujący posiadał prawo nominacji względnie prezentacji, akt papieski określano jako udzielenie prowizji – *S. mus. providit*, w przypadku elekcji potwierdzał jej ważność i nadawał sankcję kanoniczną – *S. mus confirmavit*. Do odnotowania jest jednak pewna różnorodność określeń: *S. mus, creavit, fecit et constituit, dedit in administrationem* czy *curam ei committendo*. Na jednak przyjęły się określenia – *providi* jak i *confirmavit*. Na stałe przyjęły się określenia – *providit* i *confirmavit*.

Zupełnie natomiast niespotykanymi terminami na określenie decyzji papieskiej są wyrażenia: *S. mus nominavit* czy *preconizavit*. Nominacja, w tym kontekście, przez wieki należała do osoby panującego lub urzędu – np. uniwersytetu, który był w posiadaniu prawa nominacji. Dopiero w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku i obecnym z 1983 czytamy: *Eos* – czyli biskupów – *nominat Romanus Pontifex* (1917 can. 329 & 2); *Episcopos libere Summus Pontifex nominat, aut legitime electos confirmat* (1983 can. 376). Ta zasadnicza zmiana znaczenia *nominare* dotąd nie utrwaliła się w świadomości wielu osób, a nawet historyków zajmujących się sprawami kościelnymi. Nadal panuje spore zamieszanie. W przypadku prawa prezentacji na beneficja wyższe – na niższe, nie nadawane na konsystorzach, przysługiwało ono z ogólnego prawa kościelnego np. fundatorom kościołów parafialnych, na wyższe natomiast musiało być przyznane specjalnym przywilejem – wielokrotnie w dokumentach występuje również termin *providit*, lecz częściej zbitka *S. mus prefecit et providit*, czy tym podobne.

Tymczasem w całej publikacji spotykamy się z określeniem ostatecznej decyzji papieskiej terminem – prekonizacja (*precanonizzazione*). Faktem jest, że używa go wielu autorów, nie tylko polskich. Niemniej

zachodzi w tym wypadku niezwyklej miary nieporozumienie. Czynność i termin zostały wprowadzone dopiero w drugiej połowie XVI wieku. To papież Paweł IV chcąc zapewnić kardynałom czas na przemyślenie wnoszonej prowizji i spokojne rozważenie spraw z nią związanych, dekretem z 3 grudnia 1557 r. wprowadził regułę, że decyzji nie należy podejmować na tym samym konsystorzu, na którym promowany zostanie zgłoszony, lecz dopiero na następnym, o ile papież nie zarządzi inaczej. Tym rozporządzeniem papież wprowadził obowiązek zapowiadania przez kardynała relatora na wcześniejszym konsystorzu sprawy prowizji, którą wniesie na następnym, na którym po dyskusji i głosowaniu (*dare vota*) przez obecnych na obradach kardynałów podejmie ostateczna decyzję. Dla tej czynności początkowo różnie nazywanej, przyjęło się ostatecznie określenie *praeconisatio*, a na jej pisemne sformułowanie, termin *praeconium*. Prekonizacji nie zaliczano do spraw określanych technicznym słowem *actum est*, zatem nie wpisywano do urzędowych akt konsystorialnych wicekanclerza ani kamerariusza. Natomiast odnotowywali ją często kardynałowie w prywatnych diariuszach. Zapowiadanie na wcześniejszym konsystorzu, czyli prekonizacja, czynność mało znacząca kardynała relatora, w ujęciu Autora przejęła funkcję ostatecznej decyzji papieskiej, zatem prowizji względnie potwierdzenia.

Objaśnienia podane na dalszych stronach publikacji na temat „rezerwacji generalnych”, „rezerwacji specjalnych”, a zwłaszcza co oznacza zwrot *apud Sedem Apostolicam*, nie można uznać za w pełni trafne. Podobnie wzmianki o nuncjuszach zamiast o legatach, są oczywistym anachronizmem. Autor nie wchodzi zupełnie w problematykę czy królowie polscy mieli prawo nominacji. Przyjmuje to twierdzenie za pracą J. Grzywacza: *Nominacja biskupów w Polsce przedrozbiorowe*. Lublin 1960, wskazując na s. 109. Takiej hipotezy nie da się jednak utrzymać wobec istniejących w dokumentach watykańskich stwierdzeń wprost, że królowie polscy takich uprawnień nie posiadają i nigdy nie posiadali. Wystarczy zresztą zwrócić uwagę na sytuację we Francji. Od 1516 r. królowie francuscy mieli przywilej nominacji i dlatego nie zwracali się do kapituł o potwierdzenie wybranych przez siebie kandydatów, jak to miało miejsce w Polsce.

Wypada wyrazić nadzieję, że przedstawiona ewolucja w procedurze nadawania biskupstw przez Stolicę Apostolską, oraz udział całego Kolegium kardynalskiego, uzupełnia w jakimś stopniu zapowiedziane w publikacji zagadnienie.

### Wykaz ważniejszych opracowań

Pełniejsze opracowanie przedstawionej wyżej problematyki z pełnym aparatem naukowym podają niżej wskazane opracowania:

**D. Gemmiti**, *Il processo per la nomina dei vescovi*. Napoli 1989.

**H. Fokciński**, *Procesy informacyjne w Kurii rzymskiej przed nadaniem wyższych beneficjów kościelnych do początków XVI wieku*. Informationes. Biuletyn Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych. Rzym-Warszawa 1989 74-85.

Tenże: *Conferimento dei benefici ecclesiastici maggiori nella Curia romana fino alla fondazione della Congregazione Concistoriale*. Rivista di storia della Chiesa in Italia. Roma 35(1981) 334-354.

Tenże: *Le relazioni concistoriali nel cinquecento*. Archivum Historiae Pontificiae 18(1980) 211-261.

**L. Pasztor**, *Le cedole concistoriali*. Archivum Historiae Pontificiae 11(1973) 209-268.

**EUGENIUSZ NIEBELSKI, *TUNKA. SYBERYJSKIE LOSY  
KSIĘŻY ZESŁAŃCÓW 1863 ROKU***

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2011, ss. 394.

W ostatnich latach zwiększyło się zainteresowanie historią polskich zesłań na Syberię. Dotyczy ono zwłaszcza losów Polaków w sowieckich łagrach i przymusowego osiedlania w Kazachstanie lub w głębi Rosji, ponieważ o tym dramatycznym okresie naszych dziejów można oficjalnie mówić i pisać stosunkowo nie od tak dawna, bo dopiero po roku 1989. Jednak polskie doświadczenia zesłańcze sięgają znacznie dalej, aż do przełomu XVI i XVII wieku, żeby w wieku XIX stać się stałym elementem naszej rzeczywistości. Społeczeństwo oswajało się z rosyjską katorgą i osiedleniem niemal przez całe ówczesne stulecie i dopiero amnestia z 1883 roku umożliwiła ostatnim powstańcom i spiskowcom tamtej epoki na powrót z wygnania. Niektórzy z nich spędzili za Uralem nawet kilkadziesiąt lat: jedni w poczuciu zmarnowanych życiowych planów, inni traktując zesłanie jako naturalną konsekwencję świadomie podjętych działań skierowanych przeciwko zaborcy.

Przed wszystkim w ten ostatni kontekst wpisuje się książka profesora Eugeniusza Niebelskiego zatytułowana *Tunka. Syberyjskie losy księży zesłańców 1863 roku*, wydana we Wrocławiu w 2011 roku. Jej autor jest historykiem, pracownikiem naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, od wielu lat podejmującym w swoich badaniach problematykę powstań narodowych, głównie powstania styczniowego, a także Kościoła katolickiego w Rosji. Na szczególną uwagę zasługują jego monografie, rozdziały i artykuły (publikowane w Polsce, na Litwie i w Rosji) poświęcone polskim dziewiętnastowiecznym kapłanom-zesłańcom, a wśród nich m.in. *Księża pamiętnikarze o zesłaniach duchowieństwa po 1863 r. i o Syberii*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii. Historia – Współczesność – Przyszłość* (Wrocław 2002);

*Nieprzejednani wrogowie Rosji. Duchowieństwo lubelskie i podlaskie w powstaniu 1863 roku i na zesłaniu* (Lublin 2008); *Zesłańcy postyczniowi w Imperium Rosyjskim. Studia dedykowane prof. Wiktorii Śliwowskiej* (Lublin-Warszawa 2008); *Kanonicy regularni laterańscy w powstaniu styczniowym 1863 roku i ich późniejsze losy*, „Nasza Przyszłość” 2008, t. 110; *Duchowni katoliccy zesłani do Rosji po powstaniu 1863 roku*, [w:] *Ofiary imperium. Imperia jako ofiary. 44 spojrzania. Imperial Victims. Empires as Victims. 44 Views* (Warszawa 2010).

Dla Autora tych i wielu innych prac wydana w 2011 roku książka jest zwieńczeniem jego wieloletnich kwerend archiwalnych i bibliotecznych w Polsce, ale przede wszystkim niezwykle trudnych badań prowadzonych w archiwach rosyjskich: w Petersburgu, Orenburgu, Jekaterynburgu, Tiumeniu, Irkucku oraz zabajkalskiej Czycie. Kto nie prowadził badań naukowych na Wschodzie, ten nie jest w stanie zrozumieć ile czasu, cierpliwości, pokory i samozaparcia one wymagają. Jednak bez dotarcia do rosyjskich źródeł niemożliwe jest rzetelne opracowanie pewnych obszarów naszej historii, a w tym przypadku poznanie i wydanie w postaci bardzo dobrej monografii syberyjskich losów polskich księży zesłanych do Tunki.

Eugeniusz Niebelski w swojej najnowszej i ważnej dla historii Kościoła katolickiego i polskich zesłań na Syberię naukowej książce, przedstawia 156-osobową wspólnotę kapłanów-zesłańców, przenoszonych stopniowo od 1866 roku z całej Syberii Wschodniej do niewielkiej wsi Tunka w guberni irkuckiej. Rosyjskie władze, prawdopodobnie chcąc odseparować przebywających na katordze i osiedleniu katolickich duchownych od polskiej społeczności wygnańczej, postanowiły przeznaczyć Tunkę na miejsce ich odosobnienia. Jako powstańcy, członkowie podziemnych organizacji, kapelani, polityczni kaznodzieje i agitatorzy, uznani zostali za najgroźniejszych przestępców politycznych okresu powstania styczniowego. Dlatego przebywali pod stałą obserwacją i kontrolą, a osiedlanie się innych polskich wygnańców, nawet wiele kilometrów dalej, było zabronione. Kontrolowano i ograniczono ich korespondencję do czterech listów rocznie, nie pozwalano opuszczać wsi, chociaż z upływem czasu rygory te łagodzano. Pozbawieni praw stanu mieli oficjalny zakaz odprawiania Mszy św., posiadania ołtarzy i tytułowania się księdzem, wolno im było jedynie jeden lub dwa razy w roku ze stolicy Syberii Wschodniej – Irkucka sprowadzać kapłana dla wypełnienia praktyk religijnych, chociaż nie-

oficjalnie spośród siebie wyznaczyli spowiedników wspólnoty. W skład społeczności tunkińskich duchownych (świeckich i zakonnych) wchodziłi starzy i młodzi, zdrowi i chorzy, biedni i posiadający zabezpieczenie materialne. Ponad 20% kapłanów w chwili dotarcia do Tunki było w wieku uznawanym w powszechnej opinii jako podeszły i niektórzy z nich opuszczali ją jako sędziwi starcy, mając ponad 80 lat. Powrotu do ojczyzny nie doczekało się wielu duchownych: kilkunastu zmarło w samej Tunce (i tam zostali pochowani na niewielkim cmentarzyku katolickim), niektórzy w Irkucku i innych miejscach Syberii, niekiedy już w drodze powrotnej z zesłania. Część księży po amnestii nie otrzymała pozwolenia na zamieszkanie w kraju i dlatego musieli pozostać na zawsze na osiedleniu w głębi Rosji, czasem zmusiła ich do tego sytuacja życiowa.

Wielu kapłanów, kiedy przeniesiono ich z katorgi lub osiedlenia do Tunki, miało na sobie zniszczone ubrania, przeszyte zazwyczaj z aresztanckiej wyprawy otrzymanej jeszcze przed wyruszeniem w drogę za Ural. Wszyscy zakwaterowani zostali w wyznaczonych urzędowo starych i zdewastowanych domach lub chłopskich chałupach. Przyznane im 6 rubli miesięcznie, i to wyłącznie dla osób nie otrzymujących wsparcia z kraju, przeznaczali na wyżywienie i opłacenie mieszkania. Mieszkali po kilku razem, a ze względu na ogromną drożyznę posiadane pieniądze wystarczały na bardzo skromne i jednostajne posiłki: ziemniaki w łupinach, żytni chleb, zupę, herbatę, niekiedy złowioną przez siebie rybę. Trudne materialne warunki życia, do tego monotonia upływających dni, nieznana przyszłość i brak informacji o bliskich najbardziej dotyczyły najsłabszych, a więc kapłanów starych i chorych. Oni też zapewne najczęściej doświadczali pojawiających się w Tunce epidemii i innych chorób, w tym załamań psychicznych.

Próbując jakoś sobie radzić, zwłaszcza w początkowym okresie tunkińskiego osiedlenia, księża wysyłali do kraju prośby o zbieranie dla nich pieniężnych ofiar i niezbędnych rzeczy. W zamian ofiarowali to, co mogli: modlitwę za ofiarodawców i odprawianie Mszy św. W 1868 roku władze odkryły 17 „niepoprawnych” duchownych, zwracających się z takimi apelami do kapłanów, krewnych i znajomych. W przypadku przesyłek nadchodzących do Tunki z ubraniami i potrzebnymi drobiazgami oraz pieniędzmi i intencjami mszalnymi, jeżeli przy nich załączona była informacja, że to w zamian za modlitwy, całość była konfiskowana lub odsyłana do nadawcy.

Tragiczna sytuacja ekonomiczna wymusiła na duchownych inicjatywy, mające na celu zabezpieczenie ich indywidualnego i zbiorowego bytu. Wszyscy trudnili się ogrodnictwem w zakresie własnych potrzeb, niektórzy zajęli się rzemiosłem: stolarstwem, szewstwem, produkcją świec i papierosów, uprawą tytoniu, krawiectwem, cukiernictwem, kuśnierstwem, ślusarstwem, zegarmistrzostwem, niektórzy dorabiali handlem, łowiąc ryby, pasąc bydło lub pracując jako parobcy u miejscowych chłopów. Ogółem podjęli się około 20. zajęć i rzemiosł przynoszących dochód (nie zawsze znaczący).

Jednak nie każdy kapłan był w stanie podjąć się takich form zarobkowania (np. osoby zniedołężniałe wiekiem i chore), stąd życie zmusiło do takich form działań wspólnotowych, które obejmowałyby ogół zesłańców i zabezpieczały mniej zaradnych czy nie mogących pracować. Zapadła więc decyzja o założeniu Towarzystwa Wzajemnej Pomocy na bazie towarzystwa spółdzielczego „Artel”. Oficjalne złagodzenie rygorów policyjnych nad duchownymi pozwalało na wyjazdy do Irkucka i Usola oraz w najbliższą okolicę. Dzięki temu mogli oni poza Tunką dokonywać hurtowo tańszych zakupów i w założonym sklepie odsprzedać towar miejscowej ludności z zyskiem, a kapłanom przez cały rok po tej samej cenie. Z czasem odkładany z handlu zysk urósł do 200 tysięcy rubli. Podstawowy fundusz został utworzony z pożyczonej gotówki od posiadających ją księży, a stałym kapitałem były wpłaty od otrzymywanych miesięcznie od rządu 6 rubli (od każdego rubla składano do wspólnej kasy 3 kopiejki). Powstała też spółka rolnicza, której fundusz założycielski opierał się również na składkach jej członków. Dzięki niemu można było inwestować: np. sprowadzać nasiona pod zasiew z kraju lub nabywać je w sąsiednich osadach u Buriatów, u nich też kupiono 40 sztuk bydła, które wypasano na pobliskich łąkach. Na wydzierżawionych lub zakupionych polach wysiewano zboże na swoje potrzeby, a wszelkie nadwyżki rolne i rzemieślnicze sprzedawano w sklepie. Kapłani-zesłańcy większość prac domowych i gospodarczych wykonywali sami. Pokonując opór przed zajęciami fizycznymi, nauczyli się piec chleb, oporządzać bydło, wyrabiać masło i sery, na zmianę przyrządzali wspólne posiłki, sprząтали. Z dobrowolnych składek utworzona została także kasa chorych i apteka, a wyznaczony infirmariusz opiekował się chorymi i niedołącznymi. Z tego funduszu powstał też polski katolicki cmentarz na lewym brzegu Irkutu. Podjęte działania samopomocowe pozwoliły niektórym na przeżycie wygnania i umożli-



wiały powrót do kraju, gdyż wypłacane z gromadzonych składek pieniądze okazały się dla wielu osób jedyną szansą na sfinansowanie bardzo kosztownej podróży do miejsca zamieszkania.

Pobyt duchownych w Tunce nie zawsze oznaczał jedynie ciężką pracę fizyczną i troskę o przetrwanie. Niektórzy znajdowali czas na studia filozoficzno-religijne, podejmowali badania naukowe, pisali powieści, rzeźbili, koncertowali i śpiewali, prenumerowali gazety, a byli i tacy kapłani, którzy posiadali pokaźne własne księgozbiory.

Niezwykle cenna poznawczo i interesująca książka Eugeniusza Niebelskiego składa się z trzech zasadniczych części, podzielonych na podrzdziały. Pierwsza z nich jest opracowaniem historycznym, dotyczącym pobytu kapłanów w Tunce (od ich osadzenia do losów po uwolnieniu). Profesor Zbigniew J. Wójcik, wybitny specjalista historii polskich zesłań, w swojej Przedmowie, odnosząc się do tej właśnie części, napisał, że stanowi ona „najbardziej kompetentny opis *problemu Tunki*, jaki ukazał się w druku dotychczas: udział dobrowolny lub przymuszony księży w powstaniu, wbrew zaleceniom władz kościelnych o potrzebie maksymalnej powściągliwości, sądy wojskowe nad powstańcami i wyroki, droga na Syberię, wieś Tunka i warunki bytowe oraz posługa religijna, wyczekiwanie na amnestię, pogrzeby, stosunki z Sybirakami, powroty i dziesiątki podobnych spraw społeczności zamkniętej. Dręczono ich w różny sposób, między innymi lokując w Tunce narodników, niechętnych klerowi w ogóle, a cóż mówić o księżach katolickich. To najpełniejszy obraz posielenia katolickiej społeczności [...]. Autor znakomicie udokumentował swe ustalenia zachowanymi dokumentami, a także spostrzeżeniami dokonanymi we współczesnej, posowieckiej Tunce. Pasjonujący fragment książki, tym bardziej, iż napisany z maksymalną ścisłością przekazu wytrawnego historyka”.

Część drugą, zatytułowaną „Wygnańcy we wspomnieniach i dokumentach”, stanowią wybrane materiały źródłowe, dające wyobrażenie o codziennym życiu polskich kapłanów na syberyjskim zesłaniu. Część trzecia to „Słownik duchownych osiedlonych w Tunce”, zawierający biogramy wszystkich 156 tunkińskich księży (od ich udziału w powstaniu styczniowym do śmierci). Ich biografie w większości znane były już wcześniej, jednak Autor, dzięki szczegółowej kwerendzie archiwalnej, uzupełnił je o wiele znaczących informacji. Ta chyba najistotniejsza część wydanej monografii daje możliwość poznania indywidualnych losów kapłanów-wygnańców, stanowiąc jednocześnie doskonały punkt

wyjścia do dalszych badań nad losami polskich duchownych po utracie niepodległości i historii Kościoła katolickiego w Rosji.

Książka profesora Eugeniusza Niebelskiego, pomimo iż dotyka trudnego dla Polaków okresu zaborów i syberyjskiego zesłania, nie tylko pozbawiona jest zbędnej martyrologii, ale odnosi się również do funkcjonujących mitów. Jednym z nich jest przekonanie o powszechnym zaangażowaniu się polskiego duchowieństwa w ruch narodowo-wyzwoleńczy w okresie powstania 1863 roku. Jak podkreśla sam Autor, pogląd taki był bardzo wygodny dla władz rosyjskich i utrwalany przez nie jako argument dla podejmowanych działań represyjnych względem Kościoła. Jednocześnie, o czym należy pamiętać, udział księży w powstaniu był proporcjonalnie największy w porównaniu z innymi grupami społecznymi. Drugim mitem, funkcjonującym w społecznym przekazie, jest wyobrażenie o kapłanach-zesłańcach jako świętych męczennikach za sprawę narodową. W budowaniu tego idealnego wizerunku, kształtowanego początkowo przez samych duchownych (nie zawsze wygnańców) nadużywano patosu i martyrologii. Jedynie w niektórych przypadkach pozostawione przez nich opracowania pozostają do dzisiaj ważnym źródłem do badania historii Kościoła katolickiego na Syberii. A przecież, jak napisała w recenzji wydawniczej profesor Wiktoria Śliwowska, wybitny znawca historii Rosji i polskich XIX-wiecznych zesłań, książka ta jest „o tych, którzy potrafili wytrwać i wracali niezłomni, i o tych, co się załamali”.

Należy zwrócić uwagę na staranny język przekazu w omawianej monografii oraz jej bogatą i interesującą stronę ikonograficzną – między innymi fotografie dawnej i współczesnej Syberii. Wszystkie pochodzą z prywatnej kolekcji Autora, a część z nich została wykonywana przez niego osobiście. Szkoda tylko, że nie zostały one przez Wydawcę tak zaprojektowane, aby bezpośrednio ilustrowały czytany tekst. Umieszczenie zbiorowe zdjęć na wklejkach w miejscach przypadkowych pomniejsza ich walor poznawczy i czyni książkę mniej atrakcyjną graficznie. Na to jednak prawdopodobnie Autor już nie miał wpływu.

# INFORMACJE

MARCIN NABOŻNY

## **OGÓLNOPOLSKI ZJAZD HISTORYKÓW KOŚCIOŁA WIGRY, 12-13 KWIETNIA 2012 R.**

Problematyka organizacji Kościoła katolickiego na ziemiach polskich stanowi od wielu lat przedmiot badań historyków kościelnych. Owocem prowadzonych badań jest szereg publikacji traktujących o powyższym zagadnieniu. Kościół instytucjonalny, jako organizm widzialny, funkcjonuje w ciągu wieków w zmieniającej się rzeczywistości i w ramach określonych struktur, do których często musi się dostosowywać, szczególnie jeśli chodzi o organizację terytorialną. Stąd też zawsze istnieje konieczność aktualizowania stanu badań nad organizacją kościelną. Naprzeciw temu wyzwaniu wyszli organizatorzy corocznego spotkania profesorów i wykładowców historii Kościoła w Polsce, sięgającego swą tradycją roku 1963. Ogólnopolski Zjazd Historyków Kościoła, który odbył się w dniach 12-13 kwietnia 2012 r. w Wigrach w diecezji ełckiej poświęcony był formowaniu się w ciągu wieków struktur organizacyjnych Kościoła. Otoczenie dawnego klasztoru kamedułów stało się na dwa dni miejscem refleksji nad istotnym zagadnieniem dla przeszłości kościelnej. Okazją dającą asumpt dla organizatorów dla zrealizowania tego tematu, była obchodzona w 2012 roku 20. rocznica wydania bulli „Totus Tuus Poloniae Populus”. W wyniku wprowadzenia jej w życie w 1992 r. dokonała się znaczna zmiana na administracyjnej mapie diecezji w Polsce. Utworzono wówczas 8 nowych metropolii i 13 diecezji. Analizując wcze-

„Nasza Przeszłość” t. 119: 2013, s. 387-390.

śniejsze bulle cyrkumskrypcyjne dla terenów Polski z lat 1818 (*Ex imposita nobis*), 1821 (*De salute animarum*), 1925 (*Vixdum Poloniae unitas*), 1972 (*Episcoporum Poloniae coetus*), należy stwierdzić, iż była to jedna z największych reorganizacji struktur kościelnych w naszym kraju w ciągu dwóch ostatnich wieków. Tym bardziej 20. rocznica tego wydarzenia nie mogła być pominięta przez grono polskich historyków Kościoła<sup>1</sup>.

Jak co roku zaproszenie na spotkanie skierował bp gliwicki prof. dr hab. Jan Kopiec. Nad organizacją zjazdu czuwał sekretarz Sekcji ks. prof. dr hab. Jan Walkusz – kierownik katedry Historii Kościoła w XIX i XX wieku w Instytucie Historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II<sup>2</sup>.

Mszy św. na rozpoczęcie zjazdu przewodniczył bp ełcki dr Jerzy Mazur, który jako gospodarz miejsca wygłosił okolicznościowe kazanie. Bp prof. dr hab. Jan Kopiec – przewodniczący Sekcji Nauk Historycznych Komisji Nauki Wiary Komisji Episkopatu Polski – dokonał otwarcia obrad naukowych. Ks. prof. Jan Walkusz odpowiadał za stronę organizacyjną zjazdu, a prowadzenie pierwszego dnia sesji powierzono ks. prof. dr. hab. Józefowi Mandziukowi z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie<sup>3</sup>.

Dla realizacji podjętej tematyki posłużyły referaty, które następnie stały się tematem dyskusji. W pierwszym dniu spotkania referaty wygłosili: ks. dr hab. Włodzimierz Bielak z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (*Organizacja kościelna w średniowieczu*), ks. prof. dr hab. Anzelm Weiss z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (*Biskupstwa bezpośrednio podporządkowane Stolicy Apostolskiej*), ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (*Zagadnienie organizacji kościelnej w Drugiej Rzeczypospolitej*), ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (*Reorganizacja diecezji pruskich w 1821 roku*). Ks. prof. dr hab. Józef Krętosz z Uniwersytetu Śląskiego przygotował wykład na temat wpływu etatyzmu na organizację Kościoła katolickiego

---

<sup>1</sup> M. N a b o ż n y, *Ogólnopolski Zjazd Historyków Kościoła, Wigry 12-13 kwietnia 2012 r.*, „Niedziela” 14(2012), s. 27.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> J. K a p u ś c i Ń s k i, *Ogólnopolski Zjazd Historyków Kościoła w 2012 r.*, „Niedziela” 23(2012), s. 27.

na ziemiach polskich zaboru austriackiego. W tym dniu w godzinach popołudniowych odbyła się sesja wyjazdowa, podczas której Księża Profesorowie odwiedzili Sejny, Studzieniczną, Augustów i Suwałki.

Mszą św. pod przewodnictwem bpa gliwickiego prof. Jana Kopca rozpoczął się drugi dzień zjazdu. Sesję naukową poprowadził ks. prof. dr hab. Mieczysław Kogut z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W tym dniu swój referat jako pierwszy wygłosił ks. dr Adam Szot z Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchowne w Białymstoku (*Zmiany organizacyjne Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w Imperium Rosyjskim w latach 1795-1847*). Wykład Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ks. prof. dra hab. Stanisława Wilka (*Zmiany w organizacji kościelnej po II wojnie światowej*) odczytał adiunkt w Katedrze Historii Zakonów KUL o. dr Arkadiusz Smagacz OCD. Referaty wygłosili ponadto ks. dr Robert Masalski z Archiwum Archidiecezjalnego w Szczecinie (*Bulla „Episcoporum Poloniae coetus” – geneza i konsekwencje*) oraz ks. dr Tomasz Moskal z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (*Organizacja Kościoła w Polsce po 1992 roku*).

Owocem dwudniowych obrad i redakcyjnej pracy ks. prof. Jana Walkusza jest zainicjowany i wydawany przez niego rocznik naukowy „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura”, który zawiera materiały ze spotkania historyków Kościoła w Polsce. Materiały z konferencji w Wigrach ukazały się w 12. tomie rocznika<sup>4</sup>. Wzbogacono je o obszerny dział omówień i recenzji publikacji (10), bibliografii polskich historyków Kościoła przygotowanej przez ks. prof. Jana Walkusza i Marka Roberta Górniaka z Redakcji Encyklopedii Katolickiej, a także wspomnienie pośmiertne o łódzkim historyku Kościoła ks. infułacie dr. Stanisławie Gradzie (1941-2011), napisane przez ks. prof. Józefa Mandziuka wraz z bibliografią prac drukowanych ks. S. Grada, przygotowaną przez ks. prof. Waldemara Glińskiego.

Sekcja Historii Kościoła liczy ponad 100 członków ze wszystkich ośrodków akademickich oraz diecezjalnych i zakonnych seminariów duchownych w Polsce oraz z Wydziału Historii Kościoła Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W dorocznym zjeździe bierze udział kilkadziesiąt osób.

---

<sup>4</sup> „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura”, t. 12, red. J. W a l k u s z, Lublin 2013.



**MISYJNE DROGI KOŚCIOŁA.  
OGÓLNOPOLSKIE SPOTKANIE HISTORYKÓW  
KOŚCIOŁA W PELPLINIE, 5-6 KWIETNIA 2013 R.**

W pracy naukowej historyka oprócz prowadzonej kwerendy, badań i czasu poświęconego na utrwalanie śladów przeszłości, istotną rolę odgrywają sympozja, konferencje i spotkania naukowe, podczas których przedstawiane są wyniki prac, następuje wymiana myśli naukowej i poglądów na różnorodne tematy związane z prowadzoną działalnością. Temu mają służyć odbywające się od 1963 roku coroczne spotkania profesorów i wykładowców historii Kościoła<sup>1</sup>. Ogólnopolskie Zjazdy Historyków Kościoła zainicjował, w trosce o integrację środowiska historyków Kościoła, ks. prof. Marian Rechowicz (1910-1983), rektor KUL, późniejszy biskup w Lubaczowie. W 1964 roku szefem Sekcji Historii Kościoła Polskiego Towarzystwa Teologicznego wybrano bpa Wincentego Urbana (1911-1983). Po jego śmierci w 1983 r. przewodniczącym Sekcji został bp Edmund Piszcz, późniejszy arcybiskup metropolita warmiński. Obecnie od 2002 r. do dnia dzisiejszego funkcję tę pełni bp prof. dr hab. Jan Kopiec – bp pomocniczy w Opolu (1993-2011), obecnie bp diecezjalny w Gliwicach. Do 2000 r. sekretarzem Sekcji Historii Kościoła Polskiego Towarzystwa Teologicznego był ks. prof. dr hab. Kazimierz Dola, a od 2002 r. jest nim ks. prof. dr hab. Jan Walkusz z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. To on nadaje odpowiedni kierunek prac sekcji, przykładając szczególną uwagę do wiosennych spotkań, które od kilku lat mają wyraźny charakter monotematyczny. „Chodzi w nich o komplementarną i kontekstualną analizę stosunkowo wąskich wy-cinków niezmiernie bogatej przeszłości kościelnej, z wyraźnym jed-

<sup>1</sup> Spotkanie takie nie odbyło się jedynie w 1982 r. z racji trwającego stanu wojennego.

„Nasza Przeszłość” t. 119: 2013, s. 391-396.

nak priorytetem dla tematów dotąd mało przebadanych, kontrowersyjnych, bądź celowo pomijanych” – podkreśla ks. prof. dr hab. Jan Walkusz z KUL – kierownik Katedry Historii Kościoła XIX i XX wieku i jednocześnie od 1999 r. organizator zjazdów.

Każdego roku jest przewidziana konkretna, wcześniej zaplanowana tematyka, która ma objąć jeden, jakiś bardzo istotny zakres badawczo-tematyczny. Dotąd zjazdy odbywały się m.in. w Katowicach w 2000 roku, u Salwatorianów w Bagnie w 2001 roku, gdzie historycy zajmowali się dziejami i kulturą zakonów na ziemiach polskich. W 2002 roku taki zjazd odbył się w Szczecinie i był poświęcony obecności duchowieństwa w życiu publicznym XIX i XX wieku. W 2003 roku zjazd miał miejsce na Górze św. Anny. Problematyką wiodącą tego spotkania była aktywność czasopiśmienniczo-wydawnicza Kościoła katolickiego w Polsce w XIX i XX wieku. W 2004 roku, z racji odbywającego się wtedy Kongresu Teologicznego, zjazd wyjątkowo odbył się nie w okresie wielkanocnym, tylko we wrześniu w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Tematyką wiodącą były zbiory i biblioteki kościelne w Polsce. W 2005 roku spotkanie historyków Kościoła odbyło się w Olsztynie. Zorganizowane zostało przez seminarium duchowne i funkcjonujący już wtedy na tamtejszym Uniwersytecie Wydział Teologiczny. Tematem były diecezjalne kościelne ośrodki badań historycznych w Polsce. W roku 2006 zjazd miał miejsce w Koszalinie, natomiast tematem były zakonne ośrodki badań historycznych w Polsce. W 2007 roku ogólnopolskie spotkanie było w Gietrzwałdzie u Kanoników Regularnych. Tematyką wiodącą była Maryja w wizerunkach i sanktuariach wpisana w kontekst dziejów Polski. W 2008 roku miejscem zjazdu była Legnica, gdzie podejmowano naukową refleksję nad świętymi i błogosławionymi w dziejach Śląska<sup>2</sup>. W 2009 roku, z okazji jubileuszu franciszkanów (osiemsetna rocznica od zatwierdzenia Reguły św. Franciszka), zjazd odbył się w Krakowie i był poświęcony dziejom franciszkanów<sup>3</sup>. W 2010 roku, z racji przypadających jubileuszów 50-lecia kapłaństwa i 25-lecia sakry bpa rzeszowskiego Kazimierza Górnego, historyków Kościoła gościła diecezja rzeszowska, natomiast tematem głównym

<sup>2</sup> S. Cieślak SJ, *Spotkanie historyków Kościoła w Legnicy (27-28 III 2008 r.)*, „Nasza Przyszłość” 109(2008), s. 335-338.

<sup>3</sup> S. Cieślak SJ, *Spotkanie Historyków Kościoła w 800. rocznicę powstania Zakonu Franciszkańskiego (15-17 IV 2009)*, „Nasza Przyszłość” 111(2009), s. 327-331.



spotkania było ukazanie historii męczeństwa od początków Kościoła po czasy współczesne<sup>4</sup>. W 2011 roku u Karmelitów Bosych w Wadowicach podejmowano refleksję nad dziejami przygotowania do kapłaństwa w Kościele katolickim<sup>5</sup>. W kolejnym, 2012 roku, spotkanie odbyło się w dawnym klasztorze kamedułów w Wigrach, na terenie diecezji ełckiej. Problematyką przewodnią, w związku z 20. rocznicą ogłoszenia przez Jana Pawła II bulli „Totus Tuus Poloniae populus”, była organizacja administracji kościelnej w Polsce na przestrzeni jej dziejów<sup>6</sup>.

Warunkiem uczestnictwa w zjeździe jest posiadanie doktoratu z historii Kościoła i praca dydaktyczno-naukowa. Regułą jest, że zjazd organizuje na przemian środowisko zakonne, innym razem diecezjalne. Odbywa się zasadniczo w stałym terminie w czwartek i piątek po Wielkanocy<sup>7</sup>.

Tematem tegorocznego 49. spotkania profesorów i wykładowców historii Kościoła w Polsce było misyjne zaangażowanie Kościoła katolickiego. Miejscem konferencji naukowej odbywającej się w dniach 4-6 kwietnia 2013 r. był Pelplinie<sup>8</sup>. Coroczny zjazd historyków, mający

<sup>4</sup> S. Cieślak SJ, *Męczeństwo – szczególne świadectwo wiary w Jezusa Chrystusa. Spotkanie profesorów i wykładowców historii Kościoła w Rzeszowie, 8-9 IV 2010*, „Nasza Przeszłość” 113(2010), s. 347-351; M. Nabożny, *Ogólnopolski Zjazd Historyków Kościoła w Rzeszowie*, „Niedziela” 14(2010), s. 36; M. Nabożny, *Historycy o męczeństwie w Kościele*, „Niedziela Rzeszowska” 53(2010), nr 17, s. 7; M. Nabożny, *Historycy Kościoła w Binarowej*, [w:] Binarowa. *Studia i materiały z dziejów parafii i sanktuarium*, red. W. Bielak, B. Walicki, S. Zych, Kolbuszowa 2011, s. 121-124.

<sup>5</sup> S. Cieślak SJ, *Dzieje przygotowań kandydatów do kapłaństwa w Kościele katolickim. Spotkanie profesorów i wykładowców historii Kościoła w Wadowicach, 27-28 IV 2011*, „Nasza Przeszłość” 115-116(2011), s. 567-573; M. Nabożny, *Ogólnopolskie spotkanie Historyków Kościoła. Wadowice 27-28 kwietnia 2011*, „Niedziela” 16(2011), s. 24.

<sup>6</sup> M. Nabożny, *Ogólnopolski Zjazd Historyków Kościoła, Wigry 12-13 kwietnia 2012 r.*, „Niedziela” 14(2012), s. 27; J. Kapuściński, *Ogólnopolski Zjazd Historyków Kościoła w 2012 r.*, „Niedziela” 23(2012), s. 27.

<sup>7</sup> M. Nabożny, *Ogólnopolski Zjazd Historyków Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie. Z ks. prof. dr. hab. Janem Walkuszem z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownikiem Katedry Historii Kościoła XIX i XX wieku, dyrektorem Instytutu Historii Kościoła KUL i sekretarzem Sekcji Historii Kościoła Polskiego Towarzystwa Teologicznego rozmawia ks. Marcin Nabożny*, „Zwiastowanie. Pismo Diecezji Rzeszowskiej” 19(2010) nr 1, s. 125-129.

<sup>8</sup> M. Nabożny, *Historycy Kościoła o misjach. Ogólnopolski zjazd w Pelplinie 5-6 kwietnia 2013 r.*, „Niedziela” 12(2013), s. 32; J. Kapuściński, *Ogólnopolski Zjazd historyków Kościoła w 2013 r.*, „Niedziela” 17(2013), s. 44.

za cel zgłębienie konkretnego aspektu z dziejów Kościoła, miał także istotny wymiar jednoczący i konsolidujący to środowisko naukowe. W spotkaniu wzięli udział przedstawiciele niemal wszystkich ośrodków naukowych, reprezentowanych przez kapłanów diecezjalnych i zakonnych. W ostatnim spotkaniu podczas wykładów oraz w trakcie dyskusji, uwidocznił się przede wszystkim misyjny aspekt funkcjonowania Kościoła. Monotematyczne spotkania dały możliwość pogłębionej refleksji nad wybranym zagadnieniem, które dotychczas – zdaniem ks. prof. Jana Walkusza – często z różnych powodów w historiografii były albo pomijane albo przemilczane.

„Misje są sprawą wiary, a wiara umacnia się, gdy jest przekazywana” – pisał bł. Jan Paweł II w „Redemptoris missio”. Te słowa wydają się bardzo aktualne zarówno w kontekście trwającego Roku Wiary, jak również dorocznego spotkania Księżę Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła w Polsce. Podczas konferencji historycy Kościoła przeprowadzili szeroko rozumianą refleksję nad formowaniem się przez wieki aktywności misyjnej w Kościele<sup>9</sup>.

W zjeździe w Pelplinie, prowadzonym przez bpa gliwickiego Jana Kopca – członka Sekcji Nauk Historycznych Komisji Nauki Wiary Komisji Episkopatu Polski – wzięło udział 60 osób. Byli wśród nich abp Edmund Piszcz, bp Adam Szal, bp Ryszard Kasyna, bp Wiesław Śmiąg. Całość zainicjowała Msza św. w Collegium Marianum pod przewodnictwem i z homilią bpa pelplińskiego R. Kasyny. Mszę św. koncelebrowali także abp E. Piszcz, bp A. Szal, bp J. Kopiec. Obrady odbywały się w Bibliotece Diecezjalnej im. bpa Jana Bernarda Szłagi. W kolejnym dniu Mszy św. przewodniczył i homilie wygłosił bp Jan Kopiec.

Celem jak najlepszej realizacji i omówienia zaplanowanej tematyki organizatorzy zaplanowali 8 referatów. W pierwszym dniu konferencji, koordynowanej przez ks. prof. Andrzeja Kopiczkę, prelegenci podjęli następujące zagadnienia: „Misyjne drogi Kościołów Wschodnich” (ks. prof. Stanisław Nabywaniec), „Kontekstualny charakter pisarstwa historycznego na temat misji werbistów w Chinach” (ks. dr hab. Andrzej Miotk SVD), „Od Kościoła europejskiego do Kościoła rodzimego. Misyjne nauczanie papieskie XX w.” (ks. prof. Jan Walkusz), „Trudne punkty inkulturacji misyjnej na przykładzie małżeństw afry-

---

<sup>9</sup> M. Nabożny, *Historycy Kościoła o misjach. Ogólnopolski zjazd w Pelplinie 5-6 kwietnia 2013 r.*, „Niedziela” 12(2013), s. 32.

kańskich” (ks. Franciszek Behrendt). W kolejnym dniu zjazdu obradom naukowym przewodniczył ks. prof. Bernard Kołodziej SChr. Poruszono wówczas takie zagadnienia jak: „Misje Braci Mniejszych Konwentualnych w Paragwaju na przełomie XX i XXI wieku” (o. dr hab. Zdzisław Gogoła OFMConv), „Znaczenie synodów limskich dla ewangelizacji misyjnej Indian w ich językach i kulturze” (ks. dr Janusz Brzozowski SVD), „XVIII-wieczne obrazy misji katolickich – między tradycyjną pobożnością a oświeceniową krytyką” (o. dr Paweł Zając OMI), „Wpływ misji kalifornijskich na postać kultury amerykańskiej” (ks. dr Marek Grygiel SChr). W referatach wybrzmiało także zaangażowanie na rzecz misji zgromadzeń zakonnych m.in. chrystusowców, franciszkanów, oblatów i werbistów. Prelegenci wraz z naukową refleksją dali także świadectwo własnego zaangażowania misyjnego.

Koordinator spotkania ks. dr Krzysztof Koch zorganizował dla uczestników sesję wyjazdową podczas której uczestnicy w pierwszym dniu zjazdu zwiedzili Muzeum Diecezjalne posiadające w swych zbiorach jedną z największych kolekcji rzeźb średniowiecznych, zbiory szat, naczyń i relikwiarzy liturgicznych, a także jedyny w kraju egzemplarz Biblii Gutenberga. Historycy Kościoła zwiedzili także perły kultury sakralnej i świeckiej Kaszub, m.in. jeden z najstarszych skansenów europejskich z 1906 r. we Wdzydzach Kiszewskich, XIV-wieczny zespół pokartuski w Kartuzach, kościół ponorbertański i zespół poklasztorny z XIII w. w Żukowie. W ostatnim dniu pobytu w Pelplinie zwiedzili także pocysterską katedrę, której historię i architekturę przybliżył ks. prof. dr hab. Anastazy Nadolny.

Owocem zjazdu jest przygotowywany przez ks. prof. J. Walkusza rocznik naukowy „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura”, popularyzujący treść spotkań i dokonań polskich historyków Kościoła. Głównym pomysłodawcą i redaktorem wydawnictwa jest ks. prof. J. Walkusz, który konieczność jego założenia uzasadnił: „Przygotowane z olbrzymim nakładem pracy referaty, z wykorzystaniem zazwyczaj nowych źródeł, a później – wskutek wypowiedzi, dyskusji i polemik – odpowiednio przeredagowane i uzupełnione, albo ginęły w trudno dostępnych czasopiśmie, albo – co było zjawiskiem zgoła częstszym, dyktowanym kłopotami wydawniczymi – w ogóle nie były publikowane. Nie trzeba dodawać, że straty historiografii kościelnej, wynikające z takich uwarunkowań, były niemałe. Chcąc zatem w jakiś sposób zaradzić tym problemom, a tym samym udostępnić szerszemu od-

biorcy, (...) pragniemy zainicjować wydawnictwo seryjne”. Główną treść tego czasopisma stanowią materiały posesyjne z corocznych zjazdów historyków Kościoła w Polsce. Z czasem rozbudowano dział recenzji oraz publikowano wykaz dorobku naukowego historyków z różnych polskich ośrodków akademickich (książki, artykuły, recenzje oraz przeprowadzone doktoraty i magisteria). Każdego roku promocja nowego tomu czasopisma ma miejsce podczas corocznego spotkania naukowego<sup>10</sup>. W Pelplinie zaprezentowano ponad trzystustronicowy 12. numer tego wydawnictwa, zawierający referaty ze zjazdu w Wigrach oraz szeroki dział recenzji wraz z bibliografią podmiotową polskich historyków Kościoła za rok 2011 z uzupełnieniami za lata 2000-2010<sup>11</sup>.

Podczas spotkania bardzo cenne uwagi na temat misji przedłożył abp E. Piszcz, który w latach 1983-1995 był przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Misji, a w latach 1989-1994 członkiem watykańskiej Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. Ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk z UKSW, kontynuator zainicjowanego przez o. prof. Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFM Słownika Polskich Teologów, zapowiedział prowadzenie dalszych prac nad tą serią wydawniczą. Bp prof. J. Kopiec wraz z ks. prof. J. Walkuszem zachęcili wszystkich uczestników do włączenia się w przygotowywaną księgę jubileuszową z okazji nadchodzącego 50 zjazdu polskich historyków Kościoła.

---

<sup>10</sup> J. Kapuściński, *Ogólnopolski Zjazd historyków Kościoła w 2013 r.*, „Niedziela” 17(2013), s. 44.

<sup>11</sup> „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura”, t. 12, red. J. Walkusz, Lublin 2013.

## NOTY O AUTORACH

**BŁOŃSKA URSZULA SM** – Siostra Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo od 1981; pracuje jako pielęgniarka od 1983 r. w szpitalu w Warszawie; mgr teologii od 2006 r.; w 2010 r. ukończyła Podyplomowe Studia Duchowości na PWT w Warszawie, Sekcja św. Andrzeja Boboli „Bobolanum”; licencjat zawodowy pielęgniarstwa uzyskała w 2012 r.

**CEGLAREK ROMAN**, ks. – dr teologii z zakresu katechetyki; wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej i Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie. Zajmuje się tematyką dotyczącą historii katechezy w XIX i XX w. oraz dydaktyką katechezy.

**FOKCIŃSKI HIERONIM SJ**, ks. dr – jest wieloletnim dyrektorem Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych w Rzymie; był relatorem Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Przygotował materiał dowodowy, który był podstawą do ogłoszenia ok. 40 beatyfikacji i kanonizacji. Jest autorem ponad 200 publikacji.

**FRYKOWSKI JANUSZ ADAM** – dr nauk humanistycznych w zakresie historii nowożytnej Polski, Tomaszowskie Towarzystwo Regionalne im. dr. Janusza Petera, dyrektor Wydziału Oświaty, Kultury i Kultury Fizycznej Starostwa Powiatowego w Tomaszowie Lubelskim.

**JĘDRYCHOWSKA BARBARA**, dr hab. – profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Wrocławskiego, zajmuje się historią oświaty i wychowania w XIX w.

**JODKOWSKI MAREK**, ks. – adiunkt w katedrze Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego UWM w Olsztynie.

**MARIANI ANDREA**, mgr – doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, praca doktorska (*Jezuici w kręgu Radziwiłłów nieświeskich w XVIII wieku. Kulturowa i społeczna rola kolegów w Nieświeżu i w Ślucku*) pod kierunkiem prof. Ma-

cieja Serwańskiego, zainteresowania badawcze: Kościół katolicki w Rzeczypospolitej obojga Narodów, Towarzystwo Jezusowe, obyczaje szlachty, prozopografia.

**PAWŁOWSKI KRZYSZTOF**, dr – zajmuje się historiografią XII-XIII w., poezją polsko-lacińską XV w. i leksykografią średniowieczną; tłumaczy także dzieła prozaiczne i poetyckie z epoki średniowiecza. Do ważniejszych rozpraw, artykułów i przekładów ogłoszonych drukiem należą: *Retoryka starożytna w kronice Kadłubka*, Kraków 2003; *Anonimowego notariusza króla Beli Gesta Hungarorum*, Kraków 2006; *Staropolska myśl polityczna, Quid est libertas*, Kraków 2008, *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. V-VIII, 1978-2012, Kraków (współautor).

**PIELAS MAGDALENA** – historyk sztuki (ATK, Warszawa), opublikowała jedną pozycję książkową (*Matka Boska Bolesna*, Kraków 2000), jest współautorką *Katalogu Złotnictwa w Zbiorach KOBiDZ* (obok p. Michała Gradowskiego, Warszawa 2006) oraz autorką kilku artykułów.

**PIKUŁA PIOTR**, mgr – w 2007 roku ukończył studia teologiczne na PAT w Krakowie. Katecheta i nauczyciel etyki w VII LO w Krakowie oraz doradca życia rodzinnego. Autor tomu poezji *Bo najważniejszy jest...*, Gorzów Wlkp. 2003 i kilkudziesięciu artykułów o tematyce teologicznej. Publikował m.in. w „Hermeneutica et judaica”. Redaktor gazety parafialnej „Mogilski Krzyż”.

**TRAJDOS TADEUSZ** – profesor Instytutu Historii PAN w Warszawie, wykładowca na UW, autor 450 publikacji naukowych i popularnonaukowych, zajmuje się historią Kościoła na ziemiach wschodnich Korony i w diecezji wileńskiej oraz dziejami Spisza i Orawy.

**ZABRANIAK SŁAWOMIR**, ks. dr – historyk, autor kilkudziesięciu artykułów i dwóch książek, w tym *Stan duchowieństwa a religijność w archidiakonatach: kaliskim, uniejowskim i wieluńskim (1660-1763)*, Rzeszów 2012. Zajmuje się działalnością Kościoła w nowożytnym społeczeństwie Rzeczypospolitej, religijnością i rolą duchowieństwa.

## SPIS TREŚCI

|                                                                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| KRZYSZTOF PAWŁOWSKI, <i>Zu sprache und stil des Vincentius Kadlubek (Uwagi o języku i stylu Wincentego Kadłubka)</i> .....                                                | 5   |
| TADEUSZ M. TRAJDOS, <i>Najstarsze fundacje dla Kanoników Regularnych od Pokuty w diecezji wileńskiej</i> .....                                                            | 21  |
| KS. SŁAWOMIR ZABRANIAK, <i>Przygotowanie do kapłaństwa w archidiecezji gnieźnieńskiej po soborze trydenckim (1577-1660)</i> .....                                         | 67  |
| MAGDALENA PIELAS, <i>Monstrancja miejscem teofanii. Barokowe monstrancje w typie <i>res-imagines</i> a ideologia kontrreformacji</i> .....                                | 89  |
| JANUSZ ADAM FRYKOWSKI, <i>Dzieje parafii Gródek w XVII-XVIII wieku</i> .....                                                                                              | 149 |
| ANDREA MARIANI, <i>Rola Jezuitów w pogrzebach szlachty polsko-litewskiej w XVIII wieku. Między reżyserowaniem <i>Pompa Funebris</i> a wysławianiem nieboszczyka</i> ..... | 177 |
| PIOTR PIKUŁA, <i>Dla nas wszystkich tylko jedna droga... Paweł Pikuła a tajna misja Jezuitów na Podlasiu</i> .....                                                        | 197 |
| PIOTR PIKUŁA, <i>Wierny ojców wierze. Paweł Pikuła na łamach „Niedzieli” w 1882 roku</i> .....                                                                            | 229 |
| KS. MAREK JODKOWSKI, <i>Przyczynek do dziejów kościoła i parafii pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Kętrzynie w XIX i pierwszej połowie XX w.</i> .....                 | 237 |
| URSZULA BŁOŃSKA SM, <i>Działalność apostolska Siostry Róży Okęckiej</i> .....                                                                                             | 255 |
| KS. ROMAN CEGLAREK, <i>Krucjata Eucharystyczna w Polsce Ludowej w latach 1945-1949 na przykładzie diecezji częstochowskiej</i> .....                                      | 335 |

## RECENZJE

- HIERONIM FOKSIŃSKI SJ, Ustanawianie biskupów w Polsce  
w pierwszej połowie XV wieku. Uwagi na marginesie  
publikacji T. Graffa..... 371
- BARBARA JĘDRYCHOWSKA, Eugeniusz Niebelski, *Tunka*.  
*Syberyjskie losy księży zesłańców 1863 roku*..... 381

## INFORMACJE

- KS. MARCIN NABOŻNY, Ogólnopolski zjazd historyków Kościoła.  
Wigry, 12-13 kwietnia 2012 r. .... 387
- KS. MARCIN NABOŻNY, Misyjne drogi kościoła. Ogólnopolskie  
spotkanie historyków Kościoła w Pelplinie, 5-6 kwietnia 2013 r. .... 391
- NOTY O AUTORACH*..... 397



## CONTENTS

|                                                                                                                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| KRZYSZTOF PAWŁOWSKI, Some remarks on the language and style<br>of master Vincentius Kadłubek.....                                                                                                       | 5   |
| TADEUSZ M. TRAJDOS, The oldest foundations for Canons<br>Regular of the Penitence in the Diocese of Vilnius.....                                                                                        | 21  |
| SŁAWOMIR ZABRANIAK, Preparation for priesthood<br>in the archdiocese of Gdańsk after the council of trent (1577-1660) .....                                                                             | 67  |
| MAGDALENA PIELAS, The monstrance as a place of theophany.<br>Baroque monstrances in <i>res-imagines</i> type and the ideology<br>of counter-reformation.....                                            | 89  |
| JANUSZ ADAM FRYKOWSKI, The history of the parish of Gródek<br>in the 17 <sup>th</sup> -18 <sup>th</sup> century.....                                                                                    | 149 |
| ANDREA MARIANI, The role of the Jesuits in the funerals<br>of the 18 <sup>th</sup> century polish-lithuanian nobility. Between<br>theatralization and the celebration of the dead.....                  | 177 |
| PIOTR PIKUŁA, <i>Only one way for us all...</i> Paweł Pikuła<br>and the secret Mission of the Jesuits in Podlasie .....                                                                                 | 197 |
| PIOTR PIKUŁA, <i>True to the faith of the fathers.</i> Paweł Pikuła<br>on the pages of "Niedziela" in 1882 .....                                                                                        | 229 |
| MAREK JODKOWSKI, A contribution to the history of the Saint<br>Catherine of Alexandria church and parish in Kętrzyn<br>in the 19 <sup>th</sup> and the first half of the 20 <sup>th</sup> century ..... | 237 |
| URSZULA BŁOŃSKA SM, Apostolic activity of Sister<br>Róża Okęcka .....                                                                                                                                   | 255 |
| ROMAN CEGLAREK, Eucharistic crusade in the people's Republic<br>of Poland in 1945-1949: the case of the diocese of Częstochowa.....                                                                     | 335 |

## REVIEWS

- HIERONIM FOKCIŃSKI SJ, Appointing bishops in Poland  
in the first half of the 15th century. Notes on the margin  
of T. Graff's publication..... 371
- BARBARA JĘDRYCHOWSKA, Eugeniusz Niebelski, *Tunka.*  
*The Siberian existence of exile priests of 1863*, Polskie  
Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2011, pp. 394..... 381

## INFORMATION

- MARCIN NABOŹNY, All-Poland congress of the historians  
of the Church – Wigry, 12-13 April 2012..... 387
- MARCIN NABOŹNY, Missionary paths of the Church. All-Poland  
meeting of the historians of the Church in Pelplin, 5-6 April 2013..... 391
- NOTES ABOUT AUTHORS*..... 397



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, 84-119). 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](http://www.naszaprzeszlosc.pl)**

Nakład 119 tomu: 500 egz.

*Druk:*

Wydawnictwo Instytutu  
Teologicznego Księży Misjonarzy  
ul. Stradomska 4, 31-058 Kraków  
[Wydawnictwo@witkm.pl](mailto:Wydawnictwo@witkm.pl)  
[www.witkm.pl](http://www.witkm.pl)