ROLA KOŚCIOŁA W DZIEJACH POLSKI

KOŚCIOŁY W RZECZYPOSPOLITEJ

ROLA KOŚCIOŁA W DZIEJACH POLSKI

KOŚCIOŁY W RZECZYPOSPOLITEJ

redakcja naukowa
Jacek Krochmal

Archiwum Główne Akt Dawnych
Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych

Warszawa 2017

Recenzenci
prof. dr hab. Leszek Wojciechowski
dr hab. Mieczysław Ryba, prof. KUL

Tłumaczenie streszczeń
Anna Maria Tymosz i Autorzy

Projekt okładki i opracowanie graficzne książki
Alina Wiszenko-Zabrowarny

Na okładce
Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej z 28 stycznia 1573 r.
AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. Karol Zgliński)

Publikacja dofinansowana przez Naczelnego Dyrektora Archiwów Państwowych
oraz
Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej

© Copyright by Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa 2017

ISBN 978-83-948374-3-3

Archiwum Główne Akt Dawnych, ul. Długa 7, 00-263 Warszawa
http://www.agad.gov.pl/ e-mail: sekretariat@agad.gov.pl

NACZELNA DYREKCJA
ARCHIWÓW PAŃSTWOWYCH

Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, ul. Rakowiecka 2D, 02-517 Warszawa
http://www.archiwa.gov.pl/ e-mail: ndap@archiwa.gov.pl

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza Andrzej Zabrowarny e-mail: pracownia@akant.home.pl

Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część niniejszej publikacji nie może
być reprodukowana, przechowywana jako źródło danych i przekazywana
w jakiejkolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Słowo wstępne

W roku 2016 obchodzone były rocznice kilku ważnych wydarzeń z dziejów Kościoła polskiego i powszechnego. Kościół katolicki wspominał 1050-lecie Chrztu Polski oraz 420. rocznicę unii brzeskiej – regionalnej unii kościelnej zawartej pomiędzy Kościołami katolickim i prawosławnym funkcjonującymi w granicach I Rzeczypospolitej. Jesienią 2016 r. Kościół ewangelicki zainaugurował zaś obchody 500-lecia Reformacji.

W uczczenie tych wielkich rocznic włączyło się także Archiwum Główne Akt Dawnych. W kwietniu 2016 r. – w związku z państwowo-kościelnymi obchodami rocznicy Chrztu Polski – zorganizowano przedpremierowe pokazy wystawy „Skarby archiwalne 1155–1939. Święci, błogosławieni i wybitni ludzie Kościoła". Jej pełną wersję udostępniono w lipcu, podczas odbywających się w Polsce Światowych Dni Młodzieży. Wystawie archiwalnej towarzyszył drukowany katalog[1]. Kolejną inicjatywą podjętą przez AGAD była międzynarodowa konferencja naukowa „Rola Kościoła w dziejach Polski. Kościoły w Rzeczypospolitej (do roku 1918)", która odbyła się w Warszawie w dniach 24–25 listopada 2016 r. Zorganizowały ją wspólnie Archiwum Główne Akt Dawnych oraz Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej. Z powodu przedłużającego się remontu w Pałacu Raczyńskich – siedzibie AGAD, obrady odbyły się w Ośrodku Luterańskim na ul. Miodowej oraz w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zaproszenie do udziału w konferencji przyjęło ponad 50 historyków i archiwistów z Polski, a także Białorusi, Niemiec i Ukrainy. Referaty były prezentowane w obradujących równolegle kilku sesjach tematycznych. Wystąpienia dotyczyły dziejów poszczególnych wyznań religijnych w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń rocznicowych. Najwięcej referatów wygłoszono podczas sesji dotyczącej dziejów Kościoła (rzymsko)katolickiego w Polsce. Szczególną uwagę skupiło wystąpienie Edwarda Potkowskiego dotyczące początków łacińskiej kultury pisma i książki w państwie pierwszych Piastów. Było ono zarazem wprowadzeniem w tematykę konferencji szeroko poruszając zagad-

[1] J. Krochmal, *Skarby archiwalne 1155–1939. Archival Treasures 1155–1939. Sancti, beati atque illustres homines Ecclesiae.* Święci, błogosławieni i wybitni ludzie Kościoła. *The Saints, the Blessed and the eminent churchmen. Katalog wystawy archiwalnej z okazji 1050. rocznicy Chrztu Polski i Światowych Dni Młodzieży. Archiwum Główne Akt Dawnych, kwiecień – lipiec 2016,* tłum. A. M. Tymosz, H. Wajs, Warszawa–Warsaw 2016.

nienia chrystianizacji Polski. Dwie sesje tematyczne poświęcone zostały dziejom Kościołów Wschodnich. Jedna z nich dotyczyła Kościoła prawosławnego – którego zwięzłą syntezę przedstawił Antoni Mironowicz, druga zaś Kościoła unickiego (greckokatolickiego), choć ze zrozumiałych względów w wielu referatach zawarte były wątki dotyczące relacji pomiędzy unitami a prawosławnymi. Druga z wymienionych sesji przyniosła też przegląd najnowszych badań dotyczących unii brzeskiej i jej konsekwencji. Kolejne dwie sesje konferencji nawiązywały do 500. rocznicy Reformacji. Referaty pierwszej z nich koncentrowały się na szczegółowych aspektach jej wprowadzania w Rzeczypospolitej i na Śląsku, w drugiej zaś omawiano sprawy Kościoła i Reformacji nad Bałtykiem. Sesja ta stanowiła równocześnie panel VIII konferencji z cyklu „Polonika w zbiorach państw nadbałtyckich" (organizowanych od kilku lat przez AGAD), upowszechniających wiedzę o materiałach o proweniencji polskiej przechowywanych w zbiorach instytucji pamięci w państwach nadbałtyckich. Ostatnia sesja konferencji poświęcona była archiwom kościelnym i ich zbiorom. Przedstawiono materiały o proweniencji kościelnej – katolickiej, prawosławnej oraz ewangelickiej – przechowywane w zasobach archiwów kościelnych (diecezjalnych i zakonnych) oraz archiwów państwowych w Polsce, na Ukrainie i we Włoszech. Niniejszy tom obejmuje materiały prezentowane podczas konferencji. Przygotowane do druku artykuły są poszerzoną wersją referatów wygłaszanych podczas obrad, w których – z uwagi na ograniczenia czasowe – możliwe było jedynie zasygnalizowanie głównych tez wystąpień. Niestety nie wszyscy referenci dostarczyli teksty, przez co księga pokonferencyjna różni się od programu konferencji oraz wersji zaplanowanej do druku.

Na koniec pozostaje miły obowiązek podziękowania za dobrą współpracę i życzliwość okazaną przez wiele osób i instytucji podczas konferencji, której pokłosiem jest prezentowana książka. Szczególne wyrazy wdzięczności za wsparcie organizacyjne kieruję do Księdza Biskupa Jerzego Samca, zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, a także do ks. Karola Długosza, asystenta Księdza Biskupa. Za okazaną życzliwość i udostępnienie sal wykładowych podczas konferencji dziękuję ks. prof. dr. hab. Bogusławowi Milerskiemu, rektorowi Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Podziękowania za pomoc przy organizacji konferencji oraz przygotowaniu do druku materiałów pokonferencyjnych przekazuję także dr. Hubertowi Wajsowi, dyrektorowi Archiwum Głównego Akt Dawnych.

Tuż przed oddaniem książki do druku do organizatorów konferencji dotarła smutna wiadomość o śmierci Profesora Edwarda Potkowskiego. Jego pamięci poświęcamy niniejszą księgę.

Jacek Krochmal

Foreword

In 2016, anniversaries of a number of important events in the history of Polish and Universal Church were celebrated. Catholic Church celebrated 1050th anniversary of the Baptism of Poland, and 420th anniversary of the Union of Brest – a regional church union, effected between Catholic and Orthodox Churches active on the territory of Polish-Lithuanian Commonwealth. In the autumn of 2016, Evangelical Church has commenced celebration of 500th anniversary of the Reformation.

Central Archive of Historical Records (AGAD) has also joined those celebrations. In April 2016 – in connection with state and Church celebration of the Baptism of Poland – previews were organized of an archival exhibition entitled "Archival Treasures 1155–1939. The Saints, the Blessed and the eminent churchmen". Full version of the exhibition was displayed in July, during the International Days of Youth held in Poland. The archival exhibition was accompanied by a printed catalogue[1]. Another AGAD initiative was an international academic conference "Role of the Church in the history of Poland. Churches in Poland (until 1918)", held in Warsaw on 24–25 November 2016. The conference was organized jointly by the Central Archive of Historical Records and Evangelical Augsburg Church in Poland. Due to extended renovation of Raczyński Palace – seat of AGAD, the sessions were held in Lutheran Centre on Miodowa Street and Christian Academy of Theology in Warsaw. Invitations to the conference were accepted by over 50 historians and archivists from Poland, as well as Belarus, Germany and Ukraine. Papers were presented in a number of parallel thematic sessions. They pertained to history of individual confessions in Poland, with particular emphasis on anniversary events. Largest number of papers were presented during the session pertaining to history Roman Catholic Church in Poland. Particular attention was paid to presentation by Edward Potkowski on the origins of Latin culture of writing and books in the state of first Piasts. It was also an introduction to the topic of the

[1] J. Krochmal, *Skarby archiwalne 1155–1939. Archival Treasures 1155–1939. Sancti, beati atque illustres homines Ecclesiae. Święci, błogosławieni i wybitni ludzie Kościoła. The Saints, the Blessed and the eminent churchmen. Katalog wystawy archiwalnej z okazji 1050. rocznicy Chrztu Polski i Światowych Dni Młodzieży. Archiwum Główne Akt Dawnych, kwiecień – lipiec 2016*, tłum. A. M. Tymosz, H. Wajs, Warszawa–Warsaw 2016.

conference, tackling, in a broad manner, the matters of Christianization of Poland. Two thematic sessions were devoted to history of Eastern churches. One pertained to Orthodox Church – with a concise synthesis presented by Antoni Mironowicz, the second – to Uniate (Greek Catholic) Church, although for understandable reasons many other papers touched upon the issue of relations between Uniate and Orthodox Church followers. The second session has also contained a review of most recent research of Union of Brest and its consequences. Further two sessions of the conference have referred to 500th anniversary of the Reformation. Papers in the first session were focused on detailed aspects of introduction of Reformation in Poland and Silesia, and in the second, matters of Church and Reformation on the Baltic sea were discussed. This session has also constituted a panel of VIII conference on "Polonica in archival fonds of Baltic states" (organized by AGAD for a number of years now), publicizing the knowledge of materials of Polish origin preserved in fonds of institutions of memory in Baltic states. The last session of the conference was devoted to church archives and their collections. Materials of ecclesiastical provenance were presented – Catholic, Orthodox and Evangelical – preserved in fonds of church archives (in dioceses and monasteries) as well as state archives in Poland, Italy and Ukraine. This volume includes materials presented during the conference. Articles edited for print are expanded versions of the papers presented during the conference. Due to time limitations, for many of them, only main highlights could have been presented during the sessions. Unfortunately, not all the speakers have sent in their papers, therefore the book of conference materials differs from conference agenda and the version planned for print.

Last but not least, a pleasant obligation to express gratitude for good cooperation and goodwill shown by many persons and institutions with respect to the conference from which this book results. I would like to express my particular gratitude to Bishop Jerzy Samiec, Head of Evangelical-Augsburg Church in Poland, as well as Father Karol Długosz, assistant to the Bishop. I would also like to thank ks. prof. dr. hab. Bogusław Milerski, Rector of Christian Academy of Theology, for goodwill and granting us access to lecture rooms. My thanks for help in organizing the conference as well as preparing the conference materials for print go also to dr. Hubert Wajs, Director of Central Archive of Historical Records.

Shortly before this book went to print, organizers of the conference have received sad news of Professor Edward Potkowski passing away. We dedicate this book to his memory.

Jacek Krochmal

KOŚCIÓŁ KATOLICKI

1050. ROCZNICA CHRZTU POLSKI

CATHOLIC CHURCH

1050th ANNIVERSARY OF BAPTISM OF POLAND

Chrzest 966.pl

Chrystianizacja Polski – początki łacińskiej kultury pisma i książki w Polsce pierwszych Piastów

Edward Potkowski

Warszawa

Decyzja księcia Mieszka I i jego politycznego otoczenia o chrystianizacji kraju Polan miała doniosłe skutki w dziedzinie politycznej i życia społecznego, ale również w dziedzinie szeroko pojętej kultury. Wraz z chrześcijaństwem wkroczyła bowiem do Polski X wieku łacińska kultura pisma i książki. Wcześniej społeczeństwo prapolskie żyło w świecie kultury oralnej, a więc przekazu ustnego i kolektywnej pamięci, gromadzącej tradycję i wiedzę. Chrześcijaństwo zaś było „religią księgi". Jego podstawowe zasady doktrynalne, moralne i społeczne zawarto w świętych księgach, będących nośnikiem Boskiego objawienia. Pismo Święte – Biblia i cały zespół ksiąg objaśniających teksty biblijne, były niezbędne do zrozumienia Bożego Objawienia i realizacji w życiu publicznym i prywatnym wskazań religii chrześcijańskiej. Księgi ponadto były potrzebne do wykonywania służby Bożej – kultu religijnego, do wyrażania chwały Bożej we właściwej formie językowej. W przypadku chrześcijaństwa zachodniego tą odpowiednią dla kultu formą językową była łacina. Ukształtowane w antycznym kręgu śródziemnomorskim chrześcijaństwo przynosiło zatem nowym społeczeństwom tworzącym średniowieczną Europę, w tym również społeczeństwu prapolskiemu, łacińską kulturę piśmienną[1].

[1] O problemach tych pisałem w książce: E. Potkowski, *Książka i pismo w średniowieczu. Studia z dziejów kultury piśmiennej i komunikacji społecznej*, Pułtusk 2006, szczególnie s. 11–32: „Średniowieczna kultura piśmienna – piśmienność sakralna, piśmienność pragmatyczna"; s. 290–311: „Pisarz i jego dzieło w społeczeństwie średniowiecznym". O „religiach księgi", zob. *The Holy Book in Comparative Perspective*, ed. F. Mathewson

Chrystianizacja ludów i krajów Europy w średniowieczu była aktem politycznym. Zależała od decyzji władcy i elity rządzącej. Tak było w Galii frankijskich Merowingów, gdzie decyzja przyjęcia chrztu przez Chlodwiga spowodowała chrystianizację Franków. Tak było również w krajach Niemiec i Skandynawii, w królestwach anglosaskich na Wyspach Brytyjskich i w krajach Europy Środkowej[2]. Wprowadzenie chrześcijaństwa w Polsce, a wraz z nim łacińskiej kultury piśmiennej, było również wynikiem świadomego wyboru i działania księcia Mieszka I oraz grupy rządzącej. Ważnych powodów do podjęcia takiej decyzji było kilka. Jednym z nich były powody polityczne. Oto książę Mieszko I, przyjmując chrzest w 966 r., stawał się władcą równym innym monarchom chrześcijańskiej Europy. Umożliwiało to księciu polskiemu prowadzenie skutecznej polityki międzynarodowej, włączenie się do gry sił politycznych ówczesnej Europy. Cesarz Otto I uznał Miesz-

---

Denny, R. L. Taylor, Columbia 1985; B. Lang, *Buchreligion* [w:] *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1990, s. 143–165. O chrześcijańskiej kulturze piśmiennej w średniowieczu jako kulturze Księgi Świętej pisali: H. Keller, *Vom „heiligen Buch" zur „Buchführung". Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter*, „Frühmittelalterliche Studien", Bd. 26, 1992, s. 1–31; K. Schreiner, *„Göttliche Schreib-Kunst". Eigenhändige Aufzeichnungen Gottes, Jesu und Maria. Schriftlichkeit in heilsgeschichtlichen Kontexten*, tamże, Bd. 36, 2002, s. 95–132. O roli pisma w średniowiecznym chrześcijaństwie, które stabilizowało i utrwalało doktrynę, zrytualizowało kult (liturgię), pozwalało określić ortodoksję, zob. A. Angenendt, *Religion zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Der Prozess des Mittelalters* [w:] *Viva vox und ratio scripta. Mündlichkeit und schriftliche Kommunikation im Mönchtum des Mittelalters*, ed. C. M. Kasper, K. Schreiner, Münster 1997, s. 37–50; tenże, *Libelli bene correcti. Der „richtige Kult" als ein Motiv der karolingischen Reform* [w:] *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, ed. P. Ganz, Wiesbaden 1992, s. 117–135.

[2] *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter (Ausstellungskatalog)*, ed. Ch. Stiegemann, M. Kroker, W. Walter, Bd. 1–2, Petersberg 2013. Ten dwutomowy katalog wielkiej wystawy w Paderborn (2013) zawiera tom rozpraw (I: *Esseys*) przestawiających chrystianizację ważniejszych krajów Europy i zmiany kulturowe w dziejach naszego kontynentu, spowodowane przyjęciem nowej religii. Katalog zaś (t. II) prezentuje eksponaty będące świadectwem sztuki i architektury chrześcijańskiej Europy wczesnego średniowiecza, dzieł piśmiennictwa uczonego i sztuki książki, a także wizerunki bóstw rodzimych i miejsc kultu pogańskiego. Zob. też: R. Fletcher, *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity, 371–1386 AD*, London 1997; L. E. v. Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998; D. König, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinem romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert)*, Husum 2008; B. Yorke, *The Conversion of Britain. Religion, Politics and Society in Britain, c. 600–800*, Harlow 2007; R. Schieffer, *Christianisierung und Reichsbildung: Europa 700–1200*, München 2013; *Chrystianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk Poznań 2014; *Chrystianizacja „Młodszej Europy"*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, M. Matly, Poznań 2016.

ka za sprzymierzeńca – książę polski stał się „przyjacielem cesarza" (*amicus imperatoris*), jak napisał Widukind, jeden z ówczesnych kronikarzy saskich. Jako sprzymierzeniec cesarza i władca chrześcijański przejął Mieszko obowiązek prowadzenia akcji misyjnej we własnym kraju i wśród pogańskich sąsiadów. W ten sposób kraj Mieszka I został wyłączony spod wpływów Kościoła saskiego i metropolii Magdeburga, utworzonej przez cesarza Ottona I dla ziem słowiańskich, dwa lata po chrzcie księcia polskiego (968).

Chrześcijaństwo było religią monoteistyczną, miało solidną, scentralizowaną organizację kościelną. Zamiast wielu kultów plemiennych i wielu różnych bogów lokalnych chrześcijaństwo – z wiarą w jednego i tego samego Boga, oraz z jednolitym kultem – stwarzało dodatkowe więzi korzystne dla młodego państwa, kształtowanego przez dynastię Piastów. Sprawna i scentralizowana organizacja kościelna, współpracująca ściśle z władcą, sprzyjała umacnianiu władzy książąt piastowskich. „Konsolidujące się dopiero państwo, powstałe z terytoriów o różnych tradycjach – pisał historyk Jerzy Dowiat – nie mogło rezygnować z tak ważnego instrumentu oddziaływania na społeczeństwo, a przynajmniej na jego wpływowe warstwy, jakim jest jedna religia i jedna organizacja kultowa, powiązana z monarchią i jej uległa"[3]. Znaczenie tej nowej struktury ukazuje utworzona w r. 1000, dzięki zabiegom władcy polskiego, samodzielna organizacja Kościoła polskiego z arcybiskupem Gniezna na czele. Utworzone zostały wtedy podległe metropolii gnieźnieńskiej biskupstwa na świeżo przyłączonych do Polski obszarach: w Krakowie dla Małopolski, we Wrocławiu dla Śląska i w Kołobrzegu dla Pomorza. Chrześcijańscy duchowni – biskupi, kapłani i mnisi – wypełniali w państwie Mieszka I i jego następców ważne funkcje. Byli bowiem nie tylko głosicielami nowej religii, ale także współpracownikami księcia, dyplomatami, doradcami. Ponadto chrześcijaństwo wprowadzało do społeczeństwa polskiego nowy i zwarty system przekonań i wyobrażeń religijnych, ważny dla ponadplemiennej monarchii, a obcy partykularnym kultom pogańskim, Nie wytworzyły one takiej sakralizacji systemu etycznego i norm społecznych, jak chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo – wzorem antycznego Rzymu i kultur starożytności – sakralizowało władzę monarszą i stabilizowało system wartości społecznych. I wreszcie, chrześcijaństwo wprowadziło do Polski łacinę, język doktryny i kultu religijnego. Język łaciński, którego Polacy musieli uczyć się w szkołach jak języka obcego, był jednocześnie narzędziem kontaktu z całym dorobkiem kultury europejskiej, zarówno kultury antycz-

[3] J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961, s. 15; szerzej o tych sprawach: tenże, *Polska – państwem średniowiecznej Europy*, Warszawa 1968, s. 145–158.

nej jak i średniowiecznej kultury chrześcijańskiej. Pozwalał na obcowanie z tekstami, które lepiej wyjaśniały otaczający świat, aniżeli tradycyjny zespół wyobrażeń o świecie. Łacina ponadto była narzędziem kontaktów ze współczesnymi ośrodkami kultury i ośrodkami politycznymi; kontaktów z kurią papieską i dworem cesarskim, z dworami innych władców chrześcijańskiej Europy[4].

W Polsce X–XII w., a więc w monarchii pierwszych Piastów, utworzony został system Kościoła państwowego, który istniał w cesarstwie i innych krajach ówczesnej Europy. W tym systemie ludzie Kościoła realizowali plany i zamierzenia władcy wewnątrz kraju i w polityce zagranicznej. Władca natomiast wspomagał działalność Kościoła środkami materialnymi i otaczał go ochroną prawną. Zdarzały się wprawdzie już wówczas – w XI wieku – przypadki konfliktów władcy polskiego z biskupami, jak znany w dziejach Polski spór biskupa krakowskiego Stanisława z królem Bolesławem Śmiałym (1058 – ok. 1081–1082). Nie zburzyły one jednak systemu Kościoła państwowego w monarchii pierwszych Piastów. Nie przerwały również współdziałania i powiązań biskupów polskich z władcą i grupą rządzącą. Współpraca ta istniała również w dziedzinie kultury piśmiennej. Biegli w piśmie duchowni przebywali na dworze książęcym pierwszych Piastów. Pełnili funkcje dyplomatów-posłów, usprawniali działania władcy i jego ludzi, wprowadzając tekst pisany do praktyki państwowej.

Badania historyków wielokrotnie potwierdzały rolę dworu pierwszych Piastów w utrwalaniu pamięci o najważniejszych wydarzeniach w państwie. Tutaj duchowni dworscy zapisywali owe wydarzenia w formie notatek rocznikarskich. Tak powstał pierwszy rocznik dworsko-kościelny, zachowany jedynie w późniejszych wypisach[5]. Grupę tekstów memoratywnych uzupeł-

[4] A. Gieysztor, *Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów a wprowadzenie chrześcijaństwa* [w:] *Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia*, t. 2: *Społeczeństwo i kultura*, red. K. Tymieniecki, Poznań 1962, s. 155–170; tenże, *La strutturazione culturale de paesi slavi nell'alto medioevo* [w:] *Centri e vie di irradazione della civiltà nell'alto medioevo*, Spoleto 1964, s. 371–392; S. Zakrzewski, *Mieszko I jako budowniczy państwa polskiego*, Kraków 2006 (wyd. I – 1921); J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992; G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2002; J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I*, passim.

[5] G. Labuda, *Gdzie pisano najdawniejsze roczniki polskie?* „Roczniki Historyczne", R. 23, 1957, s. 79–97; tenże, *Rocznik poznański*, „Studia Źródłoznawcze", t. 2, 1958, s. 97–112; tenże, *Główne linie rozwoju rocznikarstwa polskiego w średnich wiekach*, „Kwartalnik Historyczny", R. 78, 1971, s. 804–821; Z. Budkowa, *Początki polskiego rocznikarstwa*, „Studia Źródłoznawcze", t. 2, 1958, s. 81–96. O problemach początków rocznikarstwa polskiego i propozycjach badawczych dotyczących tej kwestii pisał W. Drelicharz, *Najwcześniejsze roczniki polskie i sytuacja pisarska w Polsce około roku 1000* [w:] *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010, s. 101–127.

niały inskrypcje, jak tajemniczy napis nagrobny z początku XI w. znaleziony w katedrze gnieźnieńskiej. Ten najstarszy zachowany dziś w Polsce – i tutaj wykonany – zabytek pisma, był zapewne inskrypcją upamiętniającą pierwszych polskich eremitów męczenników[6].

Dyskutowany wśród historyków jest problem jednego z pierwszych tekstów prawnych dotyczących Polski (tzw. *Dagome iudex*) – czy powstał on na podstawie pisemnej notatki, czy tylko relacji posłów polskich do kurii papieskiej. Nie będziemy się tutaj wgłębiać w tę dyskusję. Można jednak z dużym prawdopodobieństwem sądzić, że tak ważna sprawa, jaką było oddanie kraju św. Piotrowi (tj. papieżowi) – z wyznaczeniem granic tego kraju – była zapisana pod ścisłą kontrolą samego księcia na dworze Mieszka I. W ten sposób bowiem treść tej darowizny, przekazana do kurii papieskiej przez posłów, nie mogła ulec zniekształceniu[7]. Z pewnością jednak część najstarszych utworów hagiograficznych, dotycząca postaci świętych działających na ziemiach polskich, powstawała dzięki wsparciu Bolesława Chrobrego. A owe żywoty świętych – obok podstawowych funkcji religijnych – spełniały także inną rolę. Były one źródłem informacji o kraju chrześcijańskiego władcy polskiego; przypominały o obecności Polski w świecie chrześcijańskim[8].

W czasie panowania Bolesława Chrobrego działał w Polsce pierwszy znany z imienia autor – był nim Bruno z Kwerfurtu. Jego dziełem jest „Żywot św. Wojciecha", napisany zapewne jeszcze przez Brunona w Magdeburgu; ale „Żywot Pięciu Braci Męczenników" pisał Bruno już w Polsce[9]. Innym tekstem Brunona z Kwerfurtu, pisanym w Polsce, był list do Henryka II. Na-

[6] Napis nagrobny, niezachowany w całości, tak jest odczytywany i rekonstruowany: „OSSA TRIVM TVMVLO FRA[…]/MUNUS MILITIE[…]/QVI LEGIS[…] MORTIS DIREP[…]/AC ANIMAS HORUM REGI[…]/O[…] A[…]" („Kości trzech braci, którzy złożyli czysty dar swego bojowania w Bogu. Ty który czytasz wspomnij o nich, gwałtowną śmiercią rozszarpanych, a dusze ich powierzaj Królowi niebios"); por. B. Kürbis, *Inskrypcja nagrobna w katedrze gnieźnieńskiej z początku XI wieku* [w:] tejże, *Na progach historii*, II: *O świadectwach do dziejów kultury Polski średniowiecznej*, Poznań 2001, s. 307–321.

[7] Przyjmuję tu dociekania Brygidy Kürbis, por. B. Kürbis, *Dagome iudex – studium krytyczne* [w:] tejże, *Na progach historii*, II, s. 9–87.

[8] B. Kürbisówna, *Więź najstarszego dziejopisarstwa polskiego z państwem* [w:] *Początki państwa polskiego*, t. 2, s. 217–232; J. Karwasińska, *Państwo polskie w przekazach hagiograficznych XI i XII wieku* [w:] tamże, t. 2, s. 233–244.

[9] B. Kürbis, *Purpurae passionis ureus finis. Brun z Kwerfurtu i Pięciu Braci eremitów* [w:] tejże, *Na progach historii*, t. 2, s. 163–180. Tekst żywota: *Vita quinque fratrum eremitarum* [w:] *Monumenta Poloniae Historica. Series Nova* (dalej: MPH, s.n.), t. 4, fasc. 3, Warszawa 1973. Niedawno opublikowano tom rozpraw poświęcony tej postaci: *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010.

pominał w nim ten biskup i misjonarz niemieckiego władcę, ganił jego politykę w stosunku do Bolesława Chrobrego i wojnę z chrześcijańskim władcą Polski, prowadzoną – co więcej – w sojuszu z pogańskimi plemionami pomorskimi[10]. List Brunona do Henryka II należy do popularnego w X i XI wieku gatunku literackiego, taką bowiem formę przybierał wówczas często krótki traktat teologiczny, filozoficzny, a także polityczny. Bardziej praktyczną i doraźną treść miał zapewne inny list, napisany na dworze książęcym Chrobrego do papieża, o którym wspomina kronikarz niemiecki, biskup Thietmar z Merseburga. Bolesław Chrobry pisał w nim, że cesarz Henryk II nie przepuszcza przez swoje terytoria posłów z trybutem przesyłanym do Rzymu przez władców polskich[11]. I w tych tekstach, również pisanych na dworze władcy polskiego, sprawy kościelne splatały się z politycznymi.

Zasób pierwszych ksiąg w Polsce tworzyły księgi liturgiczne, które należały do podstawowego wyposażenia świątyń nowego kultu w chrystianizowanym kraju. Przywoziły je zatem pierwsze grupy misjonarzy, jak wysłana zapewne z Rzymu do kraju księcia Mieszka I ekipa misyjna, kierowana przez biskupa Jordana. Została ona, bez wątpienia, zaopatrzona w kurii rzymskiej we wszystkie niezbędne do czynności obrzędowych przedmioty, w tym również księgi[12].

Teksty źródłowe tego czasu wspominają o księgach misjonarzy. I tak św. Wojciech ruszając z Polski na wyprawę misyjną do Prus w końcu X w., zabrał ze sobą „księgę psalmów" (*Liber psalmorum*). Eremici raweńscy, którzy przybyli do Polski w celach misyjnych, posiadali „księgi wyborne", przywiezione z Włoch jako dar cesarza Ottona III. Również Otto z Bambergu, podejmując w początkach XII w. akcję misyjną na Pomorzu Zachodnim, za-

[10] W. Fałkowski, *List Brunona do króla Henryka II* [w:] *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, s. 179–207; zob. też J. Strzelczyk, *Bruno z Kwerfurtu a polityka Cesarstwa na wschodzie* [w:] tamże, s. 161–178. Tekst listu Brunona: MPH, s.n., t. 4, fasc. 3, Warszawa 1973.

[11] *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, VI, 92 (rok 1014) [w:] *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores rerum Germanicarum*, *Nova Series*, Bd. 9, Berolini 1935, s. 384.

[12] Podzielam tu pogląd Jerzego Dowiata (*Metryka chrztu Mieszka I*, s. 38–54) o „misji rzymskiej" biskupa Jordana. Problem misji biskupa Jordana jest tematem dyskusji w polskiej historiografii, zob. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1988, s. 426–463; T. Jasiński, *Spór o biskupstwo poznańskie* [w:] *Ostrów Tumski – kolebka Poznania*, red. J. Wilczyński, Poznań 2004, s. 39–56. Krytyczny przegląd dotychczasowych badań zestawił Dariusz A. Sikorski (*Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2011, s. 182–186, 313–318), ale nie są przekonujące jego wywody przeciwne „rzymskiej" tezie misji Jordana.

brał również „mszały i inne księgi"[13]. Zatem biskupi, mnisi i inni duchowni, którzy przybywali do Polski, do krajowych ośrodków kościelnych i na dwór księcia, przywozili ze sobą również księgi, wytwarzane w ośrodkach pisarskich Włoch, Bawarii, Saksonii, Nadrenii, Lotaryngii.

Aż do XII w. sami władcy piastowscy byli fundatorami kościołów w Polsce. Do obowiązków fundatora należało również wyposażenie kościołów w sprzęty liturgiczne i księgi. Cenne księgi liturgiczne były więc zamawiane i sprowadzane przez władców piastowskich z czołowych ośrodków kościelnych i skryptoriów chrześcijańskiej Europy. Import ksiąg nie mógł jednak w pełni zaspokoić wszystkie potrzeby chrystianizowanego kraju. Rosnąca liczba kościołów w ważniejszych grodach wymagała sporej ilości ksiąg liturgicznych i katechetycznych, niezbędnych do sprawowania służby Bożej i nauczania. Zapewne skromniejsze księgi liturgiczne i teksty podstawowe dla duszpasterstwa przepisywano w kraju – w skryptorium książęcym, gdzie przede wszystkim jednak pisano teksty używane do kontaktów z innymi krajami chrześcijańskiej Europy, a zwłaszcza z dworem papieskim. Później, z pewnością już w XII w., kopiowaniem ksiąg liturgicznych i tekstów religijnych zajmowały się skryptoria przy kościołach katedralnych i w klasztorach. Z owego pierwszego okresu dziejów książki w Polsce prawie nic się nie zachowało do dzisiaj. Najdawniejsze księgi rękopiśmienne gromadzone w ośrodkach kościelnych i na dworze książęcym uległy rozproszeniu i zniszczeniu.

Wśród zachowanych do dzisiaj pierwszych ksiąg w Polsce uwagę badaczy zwracają dwa kodeksy związane z dynastią piastowską w XI i XII wieku. Jednym z nich jest tzw. Kodeks Matyldy – księga obrzędów (*Liber officiorum*)[14] ofiarowana królowi Mieszkowi II przez księżnę lotaryńską Matyldę,

---

[13] *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, c. 23 [w:] MPH, s.n., t. 4, fasc. 2, s. 62; *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior*, c. 28 [w:] MPH, s.n., t. 4, fasc. 1, s. 41; *Vita quinque fratrum eremitarum auctore Brunone Querfurtensi*, c. 13 [w:] MPH, s.n., t. 4, fasc. 3, s. 65; *Herbordi Dialogus de vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*, c. 8 [w:] MPH, s.n., t. 7, fasc. 3, s. 74. O roli książek w działalności misjonarzy anglosaskich wczesnego średniowiecza na kontynencie europejskim, a szczególnie Winfrida-Bonifacego, zob. E. Potkowski, *Moc księgi – męczeństwo św. Bonifacego* [w:] tegoż, *Książka i pismo w średniowieczu*, s. 241–256.

[14] Dziś: Universitätsbibliothek Düsseldorf, rkps C 91. Edycja tekstu z obszernym opracowaniem dotyczącym samego kodeksu: *Codex Mathildis. Liber officiorum cum foliis dedicationis – Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, oprac. i ed. B. Kürbis i in., Kraków 2000 (*Monumenta Sacra Polonorum*, I). Zob. też: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, red. M. Walicki, t. 1, cz. 2, Warszawa 1971, s. 790–791 (opis, stan badań, literatura).

zapewne w 1025 lub może w 1026 r., krótko po objęciu rządów przez Mieszka. Kodeks sporządzono w jednym z południowoniemieckich skryptoriów klasztornych, w Sankt Gallen lub może w pobliskim Einsideln, opactwie najbliższym rodowi książąt Szwabii, z którego pochodziła Matylda. Oba klasztory w początkach XI wieku przeżywały okres rozkwitu. Były one ośrodkami twórczości literackiej; pielęgnowano tu sztukę retoryki, wyraźną w tekstach Kodeksu Matyldy. Dobrze znana była w obu klasztorach teologia władzy.

Kodeks Matyldy jest księgą liturgiczną. Zawiera objaśnienia świąt roku kościelnego, obrzędów mszy i sakramentów; wyjaśnia ich znaczenie i symbolikę. Starannie napisany kodeks otwiera sekwencja „Ad celebres rex celice" na święto Michała Archanioła, z inwokacjami do Króla niebios. Jak zauważyła Brygida Kürbis, sekwencja ta śpiewana była podczas uroczystości koronacyjnych. Po sekwencji zapisano w kodeksie List dedykacyjny i umieszczono Miniaturę dedykacyjną, dziś zaginioną[15].

List dedykacyjny księżnej Matyldy do króla polskiego ma przemyślaną, uczoną kompozycję retoryczną. Zaczyna się od podkreślenia królewskiej godności i dostojeństwa z „łaski Bożej" Mieszka II i jego umiejętności rządzenia, którą otrzymał od Boga (*tibi diuina gratia regium nomen pariter et honorem concessit arteque regnandi ad id necessaria honestissime ditauit*). Dalej, w tekście listu Matylda sławi zasługi Mieszka w budowie licznych kościołów oraz jego wykształcenie, umiejętności językowe. Oto władca polski – pisała Matylda – czci Boga nie tylko w rodzimym języku i po łacinie, ale także po grecku. Język grecki używany przez Mieszka przyrównuje go do królów i cesarzy niemieckich. Bowiem w elicie politycznej i społecznej ówczesnych Niemiec i cesarstwa popularna była greka. Mieszko II, który wychowywany był na króla, mógł nauczyć się tego języka zarówno w trakcie kształcenia, jak też poznać go, przebywając czas jakiś jako zakładnik na dworze niemieckim. Matylda w Liście dedykacyjnym pisze ponadto o licznych zaletach Mieszka jako władcy sprawiedliwego, dobrego i prawego. Wyjaśnia również powód przesłania księgi obrzędów Mieszkowi – by „nie było nic niewiadomego w służbach Bożych twojej królewskiej dostojności". List kończy się życzeniem, by Bóg wszechmogący, dzięki któremu ukoronowany został Mieszko diademem królewskim (*regali diademate coronatus es*) uczyni go silniejszym od wszystkich wrogów i da mu „palmę zwycięstwa" (*palmam uictoriae*).

[15] Miniatura dedykacyjna, wycięta z kodeksu, znana jest z dwóch kopii akwarelowych, zamieszczonych w publikacjach z pierwszej połowy XIX w., F. A. Dethiera (1842) i E. Raczyńskiego (1842). Zob. J. Pietrusiński, *Epistola Mathildis Suevae. O zaginionej miniaturze*, „Studia Źródłoznawcze", t. 26, 1981, s. 53–72; P. Stróżyk, *Miniatura* [w:] *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów*, s. 84–89.

Księżna Matylda wręcza księgę Mieszkowi II.
Miniatura dedykacyjna z „Kodeksu Matyldy”

Zaginiona dziś miniatura dedykacyjna przedstawiała siedzącego na tronie króla Mieszka II, któremu księżna Matylda wręcza księgę, trzymając ją przez kraj swej szaty. Jest to wyraźny i czytelny znak szacunku dla księgi świętej, dla przedmiotu sakralnego. Mieszko przestawiony jest z insygniami władzy królewskiej, a korona na jego głowie ma kształt korony cesarskiej. Napis nad miniaturą wskazuje raz jeszcze na odbiorcę tego daru:

HUNC LIBRUM REGI MATHILT DONAT MISEGONI,
QUAM GENIUT CLARUS SUEUORUM DUX HERIMANNUS
(TĘ KSIĘGĘ DAJE KRÓLOWI MIESZKOWI MATYLDA,
KTÓRĄ ZRODZIŁ SŁAWNY KSIĄŻĘ SZWABÓW HERIMAN).

Cały schemat ikonograficzny tej miniatury powtarza ustalone w ówczesnym malarstwie książkowym sceny dedykacyjne. Stosowano go zwykle do cesarzy karolińskich albo królów i cesarzy niemieckich. Tutaj ten schemat ikonograficzny zastosowano do przedstawienia wizerunku władcy polskiego. Historyk sztuki Michał Walicki napisał trafnie, że było to „wprowadzenie przedstawiciela dynastii piastowskiej w krąg wyobrażeń monarszych Karolingów i Ottonów"[16]. Kodeks Matyldy zatem, w swej warstwie tekstowej i w miniaturze dedykacyjnej, nasycony był treściami politycznymi. Był swoistym atrybutem i symbolem władzy monarchy chrześcijańskiego. Słusznie zatem Aleksander Gieysztor zaliczył go do tych najstarszych ksiąg w Polsce, które nazwał „kodeksami insygnialnymi" pierwszych Piastów. Był częścią ich „dokumentacji insygnialnej"[17].

Innym kodeksem do dziś zachowanym, który znajdował się w rękach pierwszych Piastów, jest psałterz arcybiskupa Egberta („Psałterz Egberta", „Psalterium Egberti") z dołączonymi do niego kartami zawierającymi modlitwy księżniczki piastowskiej Gertrudy (*Folia Gertrudiana*, *Liber precum Gertrudae ducissae*)[18]. Większość tekstu tego cennego zabytku wczesnej kul-

[16] *Sztuka polska przedromańska i romańska*, t. 1, cz. 1, s. 254.

[17] A. Gieysztor, *Symboles de la royauté en Pologne: un groupe de manuscrits du XIe et du début du XIIe siècle*, „Acadėmie des Inscriptions et Belles-Lettres. Compte rendus", Paris 1990, s. 128–137; tenże, *Rękopisy insygnialne monarchii polskiej w XI wieku* [w:] *Codex aureus Gnesnensis. Commentarii*, Warszawa 1988, s. 7–9; tenże, *Symbole władzy królewskiej w Polsce: grupa rękopisów z XI i z początku XII wieku* [w:] tegoż, *Władza: symbole i rytuały*, red. P. Mrozowski i in., Warszawa 2016, s. 123–136.

[18] Kodeks niegdyś w bibliotece katedralnej Cividale del Friuli, dziś w Museo Archeologico Nazionale tego miasta, Cod. cap. CXXXVI Inv. 1545. Wydanie faksymilowe: *Psalterium Egberti, Fascimile del ms. CXXXVI del Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli*, ed. C. Barberi, (Friuli – Venezia Giulia) 2000, t. 1: Opracowania – studia 8 au-

tury religijnej w Polsce zajmuje bogato iluminowany psałterz, wykonany dla arcybiskupa Trewiru Egberta (977–993). Później do psałterza dołączono na początku księgi poszyt z prywatnymi modlitwami (*ego Gertruda*), ozdobiony pięcioma miniaturami figuralnymi w stylu bizantyjsko-ruskim[19]. „Psałterz Egberta" przywiozła do Polski z Nadrenii Rycheza, żona króla polskiego Mieszka II. Ten luksusowy Psałterz stanowił część posagu niemieckiej księżniczki, córki palatyna Nadrenii, siostrzenicy cesarza Ottona III i wnuczki cesarza Ottona II. Kodeks pozostał przez ponad 100 lat w rodzinie władców polskich. Wędrował on razem z księżniczkami piastowskimi, jako ich posag i znak pochodzenia z rodu królewskiego. Rycheza, żona Mieszka II, przekazała Psałterz ich córce Gertrudzie, wydanej za mąż ok. 1050 r. za księcia kijowskiego Izasława, syna wielkiego księcia Jarosława Mądrego. Na Rusi Psałterz stał się prywatnym modlitewnikiem Gertrudy. Wtedy zostały do niego dołączone karty z modlitwami Gertrudy, kalendarzem liturgicznym i miniaturami.

Zbiór modlitw Gertrudy (*Liber precum Gertrudae*) budzi zainteresowanie badaczy polskich. Modlitwy te są bowiem ważnym świadectwem kultury literackiej i kultury religijnej dworu pierwszych Piastów. Teresa Michałowska – znawczyni dziejów literatury w Polsce średniowiecznej – słusznie uznała, że modlitwy Gertrudy są jakby jej religijną autobiografią. Odzwierciedlają losy i stany duszy księżnej kijowskiej, ukazują dramatyczne sytuacje życiowe Gertrudy i jej rodziny, zmuszonej przez walki wewnętrzne do opuszczenia Rusi i szukania pomocy w krajach sąsiednich i u papieża. Ta część Psałterza Egberta jest dramatycznym, osobistym pamiętnikiem księżniczki piastowskiej z XI wieku, przybranym w formę modlitw. Jest to pierw-

torów, t. 2: Faksymile. Wydanie Modlitw Gertrudy z obszernym opracowaniem: *Liber precum ducissae Gertrudae e Psalterio Egberti cum Kalendario – Modlitwy księżnej Gertrudy z Psałterzu Egberta z Kalendarzem*, wyd. M. H. Malewicz, B. Kürbis, Kraków 2002 (*Monumenta Sacra Polonorum*, II). Spośród wielu prac poświęconych Modlitwom Gertrudy podstawowym studium jest: T. Michałowska, *Ego Gertruda. Studium historyczno-literackie*, Warszawa 2001. Zob. też materiały trzech sympozjów naukowych: *Gertruda Mieszkówna i jej manuskrypt*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2008; *Gertruda Mieszkówna i jej modlitwy*, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Warszawa 2010; *Gertruda Mieszkówna i jej rękopis*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2013. Ponadto B. Kürbis, *Gertruda – historia jej życia* [w:] tejże, *Na progach historii*, II, s. 283–298.

[19] Wśród badaczy dyskutowany jest problem pochodzenia Psałterza Egberta: czy powstał w skryptorium klasztoru Reichenau, czy w skryptorium w Trewirze. Dyskusję omówiły D. Leśniewska i B. Kürbis w: *Liber precum Gertrudae ducissae*, s. 6–17 („Historia badań nad kodeksem"). O miniaturach w Modlitewniku, zob. M. Smorąg-Różycka, *Bizantyńsko-ruskie miniatury Kodeksu Gertrudy: o kontekstach ideowych i artystycznych sztuki Rusi Kijowskiej w XI w.*, Kraków 2003.

szy w Polsce swoisty dziennik – pokazuje życie wewnętrzne możnej damy z XI wieku, uwikłanej w dramatyczne wydarzenia historyczne.

Dalsze losy Psałterza Egberta i Modlitewnika Gertrudy związane są ciągle z dynastią piastowską. Kodeks wrócił do Polski razem z wnuczką Gertrudy, księżniczką ruską Zbysławą, zaślubioną przez władcę polskiego Bolesława Krzywoustego. Jeszcze w pierwszej połowie XII w. znalazł się ten kodeks w klasztorze Zwiefalten (Szwabia), zapewne za pośrednictwem Salomei, drugiej żony księcia Bolesława Krzywoustego i ich córki Gertrudy. Dalsze jego losy toczyły się już poza rodem Piastów. Kodeks, poprzez Węgry i Turyngię jako prywatny modlitewnik księżniczek, trafił w pierwszej połowie XIII w. do księgozbioru kapituły katedralnej w Cividale. Dziś znajduje się w muzeum tego włoskiego miasta.

„Kodeks Matyldy" i „Psałterz Egberta" z „Modlitewnikiem Gertrudy" pełniły ważne funkcje w Polsce pierwszych Piastów. Wprowadzały przedstawicieli rodu panującego w świat tekstów i idei, kultu i pobożności chrześcijańskiej. Miały również znaczenie polityczne. Uświadamiały członkom dynastii równorzędną pozycję-status władców polskich w rodzinie monarchów europejskich. Były ponadto znakiem rodzinnych, dynastycznych koneksji Piastów z wielkimi domami królewskimi chrześcijańskiej Europy.

Wśród pierwszych luksusowych kodeksów liturgicznych, zachowanych do dziś w zbiorach polskich, znajdowały się również dwie inne księgi – Złoty Kodeks Gnieźnieński (*Codex aureus Gnesnesis*) i Złoty Kodeks Pułtuski (*Codex aureus Pultoviensis*)[20]. Oba te kodeksy liturgiczne zawierają fragmenty Ewangelii, czytane podczas liturgii mszalnej w ciągu roku kościelnego. Zdobią je miniatury z wizerunkami czterech ewangelistów i sceny z życia Chrystusa, a także inicjały oraz ramy (bordiury) roślinne i geometryczne, otaczające strony tekstu. W obu kodeksach teksty pisane są złotymi literami majuskulnymi (kapitałą kwadratową). Był to typ pisma używany w póź-

[20] Złoty Kodeks Gnieźnieński – Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Biblioteka Katedralna, rkps 1a; Złoty Kodeks Pułtuski – Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkps 1207. Wydanie faksymilowe Kodeksu Gnieźnieńskiego z komentującymi rozprawami: *Codex aureus Gnesnensis*, oprac. T. Dobrzeniecki, Warszawa 1988 (reprint – 2012); *Złoty kodeks gnieźnieński / Evangelistarium. Codex Aureus Gnesnensis (album)*, Kraków 2016. Krótki opis obu kodeksów, stan badań i literatura: *Sztuka polska przedromańska i romańska*, t. 1, cz. 2, s. 692, 745; C. K. Święcki, *Kultura piśmienna w Polsce średniowiecznej, X–XII wiek*, Warszawa 2010, s. 59–64; W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 2002 (wyd. I – 1951), s. 281–282. Do Kodeksu Gnieźnieńskiego dołączony został, zapewne w XVII w., fragment innego ewangeliarza, pisanego minuskułą, złotymi literami. Uznano go współcześnie za odrębny rękopis i nazwano „Codex pretiosus"; zob. J. Rył, *Drugi nieznany kodeks Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie*, „Studia Gnesnensia", t. 5, 1979/80, s. 323–327.

nym antyku i wczesnym średniowieczu. Tradycja ksiąg z tekstami pisanymi majuskułą kończy się w okresie karolińskim. W czasie powstania Kodeksu Gnieźnieńskiego i Kodeksu Pułtuskiego tego typu pisma (majuskuły) nie używano już dawno do pisania całych tekstów. W przypadku obu kodeksów był to zapewne świadomy zamysł kopistów, by pisanym w ten sposób księgom nadać uroczysty wyraz i dostojeństwo odległych wieków.

Kodeksy gnieźnieński i pułtuski wykazują bliskie związki z dwoma czeskimi księgami liturgicznymi z tego samego czasu – z Kodeksem Wyszehradzkim i z Ewangeliarzem katedry św. Wita w Pradze. Wszystkie te kodeksy łączy bliskie pokrewieństwo stylu i techniki wykonania miniatur oraz inicjałów; są w nich podobne bordiury na kartach tekstu i ten sam rodzaj pisma – majuskuła. Najwyraźniej księgi te pochodziły z jednego skryptorium, jednego ośrodka pisarskiego. Wcześniej historycy sądzili, że kodeksy te są produktem czeskiego skryptorium. Wskazywano na klasztor w Brzewnowie lub Sazawie, albo na skryptorium kapituły wyszehradzkiej w Pradze. Ostatnie studia nad Kodeksem Wyszehradzkim wybitnego badacza czeskiego Pawła Spunara dowiodły, że owe cztery księgi liturgiczne (czeskie i polskie) nie mogły powstać w Czechach XI wieku. Zostały z pewnością sporządzone w skryptorium klasztoru, który posiadał bogatą bibliotekę z karolińskimi kodeksami, skąd można było czerpać wzory dla pisma i miniatur tych czterech ksiąg, używanych w Polsce i w Czechach. Klasztor taki musiał ponadto być ważnym miejscem działalności pisarskiej w XI wieku.

Takiego ośrodka z zasobną biblioteką i tradycją pisarską nie było w Czechach, gdzie w XI stuleciu zaczęła dopiero rozwijać się rodzima kultura piśmienna i sztuka książki. Wszystko wskazuje na to, że skryptorium, w którym powstała grupa interesujących nas tutaj kodeksów znajdowało się w Ratyzbonie, w klasztorze św. Emmerama. Analiza miniatur i elementów zdobniczych Kodeksu Wyszehradzkiego – dokonana przez Anežkę Merhautovą – doprowadziła również do skryptorium ratyzbońskiego. A dodajmy, że z ratyzbońskim ośrodkiem kościelnym łączyły ówczesne Czechy, a pośrednio także Polskę, żywe kontakty kościelne i kulturalne[21]. Dlaczego i w jaki sposób znalazły się oba „złote kodeksy" w Polsce jest dla historyków pewną

[21] P. Spunar, *Ein Beitrag zur Feststellung des Platzes des Vyšehrader Kodex in der Entwicklung der Schreibkunst Mitteleuropas*, „Scriptorium", t. 23, 1969, s. 13–23; A. Merhautová, P. Spunar, *Kodex Vyšehradský. Korunovační evangelistář prvniho českého krále*, Praha 2006. Kodeks Wyszehradzki przechowywane jest dziś w Pradze, Narodná Knihovna, XIV A 13; Ewangelistarz katedry św. Wita: Knihovna Pražskė Metropolitní Kapituly, Praga, Cim. 3. Wydanie faksymilowe Kodeksu Wyszehradzkiego: *Codex Vyšehradensis*, ed. J. Mašin (*Cimelia Bohemica*, t. 13), Pragae 1970.

zagadką. Kodeks Gnieźnieński nie był – jak sądzili niektórzy polscy badacze – darowany katedrze przy okazji koronacji królewskiej Bolesława Śmiałego w Gnieźnie (1076). Kolejność powstawania czterech omawianych wyżej ksiąg liturgicznych, ustalona przez Pawła Spunara w oparciu o cechy ich pisma i całego wykonania ksiąg, wyklucza taką możliwość. Kodeksy, gnieźnieński i pułtuski, zostały zapewne zamówione w Ratyzbonie – może za pośrednictwem Czech – przez króla Bolesława Śmiałego dla polskich kościołów katedralnych. Jeden z nich przeznaczył król dla katedry w Gnieźnie, tradycyjnej siedziby arcybiskupa polskiego. Katedra gnieźnieńska została właśnie niedawno odbudowana ze zniszczeń spowodowanych wojną domową w Polsce po śmierci króla Mieszka II i najazdem czeskim w tym czasie. Druga księga, Złoty Kodeks Pułtuski, przeznaczony był dla katedry w Płocku, siedziby nowo utworzonego za czasów panowania Bolesława Śmiałego biskupstwa płockiego[22]. Realizacja zamówienia w skryptorium klasztornym tak luksusowych, ozdobnych ksiąg wymagała dłuższego czasu. Trzeba było przecież zebrać odpowiednią ilość skór zwierzęcych, przygotować z nich pergamin, napisać teksty, ozdobić miniaturami, inicjałami i innymi ornamentami, wreszcie oprawić w złotnicze okładziny. Oba zatem złote kodeksy, gnieźnieński i pułtuski, znalazły się w Polsce już po śmierci króla Bolesława Śmiałego na wygnaniu, po jego ucieczce z kraju. Przywiozła je zapewne do Polski Judyta czeska, córka króla Wratysława II, która była pierwszą żoną księcia Władysława Hermana, brata i następcy Bolesława Śmiałego.

Z pisarskim ośrodkiem ratyzbońskim związana była inna jeszcze księga liturgiczna, która w początkach XII w. znalazła się w Polsce jako import dynastyczny. Jest nią tzw. Ewangeliarz Emmeramski, używany w katedrze krakowskiej i zachowany tam do naszych czasów[23]. Ewangeliarz ten, prócz wi-

---

[22] Ta księga liturgiczna używana była w katedrze płockiej do końca średniowiecza. Jej nazwa, Złoty Kodeks Pułtuski (*Codex aureus Pultoviensis*) wynika z faktu, że ten luksusowy, cenny kodeks znajdował się później w Pułtusku, rezydencji biskupów płockich. Stąd, poprzez zbiory kolekcjonera Tadeusza Czackiego, przeszedł w XIX w. w posiadanie Czartoryskich i znalazł się w Bibliotece Czartoryskich. Nazwa nadana Ewangeliarzowi Płockiemu z XI wieku przez bibliotekarzy w XIX wieku jest używana zwyczajowo do dzisiaj.

[23] Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej w Krakowie, rkps 208. B. Malik-Gumińska, *Kodeks Emmeramski. Zagadnienia czasu powstania, ikonografii i treści miniatur*, „Folia Historiae Artium", t. 8, 1972, s. 5–42; G. Labuda, *Ewangeliarz Emmeramski – czas sporządzenia w Ratyzbonie, czas przeniesienia do Krakowa* [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 313–322. Krótki opis i reprodukcja 5 miniatur Ewangeliarza w: Źródła kultury duchowej Krakowa (Wystawa w muzeum katedralnym), Kraków 2007, s. 29–35 (I/6).

zerunku czterech ewangelistów, nie ma miniatur typowych dla tego rodzaju ksiąg liturgicznych. Nie ma w nim miniatur ze scenami z życia Chrystusa, znajdują się w nim natomiast inne. Jest wśród nich całostronicowa miniatura, otwierająca kodeks, przedstawiająca monarchę siedzącego na tronie, z insygniami władzy. I druga miniatura z wyobrażeniem, w górnej części, trzech władców niemieckich, których postacie oznaczono imionami. W dolnej części tej miniatury znajdują się zaś wizerunki trzech opatów klasztoru św. Emmerama, których imiona zostały wpisane. Identyfikacja przedstawionych w miniaturze postaci pozwala datować powstanie kodeksu w skryptorium klasztoru św. Emmerama na okres od końca XI do początków XII w.

W Polsce Ewangeliarz Emmeramski znalazł się dzięki Judycie Salickiej, córce króla i cesarza Henryka III, siostrze Henryka IV, która była drugą żoną księcia Władysława Hermana. Kodeks był darem ślubnym od jej brata Henryka i znakiem jej pochodzenia z rodu królewsko-cesarskiego. Przekazany został następnie przez samą Judytę, lub może po jej śmierci, do katedry krakowskiej – tej ważnej dla państwa i Kościoła polskiego świątyni. Tutaj, prócz funkcji liturgicznych, pozostał świadectwem wysokich koneksji rodzinnych dynastii władców polskich z rodem królów i cesarzy niemieckich.

Z dynastią piastowską – rodem władców Polski, związany był zapewne inny luksusowy kodeks, który znalazł się w Polsce jeszcze w XI wieku. Kodeksem tym jest zachowany do dzisiaj w zbiorach polskich tzw. Sakramentarz Tyniecki, przeznaczony prawdopodobnie do katedry w Krakowie[24]. Księga ta, służąca do liturgii mszalnej, powstała między 1060 a 1080 rokiem. Jest wybitnym dziełem skryptorium działającego w Kolonii, ważnym ośrodku kościelnym średniowiecznych Niemiec, z którym Polskę XI wieku łączyły bliskie kontakty polityczno-kościelne. Sakramentarz Tyniecki zapisany został złotymi i srebrnymi literami na pergaminie w części kodeksu barwionym purpurą. Zdobi go kilka iluminowanych stron, a wśród nich dwie miniatury całostronicowe[25]. Jedna przedstawia spotykane w kodeksach liturgicznych tej epoki wyobrażenie „Maiestas Domini" – Chrystusa jako władcę świata. Druga miniatura to „Ukrzyżowanie" z wpisanym ozdobnymi

[24] Dziś: Biblioteka Narodowa w Warszawie, BOZ 8. J. Kaliszuk, S. Szyller, *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*, Warszawa 2012, s. 31. Zob. F. Kopera, *Dzieje malarstwa w Polsce*, t. 1, Kraków 1925, s. 4–55; W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, s. 277–281; P. Bloch, H. Schnitzler, *Die ottonische* Kölner *Malereischule*, Düsseldorf 1975, Bd. 1, s. 100–105; *Tyniec. Sztuka i kultura benedyktynów od wieku XI do XVIII. Katalog wystawy w Zamku Królewskim na Wawelu*, Kraków 1994, s. 32–33 (III/1).

[25] Ilustracja w: *Nad złoto droższe. Skarby Biblioteki Narodowej*, red. H. Tchórzewska-Kabata, Warszawa 2003 (Album), nr 2.

literami początkiem jednej części mszy (*Te igitur*). Do Polski przywieziony został za czasów panowania Bolesława Śmiałego, przeznaczony do katedry w Krakowie. Tutaj włączono do niego karty z modlitwami mszalnymi „za króla i jego wojsko" (*Missa pro rege et exercitu eius*). Dodatek ten świadczy dobitnie o funkcjach pozaliturgicznych dodanych w Polsce tej księdze, która przede wszystkim służyć miała do celów obrzędowo-kultowych. W klasztorze benedyktynów w Tyńcu, niedaleko Krakowa, znalazł się ten Sakramentarz może już w końcu średniowiecza. Opaci tynieccy byli wówczas także kanonikami katedry krakowskiej. W pierwszej połowie XVII w. była ta księga już na pewno w Tyńcu.

Kodeksy liturgiczne przywożone do Polski dzięki osobom z dynastii piastowskiej przeznaczone były do kaplic władcy; składano je także jako uroczyste dary w katedrach Gniezna, Krakowa, Płocka. Bywało też, że księgi wędrowały poza Polskę razem z wydawanymi za mąż księżniczkami piastowskimi – jak wspomniany już „Psałterz Egberta" z modlitwami Gertrudy. Luksusowe kodeksy składano również w klasztorach poza granicami kraju. Te szczególnie cenne, kosztowne dary o charakterze religijnym miały również znaczenie propagandowo-polityczne. Świadczyły bowiem o hojności dla kościołów władców nie tak dawno schrystianizowanej Polski. Ukazywały ponadto duże możliwości finansowe książąt dynastii piastowskiej. Przykładem może tu być wiadomość, przekazana przez kronikarza klasztoru Zwiefalten. Oto wśród darów, jakie temu klasztorowi ofiarował Bolesław Krzywousty i jego żona Salomea, znalazł się cenny, luksusowy „wielki psałterz złotem pisany" (*psalterium magnum auro conscriptum*). Wysłannik klasztoru nie mógł zabrać z Polski tej księgi razem z innymi darami, ponieważ wielkość i ciężar tego psałterza przekraczały możliwości transportowe[26].

Dynastia i grupa rządząca wyznaczały księgom liturgicznym ważne zadania. Zamieszczone w nich teksty tworzyły i utrwalały nowy porządek polityczny i społeczny. Sakralizowały władzę monarchy, stawiały go w bliskim kontakcie z Bogiem. Funkcje podobne pełniły też miniatury zdobiące owe księgi liturgiczne. Ewangeliarz Emmeramski otwiera miniatura z postacią władcy, naśladująca przedstawianego zwykle na tym miejscu w ówczesnych księgach liturgicznych Chrystusa – Władcę świata i Sędziego, pełnego potęgi i grozy. Księgi liturgiczne zawierały ponadto swoisty scenariusz rytualny, który miał ważne znaczenie w chrystianizowanym społeczeństwie polskim. Od czasów karolińskich wzrastała „dramatyzacja" obrzędów kultowych, któ-

[26] Bertholdus, *Liber de constructione monasterii Zwivildensis*, c. 13 [w:] MPH, t. 2, Lwów 1872, s. 6.

rej towarzyszył rozwój śpiewu liturgicznego. Owa „teatralizacja" rytuału religijnego, gestów i tekstów liturgicznych, spotykała się niekiedy z krytyką – jak biskupa Agobarda z Lyonu (IX w.) i cystersa Aelerda z Rievaulx (XII w.), ale zachęcały do niej popularne dzieła liturgiczne tego okresu, od Amalariusza z Metz (IX w.) do Honoriusza z Autun (XII w.).

Odbudowa przez księcia Kazimierza I oraz Bolesława Śmiałego państwa i Kościoła polskiego – po kryzysie lat trzydziestych – pozwoliła odnowić kontakty polityczno-kościelne z ośrodkami kultury Europy zachodniej i południowej. Dzięki tym kontaktom zaczęły na nowo napływać do Polski kodeksy liturgiczne oraz księgi innej treści. Poszerza się także wówczas – w stosunku do pierwszego okresu, sprzed roku 1040 – grupa użytkowników książki, kleru diecezjalnego i klasztornego. Tak więc, dzięki księciu Kazimierzowi Odnowicielowi wznowiły działalność dawne katedry biskupie. Doszły do nich w drugiej połowie XI w. nowe biskupstwa, płockie i – zapewne – kujawskie z siedzibą w Kruszwicy, przeniesioną później do Włocławka. Wprowadzono nadto w Polsce, w końcu XI w., nową organizację kleru katedralnego, rozpowszechnioną w stuleciu następnym. Tworzyło ono zgromadzenia kanonickie, które wykazywały znaczną aktywność kościelną, intelektualną i artystyczną. Obok kleru obcego coraz liczniejsza była grupa duchownych pochodzenia miejscowego, a wśród nich również biskupów. Powiększała się zatem stopniowo liczba użytkowników książki. Do tego grona „ludzi pisma i książki" doszły nowe wspólnoty klasztorne benedyktynów w Tyńcu, w Mogilnie niedaleko Gniezna i w Lubiniu – przy szlaku z Poznania na Śląsk. Nowe wspólnoty mnichów pojawiły się również w ważniejszych grodach, jak Wrocław, Legnica, Płock. Owe środowiska klasztorne w Polsce – szczególnie w pierwszym okresie swego istnienia – utrzymywały kontakty z innymi klasztorami poza granicami państwa, głównie w krajach nadreńskich. Stamtąd często czerpały inspiracje artystyczne, idee i książki.

W zbiorach polskich bibliotek zachowało się kilka innych kodeksów liturgicznych – oprócz ksiąg wymienionych już wyżej – pochodzących z XI lub początków XII w. Ponadto z przełomu XI/XII w. istnieją ślady pojawienia się wówczas w Polsce ksiąg, których treść i funkcje wykraczały poza sferę kodeksów kultowo-religijnych i biblijnych. Tę nową dla kultury książki w Polsce średniowiecznej jakość i funkcję prezentują dwa zachowane rękopisy prawnicze – jeden z Krakowa, drugi z Gniezna. Oba zawierają kolekcję prawa kanonicznego, zwaną „Tripartita" (*Collectio trium partium*), zestawioną w końcu XI w. przez sławnego wówczas prawnika, Iwona biskupa Chartres. Oba polskie rękopisy mają tekst niemal identyczny, a różnią się tylko nieznacznie w układzie i dodatkowych mniejszych tekstach. Do Polski ten

zbiór prawa kościelnego przywieziony został prawdopodobnie przez legata papieskiego, biskupa Galona (Walona), ucznia i współpracownika Iwona z Chartres. Galon przebywał w Polsce w roku 1103 (lub 1104). Kodeksy te służyły jako podstawa prawna przeprowadzanej wówczas w Polsce reformy kościelnej[27].

Na pozakultowe, pozaliturgiczne funkcje książki w Polsce na przełomie XI/XII w. wskazuje jednak przede wszystkim Inwentarz krakowskiej biblioteki katedralnej z 1110 r., jeden z najstarszych spisów książek w krajach Europy Środkowej [28]. Ten cenny dokument życia umysłowego środowiska krakowskiego zanotowany został – razem ze spisem skarbca katedralnego – na jednej z czystych, ostatnich kart wspomnianego już krakowskiego rękopisu „Tripartity". Daje on ciekawy obraz księgozbioru kościoła katedralnego, przy którym działała szkoła. Jak bowiem wynika z Inwentarza, krakowska biblioteka katedralna posiadała w roku 1110 nie tylko sporo ksiąg liturgicznych – w tym dwa oprawne w złote okładziny plenaria i trzy w srebrze (*Plenaria II auro tecta III argento tecta*) – oraz dzieła z zakresu biblistyki i teologii. Miała również bogaty zbiór książek szkolnych, autorów antycznych i średniowiecznych (*Stacius thebaidos duplex*, *Ouidius de ponto*, *Dialectica*, *Arator*, *Regule gramatice*, *Isidorus ethimologiarum*). Było w tym krakowskim księgozbiorze szkolnym ponadto dzieło filozoficzne Boecjusza (*Boecius de consolacione*) i cztery Psałterze wśród książek szkolnych, a więc służące do nauki czytania. Znajdowały się tu także teksty z zakresu prawa kanonicznego, a ponadto aż dwa egzemplarze innego zbioru praw, nazwanych w Inwentarzu „prawami

[27] „Collectio trium partium" (*Tripartita*) – Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, rkps 84. Zob. P. David, *Un disciple d'Yves de Chartres en Pologne – Galon de Paris et le droit canonique* [w:] *La Pologne au VIII Congrès international des sciences historiques*, Varsovie 1933, s. 99–113; J. Szymański, *Krakowski rękopis reguły akwizgrańskiej z roku ok. 1103*, „Studia Źródłoznawcze", t. 11, 1966, s. 39–52; Źródła kultury duchowej Krakowa, s. 36–39 (I/7). Kodeks gnieźnieński „Tripartity" w Archiwum Archidiecezjalne – Biblioteka Katedralna w Gnieźnie, rkps 25. Niedawno badania przekazów (tradycji) tekstu „Collectio tripartita" stały się inspiracją do sformułowania nowej tezy: polskie egzemplarze „Tripartity" nie zostały do Polski przywiezione przez legata Galona. Egzemplarz krakowski znalazł się w Polsce prawdopodobnie dzięki biskupowi krakowskiemu Maurowi, egzemplarz gnieźnieński zaś dzięki arcybiskupowi Jakubowi ze Żnina; zob. P. Nowak, *Legacja Galona, biskupa-elekta Beauvais do Polski w 1104 roku i „Collectio tripartita"*, „Kwartalnik Historyczny", t. 105, 2014, s. 425–433.

[28] Wydanie: MPH, t. 1, Lwów 1864, s. 377. Szczegółową analizę inwentarza, ze wskazaniem zachowanych jeszcze kodeksów, przeprowadził A. Vetulani, *Krakowska biblioteka katedralna w świetle swego inwentarza z roku 1110*, „Slavia Antiqua", t. 4, 1953, s. 163–193; M. Plezia, *Księgozbiór katedry krakowskiej wedle inwentarza z r. 1110* [w:] *Silva rerum: series nova*, wyd. T. Ulewicz, Kraków 1981, s. 16–29.

longobardzkimi" (*Leges Longobardorum* oraz *Leges Longobardici*). Owe dwa zbiory są interesującym świadectwem kultury prawniczej i polskich kontaktów kulturalno-naukowych z północnymi Włochami. Spis książek katedry krakowskiej notuje ponad 50 kodeksów, choć zapewne księgozbiór katedralny liczył wówczas więcej dzieł, bowiem tego rodzaju średniowieczne inwentarze wymieniały zwykle tylko tytułowe teksty – te dzieła, które znajdowały się na początku kodeksu. Krakowski księgozbiór z 1110 r. nie miał jeszcze imponującej ilości rękopisów. Jednakże dobór tekstów świadczy o dobrym poziomie krakowskiej szkoły katedralnej, która przygotowywała miejscowe, rodzime kadry „ludzi pisma" do zadań kościelnych i państwowych.

Wiek XII w dziejach polskiej kultury pisma i książki charakteryzuje wzrost liczby księgozbiorów i użytkowników książki. Rozpoczęte w XII stuleciu rozbicie Polski na samodzielne dzielnice powiększyło liczbę centrów politycznych kraju. Dwory książąt piastowskich potrzebowały większej liczby ludzi wykształconych i władających piórem, ekspertów od spraw dyplomacji, polityki i prawa, zdolnych do posługiwania się formułami dokumentów i korespondencji politycznej. Funkcje te pełnili kapelani książęcy z kanclerzem na czele. Dwór książęcy był również terenem współdziałania politycznego i intelektualnego przedstawicieli wyższego duchowieństwa – biskupa i jego kapituły – z osobami świeckimi, rządzącymi państwem. Środowisko dworskie stało się też płaszczyzną spotkania uczonego świata kultury łacińskiej ludzi Kościoła z tradycyjnym, rodzimym światem ludzi elity władzy, polityków-praktyków.

Ilustracją tych wszystkich funkcji kulturalnych dworu książęcego jest Kronika Galla Anonima – pierwsze pełne opracowanie dziejów Polski wczesnopiastowskiej. Kronika powstała na dworze księcia Bolesława Krzywoustego, niedługo po roku 1113. Jest dziełem piśmiennictwa politycznego zarówno w formie literackiej, jak i w doborze faktów. Sławi panującego księcia Bolesława Krzywoustego i jego ród, dynastię piastowską[29]. Autorem kroniki był nieznany z imienia cudzoziemiec, może Francuz (Gall), albo Włoch, jak dowodzi się ostatnio. W Polsce przebywał niedługo, może tylko kilka lat. In-

[29] *Galli Anonymi Cronica et gesta ducum sive principium Polonorum – Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich* [w:] MPH, s.n., t. 2, wyd. K. Maleczyński, Kraków 1952. O samej Kronice i dużej ilości rozpraw jej poświęconych, zob. M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, Kraków 1947; T. Michałowska, *Średniowiecze* (cykl: *Wielka historia literatury polskiej*), Warszawa 1995, s. 107–129; T. Jasiński, *O pochodzeniu Galla Anonima*, Kraków 2008. Tekst Kroniki Galla Anonima zachował się w trzech rękopisach średniowiecznych. Najstarsza zachowana kopia z ok. 1340 r. znajduje się w tzw. Kodeksie Zamoyskich (Biblioteka Narodowa, BOZ, cim. 28).

spiratorami Galla – i jego informatorami, przekazującymi mu tradycję ustną dziejów dynastii – byli wykształceni doradcy księcia i ludzie z grupy możnowładców, wpierających politycznie Bolesława Krzywoustego. Wśród nich był kanclerz książęcy Michał, przedstawiciel możnego rodu Awdańców; był arcybiskup Marcin oraz biskupi – Szymon z Płocka, Paweł z Poznania, Maur z Krakowa i Żyrosław z Wrocławia[30]. Kronika Galla Anonima należy do gatunku gesta, opowieści o bohaterach. Łączy relację o faktach i wydarzeniach historycznych z legendami i podaniami, wplata w tekst utwory poetyckie. Autor widzi siebie w roli pisarza i poety, który sławi i utrwala przeszłość, zapewnia swoim bohaterom pamięć przyszłych pokoleń. Pisane świadectwa – stwierdza nasz autor – przechowały „ku pamięci i naśladowania potomnym" sławę i rycerskie czyny Greków, Rzymian, władców i herosów także innych starożytnych narodów. Dlatego podjął swą pracę literacką, by utrwalić pismem czyny i dokonania księcia Bolesława Krzywoustego oraz jego przodków, ale jednocześnie sławić Polaków i ich ojczyznę (*patria*).

Ponad pół wieku po napisaniu Kroniki Galla Anonima powstało inne dzieło literackie w Polsce – powieść o Walterze z Tyńca i Wisławie z Wiślicy. Opowieść ta, skomponowana w formie pisanego eposu, powstała około 1170 r. na dworze księcia Henryka Sandomierskiego lub jego następcy – Kazimierza Sprawiedliwego, w Wiślicy, ważnym wówczas ośrodku życia politycznego i kulturalnego. Łączyła wątki zachodnioeuropejskiej epiki rycerskiej z miejscowymi podaniami. Powieść o Walterze i Wisławie jest pierwszym przykładem – w kraju książąt piastowskich – utworu literatury pięknej, który został napisany dla rozrywki, a nie informacji i propagandy politycznej lub nauczania religijnego[31].

Równolegle do mecenatu kulturalnego i artystycznego dworu książęcego, występuje w Polsce XII w. mecenat możnowładców. Był on wyrazem wzrostu znaczenia i władzy politycznej kilku potężnych rodów możnowład-

[30] Problemy piastowskiej tradycji dynastycznej i informatorów Galla Anonima, dyskutowane w polskiej historiografii, podsumował niedawno Przemysław Wiszewski (*At the Beginnings of the Piast Dynastic Tradition. The Ancestors of Mieszko in the Chronicle Gallus Anonymous*, „Quaestiones Medii Aevi Novae", t. 9, 2004, s. 153–182; tenże, *Domus Bolezlai: w poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008, szczególnie s. 131–174).

[31] Powieść o Walterze i Wisławie zachowała się w przekazie (streszczeniu) z końca XIII wieku w Kronice Wielkopolskiej (MPH, s.n., t. 8, Warszawa 1970, s. 41–45), ale w gotowej formie przekazu pisanego istniała już wiek wcześniej, zob. G. Labuda, *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski*, Warszawa 1960, s. 245–298; B. Kürbis, *Pisarze i czytelnicy w Polsce XII i XIII wieku* [w:] B. Kürbis, *Na progach historii*, Poznań 1994, s. 94–95; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 149–153.

czych. Wśród polskich możnowładców występowała wyraźna potrzeba uświetnienia rodu poprzez fundowanie kościołów i klasztorów oraz ich artystycznego wyposażenia, także w postaci ksiąg liturgicznych[32]. Wymownym symbolem tych nowych w kulturze polskiej tendencji jest tympanon fundacyjny kościoła Trójcy Św. w Strzelnie, z końca XII w. Przedstawiony jest na nim palatyn kujawski Piotr Wszeborowic, trzymający model kościoła, oraz jego żona Anna z księgą w ręce[33]. Mecenat kulturalny polskich możnowładców obejmował w XII wieku również działalność literacką, sferę kultury piśmiennej. Przykładem jest poemat epicki o czynach i tragicznych losach palatyna wrocławskiego Piotra Włostowica, wpływowego polityka i fundatora licznych kościołów. Poematem tym była tzw. Carmen Mauri (Pieśń Maura), powstała krótko po połowie XII wieku w klasztorze benedyktynów we Wrocławiu[34].

Obok mecenatu książęcego i możnowładców świeckich, widoczny jest w Polsce XII wieku udział w fundacjach kościelnych i ich wyposażaniu również biskupów – możnych przedstawicieli Kościoła polskiego. Mecenat kulturalny i artystyczny książąt polskich, możnych świeckich i duchownych, stwarzał zatem dogodne warunki dla rozwoju kultury książki w Polsce XII wieku. Liczba użytkowników książki i czytelników wzrastała dzięki powiększaniu się liczby duchownych i tworzeniu nowych grup kanonickich. Powstawały ponadto w tym stuleciu nowe klasztory benedyktynów (Święty Krzyż na Łysej Górze, Sieciechów nad Wisłą), klasztory premonstratensów, kanoników regularnych oraz najliczniejsze – cystersów.

W ośrodkach klasztornych, zwłaszcza benedyktynów i cystersów, posługiwano się głównie tekstami o charakterze liturgicznym, biblijnym i monastycznym. Jednakże środowisko wyższego duchowieństwa polskiego, biskupi i kanonicy katedralni, używali coraz częściej ksiąg prawniczych i teologicznych, tekstów dziejopisarsko-politycznych. Byli to duchowni, pochodzący niejednokrotnie z polskich rodów możnowładczych. Niekiedy ludzie wykształceni w głównych ośrodkach życia intelektualnego północnej Francji lub Włoch. Posiadali szerokie kontakty polityczne, kościelne i kulturalno-naukowe. Z podróży lub studiów zagranicznych przywozili do kraju

[32] J. Dobosz, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002, s. 250–291: „Możni i Kościół – najstarsze fundacje możnowładcze i rycerskie".

[33] K. Mączewska-Pilch, *Tympanon fundacyjny Ołbina na tle przedstawień o charakterze dewocyjnym*, Wrocław 1973, s. 34–41; B. Kürbis, *Pisarze i czytelnicy*, s. 95.

[34] Carmen Mauri zachowaną cząstkowo w późniejszym przekazie zrekonstruował Marian Plezia, *Cronica Petri comitis Poloniae wraz z tzw. Carmen Mauri* [w:] MPH, s.n., t. 3, Kraków 1951; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 145–149, 799.

Tympanon fundacyjny kościoła w Strzelnie

księgi, tutaj dalej używane przez nich samych i ludzi z ich środowiska. Księgi te mogły nadto służyć jako wzór przy kopiowaniu tekstów, mogły być też uzupełniane. Przykładem takiej książki importowanej z tekstami do studiowania i praktycznego użytkowania – a nie dla celów kultowych – może być nieduży kodeks z początków XII w., którego treścią są Listy apostolskie opatrzone komentarzem teologicznym (*Epistolae canonicae cum glossa Anselmi Laudunensis*). Przywiózł go do Polski z Laon, w początkach XII w., jakiś duchowny, związany może z katedrą w Krakowie. Kodeks ten uzupełniony został już w kraju zapiskami rocznikarskimi z dziejów Polski (tzw. Rocznik dawny lub Rocznik świętokrzyski dawny)[35].

Nowe teksty z zakresu prawa i dyscypliny kościelnej napływały do Polski również przy okazji częstych w XII wieku pobytów tutaj legatów papieskich i zacieśnienia stosunków kościelnych z Rzymem. Wśród wyróżniających się w Polsce XII w. centrów łacińskiej kultury piśmiennej i książki

[35] „Epistolae canonicae cum glossa Anselmi Laudunensis" dziś w Bibliotece Narodowej w Warszawie, rkps 3312 II. *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*, s. 96. Władysław Semkowicz (*Rocznik świętokrzyski dawny*, Kraków 1910; tenże, *Paleografia łacińska*, s. 289) dowodził, że właścicielem kodeksu mógł być Jakub ze Żnina, późniejszy arcybiskup gnieźnieński (zm. 1148), który przywiózł go ze studiów we Francji. Inni badacze „Rocznika dawnego" dowodzili, że właścicielem kodeksu był ktoś inny ze znaczących osób w Polsce początków XII w., zob. W. Drelicharz, *Osiągnięcia i perspektywy badań nad średniowieczną annalistyką ziemi krakowskiej* [w:] *Tradycje i perspektywy nauk pomocniczych historii w Polsce*, red. M. Rokosz, Kraków 1995, s. 182–183.

były przede wszystkim środowiska katedralne w Krakowie, Gnieźnie i Płocku. Działały tu szkoły z ośrodkami pisarskimi, a skupione w tych centrach duchowieństwo było związane politycznie z dworem książęcym. W Krakowie uczony biskup Mateusz (zm. 1166), znawca dziejów polskich, znany był wśród współczesnych z działalności kościelnej i politycznej. Jego śmierć odnotowano w wielu rocznikach polskich. Miał dobre wykształcenie literackie i teologiczne, był oczytany w literaturze chrześcijańskiej i znał autorów antycznych, co poświadcza list biskupa Mateusza, który skierował razem z palatynem Piotrem Włostowicem do Bernarda z Clairvaux. Tekst ten dowodzi – jak stwierdziła Teresa Michałowska – „wysokiego wykształcenia teologicznego i dobrego oczytania" elity intelektualnej polskiego kleru tego czasu[36].

W tej atmosferze XII-wiecznego Krakowa, sprzyjającej życiu literackiemu i pracy intelektualnej, nie budzi zdziwienia fakt pojawienia się na przełomie XII i XIII w. niezwykle interesującego księgozbioru prywatnego jakiegoś anonimowego erudyty. Jego właścicielem był może biskup krakowski mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem lub jego następca – Iwo Odrowąż. Księgozbiór ten składał się z 32 tomów i co najmniej 41 dzieł. Wśród nich były podstawowe teksty z zakresu biblistyki i teologii patrystycznej. Znajdowały się tu również dzieła autorów francuskich i angielskich z XII w. oraz prace historyczne i opisy podróży. Teksty te, zebrane podczas studiów i gromadzone w czasie działalności zawodowej anonimowego właściciela księgozbioru, tworzyły podręczną bibliotekę polskiego erudyty i człowieka zaangażowanego w działalność kościelno-polityczną[37].

Podobna do krakowskiej atmosfera intelektualna panowała w Gnieźnie. Tutaj w początkach XII w. przygotowano wykaz posiadłości arcybiskupich z pierwszą obszerną rejestracją ponad trzystu staropolskich imion i nazw to-

[36] List opublikował z komentarzem M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda* [w:] *Studia z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, Warszawa 1960, s. 125–140; wcześniej: MPH, t. 2, Lwów 1872, s. 15–16. T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 99–102; B. Kürbis, *Cystersi w kulturze polskiego* średniowiecza. Trzy świadectwa z XII w. [w:] tejże, *Na progach historii*. II, s. 223–228; M. Dygo, *Wokół listu biskupa krakowskiego Mateusza do Bernarda, opata z Clairvaux* [w:] *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, Warszawa 2008, s. 47–58.

[37] Spis księgozbioru znajduje się na k. 1v kodeksu „Glossa super Leviticum". Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, rkps 66; opublikowany w MPH, t. 2, Lwów 1864, s. 378, z błędnym datowaniem na około 1300 r., powtarzanym przez późniejszych badaczy. Na początek XIII w. datuje go słusznie Zofia Budkowa, która opublikowała ponownie tekst spisu i dokonała jego szczegółowej analizy krytycznej, zob. Z. Budkowa, *Księgozbiór polskiego uczonego z XII/XIII wieku*, „Studia Źródłoznawcze", t. 1, 1957, s. 109–118; B. Kürbis, *Na progach historii* (1994), s. 88–89; reprodukcja karty kodeksu ze spisem książek: Źródła kultury duchowej Krakowa, s. 95 (il. II/10).

pograficznych[38]. Byli tutaj „ludzie pióra", którzy posiadali dobre wykształcenie teologiczne, umiejętności literackie, znajomość prawa. Posługiwali się kunsztownymi formułami retorycznymi, znali dobrze sztukę pisania listów i dokumentów. Widać to w zredagowanych w środowisku gnieźnieńskim aktach fundacyjnych dla cystersów w Jędrzejowie i Łeknie z 1153 r. Ich autorem – jak dowodziła Brygida Kürbis – był arcybiskup gnieźnieński Jan (Janik) z możnego rodu Gryfitów. Pomagali mu może w redagowaniu dokumentów wymienieni w przywileju dla Łekna magister Folbert i magister Stefan, zapewne scholastycy, którzy kierowali szkołami katedralnymi – jeden w Gnieźnie, drugi w Poznaniu[39]. Zapewne również w tym środowisku powstał kolejny, po dłuższej przerwie, żywot św. Wojciecha (tzw. *Tempore illo*), który zwraca uwagę swą piękną formą literacką[40].

Płockie środowisko kościelne zapewne już w końcu XI w., za czasów Władysława Hermana, wzbogacone zostało przez tego księcia darami książkowymi, które powiększyły zasób biblioteki katedralnej[41]. Szczególne znaczenie w rozwoju środowiska płockiego miała działalność biskupa Aleksandra z Malonne (1129–1156), Walończyka z pochodzenia, którego wizerunek umieszczono na ufundowanych przez niego dla katedry Drzwiach Płockich[42]. Znane są historykom zasługi budowlane i artystyczne biskupa Aleksandra. Za jego czasów zbudowano nową katedrę w Płocku. Do nieodległego Czerwińska sprowadził on kanoników regularnych, zapewne z diecezji leodyjskiej (Liège), z której pochodził on i jego brat Walter, proboszcz katedralny, później biskup wrocławski (1149–1169). Obaj przyczynili się do intensyfikacji kontaktów kulturalnych i artystycznych z krajami romańskimi, szczególnie z obszarem nad Mozą. Za rządów biskupa Aleksandra działała

[38] Wykaz ten, przesłany do Rzymu, włączony został do bulli papieża Innocentego II z 1136 r. Publikacja wykazu z komentarzem: *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, oprac. W. Taszycki, Wrocław 1974, s. 3–27.

[39] B. Kürbis, *Na progach historii*, II, s. 228–241.

[40] B. Kürbis, *Na progach historii* (1994), s. 97–98; T. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 93–94.

[41] Badania na temat znaczenia Płocka w państwie Piastów podsumował niedawno Marcin R. Pauk, *Płock i Spira. Piastowska imitatio imperii na przełomie XI i XII wieku?* [w:] *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz i in., Warszawa 2010, s. 492–523. Zob. też: C. Deptuła, *Krąg kościelny płocki w połowie XII wieku*, „Roczniki Humanistyczne", R. 8, 1959/60, z. 2, s. 5–122; tenże, *Kościół płocki w XII wieku*, „Studia Płockie", t. 3, 1975, s. 67–84.

[42] R. Knapiński, *Credo Apostolorum w romańskich Drzwiach Płockich*, Płock 1992; tenże, *Porta Fidei. Drzwi Płockie w Nowogrodzie Wielkim*, Kraków 2011 (album-katalog wystawy w Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego); tenże, *Porta Fidei – Brama Wiary. Drzwi Płockie w Nowogrodzie Wielkim*, Płock 2012 – tutaj, na s. 157, ilustracja z wizerunkiem biskupa Aleksandra z Malonne na Drzwiach Płockich.

szkoła katedralna w Płocku i – być może – powstawały tu również iluminowane kodeksy. Z pewnością biskup Aleksander uzupełniał nowymi księgami płocką bibliotekę katedralną[43]. Prawdopodobnie z tego czasu pochodzi iluminowana Biblia Płocka, wykonana w skryptorium obszaru mozańskiego i uzupełniona na miejscu, w Płocku, tekstami (zapiski o cudach płockich) oraz miniaturami na marginesach tekstu[44]. Istniały jeszcze w Płocku inne kodeksy iluminowane z XII w., które w dekoracji i inicjałach wykazują powiązania ze sztuką mozańską. Wśród nich był Ewangeliarz (Perykopy ewangeliczne) ozdobiony rysunkami i inicjałami. Kodeks powstał niedługo po połowie XII wieku, prawdopodobnie w miejscowym skryptorium. Zbliżony do tego kodeksu, zarówno czasem powstania jak i stylem zdobnictwa, był płocki Lekcjonarz (*Homiliarium*), zaginiony podczas II wojny światowej. Należał niewątpliwie do grupy kodeksów z kręgu sztuki mozańskiej, a znalazł się w Płocku za czasów biskupa Wernera (1156–1170), następcy Aleksandra[45].

Z płockim kręgiem kościelnym związany był klasztor kanoników regularnych w niedalekim Czerwińsku. Fundacja klasztoru około połowy XII w. była wynikiem współpracy biskupa płockiego Aleksandra z Malonne i dwóch książąt, Bolesława Kędzierzawego i jego brata Henryka Sandomierskiego. W początkach istnienia klasztoru czerwińskiego znalazła się tutaj iluminowana Biblia (zwana też Księgą Genesis, *Liber Generationis*) z wyraźnymi cechami sztuki mozańskiej. Kodeks otwiera całostronicowa miniatura, przedstawiająca w medalionach dzieje stworzenia. Całość tworzy inicjał „N"

[43] Działania i zasługi biskupa Aleksandra podsumował niedawno R. Knapiński, *Uniwersalny charakter sztuki średniowiecznej na przykładzie diecezji płockiej w czasach Aleksandra z Malonne (1129–1156)* [w:] *Fundamenty średniowiecznej Europy*, red. Ż. Sztyc i in., Pelplin 2013, s. 285–296. Zob. C. K. Święcki, *Apogeum kultury średniowiecznego Płocka: piśmiennictwo XII wieku*, „Pamiętnik Literacki", t. 91, 2000, z. 3. s. 7–33; A. Vetulani, *Średniowieczne rękopisy Płockiej Biblioteki Katedralnej*, „Roczniki Biblioteczne", R. 7, 1963, s. 313–443.

[44] M. Morelowski, *Pericopae lubińskie, ewangeliarz płocki i drzwi gnieźnieńskie a sztuka leodyjsko-mozańska XII wieku*, „Prace i materiały sprawozdawcze Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie", t. 2, 1935, s. 346–361; P. Skubiszewski, *L'art mosan et la Pologne à l'époque Roman. Problématique des recheres* [w:] *Rapport historiques et artistiques entre le pays mosan et la Pologne, du XIe au debut du XIIIe siècle*, Liège 1993, s. 27–81; R. Knapiński, *Iluminacje romańskiej Biblii Płockiej*, Lublin 1993; Z. Kozłowska-Budkowa, *Płockie zapiski o cudach z r. 1148*, „Kwartalnik Historyczny", t. 44, 1930, s. 341–348; K. Skwierczyński, *Początki kultu NMP w Polsce w świetle płockich zapisek o cudach z 1148 r.* [w:] *Europa barbarica. Europa christiana*, s. 213–240; L. Misiarczyk, *Zapiski o cudach z 1148 r. w Biblii Płockiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 104, 2015, s. 189–201.

[45] P. Skubiszewski, *L'art mosan et la Pologne*, s. 57.

(*In principio creavit deus*). Odkryte w 1951 r. malowidła ścienne w kościele czerwińskim historycy sztuki łączą z dekoracją Biblii Czerwińskiej. Według opinii Teresy Mroczko, badaczki sztuki średniowiecznej, Biblia z Czerwińska jest jednym „z najlepszych dzieł iluminowanych" sztuki mozańskiej, w Polsce XII wieku kodeks ten był zaś zjawiskiem wyjątkowym[46].

Innym kodeksem z XII wieku łączonym przez badaczy z klasztorem w Czerwińsku jest Ewangeliarz Anastazji. Ten skromny, pozbawiony dekoracji malarskiej kodeks znany jest ze swej bogatej oprawy, unikalnej w zbiorach polskich. Jest ona wykonana ze srebrnej blachy, częściowo pozłacanej; a datowana jest na początek drugiej połowy XII w. Dekoracja okładki wykazuje cechy typowe dla sztuki mozańskiej i wiąże ją z mozańskimi dziełami artystycznymi w ówczesnym Płocku. Być może okładka została wykonana w Płocku przez złotnika przybyłego tutaj z rejonu mozańskiego. Świadczyć może o tym płocki element na przedniej okładzinie ze sceną Ukrzyżowania (częściowo zniszczona). Widoczna jest tutaj klęcząca pod krzyżem postać kobiety, z napisem na szacie „ANA[STA]SIA". Jest nią urodzona na Rusi księżna Anastazja-Wierzchosława, pierwsza żona księcia mazowieckiego Bolesława Kędzierzawego (1138–1171)[47]. Książę ten hojnie uposażył klasztor czerwiński. Zapewne też po śmierci żony (ok. 1156 r.) polecił sporządzić Ewangeliarz z jej wizerunkiem na okładce i ofiarował go klasztorowi w Czerwińsku, z myślą o zbawieniu duszy zmarłej małżonki[48].

Znane są inne jeszcze kodeksy iluminowane, które znalazły się w Polsce XII w. jako importy klasztorne lub katedralne. Należy do nich bogato zdobiony Ewangeliarz Kruszwicki z miniaturami przedstawiającymi posta-

[46] Biblia Czerwińska trafiła do Biblioteki Narodowej w Warszawie (sygn. Lat. F. v. I. 32), została spalona przez Niemców w 1944 r. Zob. T. Mroczko, *Czerwińsk romański*, Warszawa 1972, s. 58–62; S. Sawicka, *Les principaux manuscrits à peintures*, s. 24–27; P. Skubiszewski, *L'art mosan et la Pologne*, s. 57–58. O fundacji klasztoru czerwińskiego: M. Stawski, *Opactwo czerwińskie w średniowieczu*, Warszawa 2007, s. 79–123.

[47] Ilustracja w: *Nad złoto droższe*, nr 5.

[48] Ewangeliarz Anastazji dzisiaj w Bibliotece Narodowej w Warszawie, sygn. 3307 II. T. Mroczko, *Czerwińsk romański*, s. 47–52; M. Morelowski, *Płaskorzeźby Ewangeliarza tzw. Anastazji a sztuka leodyjsko-mozańska XII wieku*, „Prace i materiały sprawozdawcze Sekcji Historii Sztuki Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie", t. 2, 1935, s. 265–296; P. Skubiszewski, *L'art mosan et la Pologne*, s. 48–50. Historycy sztuki uważają, że oprawa kodeksu mogła być wykonana w Polsce przez złotnika znad Mozy, zob. A. Bochnak, J. Pagaczewski, *Polskie rzemiosło artystyczne wieków średnich*, Kraków 1959, s. 21; D. Kötzsche, *Zur Standt der Forschung der Goldschmiedekunst des 12. Jahrhundert im Rhein-Maas-Gebiet* [w:] *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400 (Katalog der Ausstellung)*, Tl. 2, Köln 1973, s. 245.

cie ewangelistów oraz sceny z życia Jezusa i św. Jana Chrzciciela[49]. Taniec Salome przed Herodem, ukazany na jednej z miniatur Ewangeliarza, jest sceną zupełnie pozbawioną treści religijnej. Miniatura ta mogła przypominać użytkownikom kodeksu ucztę na dworze księcia lub możnego pana z akrobatycznym popisem aktorki. Ewangeliarz jest dziełem skryptorium klasztornego Helmarshausen, znaczącego ośrodka produkcji złotniczej i książkowej w Niemczech XII w. Sporządzono go około 1160–1170 r. i jeszcze w drugiej połowie XII stulecia przywieziono do Polski; darowany zapewne przez księcia Mieszka Starego kościołowi w Kruszwicy.

Przykładem importu klasztornego z XII wieku jest Ewangeliarz (*Pericopae evangelicae*) z klasztoru benedyktynów w wielkopolskim Lubiniu. Kodeks ten został przywieziony do Polski w drugiej połowie XII w. z obszaru diecezji leodyjskiej. Benedyktyni lubińscy jeszcze wówczas utrzymywali kontakty z macierzystym klasztorem w Leodium (Liège), skąd w drugiej połowie XI w. przybyła do Polski pierwsza grupa mnichów. W Lubiniu do Ewangeliarza wpisano listę osób bractwa klasztornego i darczyńców – świeckich i duchownych, za których modlili się mnisi. Jest to lubińska Księga bracka (*Liber fraternitatis Lubinenses*), a takie wykazy osób włączonych do „braterstwa" klasztornego nie były rzadkością w średniowieczu. W lubińskiej „Księdze brackiej" znalazły się imiona możnych osób jeszcze z początków XII w., zapewne więc musiały być przepisane z wcześniejszych zapisków klasztornych. Spotyka się tutaj książąt piastowskich, biskupów i możnowładców polskich, a także osoby nieznane z działalności kościelnej lub politycznej, jak Radulf kapłan (*Radulphus presbyter*) z żoną Małgorzatą i córką Radosławą"[50].

Kodeksy przywożone do Polski nie mogły już w XII stuleciu wystarczyć dla potrzeb miejscowych na kodeksy liturgiczne i książki innej treści.

[49] Ewangeliarz Kruszwicki – Archiwum Archidiecezjalne – Biblioteka Katedralna w Gnieźnie, rkps 2. Zob. *Sztuka polska przedromańska i romańska*, t. 1, cz. 2, s. 724–725; F. Jansen, *Die Helmarshausener Buchmalerei zur Zeit Heinrichs des Löwen*, Bad Karlshafen 1987 (reprint wydania z 1933 r.), s. 46–54; A. Worm, *Das Helmarshausener Evangeliar in Gnesen. Bildprogramm und Ikonographie*, „Zeitschrift des deutsche Vereins für Kunstwissenschaft", Bd. 56/57, 2002/03, s. 49–114; J. Baumgärtner, *Helmarshausen. Buchkultur und Goldschmiedekunst im Hochmittelalter*, Kassel 2003.

[50] Ewangeliarz lubiński znajdował się w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie (sygn. Lat. Q. vel. I. 32), został spalony przez wojska niemieckie w budynku Biblioteki w 1944 r. Księgę bracką z zachowanych kopii fotograficznych wydał Z. Perzanowski: *Liber fraternitatis et Liber mortuorum abbatiae Sanctae Mariae Lubinensis – Księga bracka i Nekrolog opactwa panny Marii w Lubiniu* [w:] MPH, s.n. t. 9, fasc. 2, Warszawa 1976. Zob. M. Morelowski, *Pericopae lubińskie, ewangeliarz płocki i drzwi gnieźnieńskie*, s. 346–361; P. Skubiszewski, *L'art mosan et la Pologne*, s. 60. Władysław Semkowicz (*Paleografia łacińska*, s. 295–298) uznał pismo tego kodeksu za produkt skryptorium ratyzbońskiego.

Konieczna była produkcja ksiąg rękopiśmiennych w ośrodkach polskich. Działająca na dworze książąt piastowskich grupa kapelanów biegłych w posługiwaniu się piórem, którzy pisali teksty wysyłane przez władcę, mogła kopiować również księgi potrzebne w kraju. Podobne zadania wypełniali zapewne duchowni działający w otoczeniu polskich biskupów. Dostojnicy kościelni już w końcu XI w. – jak biskup krakowski Lambert – prowadzili korespondencję z obcymi władcami i – z pewnością – z kurią papieską[51]. Niewątpliwie tekstem napisanym w polskim środowisku katedralnym są dwa inwentarze skarbca i biblioteki katedry krakowskiej z lat 1101 i 1110, spisane ręką nieznanego z imienia kustosza katedry[52].

W XII stuleciu pisało się w Polsce coraz częściej, choć niewiele z tej produkcji piśmienniczej zachowało się do dzisiaj w oryginale. Coraz więcej było dokumentów – pisemnych poświadczeń czynności prawnych na użytek wewnętrzny, a także korespondencji z zagranicą. Doszły do tych tekstów utwory literackie, jak wspomniana Kronika Galla Anonima (dochowana w kopiach późniejszych), czy Carmen Mauri lub powieść o Walterze i Wisławie – utrwalane w formie tekstu pisanego w Polsce XII w. Być może, również niektóre kodeksy iluminowane z XII wieku, uważane wcześniej przez badaczy polskich za importy z zagranicznych ośrodków pisarskich, były produktem polskich skryptoriów katedralnych i klasztornych. Wytwarzali je skryptorzy i iluminatorzy, którzy może przybywali z innych krajów, ale działali w Polsce. Historyk sztuki Piotr Skubiszewski, analizując ornamentykę trzech XII-wiecznych kodeksów – prawdopodobnie z klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie – stwierdził, że ich zdobnictwo inspirowane było stylem malarstwa książkowego kilku ośrodków pisarskich. Połączenie różnych cech stylistycznych w zdobnictwie tych kodeksów nastąpiło w polskim skryptorium[53].

W Polsce XII wieku pisano zatem coraz więcej; wrastała ilość dokumentów i ksiąg. Głęboka zmiana w kulturze piśmiennej tego stulecia polegała nie

[51] Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorjum polskich dokumentów doby piastowskiej*, Kraków 2006 (reprint wydania z 1937 r.), nr 13, s. 67–69.

[52] Podobizna: S. Krzyżanowski, *Specimina Palaeographica*, Kraków 1913, tabl. IV; Źródła kultury duchowej Krakowa, s. 38 (il. I/7b) i s. 39 (il. I/7c).

[53] P. Skubiszewski, *Drei bayerische romanische Handschriften in Polen*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte", Bd. 48, 1985, s. 138–150; chodzi tu o trzy iluminowane rękopisy z XII w.: Expositiones psalmorum (Archiwum Archidiecezjalne – Biblioteka Katedralna w Gnieźnie, rkps 33), Evangelia et Lectiones (tamże, rkps 67), Hexaëmeron św. Ambrożego (Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 1487). Zob. P. Skubiszewski, *Polnische mittelalterliche Kunst oder mittelalterliche Kunst in Polen?* „Jahrbuch für Geschichte", Bd. 23, 1981, s. 38–39: o warsztatach pisarskich w Polsce XII w.

tylko na wzroście ilościowym pisanych tekstów, ale przede wszystkim na poszerzeniu ich funkcji w społeczeństwie. Jak wcześniej, książki służyły celom kultowym i religijno-politycznym. Coraz częściej jednak wspierały przekaz ustny przy zdobywaniu podstawowych wiadomości z zakresu doktryny, prawa i dyscypliny kościelnej. Coraz częściej książka stawała się narzędziem zdobywania wiedzy prawniczej, wiedzy o społeczeństwie i świecie, o przeszłości kraju i otoczeniu naturalnym człowieka. Stawała się instrumentem edukacji szkolnej i nauczania łaciny; służyła celom rekreacji. Owe procesy w polskiej kulturze pisma i książki nasilą się i pogłębią w następnych dziesiątkach lat, w następnych stuleciach – aż do końca średniowiecza.

Christianization of Poland – beginnings of Latin literary and bibliographical culture in Poland of early Piast dynasty

Summary

One of important impacts of Duke Mieszko I's baptism and resulting introduction of Christianity of Latin rite as state religion in Poland, was adoption of a hereto unknown cultural model – culture of written word and books. Before that, ancient Polish communities lived in a world of oral culture, orally conveyed, and collective memory accumulating tradition and knowledge. Conversely, Christianity was a "religion of the Book". Its main tenets – doctrinal, moral and social, were contained in sacred books, which were the vehicle for divine revelation.

New religion – Christianity – has brought Latin to Poland, as language of the doctrine and religious worship. Latin was also a way to access the entire legacy of European culture, from antiquity to mediaeval Christian culture. It allowed reading of texts, which explained the world better than traditional beliefs. Moreover, Latin was an instrument of interaction with contemporary cultural and political centres, the Papal Curia, Emperor's court, as well as courts of other rulers of Christian Europe.

The article presents initial stages of Latin literary culture in Christianized Poland. Sacred books – liturgical codices and texts serving religious education, were the basic equipment of the new religion's churches. They were brought by groups of missionaries and clergy, coming to the Christianized country. The first Christian rulers of Poland, whose obligation was to build churches, have also taken care to outfit them with books needed for worship and teaching. They were ordered from foreign scriptoria, or prepared in domestic ecclesiastical centres, at royal or ducal courts. Those were ecclesiastical literary works, as well as texts for religious education, among them hagiographies of first saint patrons of Poland. Besides these books, in times of first Christian rulers of Poland, memorial texts began to emerge as well – annals and inscriptions, as well as correspondence sent to foreign courts

and papal Curia. Name of one of the authors, active in early 11th century in Poland is known – Bruno of Querfurt.

The article presents more details about extant liturgical books, used in Christianized Poland. Those books belonged to members of Piast dynasty, or were imported by Polish kings for most important churches in the country. Discussed books include following codices: Matilde's Codex (*Liber officiorum*) – a book of rites gifted to Mieszko I by Matilde of Swabia, Duchess of Lorraine, also Egbert Psalter (*Psalterium Egberti*) with attached prayer pages of Piast princess Gertrude (*Liber precum Gertrudae*), two Gospel books – Golden Codex of Gniezno (*Codex aureus Gnesnensis*) and Golden Codex of Pułtusk (*Codex aureus Pultoviensis*), Emmeram Gospel Book, Tyniec Book of Sacraments and several others, including Płock Bible and Duchess Anastasia's Gospel Book.

Since the turn of 11th and 12th century, Poland's literary culture and books begin to change. Besides the liturgical books, memorial texts and correspondence with foreign countries, practical and pragmatic texts come into use: books of laws and texts used for school education, listed in the inventory of Cracow cathedral in 1110. The array of memorial texts is expanding as well – one example is the first Polish chronicle, written by an anonymous foreign monk (Gallus Anonymous); there are also texts of courtly and recreational nature, like the story of Walter and Wisław. Since 12th century, number of centres producing written works increases; manuscripts are produced at courts of provincial dukes during feudal fragmentation period, scriptoria of cathedral churches and monasteries. Also the number of readers is increasing to include male and female monastic communities, new monasteries of Benedictine friars, Premonstratensians and Cistercians, new canon communities and cathedral clergy.

Development of literary culture and books, initiated after Christianization of Poland in 10th century, has continued uninterrupted – despite temporary collapses of Church and state structures – until the end of the Middle Ages.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Archidiecezjalne – Biblioteka Katedralna w Gnieźnie, rkps 1a, 2, 25, 33, 67.

Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej w Krakowie, rkps 25, 66, 84, 208.

Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkps 1207.

Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. 3307 II, 3312 II; BOZ 8, BOZ cim. 28.

Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 1487.

Knihovna Pražskė Metropolitní Kapituly, Praga, Cim. 3

Museo Archeologico Nazionale, Friuli, Cod. cap. CXXXVI Inv. 1545.

Narodná Knihovna w Pradze, XIV A 13.

Universitätsbibliothek Düsseldorf, rkps C 91.

Codex aureus Gnesnensis, oprac. T. Dobrzeniecki, Warszawa 1988 (reprint – 2012).
Codex Mathildis. Liber officiorum cum foliis dedicationis – Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi, oprac. i ed. B. Kürbis i in., Kraków 2000 (*Monumenta Sacra Polonorum*, I).
Codex Vyšehradensis, ed. J. Mašin (*Cimelia Bohemica*, t. 13), Pragae 1970.
Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores rerum Germanicarum*, *Nova Series*, Bd. 9, Berolini 1935.
Monumenta Poloniae Historica, t. 1–2 , wyd. A. Bielowski, Lwów 1864–1872 (reprint Warszawa 1960–1961).
Monumenta Poloniae Historica. Series Nova, t. 2–7, Kraków–Warszawa 1952–1966; t. 8–9, Warszawa 1970–1976.
Złoty kodeks gnieźnieński / Evangelistarium. Codex Aureus Gnesnensis (album), Kraków 2016.

Opracowania

Angenendt A., *Libelli bene correcti. Der „richtige Kult" als ein Motiv der karolingischen Reform* [w:] *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, ed. P. Ganz, Wiesbaden 1992, s. 117–135.
Angenendt A., *Religion zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Der Prozess des Mittelalters* [w:] *Viva vox und ratio scripta. Mündlichkeit und schriftliche Kommunikation im Mönchtum des Mittelalters*, ed. C. M. Kasper, K. Schreiner, Münster 1997, s. 37–50.
Baumgärtner J., *Helmarshausen. Buchkultur und Goldschmiedekunst im Hochmittelalter*, Kassel 2003.
Bloch P., Schnitzler H., *Die ottonische Kölner Malereischule*, Bd. 1, Düsseldorf 1975.
Bochnak A., Pagaczewski J., *Polskie rzemiosło artystyczne wieków średnich*, Kraków 1959.
Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010.
Budkowa Z., *Księgozbiór polskiego uczonego z XII/XIII wieku*, „Studia Źródłoznawcze", t. 1, 1957, s. 109–118.
Budkowa Z., *Początki polskiego rocznikarstwa*, „Studia Źródłoznawcze", t. 2, 1958, s. 81–96.
Chrystianizacja „Młodszej Europy", red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, M. Matly, Poznań 2016.
Chrystianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk Poznań 2014.
Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter (Ausstellungskatalog), ed. Ch. Stiegemann, M. Kroker, W. Walter, Bd. 1–2, Petersberg 2013.
David P., *Un disciple d'Yves de Chartres en Pologne – Galon de Paris et le droit canonique* [w:] *La Pologne au VIII Congrès international des sciences historiques*, Varsovie 1933, s. 99–113.
Deptuła C., *Kościół płocki w XII wieku* „Studia Płockie", t. 3, 1975, s. 67–84.
Deptuła C., *Krąg kościelny płocki w połowie XII wieku*, „Roczniki Humanistyczne", R. 8, 1959/60, z. 2, s. 5–122.

Dobosz J., *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002.

Dowiat J., *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961.

Dowiat J., *Polska – państwem średniowiecznej Europy*, Warszawa 1968.

Drelicharz W., *Najwcześniejsze roczniki polskie i sytuacja pisarska w Polsce około roku 1000* [w:] *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010, s. 101–127.

Drelicharz W., *Osiągnięcia i perspektywy badań nad średniowieczną annalistyką ziemi krakowskiej* [w:] *Tradycje i perspektywy nauk pomocniczych historii w Polsce. Materiały z sympozjum w Uniwersytecie Jagiellońskim dnia 21–22 października 1993 r., profesorowi Zbigniewowi Perzanowskiemu przypisane*, red. M. Rokosz, Kraków 1995, s. 179–194.

Dygo M., *Wokół listu biskupa krakowskiego Mateusza do Bernarda, opata z Clairvaux* [w:] *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, Warszawa 2008, s. 47–58.

Fałkowski W., *List Brunona do króla Henryka II* [w:] *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010, s. 179–207.

Fletcher R., *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity, 371–1386 AD*, London 1997.

Gertruda Mieszkówna i jej manuskrypt, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2008.

Gertruda Mieszkówna i jej modlitwy, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Warszawa 2010.

Gertruda Mieszkówna i jej rękopis, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2013.

Gieysztor A., *La strutturazione culturale de paesi slavi nell'alto medioevo* [w:] *Centri e vie di irradazione della civiltà nell'alto medioevo*, Spoleto 1964, s. 371–392.

Początki państwa polskiego. Księga tysiąclecia, t. 2: *Społeczeństwo i kultura*, red. K. Tymieniecki, Poznań 1962 (reprint – 2002).

Gieysztor A., *Rękopisy insygnialne monarchii polskiej w XI wieku* [w:] *Codex aureus Gnesnensis*, cz. 1: *Commentarii*, Warszawa 1988, s. 7–9.

Gieysztor A., *Symbole władzy królewskiej w Polsce: grupa rękopisów z XI i z początku XII wieku* [w:] A. Gieysztor, *Władza: symbole i rytuały*, red. P. Mrozowski i in., Warszawa 2016, s. 123–136.

Gieysztor A., *Symboles de la royauté en Pologne: un groupe de manuscrits du XIe et du début du XIIe siècle*, „Acadèmie des Inscriptions et Belles-Lettres. Compte rendus", Paris 1990, s. 128–137.

Jansen F., *Die Helmarshausener Buchmalerei zur Zeit Heinrichs des Löwen*, Bad Karlshafen 1987.

Jasiński T., *O pochodzeniu Galla Anonima*, Kraków 2008.

Jasiński T., *Spór o biskupstwo poznańskie* [w:] *Ostrów Tumski – kolebka Poznania*, red. J. Wilczyński, Poznań 2004, s. 39–56.

Kaliszuk J., Szyller S., *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*, Warszawa 2012.

Keller H., *Vom „heiligen Buch" zur „Buchführung". Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter*, „Frühmittelalterliche Studien", Bd. 26, 1992, s. 1–31.

Knapiński R., *Credo Apostolorum w romańskich Drzwiach Płockich*, Płock 1992.

Knapiński R., *Iluminacje romańskiej Biblii Płockiej*, Lublin 1993.
Knapiński R., *Porta Fidei – Brama Wiary. Drzwi Płockie w Nowogrodzie Wielkim*, Płock 2012.
Knapiński R., *Porta Fidei. Drzwi Płockie w Nowogrodzie Wielkim*, Kraków 2011.
Knapiński R., *Uniwersalny charakter sztuki średniowiecznej na przykładzie diecezji płockiej w czasach Aleksandra z Malonne (1129–1156)* [w:] *Fundamenty średniowiecznej Europy*, red. Ż. Sztyc i in., Pelplin 2013, s. 285–296.
König D., *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinem romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert)*, Husum 2008.
Kopera F., *Dzieje malarstwa w Polsce*, t. 1, Kraków 1925.
Kötzsche D., *Zur Standt der Forschung der Goldschmiedekunst des 12. Jahrhundert im Rhein-Maas-Gebiet* [w:] *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400 (Katalog der Ausstellung)*, Tl. 2, Köln 1973, s. 191–236.
Kozłowska-Budkowa Z., *Płockie zapiski o cudach z r. 1148*, „Kwartalnik Historyczny", t. 44, 1930, s. 341–348.
Kozłowska-Budkowa Z., *Repertorjum polskich dokumentów doby piastowskiej*, Kraków 2006.
Krzyżanowski S., *Specimina Palaeographica*, Kraków 1913.
Kürbis B., *Na progach historii*. II: *O świadectwach do dziejów kultury Polski średniowiecznej*, Poznań 2001.
Kürbis B., *Na progach historii*, Poznań 1994.
Labuda G., *Ewangeliarz Emmeramski – czas sporządzenia w Ratyzbonie, czas przeniesienia do Krakowa* [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 313–322.
Labuda G., *Gdzie pisano najdawniejsze roczniki polskie?* „Roczniki Historyczne", R. 23, 1957, s. 79–97.
Labuda G., *Główne linie rozwoju rocznikarstwa polskiego w średnich wiekach*, „Kwartalnik Historyczny", R. 78, 1971, s. 804–821.
Labuda G., *Mieszko I*, Wrocław 2002
Labuda G., *Rocznik poznański*, „Studia Źródłoznawcze", t. 2, 1958, s. 97–112.
Labuda G., *Studia nad początkami państwa polskiego*, Poznań 1988.
Labuda G., *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski*, Warszawa 1960.
Lang B., *Buchreligion* [w:] *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1990, s. 143–165.
Liber precum ducissae Gertrudae e Psalterio Egberti cum Kalendario – Modlitwy księżnej Gertrudy z Psałterzu Egberta z Kalendarzem, wyd. M. H. Malewicz, B. Kürbis, Kraków 2002 (*Monumenta Sacra Polonorum*, II).
Malik-Gumińska B., *Kodeks Emmeramski. Zagadnienia czasu powstania, ikonografii i treści miniatur*, „Folia Historiae Artium", t. 8, 1972, s. 5–42.
Mączewska-Pilch K., *Tympanon fundacyjny Ołbina na tle przedstawień o charakterze dewocyjnym*, Wrocław 1973.
Merhautová A., Spunar P., *Kodex Vyšehradský. Korunovační evangelistář prvniho českého krále*, Praha 2006.

Michałowska T., *Ego Gertruda. Studium historyczno-literackie*, Warszawa 2001.
Michałowska T., *Średniowiecze* (cykl: *Wielka historia literatury polskiej*), Warszawa 1995.
Misiarczyk L., *Zapiski o cudach z 1148 r. w Biblii Płockiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 104, 2015, s. 189–201.
Morelowski M., *Pericopae lubińskie, ewangeliarz płocki i drzwi gnieźnieńskie a sztuka leodyjsko-mozańska XII wieku*, „Prace i materiały sprawozdawcze Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie", t. 2, 1935, s. 346–361.
Morelowski M., *Płaskorzeźby Ewangeliarza tzw. Anastazji a sztuka leodyjsko-mozańska XII wieku*, „Prace i materiały sprawozdawcze Sekcji Historii Sztuki Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie", t. 2, 1935, s. 265–296.
Mroczko T., *Czerwińsk romański*, Warszawa 1972.
Nad złoto droższe. Skarby Biblioteki Narodowej, red. H. Tchórzewska-Kabata, Warszawa 2003 (Album).
Najdawniejsze zabytki języka polskiego, oprac. W. Taszycki, Wrocław 1974.
Nowak P., *Legacja Galona, biskupa-elekta Beauvais do Polski w 1104 roku i „Collectio tripartita"*, „Kwartalnik Historyczny", t. 105, 2014, s. 425–433.
Padberg L. E. v., *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.
Pauk M. R., *Płock i Spira. Piastowska imitatio imperii na przełomie XI i XII wieku?* [w:] *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz i in., Warszawa 2010, s. 492–523.
Pietrusiński J., *Epistola Mathildis Suevae. O zaginionej miniaturze*, „Studia Źródłoznawcze", t. 26, 1981, s. 53–72.
Plezia M., *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, Kraków 1947.
Plezia M., *Księgozbiór katedry krakowskiej wedle inwentarza z r. 1110* [w:] *Silva rerum: series nova*, wyd. T. Ulewicz, Kraków 1981, s. 16–29.
Plezia M., *List biskupa Mateusza do św. Bernarda* [w:] *Studia z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu*, Warszawa 1960, s. 125–140.
Potkowski E., *Książka i pismo w średniowieczu. Studia z dziejów kultury piśmiennej i komunikacji społecznej*, Pułtusk 2006.
Psalterium Egberti, Fascimile del ms. CXXXVI del Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli, ed. C. Barberi, t. 1–2, (Friuli – Venezia Giulia) 2000.
Rył J., *Drugi nieznany kodeks Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie*, „Studia Gnesnensia", t. 5, 1979/80, s. 323–327.
Sawicka S., *Les principaux manuscrits à peintures*, s. 24–27;
Schieffer R., *Christianisierung und Reichsbildung: Europa 700–1200*, München 2013.
Schreiner K., *„Göttliche Schreib-Kunst". Eigenhändige Aufzeichnungen Gottes, Jesu und Maria. Schriftlichkeit in heilsgeschichtlichen Kontexten*, „Frühmittelalterliche Studien", Bd. 36, 2002, s. 95–132.
Semkowicz W., *Paleografia łacińska*, Kraków 2002 (wyd. I – 1951).
Semkowicz W., *Rocznik świętokrzyski dawny*, Kraków 1910.
Sikorski D. A., *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2011.
Skubiszewski P., *Drei bayerische romanische Handschriften in Polen*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte", Bd. 48, 1985, s. 138–150.

Skubiszewski P., *L'art mosan et la Pologne à l'époque Roman. Problématique des recheres* [w:] *Rapport historiques et artistiques entre le pays mosan et la Pologne, du XIe au debut du XIIIe siècle*, Liège 1993, s. 27–81.

Skubiszewski P., *Polnische mittelalterliche Kunst oder mittelalterliche Kunst in Polen?* „Jahrbuch für Geschichte", Bd. 23, 1981, s. 9–56.

Skwierczyński K., *Początki kultu NMP w Polsce w świetle płockich zapisek o cudach z 1148 r.* [w:] *Europa barbarica. Europa christiana*, s. 213–240.

Smorąg-Różycka M., *Bizantyńsko-ruskie miniatury Kodeksu Gertrudy: o kontekstach ideowych i artystycznych sztuki Rusi Kijowskiej w XI w.*, Kraków 2003.

Spunar P., *Ein Beitrag zur Feststellung des Platzes des Vyšehrader Kodex in der Entwicklung der Schreibkunst Mitteleuropas*, „Scriptorium", t. 23, 1969, s. 13–23.

Stawski M., *Opactwo czerwińskie w średniowieczu*, Warszawa 2007.

Stróżyk P., *Miniatura* [w:] *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów*, s. 84–89.

Strzelczyk J., *Bruno z Kwerfurtu a polityka Cesarstwa na wschodzie* [w:] *Bruno z Kwerfurtu. Osoba – dzieło – epoka*, red. M. Dygo, W. Fałkowski, Pułtusk 2010, s. 161–178.

Strzelczyk J., *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992.

Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku, red. M. Walicki, t. 1, cz. 1–2, Warszawa 1971.

Szymański J., *Krakowski rękopis reguły akwizgrańskiej z roku ok. 1103*, „Studia Źródłoznawcze", t. 11, 1966, s. 39–52.

Święcki C. K., *Apogeum kultury średniowiecznego Płocka: piśmiennictwo XII wieku*, „Pamiętnik Literacki", t. 91, 2000, z. 3. s. 7–33.

Święcki C. K., *Kultura piśmienna w Polsce średniowiecznej, X–XII wiek*, Warszawa 2010.

The Holy Book in Comparative Perspective, ed. F. Mathewson Denny, R. L. Taylor, Columbia 1985.

Tyniec. Sztuka i kultura benedyktynów od wieku XI do XVIII. Katalog wystawy w Zamku Królewskim na Wawelu, Kraków 1994.

Vetulani A., *Krakowska biblioteka katedralna w świetle swego inwentarza z roku 1110*, „Slavia Antiqua", t. 4, 1953, s. 163–193.

Vetulani A., Średniowieczne rękopisy Płockiej Biblioteki Katedralnej, „Roczniki Biblioteczne", R. 7, 1963, s. 313–443.

Wiszewski P., *At the Beginnings of the Piast Dynastic Tradition. The Ancestors of Mieszko in the Chronicle Gallus Anonymous*, „Quaestiones Medii Aevi Novae", t. 9, 2004, s. 153–182.

Wiszewski P., *Domus Bolezlai: w poszukiwaniu tradycji dynastycznej Piastów (do około 1138 roku)*, Wrocław 2008.

Worm A., *Das Helmarshausener Evangeliar in Gnesen. Bildprogramm und Ikonographie*, „Zeitschrift des deutsche Vereins für Kunstwissenschaft", Bd. 56/57, 2002/03, s. 49–114.

Yorke B., *The Conversion of Britain. Religion, Politics and Society in Britain, c. 600–800*, Harlow 2007.

Zakrzewski S., *Mieszko I jako budowniczy państwa polskiego*, Kraków 2006 (wyd. I – 1921).

Źródła kultury duchowej Krakowa (Wystawa w muzeum katedralnym), Kraków 2007.

Początki biskupstwa kamieńskiego w świetle materiałów archiwalnych z XII i początku XIII wieku

Piotr Piętkowski
Uniwersytet Wrocławski, Wrocław

Pierwsze próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Pomorzu Zachodnim sięgają przełomu X i XI w., a także wiążą się z epizodem ustanowienia biskupstwa w Kołobrzegu[1], jednak budowa tamtejszych struktur kościelnych jest właściwym sukcesem św. Ottona biskupa Bambergu, który dwukrotnie w 1124/1125 r. oraz w 1128 r. odwiedzał region ujścia Odry[2]. W efekcie podjętego przez niego wysiłku misyjnego, wspartego pozytywną postawą księcia Bolesława Krzywoustego, księcia pomorskiego Warcisława I, ale też (w przypadku drugiej wyprawy) cesarza Lotara III, powstaje solidna podbudowa, która z czasem zaowocuje utworzeniem biskupstwa pomorskiego ze stolicą w Wolinie[3]. Formalnie uznaje się, iż fakt ten miał miejsce w 1140 r.[4], jednak

[1] S. Rosik, *Reinbern – Salsae Cholbergiensis aecclesiae episcopus* [w:] *Salsa Cholbergiensis Kołobrzeg w Średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Kołobrzeg 2000, s. 85–93; tenże, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, s. 21–44; G. Wejman, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i północnym do 1945 roku. Zarys problemu*, „Colloquia Theologica Ottoniana", 2016, z. 2, s. 219–220.

[2] O misjach pomorskich św. Ottona oraz chrystianizacji Pomorza Zachodniego, oprócz najbardziej aktualnej monografii Stanisława Rosika (*Conversio gentis*, passim), zob. G. Labuda, *Przedmowa* [w:] *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, tłum. i oprac. J. Wikarjak, Warszawa 1979, s. 5–18; L. Leciejewicz, *Społeczne i polityczne warunki chrystianizacji Pomorza*, „Pomorania Antiqua", t. 16, 1995, s. 61–70.

[3] Zestawienie literatury tego zagadnienia, zob. P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie jako początek biskupstwa kamieńskiego*, Wrocław 2015, s. 19–26.

[4] *Pommersches Urkundenbuch*, t. 1: *786–1253*, oprac. K. Conrad, Köln–Wien 1970 (dalej: PUb I), nr 30.

już w 1133 r. w bulli papieskiej Innocentego II wystawionej dla arcybiskupa magdeburskiego Norberta zawierającej informację o podporządkowaniu jego jurysdykcji polskiej prowincji kościelnej, nadmienione zostały dwie diecezje ulokowane na obszarze księstwa pomorskiego – szczecińska i pomorska[5]. W dotychczasowej dyskusji, oprócz postawy badaczy ignorujących ten passus, próbowano wytłumaczyć tę sytuację początkowym powołaniem do życia na Pomorzu dwóch biskupstw, jednego dla dawnych ziem lucickich, drugiego zaś dla pozostałych terenów pomorskich. Podział taki mógłby potwierdzać dokument z 1219 r. biskupa kamieńskiego Konrada II, który tytułował się biskupem Pomorzan i Luciców[6]. Wszelkie powstałe na tym tle wątpliwości są podyktowane próbą wytłumaczenia, dlaczego pomiędzy misjami biskupa Ottona a wystawieniem przez papieża tzw. bulli protekcyjnej dla biskupstwa pomorskiego, upłynęło aż 12 lat.

W trzech żywotach biskupa bamberskiego (autorstwa mnicha z Prüfening, Ebona i Herborda), a także w paru późniejszych dokumentach z pierwszej połowy XII w., znajdziemy szereg informacji wskazujących, że pierwociny organizacji kościelnej na Pomorzu pozostawały pod kuratelą Ottona aż do jego śmierci w 1139 r. W swym dziele mnich z Prüfening zanotował, że *vario rerum eventu* (różne wydarzenia) wymogły właśnie takie rozwiązanie[7]. Zważmy, że były to czasy przed układem w Merseburgu (1135 r.) i dopiero po jego zawarciu, a zarazem pojednaniu Bolesława Krzywoustego z Lotarem III, możliwe było unormowanie spraw pomorskich. Pierwszy biskup tamtejszej diecezji Adalbert w najstarszym znanym, lecz niezachowanym do dziś, dokumencie wystawionym dla klasztoru benedyktynów w Stołpie nad Pianą (1153 r.) wspomina, że jego wyboru na biskupa dokonał książę polski Bolesław wespół z księciem Warcisławem I, przy aprobacie biskupa Ottona. Ta informacja wskazywałaby, że jego nominację uzgodniono przed 1136 r., gdy wszyscy wymienieni powyżej jeszcze żyli[8]. W tym też roku margrabia brandenburski Albrecht Niedźwiedź oddał – za wiedzą cesarza – kościelną władzę na terenach Zaodrzańskich biskupowi Ottonowi, który aż do śmierci scalał w swym ręku władzę duchowną nad całym Pomorzem. Jego następca Egilbert w ciągu roku przekazał zaś wszelkie prerogatywy (utożsamiane w żywotach w postaci pierścienia papieskiego) Adalbertowi, któremu inwestytury kościelnej udzielił Innocenty II w 1140 r. Te wydarzenia spowodo-

[5] PUb I, nr 23.

[6] PUb I, nr 194: „Caminensis ecclesie et Pomeranorum et Leuticiorum episcopus […]".

[7] *Św. Ottona biskupa bamberskiego żywot z Prüfening* [w:] *Pomniki dziejowe Polski*, seria II, t. 7, cz. 1, wyd. J. Wikarjak, wstęp i komentarze K. Liman, Warszawa 1966, III, 15, s. 73.

[8] PUb I, nr 43.

wały zapewne zmianę dotychczasowych planów i zamiast dwóch powołano do życia jedno biskupstwo dla Pomorza Zachodniego.

Nowa diecezja stanęła wobec wielkich wyzwań. Jak wskazują niektórzy kronikarze (np. *Saxo Gramatyk*)[9], chrystianizacja ludności pomorskiej była dość powierzchowna i przed pierwszymi ordynariuszami pomorskimi postawiono zadanie kontynuowania dzieła zapoczątkowanego przez Apostoła Pomorzan, jak już wówczas zaczęto nazywać Ottona z Bambergu. Do tego dochodziły rozmaite problemy polityczne. Już biskup Adalbert musiał stawić czoła możnowładztwu saskiemu, które ochoczo odpowiedziało na wezwanie św. Bernarda z Clairvaux, by wraz z sojusznikami uderzyć na pozostających w pogaństwie Słowian Połabskich[10]. Wydarzenie to przeszło do historii jako krucjata połabska z 1147 r., będąc częścią znacznie większego ruchu II Krucjaty. Siły pozostające w gestii Albrechta Niedźwiedzia skierowały się zarazem na Szczecin, co też było wymownym sygnałem świadczącym o chęci rewizji dotychczasowych postanowień. Ostatecznie rycerstwo odstąpiło od oblężenia grodu, jednak w rok później na zjeździe w Havelbergu książę pomorski Racibór I (brat zamordowanego Warcisława) obiecał szerzyć wiarę chrześcijańską w swoim kraju. Jak sądził Jürgen Petersohn, zawarcie tego układu może tłumaczyć, dlaczego w niedługim czasie na Zaodrzu sprowadzeni zostali na Pomorze pierwsi zakonnicy z terenów arcybiskupstwa magdeburskiego[11].

Ze słów drugiego biskupa pomorskiego Konrada I zapisanych w jednym z wystawionych przez niego dokumentów wynika również, że nowi władcy Pomorza Zachodniego, mianowicie Bogusław I oraz jego brat Kazimierz I (siostrzeńcy Racibora I, zmarłego ok. 1156 r.), początkowo nie kwapili się zbytnio do większej opieki nad podległymi im instytucjami kościelnymi[12]. Może to w jakimś stopniu odzwierciedlać rozwój dyplomatyki pomorskiej, której początki związane są przecież z zaprowadzeniem chrześcijaństwa. Istnieje dość duża (ok. 15-letnia) luka czasowa pomiędzy wystawieniem jeszcze przez biskupa Adalberta aktu konfirmacji dla klasztoru

[9] Saxonis Grammatici, *Gesta Danorum*, red. A. Holder, Strassburg 1886, ks. XIV, s. 613.

[10] PUb I, nr 34–37, s. 14–19. Z bogatej literatury, zob. K. Myśliński, *Polska wobec Słowian Połabskich do końca wieku XII*, Lublin 1993, s. 173–181; E. Christiansen, *Krucjaty północne*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2009, s. 85–96; J. Phillips, *Druga krucjata. Rozszerzanie granic chrześcijaństwa*, tłum. N. Radomski, Poznań 2013, s. 324–344.

[11] Zob. J. Petersohn, *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kultpolitik*, Köln 1979, s. 342–349, 509–510.

[12] PUb I, nr 67.

w Grobe (1159 r.), będącego poza wszelką wątpliwością najstarszym, a zarazem autentycznym dokumentem pomorskim, a pierwszym dokumentem księcia pomorskiego Kazimierza I (1175 r.), wystawionym również na rzecz tegoż zgromadzenia. W dotychczasowej dyskusji przypominano, że istnieje jeszcze dokument biskupa Konrada I z 1168 r. Klaus Conrad – XX-wieczny wydawca *Pommersches Urkundenbuch* – uznał ją za właściwy czas jego wystawienia, jednak – jak wykazał Gerard Labuda, idący tropem XIX-wiecznego wydawcy regestów pomorskich Roberta Klempina – czas jego powstania należałoby przesunąć na rok 1178. Z poglądem tym stanowczo nie zgodził się Paweł Stróżyk, który w swym artykule ostro polemizował ze zdaniem Labudy. Wszelkie wątpliwości powinno rozwiać jednak porównanie stanu posiadania konwentu uznamskiego[13]. Ten przykład ukazuje, z problemami jakiej natury muszą zmierzyć się badacze zajmujący się dyplomatyką pomorską.

W 1176 r. książę Kazimierz I podjął decyzję o przeniesieniu siedziby biskupa z Wolina do Kamienia Pomorskiego[14]. Jest to początek procesu zmiany tytulatury miejscowego biskupstwa. Biskup Konrad I tylko raz podczas swojego pontyfikatu określił się jako biskup kamieński. Jego następca Zygfryd będzie zamiennie stosował tytuł biskupa pomorskiego oraz biskupa kamieńskiego, natomiast kolejny biskup Sygwin już tylko okazjonalnie, zarazem w bardzo szczególnym przypadku potwierdzenia nadania dla klasztoru premonstratensów w Grobe w 1216 r., użył tytułu biskupa pomorskiego[15]. Świadectwem potwierdzającym faktyczną zmianę tytulatury biskupstwa u ujścia Odry jest chociażby falsyfikat datowany na 1205 r., przypisywany intencji księcia gdańskiego Świętopełka II Wielkiego, w którym książę ów

[13] Lista wymienionych miejscowości wskazuje, iż inicjującym dalszą sekwencję chroniczną wystawiania dokumentów jest nadmieniony akt Kazimierza I z 1175 r., który stwierdza m.in. zamianę miejscowości *Pustichow* na wieś *Slothkeuiz* powiększoną o książęce nadanie czterech innych wsi na Zaodrzu. Co ciekawe, w piśmie tym figuruje obecnie nazwa *Minechow* nadpisana ewidentnie przez późniejszą rękę pisarską. Analiza pod światłem ultrafioletowym tego rękopiśmiennego zabytku wykazuje, iż w miejsce pierwotnie istniejącego i wydrapanego napisu *Slothkeuiz* naniesiono nazwę *Minechow*, zapewne w późniejszym okresie. Tymczasem w dokumencie biskupa Konrada I podany zestaw wsi funkcjonuje już jako trwała część składowa majątku zgromadzenia w Grobe. Z logicznego punktu widzenia należałoby umieścić dokument biskupi po wystawieniu książęcego dyplomu. Zob. P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie*, s. 65–67 (tam też literatura).

[14] PUb I, nr 69–70, s. 43–45.

[15] P. Piętkowski, *Dokumenty biskupa kamieńskiego Sygwina (1191–1219 r.)* [w:] *Orbis hominum: civitas, potestas, universitas. W kręgu badań nad kształtowaniem cywilizacji w wiekach średnich*, red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2016 [*Scripta Historica Medievalia*, nr 5], s. 90 i przyp. 33.

potwierdził nadanie przez swego ojca Mściwoja I dwóch wsi nad brzegiem rzeki Wieprzy na rzecz diecezji kierowanej wówczas przez biskupa Sygwina. Określił go zarazem jako: czcigodnego ojca naszego biskupa pomorskiego albo kamieńskiego[16]. Pomimo, iż możliwość zaistnienia tego nadania ziemskiego w początkach XIII w. jest przedmiotem dyskusji, wzmianka o zmianie tytulatury tejże diecezji jest niezwykle cenna, bo ukazuje, że na przełomie XII i XIII stulecia doszło do rzeczywistej zmiany nazwy tamtejszej organizacji kościelnej.

Edward Rymar na podstawie wyników swoich badań zaznaczył, że po 1220 r. tytuł biskupa pomorskiego całkowicie zanikł na Pomorzu Zachodnim, ale – co ciekawe – pojawił się na terenie diecezji kujawskiej, użyty po raz pierwszy przez biskupa Michała I w 1224 r.[17] Rodzi się więc pytanie, czy przypadkiem tytuł biskupa Pomorza nie był świadectwem istniejących podówczas więzów łączących tamtejszą diecezję z arcybiskupstwem gnieźnieńskim? W tym kontekście można powołać się na dekret wystawiony w 1207 r. przez papieża Innocentego III, na mocy którego arcybiskup gnieźnieński Henryk Kietlicz przywoływał biskupa Sygwina do posłuszeństwa. Ordynariusz kamieński został w tym dokumencie określony jako *episcopus Pomeranie*[18]. Sprawa ta wymaga jednak dalszych pogłębionych badań.

Jednego z możliwych wyjaśnień takiego stanu rzeczy należałoby poszukiwać przede wszystkim w próbie analizy problemu egzempcji biskupstwa kamieńskiego. Dotychczasowa dyskusja skupiona była wokół ustalenia, czy diecezja u ujścia Odry od swojego początku była podległa wyłącznie papieżowi, lub też uzyskała ten status dopiero w kolejnych latach swego funkcjonowania. Większość opinii historyków ogniskowała się wokół epizodu istnienia biskupstwa pomorskiego. Można ich podzielić na zwolenników

[16] PUb I, nr 143: „venerabili patri nostro Pomeranorum episcopo seu Caminensi". Dyskusję nad autentycznością dokumentu podsumowała A. Gut, *Średniowieczna dyplomatyka wschodniopomorska. Dokumenty i kancelarie Pomorza Wschodniego do 1309 roku*, Szczecin 2014, s. 45, 266–267.

[17] E. Rymar, *Problem autentyczności dokumentu księcia gdańskiego Świętopełka z datą 20 stycznia 1205 r. i jego przydatności do badań nad dziejami Pomorza Sławieńsko-Słupskiego w pierwszej połowie XIII wieku*, „Rocznik Gdański", t. 40, 1980, z. 1, s. 47.

[18] PUb I, nr 144 a. Czy ma to związek z zapisem uznającym biskupstwo „pomorskie czyli kamieńskie" za część składową polskiej prowincji kościelnej zamieszczonym w tzw. „Liber Censuum" powstałym w Rzymie najpewniej w 1192 r., trudno jeszcze na tym etapie określić bez bardziej szczegółowych badań. O tym źródle, zob. *Le Liber censuum de l'Église romaine*, oprac. P. Febre, Paris 1889; T. Montecchi Palazzi, *Cencius camerarius et la formation du Liber censuum de 1192*, „Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes", t. 96, 1984, z. 1, s. 49–93.

wczesnej egzempcji (zaistniałej do 1140 r.) oraz późnej (do roku 1188)[19]. W obu przypadkach cezurą czasową są daty wystawienia dokumentów papieskich, wspomnianej już bulli Innocentego II oraz wystawionej niespełna pół wieku później bulli Klemensa III. Obecnie większość badaczy opowiada się za tą drugą datą, wskazując istniejący w piśmie z 1188 r. passus informujący o niezależności diecezji kamieńskiej. Przyjmując *a priori* autentyczność powyższego zapisu należałoby przyznać rację tym badaczom, którzy widzą w tym świadectwie moment uzyskania egzempcji. Kluczowym problemem jest jednak kwestia ustalenia właściwego czasu spisania znanych nam obecnie treści tych dwóch dokumentów. Dzięki analizie G. Labudy (który bazował na dotychczasowej dyskusji prowadzonej w nauce niemieckiej) wiemy, że przechowywany obecnie w Landesarchive Greifswald tekst bulli Innocentego II z 1140 r. mógł zostać zredagowany już niecałe stulecie później, gdyż jej tekst znamy obecnie właśnie z XIII-wiecznego odpisu[20]. Wątpliwości spędzające sen z powiek wielu pokoleń badaczy analizujących powyższy zapis dotyczą głównie kwestii fiskalnych (wzmiankowana tzw. dziesięcina snopowa, niższa niż typowy wymiar opłaty dziesięcinnej), a także granic biskupstwa pomorskiego, sięgających rzeki Łeby. Poza bullami papieskimi nie posiadamy dla XII w. innego źródła, które potwierdzałoby zasięg tak wysuniętych na wschód rubieży diecezji pomorskiej[21].

Co najmniej od czasów XIX-wiecznych badań dyplomatycznych szczecińskiego archiwisty Roberta Klempina znamy też losy bulli Klemensa III. Jej oryginał był pierwotnie przechowywany w archiwum kapituły kamieńskiej[22]. Na jej zapis powołał się w połowie XIV stulecia m.in. Augustyn ze Stargardu, twórca *Protokołu*, zaliczanego do najstarszych pomorskich dzieł narracyjnych[23]. Jego powstanie było związane ze sporem toczonym przed trybunałem papieskim w Awinionie, pomiędzy biskupstwem kamieńskim a arcybiskupstwem gnieźnieńskim, o podległość metropolitalną (sprawa archidiakonatu słupskiego oraz opłacania świętopietrza)[24]. W latach 70. XIV w.

[19] Zestawienie opinii badaczy, zob. P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie*, s. 139–146.

[20] G. Labuda, *Początki biskupstwa wolińskiego w bulli papieża Innocentego II z dnia 14 X 1140*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 61, 1992, s. 15–28.

[21] Zob. P. Piętkowski, *Biskupstwo pomorskie*, s. 121–133.

[22] PUb I, nr 111.

[23] O dziele tym, zob. *Augustyn ze Stargardu zwany niegdyś Angelusem. Protokół. Kamieńska kronika – rodowód książąt pomorskich tzw. Stargardzka Genealogia*, tłum. E. Buszewicz, oprac. E. Rymar, Stargard 2008, s. 17–34.

[24] Obszerniej na temat tego sporu wraz z zakreślonym tłem politycznym konfliktu, zob. S. Nowogrodzki, *Walka o biskupstwo kamieńskie za Kazimierza Wielkiego*, „Jantar", t. 2, 1938, z. 4(8), s. 207–218.

obydwie strony miały dostarczyć dokumenty poświadczające ich racje. Stan zachowania bulli z 1188 r. okazał się jednak na tyle opłakany, iż ówczesny notariusz szczeciński sporządził odpis dokumentu, który został przedłożony papieżowi Grzegorzowi XI, a ten w uroczysty sposób transumował jego treść, potwierdzając przy tym autentyczność powyższego pisma[25]. Werdykt został wydany po myśli strony kamieńskiej, która skutecznie obroniła swe racje. Przedstawiciele arcybiskupa gnieźnieńskiego próbowali zmienić ten wyrok, ale parę lat później papież Urban VI w 1380 r. zamknął ostatecznie sprawę i zabronił wnoszenia jakiejkolwiek apelacji.

Oprócz dwóch powyższych bulli w końcu XII w. swój dokument dla kościoła kamieńskiego wystawił także papież Celestyn III, lecz jego treść nie przetrwała do naszych czasów w jakiejkolwiek formie, przez co uznaje się go za zaginiony[26]. Istnienie tego pisma potwierdzają jednak formuły zawarte w późniejszych bullach, wystawionych w XIII stuleciu. Najstarszą oryginalnie zachowaną treścią woli papieskiej odnośnie kościoła kamieńskiego jest zapis bulli Honoriusza III z 1217 r., wystawionej dla biskupa Sygwina[27]. Przetrwał on w zbiorze regestów papieskich, które przechowywane są w Archiwum Watykańskim. Treść zabytku jest w zasadzie w pełni zbieżna ze znanym nam zapisem bulli Klemensa III z 1188 r. Różnica polega jednak na tym, iż jej postanowienia dla drugiej dekady XIII w. znajdują oparcie w innych świadectwach pisanych. Wystawienie tego dokumentu papieskiego odczytywane jest w historiografii jako pierwsza z prób obrony niezależności Kościoła pomorskiego. Przeprowadzona, choć jeszcze dość pobieżnie, analiza powstania tego zabytku, w kontekście dotychczasowej dyskusji nad tym dokumentem skłania autora niniejszych słów do postawienia tezy, iż kwestia egzempcji diecezji kamieńskiej może w istocie dotyczyć nie XII w., ale początku XIII stulecia. Pełne rozwinięcie tego problemu wymaga jednak dalszych badań.

Warty odnotowania jest także fakt, iż począwszy od biskupa Adalberta pierwsi ordynariusze pomorscy posiadali swoje pieczęcie. Najstarszym znanym nauce sigillum pomorskim był badany jeszcze w XIX w. przez niemieckich mediewistów znak biskupa Konrada I, jednak obecnie są nimi pieczęcie czwartego z kolei biskupa Pomorza – Sygwina[28]. Jedna z nich zachowała się

[25] Zob. też uwagi *Pommersches Urkundenbuch*, t. 1, cz. 1, oprac. R. Klempin, Stettin 1868, s. 85–86.

[26] PUb I, nr 122. O zaginionym zabytku, zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorjum polskich dokumentów doby piastowskiej*, z. 1, *Do końca wieku XII*, Kraków 2006, s. 194.

[27] PUb I, nr 177.

[28] K. Bobowski, *Dawne pieczęcie na Pomorzu Zachodnim: zabytki prawa i kultury z epoki Gryfitów*, Szczecin 1989, s. 22–24.

w Archiwum Państwowym we Wrocławiu, gdzie przechowywany jest dokument książąt pomorskich wystawiony na rzecz klasztoru cysterek w Trzebnicy[29]. Obok pieczęci książąt Bogusława II oraz Kazimierza II, a także prepozyta kapituły kamieńskiej, przywieszone jest po dzień dzisiejszy sigillum tegoż biskupa. Z początkami diecezji kamieńskiej wiąże się także rozwój mennictwa, którego jednym z najstarszych przykładów jest odwzorowanie wizerunku Zygfryda, trzeciego biskupa pomorskiego, na monetach małoletnich wówczas książąt Bogusława II oraz Kazimierza II[30].

Powszechna akceptacja zasłużonego grona badaczy dla poglądu o wczesnej, XII-wiecznej genezie uzyskania egzempcji przez biskupstwo kamieńskie sprzyja dokonywaniu analiz dotyczących uniezależnienia się lokalnego ordynariusza od władzy książęcej. Znacznie wcześniej, bo już w 1176 r., w porównaniu do innych ziem polskich, miałoby też dojść na Pomorzu Zachodnim do powierzenia kapitule katedralnej prawa wyboru biskupa. Jednak pierwsza potwierdzona źródłowo elekcja nastąpiła w 1219 r., gdy po ustąpieniu z urzędu, za zgodą papieską, biskupa Sygwina, grono kapitulne wybrało swego prepozyta Konrada na nowego biskupa kamieńskiego[31]. Tymczasem jeszcze w pierwszych dekadach XIII w. władza książęca inicjowała wszelkie decyzje kościelne, natomiast rola ordynariusza sprowadzała się do akceptowania oraz wspierania (choćby poprzez nadania dziesięcinne) konkretnych instytucji, takich jak poszczególne klasztory czy kościoły. Wymownym świadectwem w tym zakresie jest dokument książąt Bogusława II oraz Kazimierza II wystawiony na rzecz cysterek w Trzebnicy na Śląsku[32]. Inicjatywę książęcych braci, wykraczającą poza granice Pomorza, wsparli zarówno biskup Sygwin, jak i ówczesny prepozyt kapituły kamieńskiej Konrad. Świadectwo to ukazuje więc wspólną politykę kościelną realizowaną na zewnątrz przez stronę pomorską. Zmianę w tym zakresie przyniesie dopiero zapoczątkowanie budowy ziemskiego władztwa biskupów kamieńskich, najpierw w ziemi stargardzkiej, a następnie kołobrzeskiej.

[29] R. Stelmach, *Katalog średniowiecznych dokumentów przechowywanych w Archiwum Państwowym we Wrocławiu*, Wrocław 2014, s. 31.

[30] S. Suchodolski, *Moneta możnowładcza i kościelna w Polsce wczesnośredniowiecznej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, s. 67–74.

[31] Wskazuje na to zalecenie znajduje się w papieskiej odpowiedzi Honoriusza III dla biskupa Sygwina, zob. PUb I, nr 191.

[32] PUb I, nr 162.

Early years of Kamień bishopric in light of archival materials (12th and early 13th century)

Summary

Kamień bishopric was a direct continuation of Pomeranian bishopric, officially established by papal bull of Pope Innocent II in 1140. It can be observed when analysing the records in individual Pomeranian documents, where the new title gradually phases out the older one. This process symbolically ends in 1220, from which onwards the established diocese is consistently described as Kamień diocese. This was a conclusion of almost a hundred years period of building Church structures in Western Pomerania, initiated by two missions of St. Otto of Bamberg (1124/1125 and 1128). First ordinaries in Pomerania: Adalbert, Conrad I, Siegfried and Sygwin have continued the work commenced by Bishop of Bamberg. They took care to ensure progress of Christianization of their lands, by participating in monastery founding processes and consecrating new churches.

One could also get an impression, that the territories around Odra mouth have predated, in terms of organization, developments in other Polish lands. Among other things in 1176 by decision of Duke of Pomerania Casimir I, a cathedral chapter was formed in Kamień, with a right of free election of bishops. Thus, compared to other Polish dioceses, the process was initiated at least three decades earlier. However, the first election on record confirmed by the sources, that of Bishop Conrad II, has taken place only in 1219. A similarly debatable issue is the date of exemption granted to Kamień diocese. In light of presented arguments, the author leans towards the opinion that it was established not, as accepted in historiography, in 12th century, but rather at the beginning of the 13th century. Many of the issues mentioned in the article invite further research.

Bibliografia

Źródła

Augustyn ze Stargardu zwany niegdyś Angelusem. Protokół. Kamieńska kronika – rodowód książąt pomorskich tzw. Stargardzka Genealogia, tłum. E. Buszewicz, oprac. E. Rymar, Stargard 2008.

Le Liber censuum de l'Église romaine, oprac. P. Febre, Paris 1889.

Pommersches Urkundenbuch, Bd. 1: *786–1253*, Abt. 1, bearb. R. Klempin, Stettin 1868; wyd. II – bearb. K. Conrad, Köln–Wien 1970.

Saxonis Grammatici, *Gesta Danorum*, hg. A. Holder, Strassburg 1886.

Św. Ottona biskupa bamberskiego żywot z Prüfening [w:] *Pomniki dziejowe Polski*, seria II, t. 7, cz. 1, wyd. J. Wikarjak, wstęp i komentarze K. Liman, Warszawa 1966.

Literatura

Bobowski K., *Dawne pieczęcie na Pomorzu Zachodnim: zabytki prawa i kultury z epoki Gryfitów*, Szczecin 1989.

Christiansen E., *Krucjaty północne*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2009.

Gut A., *Średniowieczna dyplomatyka wschodniopomorska. Dokumenty i kancelarie Pomorza Wschodniego do 1309 roku*, Szczecin 2014.

Kozłowska-Budkowa Z., *Repertorjum polskich dokumentów doby piastowskiej*, z. 1, *Do końca wieku XII*, Kraków 2006.

Labuda G., *Początki biskupstwa wolińskiego w bulli papieża Innocentego II z dnia 14 X 1140*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 61, 1992, s. 15–28.

Labuda G., *Przedmowa* [w:] *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, tłum. i oprac. J. Wikarjak, Warszawa 1979, s. 5–18.

Leciejewicz L., *Społeczne i polityczne warunki chrystianizacji Pomorza*, „Pomorania Antiqua", t. 16, 1995, s. 61–70.

Montecchi Palazzi T., *Cencius camerarius et la formation du Liber censuum de 1192*, „Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes", t. 96, 1984, z. 1, s. 49–93.

Myśliński K., *Polska wobec Słowian Połabskich do końca wieku XII*, Lublin 1993.

Nowogrodzki S., *Walka o biskupstwo kamieńskie za Kazimierza Wielkiego*, „Jantar", t. 2, 1938, z. 4(8), s. 207–218.

Petersohn J., *Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission – Kirchenorganisation – Kultpolitik*, Köln 1979.

Phillips J., *Druga krucjata. Rozszerzanie granic chrześcijaństwa*, tłum. N. Radomski, Poznań 2013.

Piętkowski P., *Biskupstwo pomorskie jako początek biskupstwa kamieńskiego*, Wrocław 2015.

Piętkowski P., *Dokumenty biskupa kamieńskiego Sygwina (1191–1219 r.)* [w:] *Orbis hominum: civitas, potestas, universitas. W kręgu badań nad kształtowaniem cywilizacji w wiekach średnich*, red. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław 2016 [*Scripta Historica Medievalia*, nr 5], s. 83–96.

Rosik S., *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.

Rosik S., *Reinbern – Salsae Cholbergiensis aecclesiae episcopus* [w:] *Salsa Cholbergiensis Kołobrzeg w Średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Kołobrzeg 2000, s. 85–93.

Rymar E., *Problem autentyczności dokumentu księcia gdańskiego Świętopełka z datą 20 stycznia 1205 r. i jego przydatności do badań nad dziejami Pomorza Sławieńsko-Słupskiego w pierwszej połowie XIII wieku*, „Rocznik Gdański", t. 40, 1980, z. 1, s. 33–64.

Stelmach R., *Katalog średniowiecznych dokumentów przechowywanych w Archiwum Państwowym we Wrocławiu*, Wrocław 2014.

Suchodolski S., *Moneta możnowładcza i kościelna w Polsce wczesnośredniowiecznej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987.

Wejman G., *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i północnym do 1945 roku. Zarys problemu*, „Colloquia Theologica Ottoniana", 2016, z. 2, s. 217–238.

Mariaże mazowiecko-litewskie w XIII–XIV wieku. Przyczynek do chrystianizacji Litwy

Janusz Grabowski
Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa

Małżeństwa dynastyczne w średniowieczu wiązały się ściśle z życiem politycznym. Zawierane między przedstawicielami domów panujących były wyznacznikiem intensywności kontaktów pomiędzy różnymi dynastiami, odbiciem kierunków polityki zagranicznej państwa i zasięgu jego aktywności zewnętrznej[1]. W średniowieczu mariaże stały się narzędziem swoistej gry politycznej w rękach wybitnych władców i polityków: papieży, cesarzy, królów i książąt[2]. W literaturze zwraca się uwagę na szczególne dokonania w tej dziedzinie cesarza Karola IV – najwybitniejszego przedstawiciela dynastii luksemburskiej[3]. Także władcy polscy doceniali rolę mariaży dynastycznych w osiąganiu istotnych celów politycznych. Na uwagę zasługują sukcesy „polityki małżeńskiej" Władysława Łokietka[4], Kazimierza Wielkie-

[1] H. Łowmiański, *Dynastia Piastów we wczesnym średniowieczu* [w:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, red. K. Tymieniecki, t. 1, Poznań 1962, s. 156.

[2] K. Jasiński, *Powiązania genealogiczne Piastów (Małżeństwa Piastowskie)* [w:] *Piastowie w dziejach Polski. Zbiór artykułów z okazji trzechsetnej rocznicy wygaśnięcia dynastii Piastów*, red. R. Heck, Wrocław 1975, s. 135–148.

[3] Na temat dyplomacji tego wybitnego władcy, zob. J. Spěváček, *Karel IV. Život a dilo (1316–1378)*, Praha 1979; D. Veldrup, *Zwischen Eherecht und Familienpolitik. Studien zu den dynastichen Heiratsprojekten Karls IV*, Warendorf 1988; F. Seibt, *Karol IV. Cesarz w Europie 1346–1378*, Warszawa 1996.

[4] K. Jasiński, *Genealogia Władysława Łokietka i jego najbliższej rodziny*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", t. 6, 1988, s. 13–32; tenże, *Polityka małżeńska Władysława Łokietka* [w:] *Genealogia. Rola związków rodzinnych i rodowych w życiu publicznym w Polsce średniowiecznej na tle porównawczym*, red. A. Radzimiński, J. Wroniszewski, Toruń 1996, s. 9–28; tenże, *Współpraca polsko-węgierska w dziedzinie polityki dynastycznej*

go[5] i Władysława Jagiełły. Władysław Łokietek był inspiratorem małżeństwa swoich córek, Kunegundy (z księciem świdnickim Bernardem)[6] i Elżbiety (z królem węgierskim Karolem Robertem)[7], syna Kazimierza (z Anną, córką wielkiego księcia litewskiego Giedymina)[8], siostry Eufemii (z Jerzym, księciem halicko-włodzimierskim)[9] oraz siostrzenicy Fenny z królem węgierskim Andrzejem. Kazimierz Wielki był w 1359 r. inspiratorem małżeństwa Kaźka Słupskiego (wnuka po córce Elżbiecie) z Kenną (Kunegundą), córką księcia litewskiego Olgierda[10]. W 1369 r. doprowadził do zawarcia małżeństwa przez Kaźka (wówczas wdowca) z Małgorzatą, córką księcia mazowieckiego Siemowita III[11]. Na szczególną uwagę zasługują dokonania Władysława Jagiełły. Polski monarcha z braku własnego potomstwa w wieku sprawnym (jedyna córka króla ze związku z Anną Cylejską była niepełnoletnia), posługiwał się w „polityce małżeńskiej" swoimi siostrzenicami, córkami Siemowita IV i Aleksandry Olgierdówny. Polityka królewska zmierzała do osłabienia wpływów krzyżackich na terenie Rzeszy Niemieckiej. Dzięki małżeństwom księżniczek mazowieckich doszło do zawarcia sojuszu króla polskiego z Ernestem I Żelaznym (z młodszej, leopoldyńskiej linii Habsburgów)[12], Wil-

u schyłku panowania Władysława Łokietka [w:] *Cracovia – Polonia – Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej,* red. K. Baczkowski i in., Kraków 1995, s. 245–254.

5 Tenże, *Małżeństwa i koligacje polityczne Kazimierza Wielkiego*, „Studia Źródłoznawcze", t. 32–33, 1990, s. 67–76.

6 Tenże, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, Poznań–Wrocław 2001, s. 151–153.

7 O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, s. 377; S. Sroka, *Genealogia Andegawenów*, Kraków 1999, s. 16; K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, s. 158–159.

8 J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów*, Wrocław 1999, s. 232–234; K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, s. 167–169.

9 K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, s. 132–135. Na temat Jerzego Lwowica i jego małżeństwa z siostrą Łokietka, zob. D. Dąbrowski, *Rodowód Romanowiczów książąt halicko-wołyńskich*, Poznań–Wrocław 2002, s. 197–217.

10 J. Tęgowski, *Małżeństwo Kaźka Bogusławowica z Kenną Olgierdówną i jego rola w politycznych planach Kazimierza Wielkiego* [w:] *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów. Studia historyczne ofiarowane Antoniemu Gąsiorowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. T. Jasiński i in., Poznań 1997, s. 125–133.

11 K. Jasiński, *Zjazd na Mazowszu w kwietniu 1369 r. i jego geneza. Ze studiów nad itinerarium Kazimierza Wielkiego* [w:] tenże, *Prace wybrane z nauk pomocniczych historii*, Toruń 1996, s. 277–286.

12 Tenże, *Przymierze polsko-austriackie w 1412 r. ze szczególnym uwzględnieniem małżeństwa Cymbarki, księżniczki mazowieckiej, z Ernestem Żelaznym, księciem austriackim* [w:] tenże, *Prace wybrane z nauk pomocniczych historii*, s. 228–246.

helmem Bogatym, margrabią Miśni i landgrafem Turyngii[13] oraz Bogusławem IX, księciem słupskim[14]. Wśród małżeństw mazowieckich dominowały związki z Piastami śląskimi[15] oraz dynastiami ruskimi[16] i litewskimi.

Przedmiotem niniejszego opracowania będą mariaże mazowiecko-litewskie zawierane w XIII i XIV w. Zachowały się informacje o 42 małżeństwach Piastów mazowieckich, począwszy od Siemowita I do Anny, córki Konrada III. Jedną czwartą stanowią małżeństwa książąt i księżniczek mazowieckich z przedstawicielami dynastii litewskiej oraz rodzinami możnowładczymi na Litwie. Ujmując chronologicznie, były to następujące mariaże: Bolesława II z Gaudemundą Zofią córką Trojdena, Wacława z Elżbietą córką Giedymina, Bolesława Jerzego II Trojdenowica z Eufemią córką Giedymina, Janusza I z Danutą Anną córką Kiejstuta, Siemowita IV z Aleksandrą córką Olgierda, Henryka Siemowitowica z Anną Ryngałą córką Kiejstuta, Bolka syna Janusza I z Anną córką Fiodora Olgierdowica, Eufemii córki Bolka Januszewica z Michałem Bolesławem, zwanym Michałuszką, synem Zygmunta Kiejstutowica, Katarzyny córki Siemowita IV ze wspomnianym Michałuszką, Bolesława IV z Barbarą córką Aleksandra (Olelki) Włodzimierzowica oraz Konrada III z Anną córką Mikołaja Radziwiłłowicza, kanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Pierwszym mariażem polsko-litewskim był związek Bolesława II z Gaudemundą Zofią, córką wielkiego księcia Trojdena. Bolesław II był młodszym synem Siemowita I, a wnukiem Konrada I Mazowieckiego[17]. Do niedawno sądzono, że jego matka Perejasława była córką króla Rusi Daniela Romanowicza[18]. Jednak według najnowszych ustaleń mogła wywodzić się z krę-

[13] Tenże, *Polsko-niemieckie powiązania dynastyczne w średniowieczu ze szczególnym uwzględnieniem małżeństw córek Siemowita IV, Cymbarki i Amelii* [w:] tenże, *Prace wybrane z nauk pomocniczych historii*, s. 257–276.

[14] E. Rymar, *Rodowód książąt pomorskich*, t. 2, Szczecin 1995, s. 56–57; J. Grabowski, *Dynastia Piastów mazowieckich. Studia nad dziejami Mazowsza, intytulacją i genealogią książąt*, Kraków 2012, s. 470–472.

[15] K. Jasiński, *Rodowód Piastów śląskich,* t. 1–3, Wrocław 1973–1977.

[16] A. Szymczakowa, *Księżniczki ruskie w Polsce XIII wieku*, „Acta Universitatis Lodziensis". Nauki Humanistyczno-Społeczne, seria I, z. 29, 1978, s. 25–42; J. Tęgowski, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu* [w:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000, s. 7–36.

[17] K. Jasiński, *Rodowód Piastów mazowieckich,* Wrocław 1998, s. 16–17.

[18] Tenże, *Perejasława (zm. 1283), księżna mazowiecka, żona Siemowita I* [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: PSB), t. 25, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 606; tenże, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, s. 70.

gu Rurykowiczów sprzymierzonych z władcami Rusi halicko-wołyńskiej[19]. Uważam hipotetycznie, że Bolesław II urodził się nie w latach 1253–1258, jak zakładał Kazimierz Jasiński[20], lecz w latach 1260–1261 r., nawet bliżej terminu *post quem*. W czerwcu 1262 r., w czasie najazdu Litwinów na gród książęcy w Jazdowie[21], zginął jego ojciec Siemowit I[22], a starszy brat Konrad II został uprowadzony do niewoli[23]. Tragiczny zgon Siemowita I oraz uwięzienie Konrada II rozpoczęły nowy okres w dziejach księstwa mazowieckiego, zapoczątkowany regencją księżnej Perejasławy, wdowy po Siemowicie I[24]. Sprawowała ona „roztropne rządy" na całym Mazowszu, doprowadzając w krótkim czasie do odbudowy dzielnicy zniszczonej najazdem litewskim[25]. Poprawę stosunków Mazowsza z północnym sąsiadem można wiązać z rządami Wojsiełka, syna Mendoga, współpracującego w zakresie polityki zagranicznej ze swoim szwagrem, księciem halickim Szwarnem, synem Daniela[26]. Pomimo widocznej poprawy stosunków mazowiecko-litewskich nadal istniało zagrożenie najazdami ze strony pogańskich sąsiadów (Litwinów, Prusów i Jaćwingów). Mazowsze nawiedziły kolejne niszczące najazdy, w latach 1263[27], 1266[28] i 1267[29], które doprowadziły do zniszczenia Ciechanowa oraz

[19] D. Dąbrowski, *Genealogia Mścisławowiczów. Pierwsze pokolenia (do początku XIV wieku), Kraków* 2008, s. 656–568; tenże, *Król Rusi Daniel Romanowicz. O ruskiej rodzinie książęcej, społeczeństwie i kulturze w XIII w.*, Kraków 2016, s. 125.

[20] Według K. Jasińskiego (*Rodowód Piastów mazowieckich*, s. 17) jego urodziny przypadają pomiędzy rokiem 1253 a 1258.

[21] Na temat grodu w Jazdowie, stanowiącego jedną z ważniejszych rezydencji książęcych w tym czasie, zob. S. Gołembnik, *Z problematyki nadań rezydencji książęcej w Jazdowie*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej" (dalej: KHKM), t. 26, 1978, nr 3, s. 281–300.

[22] *Rocznik Traski*, wyd. A. Bielowski [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, wyd. A. Bielowski, t. 2, Lwów 1872, s. 839: *Dux Semovitus Mazoviensis a Litwanis occiditur et comburitur in Iascow.*

[23] Konrad II urodził się około 1250 r., zob. K. Jasiński, *Rodowód Piastów mazowieckich*, s. 14.

[24] W. Sobociński, *Historia rządów opiekuńczych w Polsce*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", t. 2, 1949, s. 267; J. Grabowski, *Dynastia Piastów*, s. 44–47, 270–271. Ostatnio na temat regencji Perejasławy, zob. A. Teterycz-Puzio, *Piastowskie księżne regentki*, Kraków 2016, s. 159–166.

[25] J. Grabowski, *Dynastia Piastów*, s. 44–47.

[26] K. Pacuski, *Dzieje Gostynina do 1462 roku na tle dziejów Mazowsza płockiego i rawskiego* [w:] *Dzieje Gostynina od XI do XXI wieku,* red. B. Konarska-Pabiniak, Gostynin 2010, s. 78.

[27] *Joannis Dlugossi Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae* (dalej: *Joannis Dlugossi Annales*), lib. 7–8, ed. S. Budkowa et al., comment. Ch. Pieradzka, Varsaviae 1975, s. 138–139.

[28] Na temat tego najazdu zob. *Joannis Dlugossi Annales*, lib. 7–8, s. 151; G. Białuński, *Studia z dziejów plemion pruskich i jaćwieskich*, Olsztyn 1999, s. 113.

[29] *Joannis Dlugossii Annales*, lib. 7–8, s. 157; G. Błaszczyk, *Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów najdawniejszych do współczesności,* t. 1: *Trudne początki,* Poznań 1998,

ważnego grodu kasztelańskiego w Płońsku[30]. Po powrocie Konrada II z niewoli litewskiej i osiągnięciu przez niego lat sprawnych, około 1271 r. doszło do podziału schedy po Siemowicie I. Władze w dzielnicy, złożonej z ziemi czerskiej i części Mazowsza północnego, obejmującego obszar od Zakroczymia po Wiznę, z grodami w Czersku, Jazdowie, Zakroczymiu i Pułtusku, objął starszy syn Siemowita I – Konrad II, natomiast pozostała część Mazowsza (północno-zachodnia ze stolicą w Płocku) przypadła młodszemu bratu, Bolesławowi II[31]. Ze względu na młody wiek Bolesława II opiekę nad nim sprawowała Perejasława. Rządy regentki obejmowały terytorium pięciu kasztelańskich grodów: Płock, Wyszogród, Gostynin, Sochaczew, Biała (później Rawa). Okres opieki trwał kilkanaście lat, gdyż dopiero w drugiej połowie lat siedemdziesiątych (po 1276 a przed 1279 r.) Bolesław II objął samodzielne rządy w księstwie płockim. Po osiągnięciu wieku sprawnego książę zawarł w 1279 r. małżeństwo z Gaudemundą, która przyjęła na chrzcie imię Zofia[32]. Datę ślubu Bolesława II Siemowitowica z Gaudemundą Zofią odnotował tylko Długosz, podając pod rokiem 1279:

> Maszovie dux Boleslaus, filius Schemoviti accepit in uxorem Lithwania virginem Sophiam filiam ducis Lithwanie Troydeni et nupciarum solennitatem in Ploczensi civitate agit[33].

Informacja ta pochodzi z zaginionego źródła mazowieckiego[34] i wskazuje, że ślub młodej pary odbył się w katedrze płockiej. Autentyczność przekazu Długosza potwierdza fakt, że Bolesław II był księciem dzielnicy płockiej, natomiast jego starszy brat Konrad II sprawował rządy w dzielnicy czerskiej[35]. Zwraca uwagę lakoniczność wypowiedzi dziejopisa na temat mariażu Bolesława II z pogańską księżniczką zwłaszcza, że wcześniej pisał o „podłej i dzikiej naturze Litwinów". Nie sądzę jednak (jak sugeru-

s. 45; E. Suchodolska, *Dzieje polityczne (połowa XIII–połowa XIV w.)* [w:] *Dzieje Mazowsza,* red. H. Samsonowicz, Pułtusk 2006, s. 222–223.

[30] K. Pacuski, *Dzieje Gostynina,* s. 79. Według Długosza (*Joannis Dlugossii Annales*, lib. 7–8, s. 157) Prusowie zniszczyli wówczas gród w Ciechanowie.

[31] J. Grabowski, *Dynastia*, s. 45.

[32] K. Jasiński, *Rodowód Piastów mazowieckich*, s. 19; J. Powierski, *Polityczne tło małżeństwa Bolesława II mazowieckiego z córką Trojdena litewskiego Gaudemundą Zofią* [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów,* red. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 63–82.

[33] *Joannis Dlugossi Annales,* lib. 7–8, s. 209.

[34] T. Nowakowski, *Źródła Jana Długosza do dziejów Mazowsza w XI–XIV wieku. W poszukiwaniu rocznika płockiego,* Bydgoszcz 2012, s. 49.

[35] J. Grabowski, *Dynastia*, s. 613.

je Agnieszka Teterycz-Puzio), aby Długosz nie chciał oceniać wprost XIII-wiecznego małżeństwa mazowiecko-litewskiego ze względu na swoje powiązania z dworem Kazimierza Jagiellończyka syna Litwina – Jagiełły[36].

Gaudemunda Zofia była córką wielkiego księcia litewskiego Trojdena, sprawującego władzę na Litwie w latach 1269–1282. Trojden był wybitnym wodzem, przeprowadził wiele zwycięskich kampanii wojennych[37]. W 1279 r. rozbił oddziały krzyżackie pod Kiernowem[38]. Małżeństwo Bolesława II z Trojdenówną doprowadziło do zasadniczej zmiany w polityce mazowieckiej, gdyż do tego czasu regentka Perejasława prowadziła dyplomację opartą o sojusz z książętami halicko-włodzimierskimi. Czy doprowadziło to do konfliktu Bolesława II z matką? – nie wiadomo, gdyż księżna po zakończeniu rządów regencyjnych usunęła się do Sochaczewa, stanowiącego jej oprawę wdowią; zmarła w 1283 r.[39] Mariaż z księżniczką litewską miał doniosłe znaczenie dla Bolesława II. Książę nie tylko zabezpieczał swoje granice przez najazdami litewskimi, ale również mógł liczyć w przyszłości na pomoc teścia w razie konfliktu z innymi książętami. Warto również podkreślić, że związek Bolesława II z Gaudemundą Zofią był pierwszym mariażem zawartym przez przedstawiciela dynastii piastowskiej z księżniczką litewską[40]. Poprawne stosunki obu Siemowitowiców z Litwinami datować można już znacznie wcześniej, gdyż najazd litewski jesienią 1277 r. na dzielnicę młodszych synów Kazimierza I Konradowica oszczędził Mazowsze[41]. Niewykluczone, że najazd ten mógł być dokonany nawet w porozumieniu z Konradem II, który był zaangażowany w konflikt wewnętrzny w proczeskim obozie książąt polskich, do którego należał Bolesława Rogatka, teść Konrada II[42]. W czasie konfliktu między Bolesławem II a jego starszym bratem Konradem II Litwini najczęściej wspierali księcia płockiego, stanowiąc przeciwwagę dla porozumienia Konrada z książętami halicko-włodzimierskimi. Zauważmy, że sojusz Bolesława II z Litwinami nie uchronił księcia płockiego od kilkukrotnego spustoszenia jego dzielnicy (w latach osiemdziesiątych XIII w.) przez oddziały

[36] A. Teterycz-Puzio, *Bolesław II Mazowiecki*, Kraków 2015, s. 49.

[37] A. Dubonis, *Traidenis. Monarcho valdžios atkūrimas Lietuvoje 1268–1282*, Vilnius 2009.

[38] J. Ochmański, *Uwagi o litewskim państwie wczesnofeudalnym*, „Roczniki Historyczne", t. 27, 1961, s. 52.

[39] J. Grabowski, *Dynastia*, s. 47.

[40] Pogląd O. Balzera (*Genealogia Piastów*, s. 304) o ślubie Ludmiły córki Konrada Mazowieckiego z księciem żmudzkim Trojnatem został zakwestionowany już przez Henryka Paszkiewicza, *Jagiellonowie a Moskwa*, Warszawa 1933, s. 140.

[41] A. Teterycz-Puzio, *Książęta mazowieccy wobec państwa litewskiego w XIII wieku – walka czy współpraca?* „Zapiski Historyczne", t. 75, 2010, z. 1, s. 20.

[42] J. Powierski, op. cit., s. 68.

Konrada II i jego ruskich sprzymierzeńców. Natomiast w działaniach Litwinów widać było wyraźnie ich podstawowy łupieżczy motyw wypraw na ziemie polskie.

Małżeństwo Bolesława II z Gaudemundą Zofią było udane. Para doczekała się dwóch synów, Siemowita II i Trojdena I oraz nieznanej z imienia córki[43]. Zofia Bolesławowa zmarła w 1288 r. Fakt ten odnotował Długosz, który korzystał z zaginionego obecnie *Rocznika płockiego*. Zdaniem dziejopisa

> W 1288 księżna mazowiecka Zofia, z pochodzenia Litwinka, żona Bolesława, syna księcia Mazowsza Siemowita, kobieta niezwykłej pobożności i gorliwości w służbie Bożej umiera i zostaje pochowana w katedrze płockiej[44].

W 1290 r. Bolesław II poślubił Kunegundę Przemyślidównę, jednak nadal utrzymywał przyjazne stosunki z Litwinami. Świadczy o tym wyprawa Witenesa na Łęczycę w 1294 r.[45] Tragiczna w skutkach wyprawa Litwinów, Żmudzinów i Prusów odbyła się w porozumieniu z Bolesławem II, który zezwolił im na przejście przez terytorium swego księstwa. Bolesław II pośredniczył także w zawarciu rozejmu między księciem łęczyckim Kazimierzem II a Witenesem[46].

Kolejnym władcą mazowieckim, który poślubił Litwinkę był Wacław, syn Bolesława II z jego drugiego małżeństwa z Kunegundą, córką króla czeskiego Przemysła II Otokara. Wacław urodził się około 1293 r. [47] Imię[48]

[43] K. Jasiński, *Rodowód Piastów mazowieckich*, s. 242–243.

[44] *Joannis Dlugossii Annales,* lib. 7–8, s. 250.

[45] Tamże, s. 278–279.

[46] K. Aścik, *Najazd litewski na Łęczycę w 1294 r.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 10, 1964, nr 1, s. 3–11; S. Zajączkowski, *W sprawie najazdu litewskiego na Łęczycę w 1294 r. (polemika)*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 12, 1966, nr 2, s. 321–332; J. Szymczak, *Ziemie łęczycka i sieradzka terenem działań wojennych w XII i XIII w.*, „Rocznik Łódzki", t. 20, 1975, s. 223–224; G. Błaszczyk, op. cit., s. 53–54.

[47] Zdaniem Balzera (op. cit., s. 442) Wacław urodził się około 1293 r. Datę tę zakwestionował K. Jasiński (*Rodowód Piastów mazowieckich*, s. 43) uważając, że termin „około 1293" dopuszcza także wcześniejsze narodziny księcia. Badacz ten zaproponował datę około 1295 r. Jeżeli jednak uwzględnimy fakt, że do mariażu Bolesława II z Kunegundą doszło już w 1290 r., to termin *a quo* urodzenia księcia może przypadać w 1291 lub 1292 r. Zależy to od tego, czy Wacław był starszy czy młodszy od swej siostry Eufrozyny.

[48] Było to uroczyste dwuczłonowe imię słowiańskie, zapożyczone z języka czeskiego; w formie łacińskiej *Wenceslaus, Wenczeslaus*, a zdrobniałej formie: Waniek (Wańko), zob. J. Grabowski, *Dynastia*, s. 239, 241.

otrzymał na cześć swego wybitnego wuja Wacława II, króla Czech i Polski, który był inspiratorem małżeństwa jego rodziców[49]. Wacławowi po śmierci ojca, Bolesława II (1313), w wyniku podziału dzielnicy z przyrodnimi braćmi Siemowitem II i Trojdenem I, przypadły kasztelanie z ośrodkami w stołecznym Płocku (wraz z Raciążem, Sierpcem i Szreńskiem), Wyszogrodzie (z Płońskiem i wschodnią częścią Zawkrza), Gostyninie (z Gąbinem i terenami pod Sochaczewem na lewym brzegu Bzury)[50].

Wybranką Wacława była córka wielkiego księcia litewskiego Giedymina i Jewny. Urodziła się około 1304 r.[51], a na chrzcie otrzymała imię Elżbieta. Nie jest znana dokładna data tego mariażu. Oswald Balzer przyjął, że nastąpiło to przed 24 czerwca 1321 r.[52] Bronisław Włodarski przesunął termin *ad quem* na 6 grudnia 1320 r., natomiast Kazimierz Jasiński opowiedział się za datą około roku 1319 tłumacząc, że od tego czasu znamy wystawiane przez Wacława dokumenty[53]. Usamodzielnieniu się Wacława mogło, zdaniem tego badacza, towarzyszyć zawarcie małżeństwa. Odmienne stanowisko zajął litewski historyk Stefan Rowell, który w oparciu o pochodzącą z 1316 r. zapiskę w *Roczniku miechowskim* o konflikcie na Mazowszu między braćmi[54], który miał dotyczyć korekty podziału schedy po Bolesławie II, upatrywał przyczyny sojuszu księcia litewskiego Giedymina z Wacławem[55]. Pogląd Rowella zaakceptował Jan Tęgowski[56]. Moim zdaniem teza Rowella nie jest przekonująca. Jeżeli nawet doszło do krótkotrwałego konfliktu między braćmi po śmierci Bolesława II (w co jednak należy wątpić), to nie był on spowodowany podziałem schedy po nim. Bolesławowice uszanowali wolę ojca i nie doszło między nimi do bratobójczej walki. Zauważmy, że podział do-

---

[49] J. Szymczak, *Genealogia Przemyślidów z przełomu XIII i XIV wieku spokrewnionych z Piastami,* „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Historia, t. 8, 1973, Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 54, s. 40–42. Na temat Wacława II, zob. ostatnio L. Jan, *Václav II a struktury panovnická moci*, Brno 2006; K. Charvátova, *Václaw II. Král* ĉeskŷ *a polskŷ*, Vyšehrad 2007.

[50] J. Grabowski, *Dynastia*, s. 63.

[51] Według J. Tęgowskiego (*Pierwsze pokolenia*, s. 19) Elżbieta urodziła się pomiędzy 1301 a 1304 r. Badacz ten przyjmuje, że do mariażu Wacława z Elżbietą doszło już w 1316 r., tamże, s. 42–43.

[52] O. Balzer, op. cit., s. 445.

[53] K. Jasiński, *Rodowód Piastów mazowieckich*, s. 47.

[54] Z. Budkowa, *Rocznik miechowski*, „Studia Źródłoznawcze", t. 5, 1960, s. 124: „MCCCXVI duces Mazouie fratres inter se pugnant".

[55] S. C. Rowell, *Pious princesses or the dauthers of Belial: pagan Lithuanian dunastic diplomacy 1279–1423*, „Medieval Prosopography", t. 15, 1994, nr 1, s. 36.

[56] J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenia*, s. 42–43.

konany w 1313 r. nie krzywdził żadnego z książąt mazowieckich[57]. Oprócz odosobnionej i lakonicznej zapiski, nie zachowały się żadne źródła mówiące o konflikcie między Bolesławowicami po śmierci ojca. Jeżeli byśmy zapiskę z Rocznika miechowskiego w brzmieniu „duces Mazouie fratres inter se pugnant" potraktowali poważnie, to rezultatem tego konfliktu musiałby być nowy podział dzielnicy ojcowskiej, który nastąpił w 1316 lub na początku 1317 r. Jednak jest to mało prawdopodobne. Niewielka liczba zachowanych dokumentów książęcych z lat 1313–1316/1317 nie uprawnia do stawiania hipotezy opartej na odosobnionej zapisce, która – o ile jest wiarygodna – to może odnosić się do innego okresu w dziejach Mazowsza. Dla ustalenia terminu *ad quem* zawarcia mariażu Wacława z Giedyminówną najważniejszy jest dokument księcia płockiego z 6 grudnia 1320 r. Wacław nadając prepozytowi miechowskiemu zakonu Grobu Pańskiego kościoły w Rębowie i Wyszogrodzie, czyni to dla zbawienia duszy swojej oraz swej żony. Niesłusznie Kazimierz Pacuski przyjął (za czym opowiedział się również Tęgowski)[58], że w dyplomie dla prepozyta miechowskiego jest też mowa o dzieciach księcia, co wyznacza (zdaniem tego badacza) najpóźniejszą datę zawarcia małżeństwa na 1318 r.[59] Zauważmy, że w dokumencie Wacława z 6 grudnia 1320 r. (zachowanym w oryginale)[60] nie ma mowy o dzieciach księcia, lecz o jego rodzicach[61]. Interesujący nas passus brzmi następująco:

> pro remedio anime nostre et consortis nostre ac pro salute parentum nostrorum[62].

Powyższa analiza pozwala przyjąć, że do mariażu z Elżbietą Giedyminówną doszło prawdopodobnie w drugiej połowie 1320 r. Pośrednio o zawarciu małżeństwa Wacława z księżniczką litewską w 1320 r. świadczy reakcja

[57] W wyniku podziału Mazowsza w 1313 r. Siemowit II objął środkową, największą jego część, mianowicie kasztelanie (późniejsze ziemie): rawską, sochaczewską, ciechanowską, zakroczymską i wiską. Trojdenowi I przypadły kasztelanie: czerska (z Warką i Grodźcem-Grójcem), warszawska (z Błoniem i Tarczynem), kamieniecka na Pobużu (późniejsza ziemia nurska) oraz Liw.

[58] J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenia*, s. 43.

[59] K. Pacuski, *Mazowsze wobec walk o władzę w Polsce na przełomie XIII/XIV w.*, „Kwartalnik Historyczny", t. 85, 1978, z. 3, s. 593, przyp. 41.

[60] Archiwum Główne Akt Dawnych, Zb. dok. perg., sygn. 6479 – wyd. *Nowy Kodeks dyplomatyczny Mazowsza* (dalej NKDMaz), cz. 2: *Dokumenty z lat 1248–1355*, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś przy współudziale K. Pacuskiego i H. Wajsa, Wrocław 1989, nr 156.

[61] Brak informacji o potomstwie Wacława w dokumencie z grudnia 1320 r. wzmacnia pogląd, że do mariażu mazowiecko-litewskiego nie doszło w 1316 r.

[62] MKDMaz, cz. 2, nr 156.

władz Zakonu w roku następnym. Krzyżacy byli zaniepokojeni tym mariażem, do którego doszło z inspiracji wielkiego księcia Giedymina. Dlatego Wacław zawarł 14 kwietnia 1321 r. w Golubiu ugodę z mistrzem krajowym Fryderykiem von Wildenbergem, zobowiązując się do niepopierania Litwinów i innych nieprzyjaciół Zakonu[63]. Chociaż małżeństwo z księżniczką litewską zabezpieczało Mazowsze płockie od najazdów północnego sąsiada, to jednak było przyczyną częstych pretensji Zakonu. Taka sytuacja zmuszała księcia mazowieckiego do pewnej uległości wobec panów pruskich w obawie przed agresją krzyżacką, której wcześniej (za udzielanie pomocy Litwinom) doświadczyli książęta mazowieccy. Jednak (o czym świadczą nadal dobre stosunki mazowiecko-litewskie po ugodzie golubskiej)[64] Wacław nie zamierzał tego porozumienia do końca przestrzegać[65]. Mariaż Wacława z córką Giedymina, miał również aspekt ekonomiczny, gdyż księżniczka litewska otrzymała spory posag, który wyniósł 720 grzywien srebra wagi krakowskiej i 9 grzywien złota[66]. Z małżeństwa Wacława z Elżbietą przyszło na świat co najmniej dwoje dzieci – córka Anna, zamężna za Henrykiem IX Żelaznym księciem żagańskim[67] oraz Bolesław III, który zmarł bezpotomnie w 1351 r.[68]

Elżbieta odgrywała ważną rolę na dworze płockim. Zapewne przy jej udziale doszło do zawarcia małżeństwa Bolesława Jerzego II (syna księcia czerskiego Trojdena I) z siostrą Elżbiety – Eufemią[69]. Wiadomość o tym mariażu zawdzięczamy Długoszowi. Według dziejopisa w 1331 r.

> książę Mazowsza i Rusi Bolesław, syn księcia mazowieckiego Trojdena żeni się. Bierze za żonę barbarzyńskiego pochodzenia pogankę, córkę księcia litewskiego Giedymina. Po obmyciu jej z brudów pogaństwa wodą chrztu; wesele odbywa się zgodnie ze zwyczajem w Płocku[70].

[63] NKDMaz, cz. 2, nr 158.

[64] Świadczy o tym wyprawa litewska na ziemię dobrzyńską, podjęta w interesie księcia Wacława, zob. B. Włodarski, *Między Polską, Litwą a Zakonem Krzyżackim (Sylwetka Wacława Płockiego),* „Zapiski Historyczne", t. 16, 1950, s. 10; G. Błaszczyk, op. cit., s. 59.

[65] J. Grabowski, *Między Polską a zakonem krzyżackim w Prusach. Mazowsze wobec traktatu kaliskiego z 1343 r.* [w:] *Od traktatu kaliskiego do pokoju oliwskiego. Polsko-krzyżacko-pruskie stosunki dyplomatyczne w latach 1343–1660. Vom Frieden von Kalisch bis zum Frieden von Oliva. Diplomatische Beziehungen zwischen dem Königreich Polen und dem Deutschen Orden / Herzogtum Preußen in den Jahren 1343–1660*, red. A. Bues i in., Warszawa 2014, s. 41.

[66] NKDMaz, cz. 2, nr 296.

[67] K. Jasiński, *Rodowód Piastów mazowieckich*, s. 51–53.

[68] Tamże, s. 54–56.

[69] J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenia*, s. 246–248.

[70] *Joannis Dlugossii Annales*, lib. 9, Varsaviae 1978, s. 215: „Boleslaus dux Maszovie et Russie, filius ducis Troydeni Maszouie, uxoratur et accipit in uxorem filiam Gedimini ducis

Informacja ta, znana tylko z *Roczników* uchodzi za wiarygodną. Fakt poślubienia Giedyminówny przez księcia ruskiego znajduje potwierdzenie w *Kronice Johana von Winterthur,* który pod rokiem 1340 zanotował, że „żona Kazimierza Wielkiego była siostrą otrutego króla Rusinów"[71]. Chodzi oczywiście o Bolesława Jerzego II, księcia halicko-wołyńskiego, syna Trojdena I i Marii Juriewny. Miejsce ślubu – Płock nie musi być amplifikacją Długosza, informacja ta mogła znajdować się w niezachowanym Roczniku mazowieckim. W Płocku znajdowała się katedra, najbardziej odpowiednie miejsce do chrztu księżniczki litewskiej i zawarcia ślubu, którego udzielił młodej parze biskup płocki Florian. Zauważmy, że żona Wacława – Elżbieta Giedyminówna była rodzoną siostrą wybranki księcia Bolesława Jerzego II, dlatego dwór mazowiecki pośredniczył w zawarciu tego mariażu, za wiedzą króla Kazimierza Wielkiego, żonatego od 1325 r. z córką Giedymina – Anną Aldoną[72]. Chrzest i ślub w obrządku katolickim mogły negatywnie nastawić poddanych ruskich do Bolesława Jerzego II i jego żony. Książę zmarł tragicznie 21 marca 1340, prawdopodobnie otruty z inspiracji bojarów wołyńskim[73]. Jego ciało później ekshumowano i pogrzebano w dominikańskim kościele w Warce – ówczesnej nekropolii książąt czersko-warszawskich[74].

Księżna Elżbieta Giedyminówna po śmierci męża sprawowała od 1337 r. rządy regencyjne na Mazowszu płockim, a później (od 1349 r.) w majątkowej kasztelanii wyszogrodzkiej, która stanowiła jej oprawę wdowią[75]. Księżna zmarła 2 czerwca 1364 r. Datę roczną jej zgonu podał Długosz:

> Elizabeth consors Vankonis ducis Mazowie et filia Gedimini Lithwanie ducis, rebus absumitur humanis et in Ploczensi ecclesia tumulatur[76].

Tylko kronikarz przekazał nam datę roczną jej śmierci oraz miejsce pochowania – Płock. Wiadomość ta uchodzi za wiarygodną i została zaczerpnię-

---

Litvanie, gentilem et barbaram. Qua fonte baptismatis a sordibus idolorum abluta, nupcie ex more aput Ploczskam celebrantur".

[71] *Die Chronik Johanns von Winterthur,* hg. F. Baethgen, seria: *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum.* Nova Series, Bd. 3, Berlin 1924, s. 184.

[72] J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenia,* s. 232–234; K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, s. 167–169.

[73] J. Bieniak, *Wygaśnięcie książąt halicko-włodzimierskich* [w:] *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Manikowska i in., Warszawa 2000, s. 392.

[74] J. Grabowski, *Dynastia*, s. 443.

[75] Tamże, s. 77–79.

[76] *Joannis Dlugossii Annales*, lib. 9, s. 327.

ta z niezachowanego rocznika płockiego. Natomiast datę dzienną jej śmierci ustaliłem w oparciu o wpis w nekrologu klasztoru norbertanek w Strzelnie[77].

Jednym z najważniejszych osiągnięć Siemowita III, najwybitniejszego władcy mazowieckiego w XIV stuleciu, było nawiązanie przyjaznych stosunków z Litwą. Książę mazowiecki po niespodziewanej śmierci Kazimierza Wielkiego (1370) musiał dokonać korekty w prowadzonej przez siebie polityce zagranicznej. Zachowując neutralność wobec rządów andegaweńskich w Polsce[78], doprowadził już w 1371 r. do zawarcia ścisłego porozumienia z książętami litewskimi, co likwidowało zagrożenie łupieżczych najazdów litewskich na Mazowsze. Sojusz ten miał wyraźnie antykrzyżacki charakter, o czym świadczy bulla papieska z 23 listopada 1371 r., w której Grzegorz IX, powołując się na skargę Krzyżaków, prosił księcia mazowieckiego, żeby jego poddani nie pomagali w żaden sposób Litwinom i Rusinom prowadzącym wojnę z Zakonem[79]. Pismo w podobnej treści papież wystosował również do królowej Elżbiety Starszej prosząc, by wpłynęła na zmianę prolitewskiej postawy Siemowita III[80]. Nawiązanie przyjaznych stosunków z Litwą zostało przypieczętowane małżeństwem zawartym najpóźniej w połowie 1373 r. przez najstarszego syna Siemowita III, Janusza I z Anną Danutą. Była ona córką księcia litewskiego Kiejstuta i Biruty[81]. Urodziła się około 1358 r.[82] Po zawarciu tego mariażu Siemowit III, w uzgodnieniu z kurią papieską, podjął zabiegi o doprowadzenie do chrystianizacji Litwy, wypełniając tym samym testament Kazimierza Wielkiego. Działanie te, w imieniu władcy mazowieckiego, prowadził doktor dekretów Uniwersytetu w Padwie i kanclerz książęcy Dobrogost Nowodworski, pochodzący z mazowieckiej linii Nałęczów[83]. Dobrogost podejmując z inicjatywy Siemowita działalność dyplomatyczną w sprawie chrystianizacji kontaktował się ze Stolicą Apostolską, Litwinami i królem węgierskim. W bulli papieskiej z 1373 r. występuje również jako kapelan i dworzanin Ludwika Andegaweńskiego, w którego imieniu posło-

[77] J. Grabowski, *Dynastia*, s. 441.

[78] Po koronacji Ludwika Andegaweńskiego na króla Polski stosunki Siemowita III z nowym władcą układały się bezkonfliktowo. Ludwik stał na stanowisku poszanowania układów homagialnych swego wuja Kazimierza Wielkiego z Siemowitem III i nie ingerował w wewnętrzne sprawy Mazowsza.

[79] *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, wyd., A. Theiner, t. 1, Rzym 1860, nr 727.

[80] Tamże, nr 728.

[81] J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenia*, s. 217–219.

[82] Tamże.

[83] Na jego temat, zob. S. Trojanowski, *Dobrogost z Nowego Dworu i Leżenic* [w:] PSB, t. 5, s. 245; J. Grabowski, *Kancelarie i dokumenty książąt mazowieckich w latach 1341–1381*, Warszawa 1999, s. 253–255.

wał do Rzymu. Podjęte przez Siemowita III próby chrystianizacji Litwy okazały się nieudane. Dwór w Budzie, w odniesieniu do polityki zagranicznej prowadzonej przez księcia mazowieckiego, zachowywał wyraźny dystans. Zauważmy, że było to niezwykle ambitne zadanie, przerastające możliwości Mazowsza tym bardziej, że wcześniejsze plany chrystianizacji Litwy, podejmowane przez Karola Luksemburskiego[84] i Kazimierza Wielkiego skończyły się także niepowodzeniem.

Zawarcie małżeństwa przez Janusza I z księżniczką litewską przyspieszyło decyzję Siemowita III o dokonaniu pierwszego podziału dzielnicy w 1373 r.[85] Starszy z Siemowitowiców – Janusz I otrzymał wówczas ziemie warszawską, zakroczymską, wiską i ciechanowską, czyli obszerną północno-wschodnią część Mazowsza graniczącą z Litwą. Małżeństwo Janusza I z Anną Danutą Kiejstutówną było udane i zaowocowało licznym potomstwem, trzema synami i jedną córką. Nie jest to mało, uwzględniając częste zgony noworodków i niemowląt, które nie zostały odnotowane przez współczesne źródła. Był to także najdłużej trwający mariaż w mazowieckiej gałęzi Piastów. Małżonkowie przeżyli razem ponad 50 lat. Anna Danuta zmarła w listopadzie 1424[86], a Janusz I w grudniu 1429 r.[87] Kolejni synowie Siemowita III także poślubili księżniczki litewskie, ale nastąpiło to już po chrzcie Litwy[88]. Siemowit IV w 1387 r. pojął za żonę Aleksandrę Olgierdównę, siostrę Jagieły[89], a Henryk – wybrany biskup płocki – poślubił w 1392 r. siostrę Witolda – Ryngałłę Annę, poznaną w zamku Ritterswerder koło Kowna[90].

[84] J. Karwasińska, *Złote bulle Karola IV w sprawie chrztu Litwy* [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S. K. Kuczyński i n., Warszawa 1976, s. 233–249.

[85] Podział Mazowsza został dokonany najwcześniej po 12 maja 1373 r. (NKDMaz, cz. 3, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Warszawa 2000, nr 136), gdyż z daty tej pochodzi dokument Siemowita III, w którym książę użył tytulatury wskazującej, że jeszcze w tym czasie sprawował władzę nad całą dzielnicą: „Semouitus Dei gracia dux Mazouie, Ploczensis, Czyrnensis, aliarumque terrarum dominus et heres".

[86] J. Grabowski, *Dynastia*, s. 448–449.

[87] Tamże, s. 446.

[88] Według J. Tęgowskiego (*Piastowie i Giedyminowiczowie. Dzieje wzajemnych stosunków w średniowieczu* [w:] *Średniowiecze polskie i powszechne*, red. I. Panic, J. Sperka, t. 3, Katowice 2004, s. 78) od momentu chrztu Litwy występowały coraz częściej małżeństwa Giedyminowiczów z Piastami śląskimi i mazowieckimi. Były to m.in. mariaże Wigunta Aleksandra Olgierdowica z Jadwigą córką Władysława Opolczyka oraz Bolesława Michałuszki Zygmuntowica z księżniczkami mazowieckimi Eufemią (córką Bolka Januszewica) i Katarzyną (córką Siemowita IV).

[89] Tenże, *Pierwsze pokolenia*, s. 150.

[90] K. Jasiński, *Henryk Siemowitowic i jego żona Ryngałła. Studium historyczno-genealogiczne* [w:] tenże, *Prace wybrane z nauk pomocniczych historii,* s. 171.

*

Małżeństwa Piastów mazowieckich z księżniczkami litewskimi w XIII–XIV wieku w niewielkim stopniu przyczyniły się do chrystianizacji Litwy. Były zawierane głównie z pobudek politycznych, gdyż do czasu zawarcia unii w Krewie zabezpieczały granicę Mazowsza przed najazdami litewskimi. Na 16 polsko-litewskich małżeństw dynastycznych zawartych w XIII–XV w., aż 11 było związkami mazowiecko-litewskimi. Szczególne znaczenie miało małżeństwo Bolesława II Siemowitowica z Gaudemundą Zofią, córką wielkiego księcia Trojdena, gdyż było pierwszym w dynastii piastowskiej mariażem polsko-litewskim. Od tego czasu w mazowieckiej linii Piastów zaczęły się pojawiać imiona pochodzenia litewskiego. Młodszy syn Bolesława II otrzymał imię na cześć swego macierzystego dziada. Niewykluczone, że Bolesław II nadając imię pogańskie swemu synowi na cześć władcy litewskiego brał pod uwagę ewentualne roszczenia syna Gaudemundy Zofii, do spadku po księciu Trojdenie. Mariaż księcia mazowieckiego z pogańską księżniczką traktowano w 1279 r. jako bezprecedensowe wydarzenie, gdyż wiązało się z przekroczeniem pewnego tabu w świecie chrześcijańskim. Wielki książę Giedymin w liście z 1323 r. do niemieckich mieszczan i rycerstwa proponował im udział w osadnictwie na terenie Litwy, wskazując drogę przez ziemie swego zięcia, księcia mazowieckiego Wacława[91]. Dlatego Mazowsze było ważnym pośrednikiem w kontaktach Litwy z krajami zachodnioeuropejskimi w XIII–XIV w. Droga ta została otwarta jeszcze przed unią, w tym poprzez mazowiecko-litewskie i polsko-litewskie małżeństwa dynastyczne.

Marriages between Mazovia and Lithuania in 13th–14th century. A contribution to Christianization of Lithuania

Summary

Dynastic marriages in the Middle Ages were directly connected with political life. In case of Mazovian marriages, the dominant group of connections were those to Silesian Piasts as well as Ruthenian and Lithuanian dynasties. Out of 42 marriages of Mazovian Piasts, unions of Mazovian princes and princesses with representatives of Lithuanian dynasty as well as magnate families of Lithuania, constituted a fourth of the total number. The article concerns Mazovian-Lithuanian marriages entered into in 13th and 14th century. Those were: Bolesław II with Gaudemunda Sophia, daughter of Traidenis, Wacław of Płock with Elizabeth, daughter of Gediminas,

[91] R. Petrauskas, *Europa późnego średniowiecza a rozwój społeczeństwa i kultury Wielkiego Księstwa Litewskiego,* „Zapiski Historyczne", t. 78, 2013, z. 3, s. 40.

Bolesław Jerzy II with Eufemija, daughter of Gediminas, and Janusz I with Danute Anna, daughter of Kęstutis.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych, Zb. dok. perg., sygn. 6479.

Joannis Dlugossi Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, lib. 7–9, ed. S. Budkowa et al., comment. Ch. Pieradzka, Varsaviae 1975–1978.

Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series, Bd. 3, Berlin 1924.

Monumenta Poloniae Historica, wyd. A. Bielowski, t. 2, Lwów 1872.

Nowy Kodeks dyplomatyczny Mazowsza, cz. 2–3, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Wrocław–Warszawa 1989–2000.

Scriptores rerum Prussicarum, Bd. 1, Lepizig 1891.

Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae, wyd., A. Theiner, t. 1, Rzym 1860.

Opracowania

Aścik K., *Najazd litewski na Łęczycę w 1294 r.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 10, 1964, nr 1, s. 3–11.

Balzer O., *Genealogia Piastów*, Kraków 1895.

Białuński G., *Studia z dziejów plemion pruskich i jaćwieskich*, Olsztyn 1999.

Bieniak J., *Wygaśnięcie książąt halicko-włodzimierskich* [w:] *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Manikowska i in., Warszawa 2000, s. 387–392.

Błaszczyk G., *Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów najdawniejszych do współczesności,* t. 1, Poznań 1998.

Budkowa Z., *Rocznik miechowski*, „Studia Źródłoznawcze", t. 5, 1960, s. 119–135.

Charvátova K., *Václaw II. Král* český *a polský*, Vyšehrad 2007.

Dąbrowski D., *Genealogia Mścisławowiczów. Pierwsze pokolenia (do początku XIV wieku),* Kraków 2008.

Dąbrowski D., *Król Rusi Daniel Romanowicz. O ruskiej rodzinie książęcej, społeczeństwie i kulturze w XIII w.*, Kraków 2016.

Dąbrowski D., *Rodowód Romanowiczów książąt halicko-wołyńskich*, Poznań–Wrocław 2002.

Dubonis A., *Traidenis. Monarcho valdžios atkūrimas Lietuvoje 1268–1282*, Vilnius 2009.

Gołembnik S., *Z problematyki nadań rezydencji książęcej w Jazdowie*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej", t. 26, 1978, nr 3, s. 281–300.

Grabowski J., *Dynastia Piastów mazowieckich. Studia nad dziejami Mazowsza, intytulacją i genealogią książąt*, Kraków 2012.

Grabowski J., *Kancelarie i dokumenty książąt mazowieckich w latach 1341–1381*, Warszawa 1999.

Grabowski J., *Między Polską a zakonem krzyżackim w Prusach. Mazowsze wobec traktatu kaliskiego z 1343 r.* [w:] *Od traktatu kaliskiego do pokoju oliwskiego.*

Polsko-krzyżacko-pruskie stosunki dyplomatyczne w latach 1343–1660. Vom Frieden von Kalisch bis zum Frieden von Oliva. Diplomatische Beziehungen zwischen dem Königreich Polen und dem Deutschen Orden / Herzogtum Preußen in den Jahren 1343–1660, red. A. Bues i in., Warszawa 2014, s. 37–52.

Jan L., *Václav II a struktury panovnická moci*, Brno 2006.

Jasiński K., *Genealogia Władysława Łokietka i jego najbliższej rodziny*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", t. 6, 1988, s. 13–32.

Jasiński K., *Małżeństwa i koligacje polityczne Kazimierza Wielkiego*, „Studia Źródłoznawcze", t. 32–33, 1990, s. 67–76.

Jasiński K., *Perejasława (zm. 1283), księżna mazowiecka, żona Siemowita I* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 25, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 603–604.

Jasiński K., *Polityka małżeńska Władysława Łokietka* [w:] *Genealogia. Rola związków rodzinnych i rodowych w życiu publicznym w Polsce średniowiecznej na tle porównawczym*, red. A. Radzimiński, J. Wroniszewski, Toruń 1996, s. 9–28.

Jasiński K., *Powiązania genealogiczne Piastów (Małżeństwa Piastowskie)* [w:] *Piastowie w dziejach Polski. Zbiór artykułów z okazji trzechsetnej rocznicy wygaśnięcia dynastii Piastów*, red. R. Heck, Wrocław 1975, s. 135–148.

Jasiński K., *Prace wybrane z nauk pomocniczych historii*, Toruń 1996.

Jasiński K., *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, Poznań–Wrocław 2001.

Jasiński K., *Rodowód Piastów mazowieckich*, Wrocław 1998.

Jasiński K., *Rodowód Piastów śląskich,* t. 1–3, Wrocław 1973–1977.

Jasiński K., *Współpraca polsko-węgierska w dziedzinie polityki dynastycznej u schyłku panowania Władysława Łokietka* [w:] *Cracovia – Polonia – Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej,* red. K. Baczkowski i in., Kraków 1995, s. 245–254.

Karwasińska J., *Złote bulle Karola IV w sprawie chrztu Litwy* [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S. K. Kuczyński i n., Warszawa 1976, s. 233–249.

Łowmiański H., *Dynastia Piastów we wczesnym średniowieczu* [w:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, red. K. Tymieniecki, t. 1, Poznań 1962, s. 111–161.

Nowakowski T., *Źródła Jana Długosza do dziejów Mazowsza w XI–XIV wieku. W poszukiwaniu rocznika płockiego,* Bydgoszcz 2012.

Ochmański J., *Uwagi o litewskim państwie wczesnofeudalnym*, „Roczniki Historyczne", t. 27, 1961, s. 143–160.

Pacuski K., *Dzieje Gostynina do 1462 roku na tle dziejów Mazowsza płockiego i rawskiego* [w:] *Dzieje Gostynina od XI do XXI wieku,* red. B. Konarska-Pabiniak, Gostynin 2010, s. 53–126.

Pacuski K., *Mazowsze wobec walk o władzę w Polsce na przełomie XIII/XIV w.*, „Kwartalnik Historyczny", t. 85, 1978, z. 3, s. 587–604.

Paszkiewicza H., *Jagiellonowie a Moskwa*, Warszawa 1933.

Petrauskas R., *Europa późnego średniowiecza a rozwój społeczeństwa i kultury Wielkiego Księstwa Litewskiego,* „Zapiski Historyczne", t. 78, 2013, z. 3, s. 39–55.

Powierski J., *Polityczne tło małżeństwa Bolesława II mazowieckiego z córką Trojdena litewskiego Gaudemundą Zofią* [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów*, red. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, s. 63–82.

Rowell S. C., *Pious princesses or the dauthers of Belial: pagan Lithuanian dunastic diplomacy 1279–1423*, „Medieval Prosopography", t. 15, 1994, nr 1, s. 3–79.

Rymar E., *Rodowód książąt pomorskich*, t. 2, Szczecin 1995.

Seibt F., *Karol IV. Cesarz w Europie 1346–1378*, Warszawa 1996.

Sobociński W., *Historia rządów opiekuńczych w Polsce*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", t. 2, 1949, s. 227–351.

Spěváček J., *Karel IV. Život a dilo (1316–1378)*, Praha 1979.

Sroka S., *Genealogia Andegawenów*, Kraków 1999.

Suchodolska E., *Dzieje polityczne (połowa XIII – połowa XIV w.)* [w:] *Dzieje Mazowsza,* red. H. Samsonowicz, Pułtusk 2006, s. 213–256.

Szymczak J., *Genealogia Przemyślidów z przełomu XIII i XIV wieku spokrewnionych z Piastami,* „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Historia, t. 8, 1973, Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 54, s. 39–53.

Szymczak J., *Ziemie łęczycka i sieradzka terenem działań wojennych w XII i XIII w.*, „Rocznik Łódzki", t. 20, 1975, s. 331–346.

Szymczakowa A., *Księżniczki ruskie w Polsce XIII wieku*, „Acta Universitatis Lodziensis". Nauki Humanistyczno-Społeczne, seria I, z. 29, 1978, s. 25–42.

Teterycz-Puzio A., *Bolesław II Mazowiecki*, Kraków 2015.

Teterycz-Puzio A., *Książęta mazowieccy wobec państwa litewskiego w XIII wieku – walka czy współpraca?* „Zapiski Historyczne", t. 75, 2010, z. 1, s. 7–29.

Teterycz-Puzio A., *Piastowskie księżne regentki*, Kraków 2016.

Tęgowski J., *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu* [w:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000, s. 7–36.

Tęgowski J., *Małżeństwo Kaźka Bogusławowica z Kenną Olgierdówną i jego rola w politycznych planach Kazimierza Wielkiego* [w:] *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów. Studia historyczne ofiarowane Antoniemu Gąsiorowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. T. Jasiński i in., Poznań 1997, s. 125–133.

Tęgowski J., *Piastowie i Giedyminowiczowie. Dzieje wzajemnych stosunków w średniowieczu* [w:] Średniowiecze polskie i powszechne, red. J. Sperka, B. Czwojdrak, t. 7, Katowice 2011, s. 77–85.

Tęgowski J., *Pierwsze pokolenia Giedyminowiczów*, Wrocław 1999.

Trojanowski S., *Dobrogost z Nowego Dworu i Leżenic* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Kraków 1939–1946, s. 245–246.

Veldrup D., *Zwischen Eherecht und Familienpolitik. Studien zu den dynastichen Heiratsprojekten Karls IV*, Warendorf 1988.

Włodarski B., *Między Polską, Litwą a Zakonem Krzyżackim (Sylwetka Wacława Płockiego),* „Zapiski Historyczne", t. 16, 1950, s. 5–21.

Zajączkowski S., *W sprawie najazdu litewskiego na Łęczycę w 1294 r. (polemika)*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 12, 1966, nr 2.

Kościoły katolickie w powiatach brzeskim, kamienieckim i kobryńskim do roku 1566

Tomasz Jaszczołt
Instytut Historii im. T. Manteuffla
Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

Powiaty brzeski, kamieniecki i kobryński na mocy reformy administracyjnej Wielkiego Księstwa Litewskiego z lat 1565–1566 utworzyły ziemię brzeską, która wraz z ziemią pińską tworzyła nowe województwo brzeskie-litewskie. Historia tych powiatów, ich przynależność państwowa, granice, podziały administracyjne i własnościowe są dobrze omówione w literaturze, dlatego nie będziemy się nimi zajmować[1]. Przedmiotem niniejszego tekstu będzie wskazanie i omówienie najstarszych kościołów rzymskokatolickich, które powstały i istniały na obszarze tych trzech powiatów do około 1566 r. Przyjęta cezura chronologiczna ma uzasadnienie nie tylko w reformie administracyjnej tego obszaru, ale i w pewnym zahamowaniu powstawania nowych kościołów i parafii katolickich od połowy XVI w., co było wynikiem postępów reformacji na tych terenach. Niektóre kościoły przejęli wówczas protestanci. Dopiero od początków XVII w. nastąpił ponowny intensywny rozwój sieci kościelnej i parafialnej na terenie powiatu brzeskiego.

W X–XIV w. tereny te jako przynależne do księstw ruskich Rurykowiczów, były objęte działalnością Cerkwi prawosławnej, która wyraźnie tu do-

[1] S. Wysłouch, *Rozwój granic i terytorium powiatu kobryńskiego do połowy XVI wieku*, „Ateneum Wileńskie", t. 6, 1929, s. 16–36; A. Wawrzyńczyk, *Rozwój wielkiej własności na Podlasiu w XV i XVI wieku*, Wrocław 1951, s. 7–37. Ostatnio: А. Дзярнович, *Берестейский повет до и после реформи 1565–1566 гг.: к истории административно-территориальных единиц в Великом Княжестве Литовском* [w:] *Ukraina Lithuanica: студії з історії Велікого князівства Літовского*, t. 1, Київ 2009, s. 43–53. Tam też omówienie wcześniejszej literatury i mapa powiatów: brzeskiego, kamienieckiego i kobryńskiego.

minowała i praktycznie do końca XIV w. nie mamy żadnych potwierdzonych informacji o istnieniu tutaj struktur Kościoła łacińskiego. Sytuacja zmieniła się po chrzcie Litwy. Król Władysław Jagiełło w 1387 r. uposażył biskupstwo wileńskie, a fundację Jagiełły potwierdził rok później papież Urban VI, mianując pierwszego biskupa. Został nim Polak Andrzej, dotychczasowy biskup Seretu w Mołdawii[2]. Król Władysław Jagiełło oraz książę Witold początkowo zamierzali włączyć do diecezji wileńskiej także Podlasie. Nadali nawet biskupstwu wileńskiemu dwie wsie, Terebuń i Kłodno położone w ziemi brzeskiej[3]. Ostatecznie dzięki staraniom księcia Witolda w 1409 r. papież Aleksander V przyłączył Brześć i Drohiczyn, wraz z podległymi im terytoriami, do stosunkowo młodej diecezji mającej siedzibę we Włodzimierzu Wołyńskim. W tym samym roku papież wydał bullę, w której wyznaczył granice diecezji włodzimierskiej. Jurysdykcja biskupa włodzimierskiego Grzegorza z Buczkowa miała się rozciągać na ziemie: włodzimierską, łucką, krzemieniecką, brzeską, drohicką i pińską[4]. Biskupi włodzimierscy mieli zatem sprawować zwierzchność nad całym Wołyniem oraz większą częścią Podlasia i Polesia, w tym nad omawianym przez nas obszarem.

Organizowany od połowy XIV w. na Wołyniu Kościół łaciński nie nawiązywał do nikłych śladów infiltracji łacinników z poprzednich stuleci lecz do organizacji cerkiewnej, stosując się do doktryny o jej pierwotnej podległości wobec Rzymu. Początki katolickiego biskupstwa z ośrodkiem we Włodzimierzu związane są historycznie z procesem podporządkowania Rusi halicko-włodzimierskiej Koronie polskiej za panowania Kazimierza Wielkiego. Po krótkim okresie funkcjonowania biskupstw misyjnych zawiązana została w 1375 r. regularna struktura kościelna z metropolią w Haliczu (później we Lwowie) oraz z katedrami w Przemyślu, Włodzimierzu i Chełmie[5]. Jednak do 1400 r. żaden z biskupów włodzimierskich nie rezydował na obszarze swej diecezji, było to więc biskupstwo tytularne. Przełomem były dopiero rządy biskupa Grzegorza z Buczkowa (1400–1425). Odmiennie niż jego poprzednicy, przez cały czas Grzegorz faktycznie przebywał i działał na terenie powierzonej mu diecezji[6]. Grzegorz z Buczkowa był wcześniej przeorem dominikanów w Łucku i tam zapewne nawiązał kontakt z księciem Witoldem

[2] *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej* (dalej: KDKW), wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków 1948, s. 1–6, 20–22.

[3] KDKW, s. 8, 28.

[4] *Bullarium Poloniae*, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, t. 3, Rzym 1988, s. 199.

[5] T. M. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*, t. 1, Wrocław i in. 1983, s. 72–74.

[6] K. R. Prokop, *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec–Ostróg 2001, s. 20–22.

i pozyskał jego zaufanie, stając się jednym z bliższych współpracowników Kiejstutowicza[7]. Biskup Grzegorz współdziałał niewątpliwie z księciem Witoldem na płaszczyźnie organizacji struktur Kościoła katolickiego w ziemi brzeskiej i sąsiedniej drohickiej.

Po śmierci biskupa Grzegorza jego następcą został Andrzej z Płońska, kapłan diecezji płockiej, z pochodzenia mieszczanin. Papież Marcin V udzielając mu w 1425 r. kanonicznej prowizji na biskupstwo, zdecydował równocześnie o przeniesieniu siedziby biskupiej z Włodzimierza do Łucka i podniesieniu tamtejszego kościoła zamkowego do godności świątyni katedralnej[8]. Decyzja papieska była zapewne podjęta dzięki staraniom księcia Witolda, dla którego Łuck stanowił jedną z najważniejszych siedzib. Już 1 kwietnia 1428 r. Witold bogato uposażył biskupstwo łuckie, które otrzymało wsie i grody: Łuczyce, Wiśniów, Torczyn, Kołodieżno, Skulin, Bylin, Chotiaczew, Chrypalice, Zieleniów, Rusów, Porchów, Buczyce, Skrzeszew, a także młyn na rzece Soczelnica[9].

Praktycznie do połowy XV w. mamy bardzo niewiele informacji o istnieniu i funkcjonowaniu na tym obszarze kościołów łacińskich. Są one znane najczęściej ze wzmianek pośrednich. Poza kościołami w Brześciu mogły wówczas istnieć jedynie świątynie w Międzyrzecu (Podlaskim), Janowie (Porchowie), Wysokiem (Pulwie) i Stawach. Dopiero druga połowa XV w. przynosi wyraźny wzrost liczby fundacji kościelnych, głównie za sprawą osób prywatnych, najczęściej możnych wyznania katolickiego. Informacje o fundacjach kościołów parafialnych, kaplic, altarii czerpiemy głównie z dokumentów fundacyjnych, które zachowały się przeważnie w kopiach, a bardzo rzadko w oryginałach (Czarnawczyce, Sielec, Horbowo, Milejczyce). Większość oryginalnych dokumentów fundacyjnych została zgromadzona w XVI w. w archiwum konsystorza biskupiego w Janowie i przepadła w 1660 w. podczas spalenia Janowa przez wojska moskiewskie[10]. Na szczęście dokumenty te były wpisywane do ksiąg sądowych brzeskich lub do ksiąg

[7] *Vitoldiana. Codex privilegiorum Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1386–1430*, wyd. J. Ochmański, Warszawa–Poznań 1986, s. 16; W. Abraham, *Buczkowski (de Butzkow) Grzegorz* [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: PSB), t. 3, Kraków 1937, s. 86–87.

[8] *Bullarium Poloniae*, t. 4, Rzym–Lublin 1992, s. 297. W. Abraham, *Andrzej* [w:] PSB, t. 1, s. 106.

[9] *Vitoldiana*, s. 45–46; Ф. Леонтович, *Акты Литовской Метрики*, t. 1, Warszawa 1896, s. 3–4; *Акты Литовско-Русского Государства*, т. 1, выд. М. Довнар-Заполский, Москва 1899, s. 7–9.

[10] Według spisu dokumentów w archiwum konsystorza janowskiego, w 1606 r. znajdowały się w nim dokumenty wielu omówionych niżej kościołów. Archiwum Diecezji Siedleckiej (dalej: ADS), D 18, k. 67–68.

konsystorskich janowskich, nieraz kilkakrotnie i stamtąd wydawano następnie odpisy zainteresowanym osobom. Dzięki temu znana jest treść większości z nich, w lepszych lub gorszych kopiach.

Ze względów objętościowych nie zajęto się dokładniejszą analizą dokumentów fundacyjnych, wezwań poszczególnych kościołów i wielkością ich uposażeń, poprzestając jedynie na zebraniu i uporządkowaniu podstawowych informacji dotyczących fundacji, a więc czasu ich powstania, osób fundatorów i kolatorów, czasami plebanów. Nie dla wszystkich kościołów, które istniały niewątpliwie w tym czasie, zachowały się dokumenty fundacyjne. Z braku takowych trzeba było sięgnąć do innych źródeł, wśród których dużą rolę odgrywają przypadkowe wzmianki o plebanach, jacy dość często występowali w charakterze świadków w różnych dokumentach. Stanowią one często termin końcowy powstania parafii, której dotyczą. Szczególnie ważnym źródłem jest najstarsza zachowana księga oficjalatu janowskiego z lat 1470–1517, która przynosi wiele cennych informacji. Przydatne były również inne księgi z XVI w. Rolę pomocniczą pełni też ustalenie charakteru fundacji oraz sytuacji osadniczej i własnościowej w miejscowości, w której powstał kościół. Niejednokrotnie pozwala to dość dokładnie zawęzić przedział czasowy, w którym mogła być dokonana fundacja świątyni.

Ponownego wyjaśnienia wymaga sprawa rzekomego spisu parafii podlaskich wchodzących w skład archidiakonatu brzeskiego z 1446 r., którego istnienie utrwaliło się w historiografii Podlasia za sprawą Aleksandra Jabłonowskiego, a który nadal jest przytaczany w literaturze[11]. Jabłonowski przytoczył ten spis w jednym z tomów swego *Podlasia*. Jednak nie on pierwszy go stworzył, przepisał bowiem z książki ks. Józefa Pruszkowskiego „Janów biskupi czyli podlaski, z dawnych i współczesnych źródeł"[12]. ten zaś korzystał ze wspomnianej już księgi konsystorza janowskiego z lat 1470–1517. Obecnie jest ona przechowywana w Archiwum Diecezjalnym w Siedlcach, natomiast w czasie, gdy miał ją w rękach ks. Pruszkowski znajdowała się w Archiwum Diecezjalnym w Lublinie. Na samym początku tej księgi znajduje się obszerny wstęp oraz wykaz kościołów sporządzony przez biskupa łuckiego Adama Naruszewicza, który porządkował archiwum konsystorza janowskie-

[11] Sprawa ta została poruszona przeze mnie w tekście omawiającym fundacje kościelne na terenie Podlasia do końca XV w., zob. T. Jaszczołt, *Fundacje kościelne na Podlasiu do końca XV wieku* [w:] *Kościoły a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*, red. M. Kietliński, K. Sychowicz, W. Śleszyński, Białystok 2005, s. 19.

[12] A. Jabłonowski, *Podlasie* [w:] *Źródła dziejowe*, t. 17, cz. 2, Warszawa 1909, cz. 2, s. 22; P. J. K. Podlasiak [Pruszkowski], *Janów Biskupi czyli Podlaski z dawnych i współczesnych źródeł*, Kraków 1897, s. 26.

go w 1793 r.[13] Bezpośrednio nad tym spisem znajduje się wzmianka zapisana jego ręką, iż biskup łucki Andrzej około 1446 r. dokonał konsekracji kościoła w Wyrozębach. Pruszkowski błędnie powiązał tę datę z owym spisem i uznał, jakoby był to spis kościołów istniejących na Podlasiu w roku 1446! W rzeczywistości jest to spis kościołów, ale nie z tego roku, lecz tych, które wystąpiły na kartach wspomnianej księgi, czyli w latach 1470–1517. Nie znając bliżej wspomnianego źródła, Jabłonowski powtórzył bezkrytycznie informację ks. Pruszkowskiego i za jego pośrednictwem trafiła ona do obiegu naukowego. Niestety jest powtarzana w wielu opracowaniach do dziś[14].

Omówienia poszczególnych fundacji kościołów, które udało się ustalić na podstawie znanych źródeł, dokonamy, grupując je według podziału terytorialnego i administracyjnego sprzed 1566 r., a więc podziału na powiaty: brzeski, kamieniecki i kobryński. Ponadto w ramach powiatu brzeskiego, dla ułatwienia prezentacji, dokonano umownego podziału na części położone po obu stronach rzeki Bug, a więc lewo- i prawobrzeżną. Z pewnością tematyka fundacji kościelnych na omawianym terenie wymagać będzie dalszych pogłębionych badań i analizy, a niniejszy tekst nie pretenduje do jej wyczerpania. Stanowi raczej wstęp do zagadnienia i przegląd sieci znanych w tym okresie kościołów na terenie powiatów: brzeskiego, kamienieckiego i kobryńskiego.

Powiat brzeski (część lewobrzeżna)

Do najstarszych fundacji w tej części powiatu brzeskiego należy zaliczyć kościół w Janowie, później zwanym Biskupim. Janów nosił pierwotnie nazwę Porchów (Porchowo). 1 kwietnia 1428 r. książę Witold nadał wieś jako uposażenie biskupstwu łuckiemu[15]. W 1437 r. nadanie brata potwierdził Zygmunt Kiejstutowicz. Wśród szeregu potwierdzonych i nowo nadanych biskupstwu łuckiemu wsi został wymieniony również Porchów[16]. Ks. Józef Pruszkowski przyjął, że jednocześnie z nadaniem Porchowa biskupowi łuckiemu Andrzejowi z Płońska Witold ufundował jeszcze w tym samym roku w tej miejscowości kościół p.w. Trójcy Św.[17] Pierwszy kościół w Porchowie mógł być wów-

[13] ADS, D 1, k. 3.

[14] T. M. Trajdos (op. cit., s. 95) powątpiewał w prawdziwość spisu z 1446 r, jednak próbował poprawić datę na 1556.

[15] *Vitoldiana*, s. 45–46, nr 37.

[16] *Акты Литовско-Русского Государства*, т. 1, s. 14–15, nr 9.

[17] *Janów Biskupi*, s. 30.

czas ufundowany, lecz raczej nie przez Witolda, a biskupa łuckiego Andrzeja. Analogiczna sytuacja pojawiła się we wsi Skrzeszew w ziemi drohickiej, która również została nadana przez Witolda biskupstwu łuckiemu w 1428 r., a już w 1431 r. był w niej murowany kościół. Pierwszego plebana z Porchowa – Piotra, znamy dopiero w 1464 r.[18] 10 stycznia 1465 r. biskup łucki Jan Łosowicz założył miasto na prawie chełmińskim i zmienił jego nazwę na Janów[19]. Biskup Łosowicz wzniósł również w Janowie drugi kościół p.w. św. Jana Chrzciciela, który odtąd zaczął pełnić funkcję parafii w miejsce kościoła Trójcy Św.[20]. Janów stał się od tego czasu jedną z rezydencji biskupów łuckich.

Według ks. Pruszkowskiego, biskup łucki Stanisław Stawski (1483–1490) miał ufundować kościół p.w. św. Stanisława, który był ulokowany w biskupim zamku niższym[21]. Dnia 5 stycznia 1497 r. Aleksander Jagiellończyk na prośbę biskupa Jana Andruszewicza nadał dla miasta Janowa przywilej wyznaczający terminy trzech jarmarków w roku: na św. Nawrócenia św. Pawła, na Wniebowstąpienie Pańskie i w dzień Jedenastu Tysięcy Dziewic[22]. Przywilej ten potwierdził 10 lipca 1510 r., na prośbę biskupa elekta łuckiego Pawła Holszańskiego król Zygmunt I[23]. 19 kwietnia 1541 r. biskup łucki Jerzy Chwalczewski, po rezygnacji dotychczasowego plebana ks. Marcina z Brzumina, inkorporował kościół św. Jana do uposażenia archidiakona łuckiego, którym został wówczas kanonik poznański i wileński ks. Jerzy Albin[24]. W dniu 7 kwietnia 1523 r. biskup łucki Paweł Holszański wystawił dokument odnawiający fundację pierwotnego kościoła janowskiego p.w. Trójcy Św., w którym wyraźnie wspomniano, że kościół ten był pierwszym kościołem parafialnym i były w nim pochowane szczątki licznych osób, lecz później podupadł i uległ spaleniu. Biskup przeznaczył na utrzymanie kościoła część opłat zwanych „pomierne" z miasta Janowa. Kapelanem reaktywowanego kościoła został ks. Jakub z Zaremb[25].

[18] ADS, D 5, k. 21.

[19] ADS, D 3, k. 162–163; R. Mirończuk, *Janów Podlaski jako miasto biskupów łuckich w XV–XVIII wieku* [w:] *Miasta polskie w średniowieczu i czasach nowożytnych*, red. P. Gołdyn, Kraków 2008, s. 40–41.

[20] *Janów Biskupi*, s. 34.

[21] Tamże.

[22] ADS, D 3, k. 164; Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Archiwum Skarbu Koronnego, o. XLVI, nr 135b, k. 190v–191.

[23] ADS, D 3, k. 163v–164; AGAD, Archiwum Skarbu Koronnego, o. XLVI, nr 135b, k. 190v–191. Nie jest prawdą, jakoby przywilej ten miał potwierdzić król Jan Olbracht, który przecież nie władał Wielkim Księstwem Litewskim; R. Mirończuk, *Janów Podlaski*, s. 25.

[24] ADS, D 2, k. 24; D 45, k. 603v–604v.

[25] ADS, D 8, k. 76–77; D 45, k. 601v–602.

Międzyrzec jest jedną z najstarszych miejscowości tej części ziemi brzeskiej. Pierwotnie należał do ziemi drohickiej, o czym informuje dokument nadania dóbr międzyrzeckich przez Władysława Jagiełłę Abrahamowi Chamcowi w 1390 r. Pierwszy właściciel nie utrzymał się przy tym nadaniu i Międzyrzec został nadany – jeszcze przez księcia Witolda – staroście drohickiemu Mikołajowi Nasucie[26]. Ten pisał się z Międzyrzeca, co najmniej od 1428 r. W 1434 r. otrzymał od księcia Zygmunta Kiejstutowicza potwierdzenie posiadania dóbr międzyrzeckich, a także nadanie nowych.

W 1477 r. Jan Nasuta, starosta brzeski, wystawił dokument dla nowego kościoła w Międzyrzecu p.w. Św. Mikołaja. Określił w nim jego uposażenie. Fundator wspomina, że zgodę na wybudowanie nowego kościoła wydał już biskup łucki Wacław, który zmarł w 1462 r. W dokumencie jest wyraźnie mowa o starym kościele, którego poświętne zostało nadane nowemu. Oprócz tego świątynia otrzymała od fundatora place pod zabudowania dla plebana, wikariuszy i pod szkołę oraz pole zwane Wysokie i łąkę na Czernakowie. Na uposażenie miał się składać również staw z młynem, zwany Pieszaczno, dziesięcina snopowa z Międzyrzeca i wsi wchodzących w skład dóbr, dziesięcina solna z komory celnej istniejącej w mieście. Pleban otrzymał również prawo warzenia piwa w browarach dziedzica oraz dwa wiadra miodu przaśnego z dworu międzyrzeckiego. W zamian za to pleban i jego następcy mieli obowiązek odprawiania wyznaczonych mszy. Dokument ten Jan Nasuta wystawił w obecności Jana Zabrzezińskiego, swojego zięcia, Idziego Narbutowicza z Niemenczyna, Jakuba ze Skromowic sędzica łukowskiego i Piotra Zaremby z Sarnak[27]. Po śmierci Jana Nasuty w 1484 r. dobra międzyrzeckie odziedziczyła jego córka Anna, żona wspomnianego Jana Zabrzezińskiego. Już w 1486 r. Zabrzeziński otrzymał od Kazimierza Jagiellończyka przywilej na jarmarki i targi w Międzyrzecu, a w 1499 r. od Aleksandra Jagiellończyka otrzymał potwierdzenie wcześniejszych nadań Witolda i Zygmunta Kiejstutowiczów dla Nasutów[28]. Jego syn Jan, wojewoda nowogródzki, który odziedziczył Międzyrzec po śmierci ojca, około 1520 r. ufundował w tutejszym kościele altarię. O jej fundacji dowiadujemy się z zeznań świadków z 1544 r. Mikołaj Pióro, ówczesny pleban międzyrzecki zeznawał, że widział oryginał fundacji altarii i przedstawił szczegółowo jej treść. Z kolei Andrzej, pleban w Białej zeznał, że był przez sześć lat jej altarystą. Jeżeli

[26] *Vitoldiana*, s. 79–80.

[27] ADS, D 148, k. 186–187v.

[28] AGAD, Księgi grodzkie mielnickie, sygn. 2, k. 150v; Сборникъ статей разнясняющихъ полское дело по относзению къ западной России, выд С. Шолкович, вып. 2, Вильна 1889, s. 98.

przyjmiemy, że Andrzej został plebanem w Białej w momencie fundacji kościoła w 1525 r., to sam moment fundacji altarii w Międzyrzecu możemy datować dokładniej na około 1519 r.[29]

Jan Zabrzeziński, już jako wojewoda trocki, zapisał Międzyrzec w 1534 r. synowi Janowi, w związku z jego ożenkiem z Beatą Tęczyńską[30]. W nieznanym bliżej czasie Jan Zabrzeziński młodszy, marszałek hospodarski i starosta somiliszski (1538–1543), wystawił kolejny dokument fundacyjny dla kościoła w Międzyrzecu, w którym powiększył jego uposażenie o las położony za stawem Wysokie i dziesięciny z nowo założonych wsi Chmiele i Zawadka[31]. Jan Zabrzeziński, marszałek hospodarski w 1543 r. widząc, że nie można rozstrzygnąć sporu pomiędzy plebanami z Międzyrzeca i Niemojek o dziesięciny ze wsi Chmiele, darował je biskupowi łuckiemu Jerzemu Chwalczewskiemu[32].

Przywilej fundacyjny kościoła w Malowej Górze nie zachował się do naszych czasów i nie był znany już w XVII w. Nie wiadomo też dokładnie, kto był fundatorem pierwszego kościoła w tej miejscowości. Malowa Góra w połowie XV w. była dziedzictwem nieznanej z imienia dziedziczki z którą ożenił się pochodzący z ziemi bieckiej w Małopolsce Piotr z Brzyski, sędzia ziemski drohicki. Po śmierci żony otrzymał około 1450 r. od Kazimierza Jagiellończyka potwierdzenie posiadania Malowej Góry. Ich synem był najpewniej Andrzej Malewski z Malowej Góry, który w 1477 r. zamienił Malową Górę i wsie przyległe z Jakubem Niemirowiczem Szczytem na wieś Żulin w ziemi chełmskiej[33]. Jakub Niemirowicz Szczyt, starosta brzeski w latach 1479–1492 i briański w latach 1493–1494, mógł być fundatorem pierwszego kościoła, gdyż jeszcze w akcie zamiany z 1477 r. nie ma informacji o świątyni czy uprawnieniach wynikających z prawa patronatu w Malowej Górze. Jednym z synów Jakuba był Mikołaj Szczytowicz Niemirowicz, który około 1510 r. toczył spór przed konsystorzem janowskim z niewymienionym z imienia plebanem z Malowej Góry[34]. W literaturze podawana jest data

[29] ADS, D 5, k. 92.

[30] AGAD, Metryka Koronna (dalej: MK), sygn. 49, k. 107.

[31] ADS, D 10, k. 4–5. Wpisany dokument Jana Zabrzezińskiego jest pozbawiony pełnej daty rocznej (*anno domini millesimo quingentesimo*); Ks. A. Pleszczyński (*Opis historyczno-statystyczny parafii międzyrzeckiej*, Międzyrzec Podlaski, 2000, s. 84) mylnie datuje go na 1506 r.

[32] ADS, D 3, k. 165.

[33] W. Czarnecki, *Szlachta ziemi chełmskiej do połowy XVI w.*, Białystok 2012, s. 350.

[34] ADS, D 1, k. 88. Karta ta jest umieszczona pomiędzy wpisami z 1486 r., z czasów biskupa łuckiego Stanisława Stawskiego (k. 87) a z 1517 r., z czasów biskupa Pawła Holszańskiego. Zawiera wpisy ze stycznia i lutego. Niestety nie ma w nich żadnej daty rocznej. Wid-

1464 r., jako fundacji kościoła p.w. Przemienienia Pańskiego przez Szczytowiczów[35] lub erekcji parafii[36]. Data ta nie jest jednak poparta żadnymi informacjami źródłowymi ani przesłankami, dlatego nie może być przyjęta. Bardzo jednak możliwe, że kościół ufundował już w XV w. Jakub Niemirowicz Szczyt, starosta brzeski pomiędzy 1477 a 1494 r.

W położonym nieopodal Horbowie również powstał kościół z fundacji prywatnej. 25 czerwca 1516 r. Jan Horbowski ufundował kościół p.w. św. Jana Apostoła i Ewangelisty, św. Mikołaja i św. Barbary. Fundator przeznaczył na jego uposażenie pole położone pomiędzy drogą biegnącą do lasu zwanego Pobiednik i drugą drogą biegnącą do rzeczki zwanej Kłoda, czterech kmieci, karczmę, część pola zwanego płoza zaczynającego się od cmentarza, łąkę zwaną Uścianowska, drugą łąkę, którą posiadał pop i drzewa bartne, również użytkowane przez popów. Ponadto plebani kościoła mieli otrzymywać po kopie groszy szerokich na Boże Narodzenie, sześć kop żyta z własnych pól dziedzica, prawo łowienia ryb w stawie dziedzica oraz wolnego mlewa w jego młynach. Horbowski nadał także kościołowi dziesięciny ze swoich wsi i dworów: Horbowo, Sieniewice (ziemia drohicka) i Lehuty[37].

Jan Horbowski był początkowo wyznania prawosławnego. Ożenił się z córką Macieja Miłkowskiego ze wsi Miłkowice w ziemi drohickiej i przeszedł na katolicyzm. Jego bratem był Michał Zaranek, którego synowie: Marcin, wojski drohicki, Maćko, Bohusz i Jan Zarankowicze pozywali w 1519 r. stryja o równy podział dóbr w Horbowie. W wyroku królewskim w tej sprawie wspomniany został patronat Jana Horbowskiego nad kościołem katolickim p.w. św. Barbary, podczas gdy jego bratankowie Zarankowicze mieli opiekować się cerkwią[38].

Kodeń wraz z okolicznymi dobrami posiadał w pierwszej dekadzie XVI w. marszałek hospodarski i wojewoda witebski, a od 1513 r. podlaski,

niejąca u góry data „1487" została dopisana w XVIII w. Kartę można datować jedynie orientacyjnie na podstawie zawartych w niej szczegółów. Występuje w niej np. Katarzyna Pietraszkowa, dziedziczka Ceranowa, która zmarła przed 1516 r. oraz ks. Jakub, pleban z Ceranowa. Kościół w Ceranowie był fundowany przez Katarzynę w 1508 r., wtedy też biskup Holszański erygował parafię. Zatem kartę tę należy datować najpewniej pomiędzy 1508 a 1516 r.

[35] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 6, Warszawa 1885, s. 23.

[36] *Katalog zabytków sztuki w Polsce. Województwo lubelskie. Powiat Biała Podlaska*, red. K. Kolendo-Korczakowa, A. Oleńska, M. Zgliński, Warszawa 2006, s. 170.

[37] Oryginał pergaminowy wszyty do księgi konsystorza janowskiego: ADS, D 156, k. 4; kopie: ADS, D 45, k. 185v–187; D 149, k. 73–73v.

[38] *Русская Историческая Библиотека* (dalej: РИБ), Петербург 1903, t. 20, kol. 1301–1305.

Jan Sapieha. W 1511 r. uzyskał on od króla przywilej na założenie miasta w Kodniu na prawie magdeburskim oraz na trzy roczne jarmarki[39]. Zapewne w tym samym czasie Sapieha ufundował w Kodniu kościół p.w. Ducha Św., który stał się kościołem parafialnym. Nie zachował się pierwotny dokument fundacyjny, jednak późniejsze inwentarze i wizytacje kościelne wyraźnie wspominają o fundacji dokonanej przez Jana Sapiehę, wojewodę podlaskiego. Tak stwierdza najstarsza z zachowanych wizytacji diecezji łuckiej z 1662 r.[40] oraz późniejsze. Wizytacja z 1723 r., przeprowadzona przez biskupa łuckiego Stefana Rupniewskiego mówi nawet, że kościół w Kodniu został ufundowany przez Jana Sapiehę, prawdopodobnie w tym samym czasie co i w Boćkach[41], który jak wiemy ufundowano w 1513 r. W każdym razie fundacja na pewno miała miejsce przed majem 1517 r., kiedy to Sapieha zmarł[42]. Fundację Jana Sapiehy potwierdził w 1578 r. jego syn Paweł. Według jego dokumentu pierwotne uposażenie kościoła w Kodniu składało się z trzech włók[43].

Biała, później zwana Książęcą, a obecnie Podlaską, została w 1434 r. nadana Mikołajowi Nasucie. Następnie poprzez Zabrzezińskich trafiła w ręce Iliniczów. Jeden z przedstawicieli tej rodziny – Jerzy Ilinicz, starosta brzeski i lidzki, 7 marca 1525 r. ufundował pierwszy kościół w Białej, p.w. św. Anny, który uposażył w dziesięciny i inne nadania. Dokument fundacyjny Ilinicza nie zachował się w pełnej kopii. Jest znany jedynie ze wzmianki w późniejszym dokumencie uposażeniowym kościoła w Białej, wystawionym w 1596 r. przez Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotkę"[44]. Dokument z 1525 r. był niewątpliwie prawdziwy. Fakt fundacji kościoła i założenia parafii potwierdza też pojawienie się 7 kwietnia 1525 r. plebana z Białej – Andrzeja, który promował do święceń kapłańskich Stanisława, syna Jana z Łukowa[45].

Z pierwszej połowy XVI w. pochodzi kościół we Włodawie należącej do kniaziów Sanguszków. W 1475 r. Kazimierz Jagiellończyk nadał braciom Aleksandrowi i Michałowi Sanguszkowiczom dobra Soszno w powiecie

[39] *Lietuvos Metrika. Knyga nr 25 (1387–1546), Užrašymų knyga 25,* par. D. Antanavičius, A. Baliulis, Vilnius 1998, s. 199–201, nr 139.

[40] ADS, D 149, k. 77v.

[41] ADS, D 130, k. 352.

[42] T. Jaszczołt, *Testament Jana Sapiehy wojewody podlaskiego* [w:] *Rezydencja Sapiehów w Dubnie*, t. 2, red. H. Karwowska, A. Andrzejewski, Białystok 2007, s. 89.

[43] ADS, D 46, k. 274v.

[44] ADS, D 51, k. 410–413.

[45] Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 4874, k. 99.

brzeskim w zamian za Trościanicę w powiecie kamienieckim[46]. 17 czerwca 1475 r. bracia Aleksander i Michał Sanguszkowicze dokonali podziału dóbr. Aleksander wziął Suszno, Włodawę i Szumino w powiecie brzeskim[47]. 11 lipca 1502 r. Andrzej Aleksandrowicz Sanguszko dokonał podziału dóbr po ojcu wraz ze swoją bratową Anną, wdową po Michale Sanguszce i jej synem Andrzejem. Na mocy podziału, dobra Suszno, Włodawa i Szumino przypadły kniaziowi Andrzejowi Aleksandrowiczowi[48], który też miał jako pierwszy próbować założyć we Włodawie miasto[49]. Jednak nie ukończył tego i dopiero jego syn Fedor w 1540 r. wystawił dla Włodawy przywilej na prawo magdeburskie[50]. Może też on był fundatorem pierwszego kościoła w nowo lokowanym miasteczku. Kościół istniał na pewno w 1556 r., gdy jego syn – kniaź Roman Fedorowicz Sanguszko prezentował do niego na plebana ks. Macieja Kościeszę, po porzuceniu plebanii przez ks. Mikołaja Pietruszewskiego[51]. Dopiero z 1596 r. pochodzi znany fundusz Fedory Sanguszkówny księżnej Prońskiej dla kościoła we Włodawie z 1596 r.[52]

Kościół w Rososzy, należącej pierwotnie do dóbr Połubicze kniaziów Połubińskich, istniał już w 1552 r. Wówczas to kniaź Iwan Wasylewicz Połubiński prezentował na plebana kościoła św. Stanisława w Rososzy Andrzeja syna Marcina z Węgrowa, po śmierci poprzedniego plebana Andrzeja Niessobędzkiego[53]. W 1599 r. biskup łucki Bernard Maciejowski zatwierdził odnowienie fundacji kościoła w Rososzy, który wzniesiono na miejscu starego, jak zapisano w dokumencie: „nie wiadomo przez kogo postawionego i kiedy konsekrowanego". Fundatorami nowego kościoła byli: Kacper Dembiński z żoną Maryną Kopciówną[54]. W świetle powyższej informacji z 1552 r. można jednak uznać, że fundatorami pierwszego kościoła byli prawosławni kniaziowie Połubińscy herbu Jastrzębiec.

---

[46] *Lietuvos Metrika, Knyga nr 4 (1479–1491). Užrašymų knyga 4,* par. L. Anužyte, Vilnius 2004, s. 77–78, nr 22. Wydawcy datują ten dokument na 1490 r. Jednak biorąc pod uwagę dokument dzielczy z 17 czerwca 1475 r., na ten właśnie rok trzeba przesunąć datę przywileju Kazimierza Jagiellończyka.

[47] *Archiwum książąt Sanguszków w Sławucie*, wyd. B. Gorczak, t. 3, Lwów 1890, s. 14, nr 18.

[48] Archiwum Narodowe w Krakowie (dalej: ANK), Archiwum Sanguszków, teka VI, plik 2, s. 7–10; *Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków*, t. 1, s. 148, nr 157.

[49] A. Wawrzyńczyk, *Rozwój wielkiej własności*, s. 60.

[50] M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym*, t. 4, Warszawa 1886, s. 616–617; E. Rimša, *Pieczęcie miast Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Warszawa 2006, s. 1142.

[51] ADS, D 9, k. 140v.

[52] ADS, D 20, k. 50v–51.

[53] ADS, D 7, k. 170.

[54] ADS, D 45, k. 110v–122.

Z szesnastowiecznych źródeł mamy informacje o kolejnych dwóch kościołach na tym obszarze. Pierwszym z nich jest kościół w Czeleśnicy, który później zanikł. W 1534 r. Paweł Ławrynowicz Czeleśnicki, Cherubin Wojnowicz i Aleksy Wojno dokonując między sobą podziału dóbr w Czeleśnicy, dali jednocześnie plebanowi czeleśnickiemu Jakubowi łąkę w zamian za inną, którą posiadał jego przodek (czyli poprzedni pleban)[55]. Z dokumentu tego wynika więc, że kościół w Czeleśnicy musiał istnieć już wcześniej. Cherubin i Aleksy to synowie Wojny Grzymalicza z Hruszniewa (ziemia mielnicka), klucznika brzeskiego, który zapewne był żonaty z dziedziczką Czeleśnicy, stąd potem dziedziczyli tu jego synowie. Paweł Czeleśnicki z kolei był synem Ławryna Andruszkowicza, nieżyjącego już w 1516 r.[56] Miał jeszcze brata Ambrożego, razem z którym w 1522 r. przez źródło został określony jako brat „stryjeczny" owych Wojnowiczów[57]. Najpewniej chodziło tu jednak o pokrewieństwo po kądzieli. Kościół w Czeleśnicy mogli ufundować jeszcze ojcowie kolatorów z 1534 r., czyli Wojno Grzymalicz i Ławryn Andruszkowicz, żyjący na przełomie XV i XVI w. Ostatnia wzmianka o plebanie i kościele w Czeleśnicy pochodzi z 1551 r., gdy w konsystorzu janowskim pojawił się pleban czeleśnicki Jakub toczący spór z ówczesnymi kolatorami, Piotrem Patkowskim i Janem Wojną[58]. Drugi, zanikły potem, kościół istniał w miasteczku Dokudowo, w dobrach należących do Bohowitynów herbu Korczak. W 1501 r. Aleksander Jagiellończyk nadał Lewkowi Bohowitynowi dobra Ortel w powiecie brzeskim[59]. W 1503 r. zezwolił na założenie miasta w Dokudowie i lokowanie go na prawie magdeburskim[60]. Miasto miało nawet otrzymać nazwę Lewkowo, która jednak się nie przyjęła. W 1505 r. Aleksander wystawił kolejny przywilej, tym razem spisany po łacinie, w którym także zezwalał na lokację Dokudowa przez Lewka Bohowitynowicza[61]. Część Dokudowa na skutek procesów uzyskał od Bohowitynów Jerzy Ilinicz starosta brzeski, którego syn Stanisław w 1529 r. sprzedał ją Iwanowi Bohuszewi-

[55] ADS, D 2, k. 137–137v.

[56] РИБ, t. 20, kol. 284–286.

[57] Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, f. 1759–2–28, k. 483v.

[58] ADS, D 7, k. 117–117v.

[59] *Lietuvos Metrika. Knyga nr 6 (1494–1506). Užrašymų knyga 6,* par. A. Baliulis, Vilnius 2007, s. 262, nr 439.

[60] AGAD, Zbiór dokumentów pergaminowych (dalej: Zb. dok. perg.), sygn. 7418; *Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków*, t. 1, s. 151; *Lietuvos Metrika. Knyga nr 5 (1427–1506). Užrašymų knyga 5,* par. A. Baliulis, A. Dubonis, D. Antanavičius, Vilnius 2012, s. 370–371, nr 553.

[61] AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 7424; *Акты издаваемые Виленскою Археографическою комиссіею для разбора древних актов*, t. 33, Вильна 1908, s. 11–12.

czowi Bohowitynowi[62]. Wcześniej (w 1526 r.) Iwan Bohuszewicz Bohowityn wykupił części Dokudowa od swych braci stryjecznych – synów Lewka Bohowitynowicza[63]. Dokument z 1529 r. przynosi ważną informację, mówi bowiem o sprzedaży części Dokudowa wraz z „podawaniem kościoła lackiego, który pan Lew zbudował". Kościół w Dokudowie został więc ufundowany przez Lewka Bohowitynowicza przed 1514 r., kiedy to ów zmarł. W 1547 r. miasteczko Dokudowo należało do Iwana Bohowitynowicza. Jakaś część należała także do kniazia Wasyla Andrzejewicza Połubińskiego, starosty mścisławskiego, właściciela Połubicz, który pisał do swojego namiestnika, aby nakazał mieszczanom dokudowskim płacić dziesięciny do kościoła pozostającego pod patronatem Bohowitynowicza i zarządzanego przez plebana Grzegorza. Część Dokudowa posiadali też do końca XVI w. Kiszkowie herbu Dąbrowa[64]. Plebani tamtejszego kościoła byli określani jako dokudowscy i ortelscy. Byli znani jeszcze w drugiej połowie XVI w. Później kościół spłonął i parafia przestała funkcjonować. Przyłączono ją do parafii w Białej. Jeszcze w wizytacji z 1662 r. pamiętano, że kościół w Białej miał filię w Dokudowie, w którym pozostał plac zwany „kościelisko", po spalonym i nieodbudowanym kościele, oraz trzy włóki pola i trzy place z ogrodami[65]. Było to więc pierwotne uposażenie kościoła dokudowskiego.

Kolejne świątynie w tej części powiatu brzeskiego powstały w nowo założonych w dobrach hospodarskich miasteczkach: Wohyniu, Piszczacu i Łomazach oraz we wsi Huszcza. Wszystkie one pozostawały pod patronatem króla.

Kościół w Wohyniu zaczęto budować zapewne już około 1518 r. Wówczas król zwolnił ludzi osiedlających się w Wohyniu na 10 lat od podatków i obiecał im nadać prawo magdeburskie, jeśli się dobrze zagospodarują. Nakazał im także dawać plebanowi wohyńskiemu rocznie po kopie żyta z włóki i po dwa grosze kolędy[66]. W 1524 r. król Zygmunt I informował starostę brzeskiego Jerzego Ilinicza o skardze Mikołaja plebana parczewskiego i wohyńskiego na wojskiego drohickiego Marcina Zaranka, że ten nie chce

[62] AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 7553; druk: *Archiwum książąt Sanguszków*, t. 3, s. 354–355.

[63] *Lietuvos Metrika. Knyga nr 12 (1522–1529), Užrašymų knyga 12,* par. D. Antanavičius, A. Baliulis, Vilnius 2001, s. 453–454, nr 592.

[64] Skomplikowane stosunki własnościowe Dokudowa w XVI w. szczegółowo omówił J. Flisiński, *Biała na Podlasiu. Dzieje miasta i okolic do 1795 r.*, Biała Podlaska 2009, s. 37, 38, 316–325.

[65] ADS, D 149, k. 70v.

[66] *Lietuvos Metrika. Knyga nr 10 (1440–1523), Užrašymų knyga 10,* par. E. Banionis, A. Baliulis, Vilnius 1997, s. 48, nr 24.

oddawać dziesięcin ze swoich dóbr Przegaliny do kościoła w Parczewie[67]. Wcześniej, w 1518 r., Przegaliny zostały wymienione wśród wsi, które miały dawać dziesięciny kościołowi parczewskiemu[68]. Nie było więc jeszcze wtedy wyodrębnionej parafii w Wohyniu, a budowany, czy istniejący wówczas kościół pozostawał pod opieką plebana parczewskiego. Budowa kościoła i założenie parafii zbiegło się w czasie z lokacją miasta w Wohyniu. Prawo magdeburskie Wohyń otrzymał od Zygmunta I w 1531 r.[69] Wtedy też najpewniej doszło do wydzielenia się parafii wohyńskiej. 6 grudnia 1537 r. król Zygmunt I wystawił na prośbę plebana z Wohynia, Piotra dokument dla kościoła p.w. św. Anny, w którym nadał pole zwane Lachowica oraz inne pożytki w lasach, łąkach, także dom i karczmę w Wohyniu. Potwierdził też dziesięciny, które mieszczanie mieli dawać na podstawie przywileju lokacyjnego. W dniu 4 września 1544 r. król Zygmunt I potwierdził ten dokument i jednocześnie dokonał zamiany lasu wcześniej nadanego na inny[70].

Piszczac, czyli dawna Pieszczatka, otrzymał od króla Zygmunta I w 1530 r. przywilej, na mocy którego został mianowany wójt Paweł Kosticz. Miał on za zadanie wymierzyć włóki i założyć miasto. Nowo osadzeni mieszkańcy otrzymali dwudziestoletnią wolniznę. Zygmunt I zezwolił mieszczanom posługiwać się prawem magdeburskim na wzór innych miast podlaskich, jednak dopiero wtedy, gdy spełnią określone warunki[71]. Dopiero w 1569 r. mieszczanie piszczaccy otrzymali przywilej na pełnię praw magdeburskich[72]. Według rewizji starostwa brzeskiego z 1566 r., w Piszczacu na ulicy Gonczarskiej znajdowały się place, kościelny liczący 8 prętów tak zwanych sadzibnych i plebański z 5 prętami, co świadczy, że istniał już wówczas kościół. Kościół ten nie posiadał jednak żadnej z włók wymienionych jako należące do miasta, podczas gdy cerkiew prawosławna miała ich dwie[73]. Możliwe więc, że beneficjum piszczackie było łączone z jakimś innym. Poniekąd świadczy o tym brak jakichkolwiek informacji o duchownych z Piszczaca w XVI stuleciu w aktach konsystorskich janowskich. Według wizytacji

[67] *Lietuvos Metrika. Knyga nr 14 (1524–1529), Užrašymų knyga 14,* par. L. Karalius, D. Antanavičius, Vilnius 2008, s. 174–175, nr 393.

[68] AGAD, MK, sygn. 33, k. 165.

[69] Российский государственный архив древних актов в Москве (dalej: РГАДА), f. 389–1–77, k. 7–8v. Druk: *Акты относящиеся к истории Южной и Западной России*, t. 1, Санктпетербургъ 1863, s. 80–81, nr 95.

[70] ADS, D 45, k. 136–136v.

[71] РГАДА, f. 389–1–13, k. 36v–37v.

[72] *Акты издаваемые Виленскою Археографическою комиссiею для разбора древних актов*, t. 4, Вильна 1870, t. 4, Wilno 1870, s. 91–96.

[73] Tamże, t. 14, Wilno 1887, s. 89, 90, 96.

z 1662 r. pierwszy kościół w Piszczacu ufundował król Zygmunt August[74]. W 1671 r. król Michał potwierdził uposażenie i odnowił kościół w Piszczacu. W swoim dokumencie powoływał się na księgę ekonomii brzeskiej z 1566 r., ze wspomnianą rewizją, gdzie była mowa o uposażeniu kościoła[75].

Łomazy były położone na ważnym trakcie z Krakowa do Wilna, którym podróżowali władcy Polski w XV i XVI w. Jednak dopiero w połowie XVI w. wyrósł na tym miejscu ośrodek miejski. Proces lokacyjny miasta rozpoczął starosta brzeski Mikołaj Radziwiłł, który zwolnił mieszczan od podatków i lokował miasto przy dworze królewskim. W 1568 r. król Zygmunt August wystawił dla Łomaz przywilej na prawo magdeburskie, co było zakończeniem procesu lokacji miasta[76]. Najpewniej w tym czasie fundowano pierwszy kościół w Łomazach. W 1570 r. plebanem w Łomazach był pleban z pobliskiej Rososzy Andrzej Węgrowita[77], niewątpliwie identyczny ze wspomnianym już Andrzejem z Węgrowa. Kościół nie miał więc jeszcze odrębnego plebana, co wskazuje, że został ufundowany niedawno. W literaturze spotykamy informację o erygowaniu parafii rzekomo w 1451 r., jednak nie jest ona poparta wiarygodnymi źródłami i nie zasługuje na wiarę. Kościół został raczej fundowany około połowy XVI wieku w ramach kolonizacji starostwa brzeskiego. Według rewizji starostwa z 1566 r. kościół łomaski posiadał place w mieście oraz dwie włóki wolne jako uposażenie[78].

Huszcza była wsią królewską w starostwie brzeskim zasiedloną na prawie bojarskim, podobnie jak pobliska Tuczna. Jej mieszkańcy byli określani jako bojarzy putni, ale niemal wszyscy byli pochodzenia polskiego i drobnoszlacheckiego. Wywodzili się przeważnie ze wsi drobnoszlacheckich z sąsiednich ziem drohickiej i łukowskiej. Chyba z inicjatywy samej szlachty powstał w Huszczy kościół, który według rewizji starostwa brzeskiego z 1566 r. był uposażony dwiema włókami ziemi[79]. Pierwszym znanym plebanem w Huszczy był Andrzej Lipka, wzmiankowany od 1570 r.[80], niewątpliwie krewny Lipków z ziemi drohickiej, osiadłych także w Huszczy.

[74] ADS, D 149, k. 82.
[75] ADS, D 45, k. 182–183v.
[76] E. Rimša, op. cit., s. 608–609.
[77] ADS, D 13, k. 31v.
[78] *Документы Московскаго Архива Министерства Юстиціи*, t. 1, выд. М. Довнар-Запольский, Москва 1897, s. 337, 347.
[79] Tamże, s. 360–362.
[80] ADS, D 13, k. 27v.

Powiat brzeski (część prawobrzeżna)

Przegląd świątyń tej części powiatu brzeskiego należy rozpocząć od stołecznego Brześcia, najważniejszego ośrodka tego obszaru. Kościół farny w Brześciu p.w. Podwyższenia Krzyża Św. i Wniebowzięcia NMP zapewne ufundował Władysław Jagiełło, być może wtedy, gdy nadał miastu przywilej na prawie magdeburskim w 1390 r.[81] Fundację Jagiełły potwierdził i odnowił Witold. Znamy treść dokumentu wystawionego rzekomo przez niego w 1412 r. Dokument ten już Jerzy Ochmański, wydawca dokumentów Witolda, uważał za podejrzany[82]. Jego nieautentyczność bezspornie wykazał litewski historyk Darius Antanavičius, który po wnikliwej analizie uznał, że został on sporządzony w kancelarii litewskiej krótko przed 1501 r. Wtedy bowiem został on w całości potwierdzony przez Aleksandra Jagiellończyka[83]. 31 maja 1593 r. transumpt dokumentu Aleksandra Jagiellończyka, wystawiony przez biskupa łuckiego Bernarda Maciejowskiego, potwierdził z kolei Zygmunt III Waza[84]. Zapis na rzecz kościoła „Maryi Panny" w Brześciu i jego plebana Jana Andrzeja de Valentinis uczyniła w 1539 r. Dorota Przynoszczanka Janowa Gromadzka[85]. Po śmierci ks. Jana Andrzeja de Valentinis, na mocy fundacji króla Zygmunta Augusta, kościół w Brześciu przekształcono w prepozyturę. Pierwszym prepozytem został ks. Hadrian z Kościana[86].

Podobna sytuacja nastąpiła w przypadku fundacji kościoła i klasztoru Augustianów w Brześciu. Zachowały się bezsporne świadectwa dowodzące, że ich fundatorem był książę Witold, który sprowadził zakonników z Krakowa[87]. Jednak wystawiony rzekomo przez niego dokument z 1380 r. również jest falsyfikatem z początku XVI w., co także udowodnił Antanavičius[88]. Warto podkreślić, że kościół Augustianów był jedynym kościołem zakonnym funkcjonującym na całym omawianym obszarze do końca XVI w.

[81] J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912, s. 89–90; T. M. Trajdos, op. cit., s. 91.

[82] *Vitoldiana*, s. 195–196, nr 214.

[83] D. Antanavičius, *1380 ir 1412 m. Vytauto falsifikatų Breste dvasininkams genezė*, „Lietuvos Istorijos Metraštis", 2003, nr 1, s. 41–67.

[84] ADS, D 29, k. 178–180. Transumpt wpisany do akt oficjała łuckiego w 1666 r.

[85] РГАДА, f. 389–1–24, k. 87v–89; AGAD, Metryka Litewska, sygn. 209, k. 108–110.

[86] ADS, D 5, k. 229v–230.

[87] AN Kraków (Oddział na ul. Siennej), Zbiór dokumentów pergaminowych, nr 906 (wyrok Aleksandra Jagiellończyka w sprawie wsi Kostomłoty, którą augustianom brzeskim miał nadać ks. Witold); T. M. Trajdos, op. cit., s. 91–92.

[88] D. Antanavičius, op. cit., s. 41–67.

W dokumencie ks. Zygmunta Kiejstutowicza dla biskupstwa łuckiego z 1437 r. został wspomniany kościół w Brześciu p.w. św. Doroty[89]. Poza tą wzmianką nic więcej o nim nie wiadomo. Czy był on tożsamy ze znaną później kaplicą św. Doroty, nie wiadomo?[90]

W 1495 r. Aleksander Jagiellończyk wypędził Żydów z Wielkiego Księstwa Litewskiego i skonfiskował ich dobra. Wypędzenie to objęło również Żydów brzeskich. Na miejscu ich synagogi wielki książę postanowił ufundować szpital i kościół p.w. Św. Ducha. W 1503 r. Żydzi uzyskali zgodę na powrót do Wielkiego Księstwa Litewskiego, zwrócono im też majątki[91]. Także w Brześciu oddano im posiadane wcześniej place i domy. Ufundowany kościół i szpital znalazły się pośród nich, jednak ze względu na to, że były one jeszcze nieużytkowane i niepoświęcone władca zdecydował się przenieść fundację w inne miejsce, ażeby nie była ona położona w bezpośrednim sąsiedztwie domostw żydowskich. Aleksander Jagiellończyk dokumentem z 13 marca 1505 r. nadał szpitalowi i kościołowi Ducha Św. plac na przedmieściu, położony między drogą idącą przez „wielki most" z Brześcia do Bielska, cmentarzem klasztoru Augustianów i ich kościołem Trójcy Św. oraz drogą wiodącą do tego klasztoru i strumieniem. Władca nadał też, jako uposażenie dla tej fundacji, 4 kopy groszy z cła brzeskiego rocznie. Prawo patronatu przeniósł na wójta i mieszczan wyznania katolickiego[92]. Ten niezmiernie interesujący dokument nie był do tej pory szerzej znany. Może dlatego, że wpisano go do Metryki Koronnej, a nie Litewskiej i został niejako zapomniany.

W Brześciu istniał również kościół św. Barbary. Według wizytacji z 1664 r. jego dokument fundacyjny spłonął podczas pożaru plebanii w Węgrowie za czasów proboszcza węgrowskiego Jana z Czerwonki (*de Rubeis*). Ksiądz ten sporządził jednak z pamięci pismo, w którym częściowo odtworzył treść zaginionego dokumentu. Według niego dokument został sporządzony 15 sierpnia 1524 r. Na uposażenie fundowanego kościoła miały się składać dziesięciny z dworu Demianicze. Pismo to przechowało się wraz

[89] *Акты Литовско-Русского Государства*, т. 1, s. 14–15, nr 9.

[90] *Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa brzeskolitewskiego*, t. 1, wyd. K. Kolendo-Korczak, Z. Michalczyk, A. Oleńska, D. Piramidowicz, K. Uchowicz, M, Zgliński, Kraków 2013, s. 51.

[91] K. Pietkiewicz, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań 1995, s. 161–164.

[92] AGAD, MK, sygn. 21, k. 147–148v; *Matricularum Regni Poloniae summaria*, t. 3, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1908, nr 2000. Ks. L. Królik (*Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej,* Lublin 1983, s. 328) datuje pierwszą wzmiankę o szpitalu Ducha Św. w Brześciu dopiero na rok 1726!

z dokumentami dotyczącymi kościoła w Czarnawczycach[93]. Dwór w Demianiczach należał w tym czasie do Jerzego Ilinicza, który kupił go w 1518 r., najpewniej więc to on był fundatorem kościoła św. Barbary w Brześciu. W 1541 r. był wzmiankowany komendarz tego kościoła, ks. Grzegorz[94]. W latach 1553–1555 kościół ten został prawdopodobnie zamieniony na zbór kalwiński[95].

21 grudnia 1464 r. na dokumencie biskupa łuckiego Jana Łosowicza, nadającego wójtostwo w Skrzeszewie w ziemi drohickiej, świadczył pleban z Pulwy Hieronim[96]. Z XV w. znamy też innych plebanów tego kościoła: Szczepana (1471–1472), Jerzego (1473–1478) i Jakuba (1484–1486)[97]. Bez wątpienia ową Pulwę należy identyfikować ze znanym później w XVI w. miasteczkiem Wysokie, pozostającym we władaniu Jodków Kuchmistrzowiczów. Wysokie było położone nad rzeczką Pulwa i to niewątpliwie od niej posiadało swoją pierwotną nazwę. Późniejsza tradycja kładzie pierwotną fundację kościoła w Wysokiem na czasy księcia Witolda[98]. Jakkolwiek nie ma na to dowodów, wydaje się to prawdopodobne. Z kolei brak informacji o kościele i plebanach w Wysokiem aż do około 1570 r. można tłumaczyć konwersją właścicieli miasta na protestantyzm. Dopiero nowy właściciel miasta Ławryn Wojna, podskarbi nadworny litewski, pisarz królewski i starosta piński, 14 grudnia 1571 r. ufundował i na nowo uposażył kościół w Wysokiem. Jego dokument przytoczył i potwierdził biskup łucki Stanisław Gomoliński w 1603 r., wówczas gdy nowej fundacji dokonał syn Ławryna – Andrzej Wojna, krajczy litewski[99].

Milejczyce we włości brzeskiej, położone mniej więcej w połowie traktu królewskiego z Mielnika do Bielska, zostały lokowane przez króla Zygmunta I na prawie magdeburskim w 1516 r.[100] W dniu 30 października 1529 r. w Wilnie król Zygmunt I na prośbę plebana z Milejczyc Mikołaja Korwina wystawił dokument fundacyjny, który określał uposażenie kościoła. Otrzymał on wezwanie św. Zygmunta, św. Stanisława i św. Mikołaja. Król nadał kościołowi dziesięciny z dworu i miasta, zarówno od „Litwinów" jak i Rusinów

[93] ADS, D 149, k. 159.
[94] ADS, D 2, k. 27v, 30v.
[95] *Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa brzeskolitewskiego*, t. 1, s. 44.
[96] ADS, D 5, k. 21.
[97] ADS, D 1, k. 16, 27, 28, 47, 81, 87.
[98] J. Kurczewski, op. cit., s. 237; T. M. Trajdos, op. cit., s. 92–93.
[99] ADS, D 17, k. 220–220v; D 149, k. 171–172.
[100] *Lietuvos Metrika. Knyga nr 9 (1511–1518), Užrašymų knyga 9,* par. K. Pietkiewicz, Vilnius 2002, nr 248, s. 191–193.

(czyli od katolików i prawosławnych), młyn zwany Klimkowski z wszystkimi urządzeniami i stawem, dwie włóki poświętnego oraz jedną włókę na zabudowania plebańskie i dla służby kościelnej, trzy karczmy w Milejczycach oraz prawo wycinki drzew na potrzeby plebanii, zarówno do budowy, jak i na bieżące potrzeby[101]. Mikołaj Korwin był wzmiankowany jako pleban w Milejczycach już w 1524 r.[102], a w 1528 r. został odnotowany komendarz kościoła – ks. Jan[103]. Dokument z 1529 r. był więc w zasadzie zwieńczeniem pomyślnego procesu fundacji kościoła milejczyckiego. Został on potwierdzony 20 czerwca 1593 r. przez króla Zygmunta III[104]. Według rewizji starostwa brzeskiego z 1566 r. do plebanii milejczyckiej należało 6 włók[105].

Pozostałe kościoły na tym terenie zostały ufundowane przez osoby prywatne. Najstarszym z nich był zapewne kościół w Stawach. Zachowały się teksty i streszczenia trzech dokumentów z XV w. zawierających uposażenie kościoła stawskiego. Streszczenia zostały najpierw wpisane do księgi wizytacji z 1662 r. z czasów biskupa łuckiego Mikołaja Prażmowskiego. Według nich pierwszy dokument miał pochodzić z 1405 r., a fundatorami pierwszego kościoła p.w. Wniebowzięcia NMP i św. Jakuba apostoła byli bracia rodzeni Jakub i Jerzy ze Stawu[106]. Dokumenty te, już w pełnej treści, w 1685 r. wpisano do akt konsystorza janowskiego. Niestety pierwszy dokument, w znajdującej się tam kopii, jest pozbawiony daty rocznej, stąd nie możemy z całą pewnością stwierdzić, czy taka była ona w oryginale. Choć wydaje się być zbyt wczesna, to jest możliwa do przyjęcia. Dziedzice ze Stawu byli najpewniej polskiego pochodzenia. Kolejny dokument wystawił w 1461 r. Jakub, zwany Ślesita z żoną Beatą. Wieś Stawy została w nim zapisana jako Skrobotowstaw. Jakub z żoną powiększyli wówczas uposażenie kościoła i ofiarowali je nowo mianowanemu plebanowi Jakubowi, synowi Falisława z Kosowa[107]. Zapewne synem tego Jakuba był Stanisław ze Stawu, który w 1463 r. zapisał się na Uniwersytet Krakowski, w latach 1471–1478 był kanonikiem wileńskim, a w 1483 r. – po śmierci biskupa Marcina – został biskupem łuckim, którym był co najmniej do 1490 r.[108] Trzeci dokument dla kościoła w Stawach wystawił w 1468 r. dziedzic tej wsi Mikołaj, również

[101] Litewska Biblioteka Narodowa w Wilnie, f. 101–25 (oryginalny dokument pergaminowy).
[102] *Lietuvos Metrika. Knyga nr 14*, nr 172, s. 129.
[103] ADS, D 152, k. 96.
[104] ADS, D 45, k. 557–558.
[105] *Документы Московскаго Архива Министерства Юстиціи*, t. 1, s. 418, 423.
[106] ADS, D 149, k. 40v–41.
[107] ADS, D 35, k. 209v.
[108] L. Korczak, *Stawski Stanisław* [w:] PSB, t. 43, Kraków 2004, s. 25.

piszący się ze Skrobotowstawu, co uczynił w obecności między innymi swego brata Jana i Jana Nasuty, starosty brzeskiego. W 1470 r. doszło do zamiany beneficjów pomiędzy Piotrem, plebanem ze Stawów, a Świętosławem, plebanem z Gąsiorowa na Mazowszu[109]. Ostatnim dziedzicem Stawów z rodziny Stawskich był Jerzy, który zmarł bezpotomnie. O spadek po nim pretendowali Jerzy Ilinicz, Jan Zabrzeziński i biskup łucki Paweł Holszański. Ostatecznie biskup w 1522 r. wykupił Stawy od króla za 4000 dukatów i zapisał je katedrze łuckiej[110]. 7 kwietnia 1523 r. biskup Holszański wystawił swój dokument dla kościoła w Stawach, w którym potwierdził jego dawne i dodał nowe uposażenie[111].

Kościół w Wistyczach ufundował 13 września 1471 r. starosta brzeski Jan Nasuta z Międzyrzeca, z synem Jerzym. Świątynia otrzymała wezwanie Narodzenia NMP, św. Jana Chrzciciela, św. Bernarda i św. Zofii. Jednym z motywów fundacji było wspomnienie zmarłej żony Nasuty – Mirosławy, bowiem życzeniem fundatora było, aby w nowo fundowanym kościele odprawiano modły za jej duszę. Plebanem w Wistyczach został ks. Mikołaj, dotychczasowy kapelan Jana Nasuty. Kościół otrzymał stosunkowo duże uposażenie; dziesięciny z dworów fundatora w Jabłecznej, Kwasówce (koło Grodna) i Wistyczach, 10 beczek dziakła[112] miary brzeskiej, drzewa bartne w lasach należących do fundatora oraz łąkę. Pleban miał w zamian za to odprawiać dwie msze tygodniowo, jedną za zmarłych a drugą za grzeszników. Dokument został wystawiony w Brześciu w obecności Stanisława Przehaleńskiego (?), Stanisława wójta (?) z Brześcia i Jana Krawca, rajcy z Brześcia. Na prośbę plebana z Wistycz – Wawrzyńca, dokument fundacyjny Jana Nasuty został potwierdzony w 1532 r. przez króla Zygmunta I, a w 1562 r. przez Zygmunta II Augusta[113].

W tym samym roku, co w Wistyczach, został ufundowany kościół w Czarnawczycach. Były one początkowo majątkiem należącym do Niewiera Wołczkowicza, który około 1460 r. zamienił go z Iwaszką Iliniczem na Studziankę i Hruzkę[114]. Czarnawczyce stały się jednym z ośrodków dóbr Ili-

[109] Archiwum Diecezjalne w Płocku, Acta Episcopalia 5 (nowa sygn. 1), k. 219.

[110] *Janów Biskupi*, s. 31; A. Wawrzyńczyk, *Rozwój wielkiej własności*, s. 86.

[111] ADS, D 149, k. 147–147v.

[112] Danina w Wielkim Księstwie Litewskim składana przez chłopów w artykułach rolnych, głównie w zbożu.

[113] РГАДА, f. 389–1–41, k. 308v–310v; AD Siedlce, D 45, k. 498–502.

[114] *Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków*, t. 1, s. 73, nr 77. Dokument pozbawiony daty, datowany przez wydawcę w przybliżeniu na okres przed 1477 r., należy jednak datować wcześniej, może nawet ok. 1460 r., *Род Іллінічаў у Вялікім Княстве Літоўскім у XV–XVI стагоддзях*, оpрас: Р. А. Аляхновіч, С. А. Рыбчонак, А. І. Шаланда, Мір 2015, s. 259.

niczów. Iwan Ilinicz już 5 maja 1471 r. ufundował tu, przy drodze prowadzącej z Brześcia do Kamieńca, kościół p.w. Trójcy Św., Wniebowzięcia NMP i św. Jana Chrzciciela. Na plebana został prezentowany ks. Szczepan. Ilinicz uposażył nowo ufundowany kościół w ziemię zwaną Hryniewczyską oraz dziesięciny z dworów w Czarnawczycach, Szrzebkowiczach i Iwacewiczach. Świadkami dokumentu byli Piotr Fiedkowicz Niemirowicz z Wsielubia oraz Stanko Kostewicz z Kościanowa. Dokument Iwaszki Ilinicza jest jednym z nielicznych aktów fundacyjnych kościołów na terenie ziemi brzeskiej zachowanych do dziś w oryginale[115]. Rzekoma data fundacji kościoła – rok 1421, spotykana w literaturze, jest wynikiem pomyłki zawartej w wizytacji z 1664 r., w której tak wydatowano dokument Iwaszki Ilinicza[116]. O kościół czarnawczycki dbał również syn Iwaszki – Jerzy, starosta lidzki i brzeski. Już 11 listopada 1501 r. przeznaczył on plebanowi czarnawczyckiemu Maciejowi dziesięciny z dworu Błowienicze w zamian za dziesięciny z odległych Iwacewicz i Szrzebkowicz[117]. Dokumentem wystawionym 9 maja 1509 r. Jerzy Ilinicz nadał kościołowi w Czarnawczycach trzecią karczmę położoną przy plebanii[118]. Ostatni dokument, będący odnowieniem fundacji kościoła w Czarnawczycach, wystawił Jerzy Ilinicz w Lidzie 29 czerwca 1516 r. Na jego uposażenie miały się składać: ziemia, na której siedziała poddana Miłoszowa z synem Janem, młyn przy kościele, cztery karczmy oraz dziesięciny z Czarnawczyc i Błowienicz. Pleban Jakub i jego następcy mieli odprawiać dwie msze tygodniowo, jedną czytaną a drugą śpiewaną, oraz specjalne – w wyznaczonych terminach[119].

Wcześniej, 27 października 1514 r., biskup łucki Paweł Holszański wydał dekret w sporze między Jakubem plebanem z Czarnawczyc a Benedyktem plebanem z Wistycz, w sprawie dziesięcin z dworu Czernie należącego do Piotra Kiszki z Ciechanowca[120].

Najpóźniej wybudowany kościół z fundacji prywatnej znajdował się w Wielanowie, wsi położonej nieopodal granicy z ziemią mielnicką. Jego fundatorem był Mikołaj Skirwin, dziedzic z Krupic w powiecie drohickim oraz Wielanowa i Kustyna w powiecie brzeskim. Kościół konsekro-

[115] AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 7336; ADS, D 149, k. 155–156.

[116] ADS, D 149, k. 53. Ostatnio np. data 1421 przy Czarnawczycach pojawiła się w opracowaniu: *Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa brzeskolitewskiego*, t. 2, Kraków 2014, s. 119.

[117] ADS, D 149, k. 156–156v.

[118] AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 7438; ADS, D 149, k. 157.

[119] ADS, D 149, k. 157v–158.

[120] ADS, D 45, k. 544v–545.

wano p.w. Narodzenia NMP, Zmartwychwstania Pańskiego, Zesłania Ducha Św. oraz świętych: Mikołaja, Jana Chrzciciela, Zofii, Małgorzaty, Doroty i Wszystkich Świętych. Oprócz dziesięcin fundator przeznaczył dla kościoła inne dodatkowe elementy uposażenia. W zamian za to księża posługujący w kościele zostali zobowiązani do odprawiania trzech mszy tygodniowo: do Ducha Św., za grzeszników i za zmarłych. W dokumencie wspomniano również, że bojarzy ruscy z sąsiednich Tokar zezwolili na przyłączenie do kościoła wielanowskiego swoich poddanych Litwinów wyznania katolickiego. Mikołaj Skirwin wystawił swój dokument 10 listopada 1527 r. w Krupicach w obecności: Wawrzyńca Żeleźnickiego – plebana z Suchożebr, Piotra – plebana z Siemiatycz, Mikołaja – wikariusza z Perlejewa, Stanisława Niewiadomskiego – marszałka dworu Piotra Kiszki, Mikołaja i Wojciecha Siekierków oraz Jerzego Obniskiego. Przywilej fundacyjny kościoła w Wielanowie w dniu 24 sierpnia 1638 r. ówczesny pleban wielanowski ks. Samuel Ludwik Stempowski przedstawił w konsystorzu janowskim. Dokonano wówczas jego krótkiego opisu. Wisiała jeszcze wówczas przy dokumencie pieczęć fundatora przywieszona na sznurze czerwono-fioletowym i wyobrażająca herb fundatora – Wręby, czyli Korczak[121]. Według wizytacji z 1662 r. oryginał przywileju znajdował się w rękach Krupickich, ówczesnych kolatorów kościoła. Do akt samej wizytacji wpisano jego kopię[122].

Powiat kamieniecki

Na terenie powiatu kamienieckiego jedynie w dwóch ośrodkach możemy wskazać kościoły fundowane do 1566 r. W Kamieńcu kościół farny ufundował Aleksander Jagiellończyk. Dokument fundacyjny wystawił 13 października 1501 r.[123] przebywając w Mielniku w oczekiwaniu na koronę polską. Nowy kościół otrzymał wezwanie świętych Piotra i Pawła, św. Jerzego i św. Aleksandra Papieża. Przyszły król ofiarował plac, na którym miał stanąć kościół i budynki parafialne. Zapisał też kościołowi dochód z karczem w Kamieńcu, który miał corocznie wydawać tamtejszy starosta namiestnik. Pleban otrzymał też pozwolenie na budowę karczmy, prawo do dziesięcin z dworów hospodarskich w Buczemlu i Jelnej oraz ziemię zwaną Lubaszki

[121] ADS, D 25, k. 19.

[122] ADS, D 149, k. 38v.

[123] Zob. *Kościoły i klasztory rzymskokatolickie województwa brzesko-litewskiego*, t. 2, s. 180, gdzie podano błędną datę 10 września 1501 r. W dokumencie jest data: *feria quarta ante festum Sancte Hedvigis*, co odpowiada 13 października 1501 r.

wraz z dworem i osiadłymi na niej ludźmi oraz wszystkimi jej pożytkami. Pleban i jego następcy w zamian za to mieli odprawiać trzy msze tygodniowo: o Trójcy Św., do NMP i za zmarłych, w szczególności za duszę rodzica fundatora – króla Kazimierza Jagiellończyka[124]. W 1533 r. ziemianin kamieniecki Mikołaj Hajko darował kościołowi plac w Kamieńcu nabyty od mieszczan[125].

W Kamieńcu powstał też drugi kościół, ufundowany jako szpitalny. Jego fundatorami byli ks. Jakub Kożuchowski, kanonik łucki, pleban kamieniecki i kożuchowski oraz Marcin Tur, wojski brzeski i pisarz królewski. Fundacja nastąpiła najpewniej w 1542 r. Tur darował nowo fundowanemu kościołowi pole zwane Stanisławowszczyzna kupione od wdowy po Stanisławie Przesmyckim, położone przy drodze z Kamieńca do Brześcia. Ks. Kożuchowski dał natomiast pole kupione od Jana, zięcia tegoż Stanisława Przesmyckiego i drugie pole, kupione od niejakiego Chodorka. Pola te zostały wyjęte spod jurysdykcji miejskiej i zwolnione z obowiązku dawania podwód. Ks. Kożuchowski darował kościołowi dziesięciny snopowe z kupionego przez siebie dworu zwanego Starzeszew, a ponadto przelał swoje prawa kolatorskie względem kościoła i szpitala na rzecz Marcina Tura i jego potomków, którzy mieli opiekować się świątynią. Świadkami dokumentu byli Hieronim Chodkiewicz, podczaszy litewski i starosta oszmiański oraz ks. Walerian Protasewicz, kanonik wileński i sekretarz królewski[126]. Zachowane kopie dokumentu fundacyjnego kościoła szpitalnego w Kamieńcu są pozbawione daty. Można je jednak datować na okres pomiędzy majem a październikiem 1542 r., właśnie ze względu na obecność jako świadka Hieronima Chodkiewicza, którzy urząd podczaszego otrzymał w maju, a w październiku został już kasztelanem trockim. 6 stycznia 1543 r. król Zygmunt I potwierdził fundację ks. Jakuba Kożuchowskiego i Marcina Tura oraz dodatkowo nadał kościołowi dziesięciny z dworu w Raśnej[127]. Przywileje Aleksandra Jagiellończyka z 1501 r. i Zygmunta I z 1528 r. dla kościoła w Kamieńcu były przechowywane w Kamieńcu jeszcze w 1626 r.[128]

Oprócz Kamieńca kościół łaciński został ufundowany także w Mrozowiczach. Wieś tę w nieznanych okolicznościach nabył na własność biskup łucki Paweł Holszański. 29 IX 1521 ufundował w niej kościół p.w. św. Mi-

[124] ADS, D 28, k. 321v–323. Wpis do akt konsystorskich bpa Jana Stefana Wydżgi w 1659 r.
[125] ADS, D 2, k. 181–181v. Zniszczenie połowy karty nie pozwala na odtworzenie pełnej treści tego dokumentu.
[126] ADS, D 25, k. 25–26; ADS, D 149, k. 50–50v.
[127] ADS, D 45, k. 579v–580.
[128] ADS, D 22, k. 95.

kołaja, św. Stanisława, św. Wojciecha, św. Michała Archanioła, świetych Piotra i Pawła, Dziesięciu Tysięcy Męczenników, Narodzenia NMP, św. Anny, św. Katarzyny, św. Barbary, św. Doroty i Wszystkich Świętych, uposażając go dziesięcinami z Mrozowicz oraz nadając karczmę[129]. Fundację biskupa wsparli: Mikołaj, Piotr i Stanisław Golimontowie, właściciele sąsiadujących z Mrozowiczami Zwodów. Wystawili nawet 22 sierpnia 1521 r. własny dokument, który został wpisany w tekst dokumentu biskupa Holszańskiego i razem z nim stanowił podstawę fundacji kościoła mrozowickiego.

Powiat kobryński

Na terenie powiatu kobryńskiego, obejmującego dawne księstwo kobryńskie i powiat sielecki, możemy wskazać świątynie ufundowane w pięciu miejscowościach. Kościół w Kobryniu ufundowała jego dożywotnia posiadaczka Zofia z Rohatyńskich, wdowa po kniaziu Iwanie Semenowiczu Kobryńskim, a następnie po Jerzym Pacu i Mikołaju Radziwille. W 1507 r. przeszła z prawosławia na katolicyzm i zmieniła swe pierwotne imię Fiedora na Zofia. W 1508 r., będąc już w podeszłym wieku, poślubiła Mikołaja Radziwiłła, wojewodę wileńskiego, który zmarł 4 kwietnia 1510 r.[130] Po jego śmierci Zofia rozpoczęła budowę kościoła w Kobryniu, której jednak nie dokończyła, gdyż zmarła przed 28 sierpnia 1512 r.[131] Uposażyła go również i prezentowała na plebana ks. Adama z Bazylei (*de Basilea*). 4 sierpnia 1513 r. król Zygmunt I, dowiedziawszy się o całej sytuacji od ówczesnego starosty kobryńskiego Jana Litawora Chreptowicza, wystawił dokument, w którym zatwierdził fundację Zofii Pacowej Radziwiłłowej oraz nadane przez nią uposażenie. Kościół otrzymał wezwanie Wniebowzięcia NMP, św. Zygmunta, św. Mikołaja i św. Zofii. Jako uposażenie świątynia i jej plebani otrzymali po 6 kop groszy szerokich rocznie z cła kobryńskiego, które mieli wypłacać starostowie kobryńscy, plac pomiędzy zamkiem a mostem przy plebanii wraz z osadzonymi na nim ludźmi, a także dwie karczmy, dziesięciny snopowe z dworów w Wieszce, Stryjowie, Dobuczynie i Tryszynie, młyn we wsi Bystrzyca na rzece Muchawcu oraz prawo wolnego połowu ryb przy tym młynie. Plebani otrzymali też trzy kłody miodu rocznie z zamku ko-

[129] ADS, D 17, k. 279v–281.

[130] *Zapiski historyczne wśród starych almanachów Biblioteki Jagiellońskiej*, II: *Zapiski Łukasza Noskowskiego*, wyd. L. Birkenmajer, „Kwartalnik Historyczny", t. 17, 1903, s. 411.

[131] J. Wolff, *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku*, Warszawa 1895, s. 164.

bryńskiego oraz trzy źreby[132] z 15 osiadłymi w nich ludźmi. Król nadał też kościołowi dwie ziemie pod Kobryniem – pierwszą, którą niegdyś posiadał bojarzyn zwany Tarapatka (jej część miał prawosławny pop Mikuliński, jednak w zamian dano mu inną ziemię) oraz drugą ziemię, zwaną Płoska. Plebani kobryńscy mieli z otrzymanych funduszy utrzymywać przy kościele wikariuszy i nauczycieli szkoły[133]. Dokument ten potwierdził 27 marca 1632 r. król Zygmunt III[134].

Dnia 24 lutego 1517 r. księżna Anna Siemionówna Kobryńska, żona Wacława Kostewicza, ufundowała w kościele kobryńskim altarię p.w. św. Anny, św. Zygmunta, św. Wacława, św. Stanisława, św. Barbary i św. Katarzyny[135]. Jej przywilej 21 kwietnia 1534 r. zatwierdziła królowa Bona, co uczyniła na prośbę altarysty kobryńskiego ks. Marka z Niemyji (ziemia drohicka)[136].

23 czerwca 1522 r. marszałek hospodarski Wacław Kostewicz, za zgodą króla Zygmunta I, ufundował i uposażył kaplicę w Prużanie p.w. Wniebowzięcia NMP, św. Anny, św. Zygmunta i św. Wacława, której kapelana chciał mieć za plebana. Tym samym kaplica miała stać się kościołem parafialnym. Jako jej uposażenie Kostewicz wyznaczył ziemię zwaną Radziłowszczyzna, trzech ludzi z Prużany (Jodka, Tymosza i Marcina), pole zwane Białygrunt położone między ludźmi „Słominczy" i polem należącym do popa, plac zwany Mikułowszczyzna pod karczmę, z włóką i ogrodem oraz plac pod budowę plebanii. Dokument został wystawiony w Kobryniu w obecności tamtejszego plebana, Grzegorza komendarza z Brześcia, Marka altarysty z Kobrynia i szlachcica Stanisława Zembockiego[137]. Dokument Wacława Kostewicza został przedstawiony przez plebana kobryńskiego ks. Pawła z Koćmierów (ziemia bielska) królowej Bonie w kwietniu 1534 r. podczas rewizji listów i przywilejów księstwa kobryńskiego[138]. Królowa wystawiła też na prośbę plebana 23 kwietnia 1534 r. własny przywilej potwierdzający dokument z 1522 r. i fundację kościoła w Kobryniu[139]. 14 czerwca 1558 r. król Zygmunt August potwierdził list matki, która powiększyła uposażenie świą-

[132] W średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym określenie zabudowań i gruntów wchodzących w skład jednego gospodarstwa rolnego chłopa wolnego, niewolnego lub szlachcica.

[133] РГАДА, f. 389–1–18, k. 158–159; ADS, D 45, k. 354–355.

[134] ADS, D 45, k. 354–355.

[135] РГАДА, f. 389–1–18, k. 44v–45v (tu z datą 24 lutego) 160–161v (tu z datą 23 lutego).

[136] AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 6041; ADS, D 45, k. 355–356.

[137] ADS, D 45, k. 301v–302v.

[138] РГАДА, f. 389–1–18, k. 159–160.

[139] Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (dalej: BLAN), f. 1–111; R. Jasas, *Pergamentu katalogas*, Vilnius 1980, nr 379.

tyni o dziesięciny z każdej włóki w ilości kopy zboża i 1 grosza. Zawiadomił jednocześnie o tym starostę pińskiego i kobryńskiego Stanisława Falczewskiego[140]. 30 maja 1563 r. rewizor królewski Dymitr Iwanowicz Sapieha na polecenie króla Zygmunta Augusta, razem ze Stanisławem z Wolborza, namiestnikiem prużańskim starosty pińskiego Stanisława Andrzejewicza Dowojny, zatwierdził zamianę gruntów plebańskich i miejskich dokonaną podczas pomiary włócznej.

Szereszewo było ośrodkiem obszernych dóbr nadanych jeszcze przez ks. Witolda Mikołajowi Nasucie. Po Nasutach dziedziczyli te dobra Zabrzezińscy, Iliniczowie[141] i Jan Abramowicz, który w 1536 r. sprzedał je królowej Bonie za 4000 kop groszy litewskich[142]. W 1537 r. królowa Bona potwierdziła fundację altarii przy kościele szereszewskim dokonaną przez Jana Abramowicza. Najpewniej więc to on był fundatorem pierwszego kościoła w Szereszewie, a Bona tylko zatwierdziła i ewentualnie powiększyła jego fundację. Dokument Bony znamy z potwierdzenia króla Zygmunta III z 1592 r.[143] W 1539 r. był wzmiankowany pleban szereszewski – Maciej Baranek (*Agnus*)[144].

2 XI 1471 r. Miszko Wesztortowicz z żoną Katarzyną ufundował kościół w swych dobrach w Sielcu. Obficie go uposażył, nadając pięciu ludzi w Bortnowiczach ze wszystkimi ich robociznami i dochodami, trzy pola (Biełczyce, Kusnaczewo i Podleśce), dwa ogrody (jeden za kościołem a drugi za plebanią), jaz w Bortnowiczach, dziesięciny zbożowe i gryczane oraz po kamieniu wosku i miarze mąki każdego roku. Nowo ustanowiony pleban i jego następcy w zamian za to mieli odprawiać wyznaczone msze w ciągu roku i jedną mszę za zmarłych. Na dokumencie fundacyjnym zostali zapisani świadkowie, kanonik wileński Stanisław ze Stawów i pleban z Przesmyk Wojciech[145].

7 maja 1480 r. syn Michała – Jan Wesztortowicz, dziedzic Sielca, razem z matką Katarzyną nadali kościołowi i plebanowi w Sielcu siedmiu kmieci z ich daninami w postaci kłody miodu, 16 beczek żyta i 17 groszy czynszu, które ci byli zobowiązani świadczyć plebanowi i jego następcom tak jak dziedzicom. W zamian za to pleban lub jego wikariusz mieli odprawiać trzy

[140] ADS, D 45, k. 302v–303.

[141] S. Wysłouch. *Dobra szereszewskie. Ze studiów nad podziałem terytorialnym W. Ks. Litewskiego przed reformą 1565–1566 r.*, „Ateneum Wileńskie", t. 8, 1932, s. 57–63.

[142] Oryginał pergaminowy: BLAN, f. 2, nr 7 (w transumpcie Zygmunta I Starego z 1536 r.); streszczenia: *Lietuvos Metrika. Knyga nr 19 (1535–1537), Užrašymų knyga 19*, par. D. Vilimas, Vilnius 2009, s. 109, nr 63, 63.

[143] ADS, D 45, k. 322–322v.

[144] *Lietuvos Katalikų Dvasininkai XIV–XVI a.*, oprac. V. Ališauskas, T. Jaszczołt, L. Jovaiša, M. Paknys, Vilnius 2009, nr 1755.

[145] ADS, D 45, k. 277v–278, 448–449.

msze w tygodniu, dwie za zmarłych i jedną do NMP, oraz potrójne wigilie każdego tygodnia[146]. Po śmierci Stanisława Wesztortowicza w 1521 r. dobra sieleckie przeszły w ręce królowej Bony. Ta 28 sierpnia 1533 r. potwierdziła plebanowi sieleckiemu Mikołajowi z Kamieńca posiadanie pustych ziem Jaczynowszczyzna i Klisowszczyzna uzyskanych przez zamianę z Janem Iwachną z Kurzeńca, starostą pińskim i kobryńskim za grunty wcześniej nadane kościołowi, a teraz przeznaczone pod lokację miasta Sielca[147]. 27 lutego 1534 r. Bona potwierdziła również ugodę pomiędzy plebanem sieleckim Mikołajem a Marcinem Kosiłą i Andrzejem Rozczyniczem, zawartą w sprawie dziesięciny snopowej[148]. Dnia 3 lipca 1535 r. Bona odnowiła fundację kościoła w Sielcu i potwierdziła wcześniejsze dokumenty, Michała Wesztortowicza z 1471 r. i jego syna Jana z 1480 r.[149]

W dniu 29 września 1477 r. dziedzic ze Zdzitowa Jan z żoną Barbarą ufundowali w Berezie kościół p.w. św. Jana Chrzciciela, św. Barbary, św. Jerzego i św. Stanisława. Miał on być konsekrowany przez biskupa łuckiego Marcina. Fundatorzy na jego uposażenie przeznaczyli trzy pola (pierwsze położone koło Wysokiego, drugie obok kościoła i trzecie, zwane Kruchłe), łąkę zwaną „Kupy" z pięcioma „pieczyskami", inną łąkę, trzech kmieci w Berezie z rodzinami, rodzinę kmiecia Wasila, kamień wosku rocznie, dziesięciny ze wsi Bereza, Zdzitów i Jastrzębla oraz prawo do wolnego wyrębu w lasach należących do fundatora. Na dokumencie fundacyjnym świadczyli między innymi Wawrzyniec pleban z Janowa, Szczepan pleban ze Skrzeszewa, Jan kapelan biskupa łuckiego Marcina, Jan ze Stawu oraz Bogdan Mneleniszewicz (?)[150]. 16 czerwca 1538 r. Jan Hamszej ze Starego Zdzitowa z żoną Anną i synem oraz bratankami: Marcinem, Pawłem, Janem i Jerzym Hamszejami, ufundowali w Berezie altarię p.w. Wniebowzięcia NMP oraz Wszystkich Świętych. Na jej uposażenie fundatorzy przeznaczyli dwóch bojarów putnych, pewne ziemie oraz karczmę[151].

Ostatni ze znanych kościołów na terenie powiatu kobryńskiego przed 1566 r. ufundował w 1534 r. w Siehniewiczach Florian Radogoski wraz

---

[146] Oryginał dokumentu jest przechowywany w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie, pergamin nr 87; *Katalog zbioru dokumentów pergaminowych Biblioteki Jagiellońskiej*, t. 1, Kraków 2014, s. 221. Wydawcy błędnie datowali dokument na 1490 r.; Kopia: ADS, D 45, k. 449.

[147] AGAD, Księgi grodzkie mielnickie, sygn. 1, k. 467v–468; ADS, D 24, k. 148v–149.

[148] AGAD, Księgi grodzkie mielnickie, sygn. 1, k. 468; ADS, D 24, k. 148–148v.

[149] AGAD, Księgi grodzkie mielnickie, sygn. 1, k. 468v–469.

[150] ADS, D 45, k. 286v.

[151] ADS, D 149, k. 56–56v.

z żoną Anną Krupską. Jego plebanem został ks. Jakub z Gruduska na Mazowszu. Kościół otrzymał jako uposażenie ziemię zwaną Dziaciołowszczyzna, drugą ziemię zwaną Pronowszczyna, dwóch ludzi (Lupka i Łobacza), karczmę oraz dziesięciny z dworu w Siehniewiczach[152].

*

W badanym okresie na obszarze powiatów: brzeskiego, kamienieckiego i kobryńskiego na podstawie znanych źródeł udało się zidentyfikować łącznie 36 istniejących w różnym okresie świątyń katolickich. Nie wszystkie funkcjonowały cały czas, jak na przykład poszczególne kościoły w Janowie, które okresowo przestawały istnieć, a na ich miejsce fundowano inne świątynie. Poza jedną wzmianką z 1437 r. właściwie nic nie wiadomo o kościele św. Doroty w Brześciu.

Sieć kościołów katolickich w tych trzech powiatach nie była rozłożona równomiernie. Najwięcej świątyń ufundowano w powiecie brzeskim, po obu stronach rzeki Bug. Powiat ten był zresztą największy pod względem obszaru. Pięć świątyń powstało w powiecie kobryńskim, a jedynie trzy w powiecie kamienieckim. Spośród wspomnianych 36 kościołów 29 było ośrodkami parafii oraz 7 nieparafialnymi (wśród nich: jeden zakonny augustianów w Brześciu i dwa szpitalne w Brześciu i Kamieńcu). Do wieku XIV, a właściwie jego końca, możemy odnosić jedynie fundację kościoła w Brześciu. Niewykluczone, że istniał też już wtedy kościół w Międzyrzecu. Dopiero z XV w. mamy pierwsze pewne informacje o fundacjach pozostałych kościołów. Fundowano wówczas co najmniej 15 kościołów.

Wśród fundatorów dominowały osoby prywatne. Byli to zarówno możni litewsko-ruscy, przedstawiciele rodzin: Zabrzezińskich, Iliniczów, Sapiehów, Sanguszków i Wesztortowiczów, jak też szlachta średnia posiadająca od jednej do kilku wsi, jak Wojnowie, Czeleśniccy, Hamszejowie, Radogoscy i Krupiccy. Niewielki, ale znaczący udział miały rodziny pochodzenia polskiego (mazowieckiego), posiadające dobra w powiecie brzeskim, takie jak Nasutowie i Stawscy. Warto podkreślić, że niektórzy z fundatorów byli wyznawcami prawosławia, jak książęta Sanguszkowie, Połubińscy czy Bohowitynowie, co nie przeszkadzało im fundować w swych dobrach świątyń także dla poddanych katolickich. Takie osoby jak Jan Sapieha, Jan Horbowski czy Mikołaj Krupicki w momencie fundowania swoich kościołów byli już katolikami, jednak wcześniej też wyznawali prawosławie. Fundacje wielkoksiążę-

[152] Tamże, k. 60–60v.

ce (królewskie) występowały w ośrodkach powiatów, czyli dawnych grodach książęcych w Brześciu, Kamieńcu, Kobryniu oraz w nowo zakładanych miastach na terenie starostwa brzeskiego takich jak Milejczyce, Łomazy, Wohyń, Piszczac. W dobrach królewskich powstał również kościół w Huszczy fundowany dla drobnej szlachty polskiej osiadłej w niektórych wsiach starostwa brzeskiego. Jedynie kościoły w Janowie i Mrozowiczach pochodziły z fundacji biskupiej i pozostawały pod patronatem duchownym.

Spośród omawianych świątyń przestały istnieć w późniejszym okresie jedynie dwa kościoły parafialne w Czeleśnicy i w Dokudowie oraz jeden nieparafialny, św. Doroty w Brześciu. Niektóre świątynie zostały przejęte przez protestantów, jak na przykład w Białej, Czarnawczycach, św. Barbary w Brześciu, jednak już w pierwszej połowie XVII w. zostały przywrócone katolikom. Na całym tym obszarze do końca XVI w. istniał tylko jeden kościół zakonny augustianów. Sieć kościołów w powiatach brzeskim, kamienieckim i kobryńskim nie była zbyt wielka w porównaniu z powiatami podlaskimi: bielskim, drohickim i mielnickim. Jednak w owym czasie dużo większa niż w południowo-wschodnich częściach diecezji łuckiej na Wołyniu i Bracławszczyźnie, gdzie szerzej rozwinęła się ona dopiero w XVIII wieku. Fundowanie nowych kościołów w brzeskiej części diecezji łuckiej, po krótkim zastoju w drugiej połowie XVI w., rozpoczęło się z większym impetem w XVII stuleciu i trwało przez wiek następny, aż do upadku Rzeczypospolitej. Powstało wówczas mniej więcej tyle świątyń, co w okresie do 1566 r. Okres ten, choć nieco lepiej rozpoznany niż wcześniejszy, również wymaga przeprowadzenia ponownych badań.

Catholic churches in Brest, Kamieniec and Kobryn powiats until 1566

Summary

As a result of administrative reform of 1565–1566, three former powiats of the Grand Duchy of Lithuania: Brest, Kamieniec and Kobryn were combined into one Brest powiat, which became a part of a newly established Brest-Litovsk voivodship. Before 1566, in the three aforementioned powiats a network of Catholic parishes was created, founded in 15th and first half of 16th century. Only the beginnings of a Catholic church in Brest date as far back as late 14th century. Since 1425, the area was part of Lutsk diocese; previously (since 1408) it was included in Volodymyr diocese.

Development of Catholic parishes network in the area has become possible after the Polish-Lithuanian Union in Krewo in 1385 and Christianisation of Lithuania.

Before that, the Orthodox Church played a dominant role in the area. The sources for study of church network development in Brest, Kamieniec and Kobryn powiats have been preserved predominantly in the records of Janów consistory, kept in Diocese Archive in Siedlce. Only few original foundation documents were preserved. The network of Catholic churches in the three powiats was not evenly distributed. The most churches were founded in Brest powiat, on both sides of Bug river. Besides, that powiat was the largest in terms of area. Six churches were established in Kobryn powiat, and only three in Kamieniec powiat.

The founders were predominantly individuals. They included both Lithuanian-Ruthenian magnates (representatives of Zabrzeziński, Ilinicz, Sapieha and Sanguszko families), as well as mid-level nobles, owning one or a few villages. It is worth emphasizing, that some of the founders were of Orthodox denomination. Churches sponsored by Grand Dukes (or royal) were founded in powiat centres, so in former ducal gords (burgwalls) and in newly established cities in Brest powiat. Only churches in Janów and Mrozowicze were established by bishops and remained under the patronage of the clergy. In total, in the discussed territory, 36 Catholic churches were identified pre-1566, of which 29 were parish churches and 7 – non-parish (1 monastery church and two hospital churches). At later times, only 2 parish churches and 1 non-parish church from among those ceased to exist. Some of the churches were taken over by Protestants, however already in first half of 17th century were restituted as Catholic. Throughout the area, until the end of 16th century, only one monastery church existed – that of Augustinians.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Diecezjalne w Płocku, Acta Episcopalia 5 (nowa sygn. 1).

Archiwum Diecezji Siedleckiej, Akta dawne, sygn. D1–D3, D5, D7–D10, D13, D17–D18, D20, D22, D24–D25, D28–D29, D35, D45–D46, D51, D130, D148–D149, D152, D156.

Archiwum Główne Akt Dawnych:

Archiwum Skarbu Koronnego, o. XLVI, nr 135b.

Księgi grodzkie mielnickie, sygn. 1–2.

Metryka Koronna, sygn. 21, 33, 49.

Metryka Litewska, sygn. 209.

Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 7336, 7418, 7424, 7438, 7553, 6041.

Archiwum Narodowe w Krakowie:

Archiwum Sanguszków, Teka VI, plik 2.

Zbiór dokumentów pergaminowych, nr 906.

Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, dokument pergaminowy nr 87.

Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie:

f. 1–111 (pierwsza kolekcja dokumentów pergaminowych).

f. 2–7 (druga kolekcja dokumentów pergaminowych).

Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 4874.

Litewska Biblioteka Narodowa w Wilnie, f. 101–25 (kolekcja dokumentów pergaminowych).

Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск, f. 1759-2-28 (Дрогіцкій земскій суд).

Российский государственный архив древних актов в Москве, f. 389–1–13, f. 389–1–18, f. 389–1–24, f. 389–1–41, f. 389–1–77 [Metryka Litewska].

Archiwum książąt Lubartowiczów w Sławucie, wyd. B. Gorczak, t. 1, Lwów 1887; t. 3, Lwów 1890.

Bullarium Poloniae, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, t. 3, Rzym 1988; t. 4, Rzym–Lublin 1992.

Jabłonowski A., *Podlasie* [w:] *Źródła dziejowe*, t. 17, cz. 2, Warszawa 1909.

Jasas R., *Pergamentu katalogas*, Vilnius 1980.

Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków 1948.

Lietuvos Metrika. Knyga nr 4 (1479-1491). Užrašymų knyga 4, par. L. Anužyte, Vilnius 2004; *Knyga nr 10 (1440-1523). Užrašymų knyga 10,* par. E. Banionis, A. Baliulis, Vilnius 1997; *Knyga nr 12 (1522–1529). Užrašymų knyga 12,* par. D. Antanavičius, A. Baliulis, Vilnius 2001; *Knyga nr 14 (1524-1529). Užrašymų knyga 14,* par. L. Karalius, D. Antanavičius, Vilnius 2008; *Knyga nr 19 (1535–1537). Užrašymų knyga 19*, par. D. Vilimas, Vilnius 2009; *Knyga nr 25 (1387–1546). Užrašymų knyga 25,* par. D. Antanavičius, A. Baliulis, Vilnius 1998; *Knyga nr 5 (1427–1506). Užrašymų knyga 5,* par. A. Baliulis, A. Dubonis, D. Antanavičius, Vilnius 2012; *Knyga nr 6 (1494–1506). Užrašymų knyga 6,* par. A. Baliulis, Vilnius 2007; *Knyga nr 9 (1511–1518). Užrašymų knyga 9,* par. K. Pietkiewicz, Vilnius 2002.

Matricularum Regni Poloniae summaria, t. 3, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1908.

Vitoldiana. Codex privilegiorum Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae 1386–1430, wyd. J. Ochmański, Warszawa–Poznań 1986.

Zapiski historyczne wśród starych almanachów Biblioteki Jagiellońskiej, II: *Zapiski Łukasza Noskowskiego*, wyd. L. Birkenmajer, „Kwartalnik Historyczny", t. 17, 1903, s. 405–421.

Акты издаваемые Виленскою Археографическою комиссіею для разбора древних актов, t. 4, Wilno 1870; t. 14, Wilno 1887.

Акты Литовской Метрики, собр. Ф.Н. Леонтович, т. 1, Warszawa 1896.

Акты Литовско-Русского Государства, т. 1, выд. М. Довнар-Заполский, Москва 1899.

Акты относящиеся к истории Южной и Западной России, т. 1, Санктпетербургъ 1863.

Документы Московскаго Архива Министерства Юстиціи, т. 1, выд. М. Довнар-Заполский, Москва 1897.

Русская Историческая Библиотека, т. 20, Петербург 1903.

Opracowania

Abraham W., *Andrzej* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 1, s. 106.

Abraham W., *Buczkowski (de Butzkow) Grzegorz* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 3, Kraków 1937, s. 86–87.

Antanavičius D., *1380 ir 1412 m. Vytauto falsifikatų Breste dvasininkams genezė*, „Lietuvos Istorijos Metraštis", 2003, nr 1, s. 41–67.

Baliński M., Lipiński T., *Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym*, t. 4, Warszawa 1886.

Czarnecki W., *Szlachta ziemi chełmskiej do połowy XVI w.*, Białystok 2012.

Flisiński J., *Biała na Podlasiu. Dzieje miasta i okolic do 1795 r.*, Biała Podlaska 2009.

Jaszczołt T., *Fundacje kościelne na Podlasiu do końca XV wieku* [w:] *Kościoły a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań*, red. M. Kietliński, K. Sychowicz, W. Śleszyński, Białystok 2005, s. 13–61.

Jaszczołt T., *Testament Jana Sapiehy wojewody podlaskiego* [w:] *Rezydencja Sapiehów w Dubnie*, t. 2, red. H. Karwowska, A. Andrzejewski, Białystok 2007, s. 89–102.

Katalog zabytków sztuki w Polsce. Województwo lubelskie. Powiat Biała Podlaska, red. K. Kolendo-Korczakowa, A. Oleńska, M. Zgliński, Warszawa 2006.

Katalog zbioru dokumentów pergaminowych Biblioteki Jagiellońskiej, oprac. K. Nabiałek, W. Świeboda, M. Zdanek, t. 1, Kraków 2014.

Korczak L., *Stawski Stanisław* [w:] PSB, t. 43, Kraków 2004, s. 25.

Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa brzeskolitewskiego, wyd. K. Kolendo-Korczak, Z. Michalczyk, A. Oleńska, D. Piramidowicz, K. Uchowicz, M, Zgliński, t. 1–2, Kraków 2013–2014.

Królik L., *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej,* Lublin 1983.

Kurczewski J., *Biskupstwo wileńskie*, Wilno 1912.

Lietuvos Katalikų Dvasininkai XIV–XVI a., oprac. V. Ališauskas, T. Jaszczołt, L. Jovaiša, M. Paknys, Vilnius 2009, nr 1755.

Mirończuk R., *Janów Podlaski jako miasto biskupów łuckich w XV–XVIII wieku* [w:] *Miasta polskie w średniowieczu i czasach nowożytnych*, red. P. Gołdyn, Kraków 2008, s. 21–41.

Pietkiewicz K., *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań 1995.

Pleszczyński A., *Opis historyczno-statystyczny parafii międzyrzeckiej*, Międzyrzec Podlaski, 2000.

Podlasiak P. J. K. [Pruszkowski], *Janów Biskupi czyli Podlaski z dawnych i współczesnych źródeł*, Kraków 1897.

Prokop K. R., *Sylwetki biskupów łuckich*, Biały Dunajec-Ostróg 2001.

Rimša E., *Pieczęcie miast Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Warszawa 2006.

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, t. 6, Warszawa 1885.

Trajdos T. M., *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*, t. 1, Wrocław i in. 1983.

Wawrzyńczyk A., *Rozwój wielkiej własności na Podlasiu w XV i XVI wieku*, Wrocław 1951.

Wolff J., *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku*, Warszawa 1895.
Wysłouch S., *Rozwój granic i terytorium powiatu kobryńskiego do połowy XVI wieku*, „Ateneum Wileńskie", t. 6, 1929, s. 16–36.
Wysłouch S.. *Dobra szereszewskie. Ze studiów nad podziałem terytorialnym W. Ks. Litewskiego przed reformą 1565–1566 r.* , „Ateneum Wileńskie", t. 8, 1932, s. 57–63.

Дзярнович А., *Берестейский повет до и после реформи 1565–1566 гг.: к истории административно-територіальных єдиніц в Великом Княжестве Литовском* [w:] *Ukraina Lithuanica: студії з історії Велікого князівства Літовского*, t. 1, Київ 2009, s. 43–53.
Род Іллінічаў у Вялікім Княстве Літоўскім у XV–XVI стагоддзях, оprac: Р. А. Аляхновіч, С. А. Рыбчонак, А. І. Шаланда, Мір 2015.
Сборникъ статей разнясняющихъ полское дело по относзению къ западной России, выд С. Шолкович, вып II, Вилна 1889.

Próba interpretacji wydarzeń wileńskich z 1581 roku – pierwszego poważnego konfliktu wyznaniowego w Wielkim Księstwie Litewskim w okresie kontrreformacji

Tomasz Kempa

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Wspomniane w tytule wydarzenia z 1581 r. łączą się ściśle z objęciem biskupstwa wileńskiego przez Jerzego Radziwiłła. Był on synem Mikołaja Radziwiłła „Czarnego", zmarłego w 1565 r. przywódcy reformacji w Wielkim Księstwie Litewskim. Wszystkie dzieci „Czarnego", poczynając od najstarszego syna Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki", przeszły wszakże na katolicyzm. Jerzy Radziwiłł, posiadając od 1574 r. (brewe Grzegorza XIII z 17 grudnia) przywilej na koadiutorstwo biskupstwa wileńskiego, uzyskany przede wszystkim staraniem „Sierotki", odbył studia w Rzymie. Jako uczeń m.in. jezuity Roberta Bellarmina, późniejszego kardynała, stał się protektorem Towarzystwa Jezusowego. Przez krótki czas, pod wpływem swego głównego mentora w Rzymie, Achillesa Gagliardo (rektora Akademii Jezuickiej w Wiecznym Mieście), gotów był nawet zrezygnować z przyjęcia godności biskupiej, w zamian wstępując w szeregi jezuitów. Nie ulega wątpliwości, że pobyt w Rzymie w znacznym stopniu ukształtował poglądy religijne Jerzego Radziwiłła, podobnie jak odbyta wkrótce pielgrzymka do sanktuarium w Santiago de Compostella[1].

[1] Stanisław Warszewicki do nuncjusza Wincentego Laureo 31 grudnia 1574 r. [w:] *Россия и Италия: Сборник исторических материалов и исследований, касающихся сношений России с Италией*, изд. Е. Ф. Шмурло, t. 2, cz. 2, Санктъ-Петербургъ 1913, s. 562; Mikołaj Krzysztof Radziwiłł do kard. Como (Tolomeo Galli) 7 lutego 1575 r. [w:] tamże, s. 565; W. Laureo do kard. Como 4 grudnia 1574 r. [w:] *Vincent Laureo, évêque de Mondovi, nonce apostolique en Pologne 1574–1578 et ses dépêches*, wyd. T. Wierzbow-

Jerzy Radziwiłł zaliczany jest do grona biskupów Rzeczypospolitej, którzy najszybciej zaczęli wdrażać postanowienia Soboru Trydenckiego. Już w kilka miesięcy po przejęciu władzy nad diecezją wileńską założył tam seminarium diecezjalne (1582), którego prowadzenie powierzył jezuitom, ściągniętym do Wilna (1569) jeszcze przez poprzedniego wileńskiego ordynariusza Waleriana Protasewicza. Na początku 1582 r. za sprawą Radziwiłła odbył się też diecezjalny synod. Z kolei w latach 1588 i 1590 Radziwiłł przeprowadził, częściowo osobiście, wizytacje parafii w podległej mu diecezji[2]. Podobne reformy w duchu trydenckim przeprowadzał również jako biskup krakowski (1591–1600)[3].

Wokół konfliktu z 1581 r. narosło sporo niejasności i pytań. Niemniej sprawstwo tego tumultu zgodnie przypisuje się Jerzemu Radziwiłłowi. Nie negując tego zasadniczego wniosku, chciałbym jednak zwrócić uwagę na prawdopodobne szersze podłoże tego wydarzenia, a także spróbować wyjaśnić, co właściwie stało się w Wilnie na początku sierpnia 1581 r. Sam przebieg konfliktu i jego skala pozostają bowiem także przedmiotem dyskusji historyków.

Bardzo ważnym źródłem do badań nad ówczesną sytuacją wyznaniową w Wilnie, a przede wszystkim nad relacjami między katolikami a protestantami (zarówno kalwinistami, jak i luteranami), pozostaje polemiczny utwór ewangelicki anonimowego autora pt. *Apologeticus to jest obrona konfederacyej…*[4]. Dzieło to wskazuje, że korzenie tumultu z 1581 r. mają głębsze

---

ski, Warszawa 1887, nr 36, s. 118–119; T. Kempa, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka (1549–1616), wojewoda wileński*, Warszawa 2000, s. 40–48, 89–92, 110–112; W. Müller, *Radziwiłł Jerzy* [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: PSB), t. 30, s. 229–230; A. Bazielich, Kardynał Jerzy Radziwiłł (1556–1600), Lublin 1963 (mps pracy doktorskiej w Bibliotece KUL), s. 21, 52–59; B. Natoński, *Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce 1564–1580* [w:] J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. 1: *Początki Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1969, s. 458.

[2] J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 2: *Synody diecezji wileńskiej i ich statuty*, Warszawa 1948, s. 133–140; M. Banaszak, *Reformacja i reforma katolicka w diecezji wileńskiej (1527–1591),* „Studia Teologiczne", R. 5–6, 1987–1988, s. 319–322; A. Bazielich, *Kardynał Jerzy Radziwiłł (1556–1600). Wybrane zagadnienia*, „Studia Historyczne", t. 1, 1968, s. 179; W. Pawlikowska-Butterwick, *Problemy z wdrażaniem reformy trydenckiej w biskupstwie wileńskim w XVI wieku*, „Rocznik Lituanistyczny", t. 1, 2015, s. 21.

[3] F. Machay, *Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła, biskupa krakowskiego (1591–1600),* Kraków 1936; A. Bazielich, *Kardynał Jerzy Radziwiłł (1556–1600). Wybrane zagadnienia,* s. 210–244.

[4] *Apologeticus to jest obrona konfederacyej: Przytym Seditio albo bunt kapłański na ewanieliki w Wilnie z wolej a łaski miłego Boga przed harapem wynurzony,* wyd. E. Bursche, Kraków 1932.

podłoże. Nie wynikał on zatem jedynie z neofickiej gorliwości biskupa Radziwiłła, który dopiero co objął władzę nad diecezją wileńską. Drugą pobudką ówczesnego religijnego sporu były działania jezuitów, w tym ówczesnego rektora Akademii Wileńskiej Piotra Skargi, a także reakcja nań ewangelików. Ponadto ówczesny konflikt jest związany z innym sporem, który rozgorzał kilka miesięcy wcześniej wokół ewangelika (od ok. 1591 r. już katolika) Daniela z Łęczycy, który jako drukarz pracował wcześniej w protestanckich typografiach w: Pińczowie, Nieświeżu, Zasławiu i Łosku, by w 1576 r. trafić do drukarni radziwiłłowskiej, wówczas już – decyzją Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki" – faktycznie służącej jezuitom[5]. Daniel pracował w niej do końca 1580 r. (z przerwą w 1579 i na początku 1580 r.), a następnie przeszedł do pracy w tworzonej od podstaw typografii wileńskich kalwinistów. Według Piotra Skargi inspiratorem ówczesnego postępowania Daniela miał być Andrzej Wolan, główny polemista jezuity ze strony ewangelików, a ponadto duchowni ze zboru kalwińskiego w Wilnie. Co istotne, przy okazji tej wolty doświadczony typograf miał zabrać z drukarni radziwiłłowskiej część matryc i narzędzi drukarskich, które być może stanowiły jego własność. Jezuici najwyraźniej uważali jednak te części za przynależące do ich typografii i uznali działania Daniela za kradzież, oskarżając go o nią przed horodniczym wileńskim Wojciechem Przetockim. Ten ostatni był wcześniej sekretarzem biskupa wileńskiego Pawła Holszańskiego i sprzyjał jezuitom. W obronę drukarza wziął jednakże namiestnik wojewody wileńskiego Mikołaja Radziwiłła „Rudego" (ówczesnego przywódcy reformacji na Litwie) – Jan Abramowicz, gorliwy kalwinista, który stwierdził, że Daniel jest jego sługą. Jednocześnie Abramowicz uniemożliwił jezuitom odebranie wyniesionych przez typografa części prasy drukarskiej użytkowanej przez jezuitów. Zakonnicy posłużyli się wówczas jednym ze współpracowników Daniela – być może był to późniejszy kierownik drukarni radziwiłłowskiej Marcin z Kazimierza – który zabrał sporne części i dostarczył je jezuitom. Wiadomo, że ten z kolei schronił się pod opiekę biskupa Jerzego Radziwiłła[6]. Należy do-

[5] T. Kempa, *Mikołaj,* s. 155–156.

[6] Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka – Litewska Biblioteka Narodowa w Wilnie (dalej: LBN), F. 93, rkps 1770, k. 23v–24; Piotr Skarga do generała TJ Klaudiusza Aquavivy 7 marca 1581 r. [w:] *Listy ks. Piotra Skargi T. J. z lat 1566–1610,* wyd. J. Sygański, Kraków 1912, nr 70, s. 142–143; A. Wengerscii *Libri quattuor Slavoniae reformatae*, ed. J. Tazbir, Varsoviae 1973, s. 251–252; *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 5: *Wielkie Księstwo Litewskie,* oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław-Kraków 1959, s. 81–82; J. Tazbir, *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978, s. 53–54; T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku,* Toruń 2016, s. 137–138.

dać, że ówczesny konflikt wokół drukarni radziwiłłowskiej opóźnił wydanie kolejnego dzieła Skargi w jego trwającej już kilka lat polemice z Wolanem na temat Eucharystii[7].

Spór o ustalenie własności części do prasy drukarskiej, mający miejsce jeszcze w 1580 r., stanowił preludium do wydarzeń, które rozegrały się kilka miesięcy później, latem 1581 r. Oto bowiem w sierpniu tegoż roku[8] biskup Radziwiłł – świeżo po swoim ingresie do katedry wileńskiej w dniu 2 sierpnia[9] – nakazał konfiskatę „u drukarza ksiąg ewangelickiej nauki", a następnie polecił spalić je przed kościołem św. Jana. Sam fakt zaboru i spalenia ksiąg ewangelickich był wydarzeniem bez precedensu, jakie przypuszczalnie nigdy wcześniej nie miało miejsca w Wielkim Księstwie Litewskim. Choć jednocześnie nie można wykluczyć, że pojedyncze tego typu incydenty mogły mieć miejsce w okresie panowania Zygmunta Starego, byłoby to bowiem zgodne z wydanymi przez niego edyktami antyreformacyjnymi. Jednakże od tamtego czasu wiele się zmieniło i wydarzenia z 1581 r. musiały być dla różnowierców szokiem. Wersję o konfiskacie ksiąg przedstawili ewangelicy w skardze wysłanej do króla, przebywającego w tym czasie, wraz z większością senatorów litewskich, w obozie pod Pskowem i prowadzącego decydującą kampanię w wojnie z Moskwą. Kwestia konfiskaty ksiąg nie budzi raczej wątpliwości, ponieważ jednocześnie Jerzy Radziwiłł wydał nakaz cenzury książek, który w praktyce mógł oznaczać próbę cenzurowania nie tylko dzieł katolickich, ale także wszystkich innych ukazujących się w Wilnie[10]. Pozostaje pytanie, czy konfiskata dotyczyła ksiąg znajdujących się u jednego czy u większej liczby drukarzy. W utworze „Apologeticus" autor mówi o jednym drukarzu. Najprawdopodobniej chodziło o Daniela z Łęczycy, którego – jak już widzieliśmy – jezuici oskarżali o kradzież części do użytkowanej przez nich typografii. Byłby to więc także dobry pretekst do tego, aby przy okazji pozbawić go wydanych wcześniej książek (zapewne jakąś część z nich posia-

---

[7] P. Skarga, *Artes Duodecim Sacramentariorum seu Zvingliocalvinistarum, quibus oppugnant, et totidem Arma Catholicorum quibus propugnant praesentiam Corporis D[omini] N[ostri] Iesu Christi in Eucharistia. Contra Andream Volanum huius haereticae pestis in Lituania Archiministrum*, Vilnae 1582 (w drukarni radziwiłłowskiej).

[8] Prawdopodobnie było to 4 sierpnia, zob. *Apologeticus*, s. 53.

[9] Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka, F. 43, rkps 214, s. 160–162; Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkps 3516, s. 266; Piotr Skarga do Klaudiusza Aquavivy 2 sierpnia 1581 r. [w:] *Listy ks. Piotra Skargi*, nr 75, s. 160; F. Machay, *Działalność*, s. 8.

[10] Został on wydany 12 sierpnia 1581 r., *Annales Ecclesiastici*, t. 3, ed. A. Theiner, Romae 1856, nr 38, s. 283; J. Bazielich, Kardynał... (mps), s. 76; I. Lukšaitė, *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje. XVI a. trečias dešimtmetis – XVII a. pirmas dešimtmetis,* Vilnius 1999, s. 409–410; J. Tazbir, *Piotr Skarga,* s. 60.

dał), co pośrednio uderzało we wszystkich protestantów. Takie mogło być tło wydarzeń z sierpnia 1581 r. Należy jeszcze zauważyć, iż autor „Apologeticusa" zaznaczył, że konfiskata druków protestanckich objęła też biblioteki (zob. dalej), aczkolwiek nic bliżej na ten temat nie wiadomo.

Jednak z punktu widzenia protestantów w Wilnie groźne były także inne działania nowego biskupa oraz miejscowego duchowieństwa katolickiego, głównie jezuitów. Pierwszym problemem był wspomniany nakaz cenzury książek ukazujących się w Wilnie. Ten musiał jednak zostać zniesiony przez króla, przynajmniej w odniesieniu do druków niekatolickich. Wiadomo bowiem, że w następnych latach w różnych typografiach wileńskich nadal drukowano dzieła o charakterze religijnym, również polemicznym, reprezentujące poglądy różnowierców. Drugą bardzo ważną kwestią dla wileńskich ewangelików obu wyznań była próba narzucenia trasy konduktów pogrzebowych z ciałami zmarłych protestantów. Katoliccy duchowni chcieli, by nie podążały one przez centrum miasta, obok kościołów św. Jana i Ducha Św. oraz dworu biskupiego. W obliczu tych zagrożeń wspólną skargę do króla wysłali kalwiniści i luteranie z Wilna. Stanowiła ona prawdopodobnie pierwszy wyraz solidarności konfesyjnej między obu protestanckimi wyznaniami w obliczu trudności, jakie dotknęły ich w stołecznym mieście. Zasadniczą treść skargi znamy z uniwersału Stefana Batorego, będącego reakcją na żale wileńskich protestantów. Ewangelicy pisali w niej m.in.

> ciała zmarłych ludzi [ewangelików – T.K.] ku pogrzebu do miejsc ich, zwłaszcza mimo kościół św. Jana nosić i śpiewać przy ciele zmarłego katolicy zakazują, lżąc, sromocąc i wołając za nimi [idącymi w kondukcie pogrzebowym – T.K.] na ulicy, a toby snać z poduszczenia kaznodziei katolickich czynić mieli. Zaczem i dwóch ministrów żacy z szkoły św. Jana i inszy gmin na ulicy z pogrzebu idących mało nie ukamienowali. A nadto pogróżki czynią, jakoby zbory spustoszyć i zburzyć chcieli[11].

[11] Stefan Batory do namiestnika wileńskiego Jana Abramowicza [26 lub 30] września 1581 r. z obozu pod Pskowem, LBN, F. 93, rkps 1688; J. Łukaszewicz, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie,* t. 2, Poznań 1842, s. 114–116; A. Wengerscii *Libri*, s. 252; H. Merczyng, *Czterokrotne zburzenie zboru wileńskiego* [w:] W. Gizbert-Studnicki, *Zarys historyczny wileńskiego Kośc[ioła] Ew[angelicko]-ref[ormowanego] i jego biblioteki,* Wilno 1932, s. 24; *Apologeticus,* s. 84–86; M. Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej,* Wrocław 1973, s. 92–94; J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.,* Warszawa 2009, s. 103; T. Wasilewski, *Tolerancja w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce, t. 19, 1974, s. 120–121.

Skarga ewangelików dotycząca prowadzenia konduktów pogrzebowych musiała zapewne być także wynikiem zakazu, jaki wydał w tej sprawie biskup Radziwiłł[12].

A zatem mamy tu do czynienia po raz pierwszy z różnego rodzaju prześladowaniami i problemami, z jakimi w późniejszym okresie coraz częściej stykać się będą w Wilnie ewangelicy. Jednocześnie widać – również po raz pierwszy – negatywną stronę obecności uczniów jezuickich w Wilnie. Warto jednak zwrócić uwagę, że oskarżenia dotyczyły przede wszystkim jezuickich kaznodziei, którzy – zdaniem protestantów – mieli namawiać studentów do gwałtownych działań wobec ewangelików. Wydarzenia te znamy tylko z relacji protestantów, niemniej wydaje się, że przedstawia ona podstawowe fakty zgodnie z prawdą. Nie było bowiem powodu, dla którego protestanci mieliby wprowadzać w błąd króla w momencie, gdy zajmowały go działania wojenne pod Pskowem. Przekazowi ewangelików uwierzył też monarcha, skądinąd przecież gorliwy katolik, starający się o rozwój Kościoła (m.in. w Inflantach), w tym też i Towarzystwa Jezusowego[13]. Jednocześnie Stefan Batory zastrzegł w swoim uniwersale skierowanym do Jana Abramowicza[14], że „co wszytko od jednej strony słysząc, musiemy też i drugiej ucho zostawić". Król nakazał więc namiestnikowi wileńskiemu:

> abyście zarazem skoro ten list nasz was dojdzie, jawnie w mieście na rynku i po ulicach, w tym mieście naszym wileńskim obwołać dali, aby we wszytkim wedla sposobu i obyczaju, z dawna aż do tych czasów szczęśliwego panowania naszego zachowanego, spokojnie się zachowali i żadnych przyczyn do rozruchów nie dawali. A jeśliby, kto pokój pospolity wzruszając, uparcie a swowolnie rozruchy jakie wszczynał, tedy abyście takowego każdego iurisdicti Waszej podległego z powinności urzędu naszego do nauki naszej na urzędzie zatrzymawszy, nam o tym znać dawali[15].

[12] J. Bazielich, Kardynał... (mps), s. 76.

[13] O szerokim poparciu króla dla Kościoła katolickiego, zob. S. Cieślak, *Stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej oraz życie religijne króla Stefana Batorego* [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki,* red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 83–109.

[14] Wcześniejszą datę, 26 września 1581 r., nosi taki sam w treści uniwersał Stefana Batorego skierowany do władz miejskich Wilna, w tym do wójta Rotundusa Mieleskiego, gorliwego katolika, zob. M. Broniewski, *Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religiej greckiej...,* wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994, s. 42–43.

[15] LBN, F. 93, rkps 1688; *Apologeticus,* s. 85; J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta,* Kraków 2012, s. 68.

Warto szerzej przytoczyć słowa Stefana Batorego z uniwersału skierowanego do Jana Abramowicza, ukazujące religijne poglądy króla i sposób jego postępowania wobec niekatolików:

> w tych państwach, a królestwach, gdzie gwałtem, mieczem a ogniem, a nie nauką i dobrymi obyczajami wiarę gruntować chcą, wielkie rozlania krwie i zniszczenie z wnętrznej wojny dzieją się, czego mi nie jedno, uchowaj Boże, w pospolitym zapaleniu, ale też między osobami privatim nie radzi byśmy widzieli i postrzegacieśmy powinni. I jako o wszytko dobre i rozmnożenie Królestwa Polskiego i tego państwa Wielkiego Księstwa Litewskiego, od Pana Boga nam zwierzonego, z najwiętszym usiłowaniem i wystawieniem zdrowia naszego przeciw nieprzyjacielowi staramy się, tak byśmy to owszem uprzejmie żądali, aby wszyscy obywatele wszelakiego stanu jednego Pana Boga chwaląc, jednostajnej starożytnej katolickiej wiary byli. Lecz iż Pan Bóg to przepowiedział, że pogorszenia być muszą wieku ostatniego tego świata, przeto my nikogo gwałtem do wiary cisnąć nie chcemy, ale wedla poprzysiężenia naszego wszystkim stanom, tak Korony Polskiej jako i Wielkiego Księstwa Litewskiego, na koronacyji naszej szczęśliwie uczynionego, pacem inter dissidentes de religione tueri et manu tenere, to jest pokój między różnymi w wierze chcąc zachować i onego bronić i tę powinność przysięgi naszej chcąc zawsze przed oczyma mieć, a sumnienie w wierze każdego spuszczając na sąd Pana Boga wszechmogącego, gdyż nie jedno za takim obowiązkiem naszym zachowania obrony i pokoju w religii na osobę naszą królewską od wszystkich stanów obojego państwa włożonego, ale też i za starodawnym zwyczajem tego państwa, różnych w wierze ludzi w ich nabożeństwie cierpiemy[16].

Wracając do skargi ewangelików przesłanej królowi, może za nazbyt subiektywne należy uznać zawarte tam oskarżenia wysuwane wobec jezuitów. Czym innym była bowiem ostra krytyka poglądów różnowierców, a nawet ich samych, czym innym zaś namawianie do wystąpień przeciw nim z użyciem siły fizycznej. Niemniej przedstawianie duchownych ewangelickich nie tylko jako „heretyków", ale częstokroć „okraszanie" ich dodatkowymi epitetami, wskazującymi na ich rzekomo stałe negatywne cechy charakteru, a zbory protestanckie nazywając pogardliwie „synagogami" – co wśród jezuitów (ale też innych katolickich polemistów) było powszechne, musiało wzbudzać w młodzieży kształconej w Akademii Wileńskiej określone nasta-

[16] LBN, F. 93, rkps 1688; *Apologeticus,* s. 86; J. Niedźwiedź, *Kultura*, s. 289; por. W. Sobieski, *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go,* Warszawa 1902, s. 34.

wienie do różnowierców. Z drugiej strony, protestanci nie pozostawali dłużni katolikom[17]. Poniekąd świadczy o tym reakcja na tumult z 1581 r. Ewangelicy zareagowali bowiem na ówczesne próby zepchnięcia ich do defensywy w Wilnie nie tylko skargą wysłaną do króla, ale także wydaniem w 1582 r. wspomnianego już utworu polemicznego „Apologeticus to jest obrona konfederacyej". Opublikowano go anonimowo, prawdopodobnie w Wilnie, a jego autorstwo przypisywane jest m.in. Wencławowi (Wacławowi) Agryppie (jak sugerował Edward Bursche) czy Stanisławowi Niwińskiemu (według Henryka Barycza)[18]. Utwór ten ma charakter antykatolickiego pamfletu spisanego w formie poematu. Na gruncie litewskim była to pierwsza publikacja tego rodzaju. W druku tym Autor próbował przedstawić wydarzenia z sierpnia 1581 r., a jednocześnie wskazać na ogólniejsze przyczyny ataków na różnowierców. Duchowni katoliccy zostali ukazani jako zabiegający tylko o dobra materialne, często żyjący w sposób niemoralny. Skrytykowano też papiestwo, a jednocześnie wyśmiano przywiązanie katolików do papieża jako tego, któremu jest oddawana wręcz boska cześć. Wedle protestanckiego autora zorganizowanie tumultu w 1581 r. nie było przypadkowe. Od pewnego czasu narastała w Wilnie atmosfera, w której duchowni katoliccy, szczególnie jezuici, wrogo nastawiali katolików do ewangelików, szydząc i obrażając ich. A 4 sierpnia „Zapowiedzieli księża post i procesyje"[19], jak złośliwie zaznaczył autor, by przygotować się lepiej do rozprawy z protestantami. Jak przedstawia ewangelicki pisarz, zaangażowanie w walkę z herezją według katolickich duchownych miało być wręcz warunkiem zbawienia, a moralne przewiny katolików „gorliwych" w występowaniu przeciw reformacji przestawały się w takim wypadku liczyć. Tego typu ideowy przekaz w Wilnie w 1581 r. miał zaś wedle autora dodatkowy „smaczek". Wszystko to działo się bowiem, gdy Litwa walczyła ze swoim odwiecznym nieprzyjacielem na wschodzie, tymczasem w stołecznym mieście – kpił autor – „Macie tedy kapłański drugi szturm ich wojny, który w tym zatrwożeniu stał im za

[17] Zob. S. Grodzicki, *Prawidło wiary haeretyckiey. To iest kazanie, iż wodzowie kacerscy nie Pismo S., ale własny mozg swoy za regulę albo prawidło wiary sobie mają*, Wilno (w drukarni Towarzystwa Jezusowego) 1592, s. 223–225; *Listy ks. Piotra Skargi*, nr 47, s. 86; T. Kempa, *Konflikty*, s. 131–134; J. Tazbir, *Święci, grzesznicy, kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji,* Warszawa 1959, s. 68–80.

[18] Dodać można, że Agryppa znajdował się podczas tumultu z 1581 r. u boku Stefana Batorego pod Pskowem i jako sekretarz królewski sporządził wspomniane wyżej uniwersały adresowane do władz miejskich Wilna i do Jana Abramowicza, *Apologeticus,* s. XI–XLIV; H. Barycz, *Kto był autorem poematu Apologeticus z 1582 r.?* „Reformacja w Polsce", R. 6, 1935, s. 129–140; M. Kosman, *Reformacja,* s. 92, przypis 72.

[19] *Apologeticus*, s. 53.

lud zbrojny"[20]. W innym miejscu utworu czytamy: „Jawnie po wszech kościołach na wojnę trąbiono"[21]. Nieprzyjaznej różnowiercom atmosferze miał ulec przede wszystkim „nieślachetny motłoch" miejski, który chętnie szedł za wskazaniami duchowieństwa jezuickiego. Autor był szczególnie zbulwersowany tym, że jezuici nie pozwalali na spokojne pogrzebanie ewangelików, blokując przejście konduktom z ciałami zmarłych koło swych świątyń. Chodziło przy tym m.in. o pogrzeb nie byle kogo, bo senatora, kasztelana podlaskiego Macieja Sawickiego (zm. w czerwcu 1581 r.). Ponadto autor podkreślił, iż duchowni „księgi ewanielickie z bibliotek brali, tam gdzie ścinano zdrajce, kazali je palić"[22]. Wybór miejsca spalenia protestanckich ksiąg – tam, gdzie odbywały się publiczne egzekucje – był zatem nieprzypadkowy, wszystko po to, by pohańbić ewangelików. Ale autor poszedł jeszcze dalej, sugerując że katolickim duchownym kapłanom najwyraźniej marzyło się powtórzenie w Wilnie „nocy św. Bartłomieja", które wydarzenie zostało tu przypomniane w sposób bardzo wyrazisty, rzecz jasna jako przestroga. Należy dodać, iż protestancki pisarz nie atakował w swym utworze bezpośrednio biskupa Radziwiłła, ale raczej tych, którzy wiedli go do czynów wymierzonych przeciw protestantom: „Wszakeś z domu Radziwiłł, k temu i biskupem, bądź że na heretyki zaostrzonym słupem"[23]. Widać z tego, że autor nie zamierzał wszczynać sporu z przedstawicielem potężnego rodu. Możliwe zatem, że autorem tym był Wencław Agryppa, który karierę polityczną zawdzięczał w znacznym stopniu właśnie Radziwiłłom[24]. Słowa oskarżenia w tym utworze padają zaś szczególnie wobec rektora Skargi, nazwanego tu kąśliwie „apostołem", który w kazaniu wygłoszonym „na zamku" (a zatem w katedrze pw. św. Stanisława) w dniu 27 września 1581 r. miał wzywać biskupa wileńskiego, aby nie bał się stanowczych działań wobec protestantów, a także wręcz zachęcać katolickich mieszkańców miasta do zniszczenia kalwińskiego zboru (a może obu protestanckich świątyń, łącznie z luterańską):

[20] Tamże, s. 59.
[21] Tamże, s. 80.
[22] Tamże, s. 63.
[23] Tamże, s. 81.
[24] Luteranin Agryppa (zm. 1597) związany był przede wszystkim z birżańską linią Radziwiłłów. W 1576 r. został pisarzem wielkim litewskim, w 1586 r. awansował na senatorską godność kasztelana mińskiego, natomiast w 1590 r. otrzymał kasztelanię smoleńską, T. Kempa, *Sekretarze królewscy na służbie u Radziwiłłów w drugiej połowie XVI wieku* [w:] *Patron i dwór. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku,* red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz, Warszawa 2007, s. 258–259; K. Tyszkowski, *Agryppa Wacław* [w:] PSB, t. 1, s. 32–33; *Urzędnicy centralni i dostojnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku. Spisy,* oprac. H. Lulewicz, A. Rachuba, Kórnik 1994, s. 138.

> Uderzyć na kacerze przecz się obawiacie? Nie masz ci się czego bać, noweć to tam mury, jedno się tam zgromadźcie, wnet tam będą dziury, ja będę kredencował, wziąwszy krucyfiksa, mając na to indulty swego pontyfiksa[25].

Zauważmy że te wezwania Skargi miały miejsce już po reakcji króla na działania podjęte przez biskupa Radziwiłła, które doprowadziły do spalenia ksiąg protestanckich, aczkolwiek uniwersały królewskie, zakazujące tego typu praktyk, jeszcze wówczas do Wilna nie dotarły. Gdyby przyjąć – za autorem „Apologeticusa" – że jezuici rzeczywiście wówczas wzywali do rozprawy z protestantami, to w takim razie stanowcza reakcja monarchy zapobiegła eskalacji konfliktu, który mógł skończyć się atakiem na protestanckie świątynie.

Wizja relacji wyznaniowych panujących w Wilnie, w tym stosunku duchowieństwa katolickiego do ewangelików, przedstawiona w utworze „Apologeticus" wydawać się może przygnębiająca. W jakimś stopniu był to przypuszczalnie obraz przejaskrawiony. Zapewne zdecydowana większość jezuitów nie chciała używać przemocy w nawracaniu różnowierców na katolicyzm. Wątpliwe jest także bezpośrednie nawoływanie do zburzenia zboru (czy też zborów) przez samego Skargę. Z drugiej strony świetnie przecież wykształceni zakonnicy musieli zdawać sobie sprawę z faktu, że szyderstwo i wzbudzanie niechęci (a czasami i nienawiści) do ewangelików, może się w końcu przemienić w fizyczną przemoc wobec tej grupy ze strony miejskiego motłochu, który miał podążać za jezuicką propagandą jak „pies na łańcuchu", cytując autora „Apologeticusa"[26].

Istnieje hipoteza, iż w czasie sierpniowych wydarzeń w 1581 r. Jerzy Radziwiłł kazał wcześniej skonfiskować protestanckiemu drukarzowi jedynie część spalonych później książek, a pozostałe druki sam zakupił, a następnie kazał spalić[27]. W ten sposób hierarcha pokazałby swoją neoficką i biskupią zarazem gorliwość, a jednocześnie w mniejszym stopniu naraziłby się królowi i swoim ewangelickim krewniakom oraz ewentualnie innym litewskim senatorom. Można jednak postawić w tym miejscu inną jeszcze hipotezę, mianowicie taką, że nawróceni na katolicyzm bracia Radziwiłłowie

[25] *Apologeticus*, s. 80; J. Tazbir, *Piotr Skarga,* s. 61–62.

[26] T. Kempa, *Konflikty,* s. 143.

[27] T. Tazbir, *Piotr Skarga,* s. 60; zob. też tekst o fałszerstwie źródłowym T. Narbutta na temat tego wydarzenia: J. Tazbir, *Rzekomy opis palenia ksiąg heretyckich w 1581 roku* [w:] *Historia i archiwistyka. Księga pamiątkowa ku czci profesora Andrzeja Tomczaka,* Toruń–Warszawa 1992, s. 107–115.

(synowie „Czarnego") zgodzili się, by zniszczyć pozostałą część nakładu Biblii brzeskiej. Zyski z jej sprzedaży, zgodnie z wolą ich ojca – z którego pieniędzy sfinansowano druk tej Biblii – miały zostać przeznaczone na rzecz ewangelickiej szkoły w Wilnie[28]. Ta ostatnia wola zmarłego w 1565 r. Radziwiłła „Czarnego" nie została w pełni (a może i w ogóle) wypełniona, a zachowane egzemplarze Biblii brzeskiej były przez dłuższy czas przechowywane w pałacu radziwiłłowskim w Wilnie[29]. Jest zatem możliwe, że w tym swoistym *auto-da-fé* z 1581 r. biskup Jerzy Radziwiłł, za zgodą swych braci (Mikołaja Krzysztofa, Albrychta i Stanisława), kazał też spalić zachowaną do tego momentu część nakładu Biblii radziwiłłowskiej[30]. Może zatem autorowi „Apologeticusa", wspominającego o konfiskacie ksiąg również z bibliotek, chodziło właśnie o Biblię radziwiłłowską, a możliwe iż także o inne księgi protestanckie, znajdujące się w pałacu Radziwiłłów (linii nieświeskiej) w Wilnie. Ponadto hipoteza ta korespondowałaby w pewnym stopniu z informacją, podawaną później przez jezuickich historyków, a dotyczącą Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła „Sierotki", iż ten skupował egzemplarze Biblii brzeskiej, by je następnie zniszczyć i w ten sposób ograniczyć stopień oddziaływania protestanckiego Pisma Świętego[31]. Sama wiadomość o wykupywaniu Biblii przez „Sierotkę" nie brzmi wszakże zbyt wiarygodnie, tym bardziej, że pojawiła się wiele lat po śmierci Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła. Rzecz jasna miała ona pokazać religijną gorliwość „Sierotki", który jednocześnie w ten sposób miał niejako odkupić „grzechy" ojca.

Z wileńskimi wydarzeniami z 1581 r. ściśle wiążę się też wyrok, jaki został wydany przez sąd zadworny (asesorski) 12 stycznia 1582 r. w sporze między biskupem Radziwiłłem a „niektórymi panami rad" (zapewne ewangelikami), a także „stanami zborów ewangelickiego i saskiego" (kalwińskiego i luterańskiego). W praktyce był to dekret wydany przez króla Stefana Batorego, który zezwolił wówczas na prowadzenie konduktów pogrzebowych przez ewangelików obu wyznań koło kościoła św. Jana i pałacu biskupa wileńskiego w Wilnie (leżącego naprzeciw tego kościoła), pod warunkiem jed-

[28] Testament M. Radziwiłła „Czarnego" z 27 maja 1565 r., zob. U. Augustyniak, *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa 1992, s. 20.

[29] J. Niedźwiedź, *Kultura,* s. 383.

[30] Kempa, *Konflikty*, s. 145.

[31] Miał rzekomo przeznaczyć na ten cel 5 tys. złotych. S. Rostowski, *Lithuanicarum Societatis Iesu historiarum libri decem,* ed. J. Martinov, Parisiis–Bruxellis 1877, s. 242; H. Merczyng, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka i jego przyjęcie katolicyzmu w r. 1567,* „Przegląd Historyczny", R. 12, 1912, s. 5; S. Załęski, *Jezuici w Polsce,* t. 1, cz. 2, Lwów 1900, s. 197; T. Kempa, *Mikołaj,* s. 137.

nak, że będzie to wyraźnie krótsza („prostsza i łacniejsza") od innych droga przemarszu z miejsca zgonu do zborów, gdzie odbywały się uroczystości pogrzebowe. A zatem monarcha chciał ograniczyć możliwość ewentualnej prowokacji, z którejkolwiek strony religijnego sporu by ona nie wychodziła. Jakkolwiek wydaje się oczywiste, że protestantom zależało na tym, aby w spokoju pochować swoich zmarłych. Ponadto zrozumiałe jest, że ewangelicy starali się wybierać najkrótszą drogę swoich konduktów pogrzebowych. Król podkreślił też w swoim dekrecie – nie po raz pierwszy zresztą – iż chce, „aby pokój między różnemi w religiej wedle konfederacyjej zachowan był, a jeden drugiemu na kontempt, aby nic nie czynieł i przyczyny do rozruchów i nieprzyjaźni nie dawał". O uczynienie sprawiedliwości pokrzywdzonym w tego typu wyznaniowych sporach mieli zabiegać, zgodnie z tym dekretem: „biskup wileński strony duchowieństwa i kolegiatów, jako urząd duchowny, także urząd zamkowy i miejscki", tak by „do żadnych rozterków i zwad nie przychodziło"[32].

Reakcja monarchy na wydarzenia wileńskie z 1581 r. spowodowała, że w następnych miesiącach wzajemne relacje międzywyznaniowe w Wilnie nieco się uspokoiły, choć niebawem pewne napięcia spowodowało wprowadzenie nowego kalendarza gregoriańskiego[33]. Spory na tym tle w stołecznym mieście nie były jednak tak ostre, jak we Lwowie czy w Rydze. Warto jeszcze podkreślić, że konflikt z 1581 r. był pierwszym – acz nie ostatnim – w rodzie Radziwiłłów[34], w którym po jednej stronie występował katolicki biskup wileński Jerzy Radziwiłł, po drugiej zaś kalwiński wojewoda wileński, w tym wypadku Mikołaj Radziwiłł „Rudy" (i jego namiestnik Jan Abramowicz), później zaś jego syn Krzysztof „Piorun". Poważny spór z udziałem tego ostatniego i biskupa Radziwiłła, który wpłynie na relacje między katolicką linią nieświeską a protestancką gałęzią birżańską, będzie miał miejsce kilka lat później, w 1588 roku[35].

[32] Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Warszawskie Radziwiłłów, dz. XI, sygn. 67, k. 16– 17; druk: T. Kempa, *Konflikty*, s. 667–668.

[33] T. Kempa, *Konflikty*, s. 146–155.

[34] J. Tazbir, *Piotr Skarga,* s. 54.

[35] Szerzej zob. T. Kempa, *Konflikty,* s. 157–169; tenże, *Między solidarnością rodową a wiernością religii – Radziwiłłowie nieświescy i birżańscy wobec tumultu wileńskiego z 1588 roku* (w druku).

Tentative interpretation of Vilnius events of 1581 – the first riots during Counter-Reformation period in Grand Duchy of Lithuania

Summary

In 1581, a first serious religious conflict occurred in Counter-Reformation period Vilnius. It was sparked by a dispute between Jesuits and a Calvinist congregation in the city, pertaining to ownership of parts of typography. However, the main trigger for the riots were the actions of the new bishop of Vilnius, Jerzy Radziwiłł, who as a young man has converted from Calvinism to Catholicism. The new Bishop, educated in Rome, was among those most active in implementing the Trent reforms in Polish-Lithuanian Commonwealth. Having recently been installed in the Vilnius Cathedral, Bishop Radziwiłł has ordered confiscation of Protestant books from Evangelical printer, and subsequently had them burned in front of St. John church. Those events have occurred at the time when Poland was at war with Moscow, and King Stephen Bathory with his army was at Pskov. Thus, decisive reaction of the monarch, personally a devout Catholic, is hardly a surprise. He has prohibited further actions of this kind, as they could become a spark of broader religious conflicts. At the same time, he took the side of Vilnius Evangelicals (both Calvinist and Lutheran) in another dispute which took place at the time, pertaining to route of funeral processions in Vilnius. Bishop Radziwiłł and some of the Catholic clergy have demanded that Protestant funeral processions should not go through the centre of the town, close to the church of St. John and the bishop's palace. However, the king has stated, that if this was the shortest route, the Protestants had the right to conduct their funeral processions there as well. King's actions have to a certain extent calmed religious tensions in Lithuanian capital.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Warszawskie Radziwiłłów, dz. XI, sygn. 67.

Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkps 3516.

Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka (dawna Biblioteka Wróblewskich w Wilnie), F. 43, Zbiór kapituły wileńskiej, rkps 214.

Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka (Litewska Biblioteka Narodowa w Wilnie), F. 93, Synod ewangelicko-reformowany, rkps 1688, 1770.

Annales Ecclesiastici, t. 3, ed. A. Theiner, Romae 1856.

Apologeticus to jest obrona konfederacyej: Przytym Seditio albo bunt kapłański na ewanieliki w Wilnie z wolej a łaski miłego Boga przed harapem wynurzony, wyd. E. Bursche (Bibljoteka Pisarzów Polskich, nr 84), Kraków 1932.

Augustyniak U., *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa 1992.

Broniewski M., *Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religiej greckiej...,* wyd. J. Długosz, J. Byliński, Wrocław 1994.

Grodzicki S., *Prawidło wiary haeretyckiey. To iest kazanie, iż wodzowie kacerscy nie Pismo S., ale własny mozg swoy za regulę albo prawidło wiary sobie mają*, Wilno 1592.

Listy ks. Piotra Skargi T. J. z lat 1566–1610, wyd. J. Sygański, Kraków 1912.

Sawicki J., *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 2: *Synody diecezji wileńskiej i ich statuty*, Warszawa 1948.

Skarga P., *Artes Duodecim Sacramentariorum seu Zvingliocalvinistarum, quibus oppugnant, et totidem Arma Catholicorum quibus propugnant praesentiam Corporis D[omini] N[ostri] Iesu Christi in Eucharistia. Contra Andream Volanum huius haereticae pestis in Lituania Archiministrum*, Vilnae 1582.

Vincent Laureo, évêque de Mondovi, nonce apostolique en Pologne 1574–1578 et ses dépêches, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1887.

Wengerscii A., *Libri quattuor Slavoniae reformatae*, ed. J. Tazbir, Warszawa 1973.

Россия и Италия: Сборник исторических материалов и исследований, касающихся сношений России с Италией, изд. Е. Ф. Шмурло, t. 2, cz. 2, Санктъ-Петербургъ 1913.

Literatura

Banaszak M., *Reformacja i reforma katolicka w diecezji wileńskiej (1527–1591),* „Studia Teologiczne", R. 5–6, 1987–1988, s. 293–322.

Barycz H., *Kto był autorem poematu Apologeticus z 1582 r.?* „Reformacja w Polsce", R. 6, 1935, s. 129–140.

Bazielich A., Kardynał Jerzy Radziwiłł (1556–1600), Lublin 1963 (mps pracy doktorskiej, Biblioteka KUL).

Bazielich A., *Kardynał Jerzy Radziwiłł (1556–1600). Wybrane zagadnienia*, „Studia Historyczne", t. 1, 1968, s. 163–264.

Cieślak S., *Stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej oraz życie religijne króla Stefana Batorego* [w:] *Antonio Possevino SJ (1533–1611). Życie i dzieło na tle epoki,* red. D. Quirini-Popławska, Kraków 2012, s. 83–109.

Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku, z. 5: *Wielkie Księstwo Litewskie,* oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, Wrocław–Kraków 1959.

Kempa T., *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku,* Toruń 2016.

Kempa T., *Między solidarnością rodową a wiernością religii – Radziwiłłowie nieświescy i birżańscy wobec tumultu wileńskiego z 1588 roku* (w druku).

Kempa T., *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka (1549–1616), wojewoda wileński*, Warszawa 2000.

Kempa T., *Sekretarze królewscy na służbie u Radziwiłłów w drugiej połowie XVI wieku* [w:] *Patron i dwór. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku,* red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz, Warszawa 2007, s. 243–271.

Kosman M., *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej,* Wrocław 1973.

Lukšaitė I., *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje. XVI a. trečias dešimtmetis – XVII a. pirmas dešimtmetis,* Vilnius 1999.

Łukaszewicz J., *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie,* t. 2, Poznań 1842.

Machay F., *Działalność duszpasterska kardynała Radziwiłła, biskupa krakowskiego (1591–1600),* Kraków 1936.

Merczyng H., *Czterokrotne zburzenie zboru wileńskiego* [w:] W. Gizbert-Studnicki, *Zarys historyczny wileńskiego Kośc[ioła] Ew[angelicko]-ref[ormowanego] i jego biblioteki,* Wilno 1932, s. 23–31.

Merczyng H., *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka i jego przyjęcie katolicyzmu w r. 1567,* „Przegląd Historyczny", R. 12, 1912, s. 1–10.

Müller W., *Radziwiłł Jerzy* [w:] PSB, t. 30, s. 229–234.

Natoński B., *Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce 1564–1580* [w:] J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. 1: *Początki Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1969, s. 414–476.

Niedźwiedź J., *Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta,* Kraków 2012.

Pawlikowska-Butterwick W., *Problemy z wdrażaniem reformy trydenckiej w biskupstwie wileńskim w XVI wieku*, „Rocznik Lituanistyczny", t. 1, 2015, s. 19–36.

Rostowski S., *Lithuanicarum Societatis Iesu historiarum libri decem,* ed. J. Martinov, Parisiis-Bruxellis 1877.

Sobieski W., *Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go,* Warszawa 1902.

Tazbir J., *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.,* Warszawa 2009.

Tazbir J., *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1978.

Tazbir J., *Rzekomy opis palenia ksiąg heretyckich w 1581 roku* [w:] *Historia i archiwistyka. Księga pamiątkowa ku czci profesora. Andrzeja Tomczaka,* Toruń–Warszawa 1992, s. 107–115.

Tazbir J., *Święci, grzesznicy, kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji,* Warszawa 1959.

Tyszkowski K., *Agryppa Wacław* [w:] PSB, t. 1, s. 32–33.

Urzędnicy centralni i dostojnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku. Spisy, oprac. H. Lulewicz, A. Rachuba, Kórnik 1994.

Wasilewski T., *Tolerancja w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce, t. 19, 1974, s. 117–128.

Załęski S., *Jezuici w Polsce,* t. 1, cz. 2, Lwów 1900.

Organizacja Kościoła łacińskiego na terenach wschodnich Rzeczypospolitej w początkach unii brzeskiej

Jan Pietrzykowski SDB
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Artykuł ma na celu przedstawienie struktury organizacyjnej Kościoła rzymskokatolickiego na ziemiach ruskich Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego w drugiej połowie XVI w. Stulecie to było dla Kościoła okresem wielkiego przełomu, doszło nie tylko do jego trwałego podziału przez protestantyzm i jemu pochodne odłamy, ale i do podjęcia dzieła odnowy. Reforma Kościoła w Polsce pod koniec XVI stulecia przebiegała z dużą energią i była połączona z wszechstronną akcją edukacji społecznej tak elit, jak i szerokich mas. Pewien wpływ na owe przemiany miały także czynniki polityczne, ponieważ biskupi diecezjalni byli senatorami, politykami, a nawet magnatami[1]. Ważnym wydarzeniem politycznym był sejm w Lublinie i zawarcie unii realnej w 1569 r. pomiędzy Królestwem Polskim a Wielkim Księstwem Litewskim. Wypada dodać, że Rzeczpospolita po zawarciu unii lubelskiej była, oprócz Austrii i Turcji, państwem najbardziej zróżnicowanym pod względem etnicznym i wyznaniowym[2]. Zmiany na mapie wyznaniowej wielonarodowego państwa polsko-litewskiego były związane z rozwojem Reformacji (Kościoła ewangelicko-augsburskiego i Kościoła reformowanego), jak również zawarciem unii brzeskiej i jej dalszych losów. Konsekwencją przystąpienia

[1] Por. L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku,* Lublin 1983, s. 141–143.

[2] Por. M. Szegda, *Unia Brzeska 1596 roku jako wyraz dążności wspólnot prawosławnych do reformy Kościoła* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994, s. 77–78; H. Samsonowicz, *Miejsce Polski w dialogu kultur* [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, red. S. Wilk, Lublin 2003, s. 450–453.

elit świeckich do luteranizmu i kalwinizmu było osłabienie zarówno pozycji, jak i stanu posiadania Kościoła katolickiego. Ponadto różnie postrzegano i oceniano przystąpienie hierarchii prawosławnej do unii kościelnej z Rzymem. Łacinnicy ten doniosły akt uważali za zjednoczenie dwóch obrządków, łacińskiego i greckiego. Z kolei prawosławni oceniali przystąpienie do unii brzeskiej jako rozdwojenie, dotychczas istniejącego, jednolitego Kościoła wschodniego. Protestanci zdecydowanie stanęli po stronie przeciwników unii brzeskiej. Ich postawa nie wynikała z sympatii do prawosławia, ale z obawy przed wpływami katolickimi w społeczeństwie Rzeczypospolitej[3].

Diecezje łacińskie istniejące na terenach Rusi Koronnej i Rusi Litewskiej należały do dwóch metropolii – lwowskiej (archidiecezja lwowska i diecezje: przemyska, chełmska, kamieniecka i kijowska) oraz gnieźnieńskiej (diecezja wileńska i łucka). W XVII wieku dołączyła do nich jeszcze diecezja smoleńska[4]. Organizacja Kościoła rzymskokatolickiego obejmowała tereny, na których skład ludności pod względem narodowościowym i wyznaniowym był zróżnicowany. Rusini, jako wyznawcy prawosławia, mieli znaczną przewagę liczebną nad łacinnikami.

Kościoły wschodnie w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim

W Królestwie Polskim, po przyłączeniu Rusi Czerwonej w drugiej połowie XIV w., prawosławni stanowili jedną trzecią mieszkańców Polski[5]. Dodatkowo od XIII w. na południowej Rusi i Podolu pojawiają się większe skupiska Ormian. Poza Lwowem, mieszkali oni w Kamieńcu Podolskim i innych mniejszych ośrodkach, jak: Łuck, Zamość, Stanisławów, Jazłowiec, Śniatyń[6].

[3] Zob. *Acta Nuntiaturae Poloniae* (dalej: ANP), t. 15, *Germanicus Malaspina (1591–1598)*, vol. 1, ed. L. Jarmiński, Cracoviae 2000, s. XXX–XXXI; M. Bendza, *Sposoby realizacji unii brzeskiej* [w:] *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 58–60; L. Ćwikła, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów 1344–1795*, Lublin 2006, s. 161–162.

[4] Por. ANP, t. 25, *Marius Filonardi (1635–1643)*, vol. 1, ed. T. Chynczewska-Henel, Cracoviae 2003, s. 232, 278–279; W. Rosowski, *Smoleńska diecezja* [w:] *Encyklopedia katolicka* (dalej: EK), t. 18, Lublin 2013, kol. 450–454.

[5] Zob. J. Tazbir, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980, s. 12.

[6] Ormianie zakładali gminy w polskich miastach. Uprawianie przez nich kupiectwa i rzemiosła, duża ruchliwość, dobre wykształcenie ich znacznej części powodowały, że wyróżniali się wśród nacji zamieszkujących Rzeczpospolitą. Zdaniem Witolda Kołbuka

W 1356 r. król Kazimierz Wielki pozwolił Ormianom zachowywać własne obrządki i prawo. Prawdopodobnie już w tym właśnie roku Ormanie-monofizyci zorganizowali swoje biskupstwo we Lwowie. Pierwszy znany biskup, Grzegorz, wyświęcony w 1364 r. w Sis w Armenii, miał tytuł arcybiskupa. Na terytorium Rzeczypospolitej Ormianie-monofizyci zorganizowali kilkanaście parafii, w których duchowni obsługiwali około 22 tys. wiernych. Dopiero w latach 1664–1666 Ormianie podlegli arcybiskupowi lwowskiemu przystąpili do unii kościelnej na warunkach Stolicy Apostolskiej[7].

Na Rusi Koronnej istniała organizacja Kościoła prawosławnego, którą król Kazimierz Wielki związał z Polską przez reaktywowanie w 1370 r. metropolii halickiej. Główny wpływ na decyzję króla miały czynniki polityczne. Władcy polskiemu zależało, żeby biskupi prawosławni działający na Rusi Halickiej nie podlegali metropolicie obcego państwa, np. litewskiemu lub kijowskiemu, działającemu w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego bądź Wielkiego Księstwa Moskiewskiego. Na stałe lub okresowo w skład metropolii halickiej wchodziły następujące diecezje: przemyska, chełmska, włodzimierska, lwowska i turowska[8].

znaczenie Ormian nie polegało na ilości parafii i liczbie wyznawców, lecz na wielkiej aktywności ich wiernych na polu gospodarczym, politycznym, społecznym i kulturalnym. W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury organizacyjne*, Lublin 1998, s. 71–72; R. Pelczar, *Stowarzyszenia religijne Ormian polskich w XVI–XVIII w.*, „Nasza Przeszłość", t. 106, 2006, s. 163–164.

[7] We Lwowie Ormianie mieli swoją organizację religijną, własny sąd i przywileje narodowe. Na skutek zabiegów władz miejskich, w 1469 r. król Kazimierz Jagiellończyk skasował niezależne wójtostwo ormiańskie. Prawo ormiańskie zostało przetłumaczone na łacinę, przerobione i zaadoptowane do miejscowych warunków i zwyczajów i w 1519 r. na sejmie piotrkowskim zostało zatwierdzone jako tzw. Statut Ormian Polskich. Ormianie byli nacją zamożną i wpływową, oddali Polsce usługi jako dobrzy obywatele i pożyteczni kupcy. Prowadzili handel nie tylko na terenie Rzeczypospolitej, ale również poza nią, specjalizując się w imporcie towarów wschodnich. Byli dyplomatami, tłumaczami języków wschodnich, wykorzystywanymi w poselstwach zagranicznych i jako tłumacze na dworach królewskich i magnackich. Jako lojalni poddani oddali dla kraju duże zasługi w dziedzinie nie tylko gospodarczej, ale i informacyjno-wywiadowczej. Por. Z. Obertyński, *Ormianie* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 257–258; K. Stopka, *Kościół ormiański na Rusi w wiekach średnich*, „Nasza Przeszłość", t. 62, 1984, s. 41–46; [Stopka K.], *Pomniki minionej chwały. Ormiański Lwów w opisie Krzysztofa Stopki i w fotografii Andrzeja Płachetki*, Kraków 2002, s. 11–13, 22–25.

[8] Na mocy postanowień synodów patriarchalnych z lat 1355/56 i 1361 diecezje na Rusi południowej prawnie podlegały metropolitom litewskim. Sytuacja kościelna odpowiadała Olgierdowi, władcy Wielkiego Księstwa Litewskiego, który dążył do podporządkowania sobie Rusi Halickiej. Od 1362 r. stolica metropolitalna litewska nie była obsadzona. Por. A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937, s. 65–66.

Dla wyznawców prawosławia książę litewski Witenes w 1299 r. utworzył metropolię litewską z siedzibą w Nowogródku. Niestety, nie zachowały się informacje na temat liczby i granic diecezji oraz aktywności episkopatu Kościoła wschodniego. Wiadomo, że po poszerzeniu granic Litwy znalazły się w niej diecezja turowska i włodzimierska[9].

Po zdobyciu Kijowa przez wielkiego księcia litewskiego Olgierda w 1358 r. przejściowo w prastarej stolicy Rusi osiadł metropolita litewski Roman. Niektórzy z metropolitów kijowskich sprawowali jednocześnie władzę w carstwie moskiewskim i państwie litewskim. Po ucieczce metropolity Izydora z Moskwy, podczas podróży do Rzymu w 1443 r., uzyskał on Budzie od króla Władysława (Warneńczyka) przywilej zrównania obrządków katolickich, wschodniego (unickiego) z łacińskim. Papież Pius II w 1458 r. podzielił metropolię kijowską na dwie części – moskiewską dla państwa carów i kijowską dla Litwy i Korony. W skład tej ostatniej weszły wszystkie diecezje obrządku wschodniego Korony i Litwy: diecezja metropolitalna kijowska, diecezja połocka, smoleńska, czernihowsko-briańska, turowsko-pińska, łucka, włodzimierska, halicka, przemyska i chełmska. Na początku XVI w. diecezja czernihowsko-briańska znalazła się w granicach państwa carów moskiewskich[10].

Początki struktur Kościoła łacińskiego na Rusi Halickiej

Trwałe początki organizacji rzymskokatolickiej na Rusi Czerwonej i Podolu powstały w drugiej połowie XIV w. i na początku następnego stulecia, co wiązało się z ekspansją Królestwa Polskiego na tereny wschodnie. Za ostat-

[9] Por. T. M. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*, t. 1, Wrocław 1983, s. 4–5; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 106.

[10] Po zdobyciu i zniszczeniu Kijowa przez Mongołów, w 1300 r. metropolici kijowscy założyli swoją rezydencję we Włodzimierzu nad Klaźmą, a w roku 1324 przenieśli się do Moskwy w państwie książąt wielkoruskich. Metropolita litewski Cyprian w 1378 r. zdołał rozciągnąć swą władzę na diecezje w państwie moskiewskim. Ponieważ Moskwa nie uznała unii florenckiej zawartej przez metropolitę kijowskiego Izydora, późniejszego kardynała, papież wydzielił z niej osobną metropolię moskiewską. Jej zwierzchnicy używali tytułu metropolitów moskiewskich i całej Rusi. Zob. Z. Ivinkis, *Litwa w dobie chrztu i unii z Polską* [w:] *Chrystianizacja Litwy*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1987, s. 31–37; T. Śliwa, *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII–XIV wieku* [w:] *Chrzest Litwy. Geneza przebieg konsekwencje*, red. M. Zahajkiewicz, J. Kania, Lublin 1990, s. 24–27; E. H. Wyczawski, *Cerkiew wschodnia na terytorium (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża", t. 5–6, 1987–1988, s. 234–237; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*, s. 176–181.

niego Piasta na tronie krakowskim, króla Kazimierza Wielkiego, w latach 1344–1366 zostały inkorporowane do Polski ziemie: sanocka, przemyska, lwowska i halicka, część Wołynia, a w charakterze lenna ziemie: chełmska, bełzka, włodzimierska i część Podola. Wyżej wymienione terytoria były przedmiotem sporu pomiędzy Polską, Węgrami i Wielkim Księstwem Litewskim. Szczególnie zaznaczyły się wpływy polityczne i kościelne Węgrów, a zwłaszcza metropolii ostrzyhomskiej. Proces włączenia tych ziem do Królestwa Polskiego zakończyła królowa Jadwiga w 1387 r., wypierając załogi węgierskie[11].

Podjęta przez Kazimierza Wielkiego akcja włączania poszczególnych ziem ruskich do Królestwa Polskiego, zmierzała do zorganizowania struktur Kościoła łacińskiego i cieszyła się poparciem papieży awiniońskich. Grunt pod przyszłe parafie i diecezje na Rusi przygotowali działający tam od XIII wieku dominikanie i franciszkanie, polscy i niemieccy, a później także znaczniejsze miejscowe rody, które przyjmowały obrządek rzymskokatolicki. Nowe diecezje łacińskie sukcesywnie tworzono na terenach inkorporowanych do Korony. Pierwsi biskupi wywodzili się przeważnie z zakonów mendykanckich (dominikanie, franciszkanie). Otrzymali oni tytuły i stolice w tych miastach, które były siedzibami władyków prawosławnych. Najwcześniej, bo już w roku 1342, powstała diecezja przemyska. Następnie w 1358 r. papież mianował biskupa dla diecezji we Włodzimierzu Wołyńskim, a rok później kolejnych dwóch zakonników otrzymało nominację na biskupów: Lwowa i Chełma. W 1349 r. król Polski przedstawił Kurii Awiniońskiej projekt utworzenia osobnej metropolii dla Rusi Halickiej. Plan ten stał się realny dopiero w 1366 r. po pomyślnie zakończonej wojnie z Litwą i umocnieniu polskich wpływów na inkorporowanych terenach. Papież Urban V w 1367 r. mianował arcybiskupem halickim Krystyna. Decyzję tę potwierdził papież Grzegorz XI w bulli *Debitum pastoralis offici* z 11 lutego 1375 r. Wystawca dokumentu uznał kościoły w Haliczu, Przemyślu, Włodzimierzu i Chełmie za katedralne i jednocześnie unieważnił uprawnienia jurysdykcyjne i pretensje biskupów lubuskich do zwierzchności nad kościołami na Rusi Czerwonej[12]. Nowa metropolia łacińska obejmowała początkowo arcybiskupstwo

[11] Por. W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904, s. 217–233; J. Sawicki, *Jan Biskupiec biskup chełmski (1377–1452). Szkic biograficzny*, „Nasza Przeszłość", t. 4, 1948, s. 103–124; J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 32–33; J. R. Marczewski, *Dzieje chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego*, Lublin 2013, s. 34–37.

[12] W 1232 r. ks. Henryk I Brodaty w formie uposażenia nadał klucz opatowski w ziemi sandomierskiej biskupowi misyjnemu dla Rusi Gerardowi. Po jego śmierci w 1256 r. biskupi

halickie i trzy diecezje: przemyską, włodzimierską i chełmską. Brak w bulli granic wymienionych diecezji wskazuje że Kuria papieska uważała prawosławne eparchie za przynależące wcześniej do Kościoła zachodniego[13]. Nie mianowano biskupów łacińskich dla Turowa, mimo że w tym mieście istniała wtedy siedziba władyków prawosławnych. Wkrótce metropolia halicka powiększyła swój zasięg oddziaływania poprzez utworzenie kolejnych diecezji w: Kamieńcu (1379), Kijowie (1400) i przyłączenie biskupstwa w Serecie (1412) na Mołdawii. Poza granicami Królestwa, ale w granicach łacińskiej metropolii lwowskiej, znalazły się wówczas diecezje z innych państw: Wielkiego Księstwa Litewskiego (kijowska i włodzimierska) i Mołdawii (serecka, przeniesiona do Suczawy, a po jej upadku, w roku 1607 utworzono diecezję bakowską)[14].

Na prośbę króla Władysława Jagiełły w roku 1404 papież Bonifacy IX mianował biskupem łuckim Świętosława, co spowodowało protesty biskupa włodzimierskiego Grzegorza. Po śmierci obu adwersarzy papież Marcin V bullą z 21 grudnia 1425 r. połączył obie diecezje w jedną, nadając jej nazwę łuckiej, ze stolicą w Łucku. Do XVI wieku należała ona do metropolii lwowskiej, a następnie do gnieźnieńskiej[15].

Metropolici haliccy przeważnie rezydowali we Lwowie, większym i bezpieczniejszym mieście, położonym na skrzyżowaniu ważnych szlaków handlowych. Po długoletnich staraniach, bullą *In eminenti specula* z 28 sierpnia 1412 r., antypapież Jan XXIII usankcjonował przeniesienie siedziby arcybiskupa do Lwowa i zmienił nazwę metropolii z halickiej na lwowską[16].

Utworzenie drugiej metropolii łacińskiej w Królestwie Polskim wydatnie przyczyniło się do powstania urzędu kościelno-państwowego i tytułu prymasa Polski związanego z arcybiskupem gnieźnieńskim. W roku 1418,

lubuscy weszli w uprawnienia jurysdykcyjne biskupa Rusi, co potwierdził papież Aleksander IV bullą *Ex parte tua* z 11 lutego 1257 r. Por. A. Gieysztor, *Początki misji ruskiej biskupstwa lubuskiego*, „Nasza Przeszłość", t. 4, 1948, s. 83–102; A. Weiss, *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu* [*Studia kościelno-historyczne*, t. 1], Lublin 1977, s. 79–86.

[13] Por. *Bullarium Poloniae*, oprac. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, t. 2: *1342–1378*, Romae 1985, s. 362; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" (dalej: ABMK), t. 19, 1969, s. 336–337; J. Kwolek, *Początki biskupstwa przemyskiego*, „Nasza Przeszłość", t. 43, 1975, s. 11–17.

[14] Por. E. Wiśniowski, *Kościół na ziemiach polskich w średniowieczu* [w:] M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła,* t. 2: *600–1500*, Warszawa 1988, s. 443–445; S. Tylus, *Serecka diecezja* [w:] EK, t. 18, kol. 39–40.

[15] T. M. Trajdos, *Kościół katolicki*, s. 57–58; B. Modzelewska, *Łucka diecezja katolicka* [w:] EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 589–590.

[16] Por. *Bullarium Poloniae*, t. 3, s. 227; K. R. Prokop, *Arcybiskupi haliccy i lwowscy*, Biały Dunajec–Ostroróg 2010, s. 19–20.

podczas soboru w Konstancji, został nim arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Trąba. Wybitny prymas Polski, arcybiskup gnieźnieński Jan Łaski, na mocy bulli papieża Leona X *Pro excellenti praeminentia Sedis Apostolicae* z 11 lipca 1515 r. uzyskał dla siebie i swoich następców stały tytuł legata urodzonego (*legatus natus*). Odtąd prymas Polski miał prawo zwoływania synodów dla dwóch metropolii, a także przyjmowania apelacji od wyroków metropolity lwowskiego. W zakresie państwowym należało do niego koronowanie pary królewskiej, błogosławienie małżeństw w rodzinie królewskiej, zajmowanie pierwszego miejsca w Senacie i pełnienie najwyższej władzy podczas bezkrólewia. Arcybiskupowi lwowskiemu przypadło drugie miejsce w precedencji na synodach prowincjonalnych (plenarnych), sejmach i innych uroczystościach kościelno-państwowych[17].

Kościół rzymskokatolicki w Polsce i na Rusi litewskiej

Diecezje łacińskie powstałe w Wielkim Księstwie Litewskim (wileńska – 1387 i żmudzka – 1417) należały do metropolii gnieźnieńskiej. W tworzeniu diecezji i metropolii w Polsce wyraźnie przyjęto wytyczne papieża Mikołaja I (*Responsa ad consulta Bulgarorum*), pochodzące z 866 r. Odpowiedzi papieża odnoszą się do sytuacji istniejącej w Bułgarii, lecz problematyka organizacyjna ma charakter uniwersalny. Zgodnie z poleceniem Mikołaja I, w pierwszym okresie chrystianizacji wystarczał jeden biskup wyświęcony w Rzymie. Z biegiem czasu, gdy wzrastała liczba wiernych, Stolica Apostolska miała tworzyć dalsze biskupstwa, a jeden z biskupów otrzymać godność metropolity[18].

Na mocy układu w Krewie z 14 sierpnia 1385 r. Wielkie Księstwo Litewskie zostało połączone z Polską unią personalną, a od Unii Lubelskiej w 1569 r. – unią realną, tworząc wspólną Rzeczpospolitą. Za czasów króla

[17] Por. J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy. Prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821*, t. 2, Poznań 1888, s. 46–47; S. Grad, *Kościelna działalność arcybiskupa i prymasa Jana Łaskiego* [*Studia z Historii Kościoła w Polsce*, t. 5], Warszawa 1979, s. 247–248; M. Banaszak, *Prymasostwo polskie w dziejach narodu i Kościoła (do roku 1939)* [w:] *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu*, red. F. Lenort, Poznań 1982, s. 36–37; J. Dzięgielewski, *Prymasi w roli interreksów* [w:] *Prymasi i prymasostwo w dziejach państwa i narodu polskiego*, red. W. J. Wysocki, Warszawa 2002, s. 40–50; T. Graff, *Precedencja biskupów metropolii gnieźnieńskiej i lwowskiej w 1. połowie XV wieku*, „Nasza Przeszłość", t. 102, 2004, s. 107–110.

[18] Zob. A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992, s. 242–243.

Władysława Jagiełły i wielkiego księcia Witolda Kościół katolicki zetknął się z pogaństwem na terenach etnicznej Litwy i Kościołem prawosławnym na dużych obszarach Rusi Litewskiej. Król Władysław Jagiełło w dniu 17 lutego 1387 r. wydał w Wilnie przywilej fundacyjny dla diecezji wileńskiej. Papież Urban VI, na mocy bulli *Romanus Pontifex* z 12 marca 1388 r., erygował wspomniane biskupstwo. Dokument nie precyzował granic nowej diecezji i jej przynależności metropolitalnej. Prawdopodobnie dopiero w latach dwudziestych XV w. diecezja wileńska została włączona do metropolii gnieźnieńskiej[19]. Biskupstwo to obejmowało swoimi granicami zarówno Litwę pogańską, jak i ruskie księstwa aż po Wołyń. Ogromny teren diecezji wileńskiej w dwóch trzecich znajdował się na ziemiach ruskich. Na tym rozległym obszarze znajdowało się aż 5 eparchii prawosławnych. Według ustaleń Marcelego Kosmana, nie zachowały się wzmianki o szerszych akcjach mających na celu zmuszanie wiernych do zmiany wyznania[20]. Nie zorganizowano osobnego biskupstwa łacińskiego dla Białorusi. Jak już wspomniano, pod koniec XVI w. diecezja łucka zamieniła przynależność metropolitalną z lwowskiej na gnieźnieńską. Po zwycięskiej wojnie polsko-moskiewskiej (1609–1611) powstała jeszcze diecezja smoleńska, także podporządkowana metropolicie gnieźnieńskiemu[21].

[19] Por. *Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, t. 1, Kraków 1948, nr 1, s. 1–9; J. Fijałek, *Kościół rzymskokatolicki na Litwie* [w:] *Chrystianizacja Litwy*, s. 145–148; T. Krahel, *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża", t. 5–6, 1987–1988, s. 12–13.

[20] Na terytorium łacińskiej diecezji wileńskiej znalazła się większa część prawosławnej kijowskiej diecezji metropolitalnej, całe arcybiskupstwo połockie, arcybiskupstwo smoleńskie (1403–1514) oraz, na południowo-zachodnim terenie, znaczna część diecezji turowsko-pińskiej, na południowo-wschodnim część eparchii czernihowsko-briańskiej. W 1500 r. od Wielkiego Księstwa Litewskiego odpadło terytorium diecezji czernichowsko-briańskiej. W czasie bezkrólewia po śmierci Stefana Batorego zmieniono dwuczłonową nazwę diecezji turowsko-pińskiej na pińską i przeniesiono siedzibę władyki do Pińska. Por. M. Kosman, *Tolerancja wyznaniowa na Litwie do XVIII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 18, 1973, s. 103; H. E. Wyczawski, *Cerkiew Wschodnia*. 233–234; H. Dylągowa, *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, Olsztyn 1996, s. 31.

[21] Diecezja prawosławna w Smoleńsku istniała od połowy XII stulecia. W drugiej połowie tego wieku kupcy niemieccy zbudowali kościół łaciński. Smoleńszczyzna należała do państwa polsko-litewskiego w latach 1403–1514 i 1611–1654. Podczas przynależności Smoleńska do Rzeczypospolitej działalność duszpasterską i edukacyjną prowadzili jezuici (1611–1654). Ponadto swoje kościoły i klasztory mieli również: od 1620 r. bernardyni, a w latach 1625–1654 także dominikanie. 6 maja 1625 r. Zygmunt III Waza wystawił akt fundacyjny łacińskiej diecezji smoleńskiej, a w 1635 r. potwierdził go Władysław IV. Papież Urban VIII w dniu 1 IX 1636 r. formalnie erygował diecezję smoleńską. Biskupi smoleńscy otrzymali ostatnie, 17. miejsce w Senacie. Po zajęciu Smoleńszczyzny

Kościół rzymskokatolicki w drugiej połowie XVI wieku na terenach Rzeczypospolitej z przewagą ludności prawosławnej

Rzeczpospolita pod koniec XVI stulecia była drugim co do wielkości państwem w Europie, ustępującym tylko Moskwie. W roku 1582 obejmowała ona 815 tys. km^2, teren ten zamieszkiwało ponad 8 mln. ludności o zróżnicowanej strukturze narodowościowej i wyznaniowej. Na ziemie o zwartym osadnictwie polskim przypadało tylko ok. 25% powierzchni państwa, a katolików obrządku łacińskiego (Polaków, Niemców i przedstawicieli innych nacji) było ok. 50%. Wyznawcy prawosławia stanowili niemal połowę populacji państwa. Postępująca reformacja wśród katolickiej szlachty i mieszczaństwa nie doprowadziła do upadku żadnej diecezji łacińskiej, ale okazała się zjawiskiem trwałym, zwłaszcza na Litwie i w zachodnich diecezjach metropolii lwowskiej (przemyskiej i chełmskiej) oraz w częściach wschodnich diecezji wchodzących w skład metropolii gnieźnieńskiej (wileńskiej i łuckiej)[22].

Na rozwój Kościoła rzymskokatolickiego na Litwie wpłynęło pozytywnie wiele czynników. Z pewnością należała do nich polityka wyznaniowa Jagiellonów i pierwszych królów elekcyjnych[23]. Doniosłym wydarzeniem

---

w 1654 r. przez Moskwę, w granicach Rzeczypospolitej pozostały 3 parafie i jedna filia, obsługujące ok. 7000 wiernych, głównie osadników wojskowych i konwertytów z prawosławia. Pozostałe przy Rzeczypospolitej resztki tego biskupstwa terytorialnie były większe niż obszar łacińskiej diecezji przemyskiej. W 1783 r. diecezja smoleńska została zlikwidowana przez carycę Katarzynę II. Por. Ł. J[anczak], *Smoleńskie biskupstwa* [w:] *Encyklopedia kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. 26, Warszawa 1903, s. 31–38; B. Kumor, *Dokumenty fundacyjne diecezji smoleńskiej*, ABMK, t. 17, 1968, s. 257–267; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 626–627; S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin 2006, s. 126, 298.

[22] Por. W. Müller, *Diecezje w okresie potrydenckim* [w:] *Kościół w Polsce*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 66–67.

[23] Król Władysław Jagiełło domagał się od pogańskich Litwinów przyjęcia wiary katolickiej, natomiast prawosławnym pozostawił swobodę kultu. Bojarom przyjmującym chrzest w obrządku łacińskim nadał szereg praw i przywilejów, jakimi cieszyła się szlachta polska, a pominął bojarów prawosławnych. Na Rusi Koronnej nie stosowano takich ograniczeń, lecz zrównano szlachtę prawosławną ze szlachtą katolicką. Podobnie, tworzone na wzór polskich, nowe urzędy na Litwie etnograficznej wojewodów i kasztelanów nadawano katolikom. Akty prawne usuwające ograniczenia szlachty ruskiej wyznania prawosławnego potwierdzili królowie Henryk Walezy i Stefan Batory. Por. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 77, 83–84; T. M. Trajdos, *Kościół katolicki*, s. 103–107; L. Ćwikła, *Polityka*, s. 75.

w życiu Kościoła w Polsce było przyjęcie przez Zygmunta Augusta podczas sejmu w Parczewie w 1564 r. uchwał Soboru Trydenckiego, które odtąd stały się prawem państwowym. Jednak recepcja tych uchwał w metropolii lwowskiej na synodzie w 1564 r. odprawionym pod prezydencją arcybiskupa Pawła Tarły pozostała bez większego rozgłosu i konsekwencji. Dopiero w roku 1577 na synodzie prowincjonalnym w Piotrkowie uchwały Soboru Trydenckiego przyjęli wszyscy biskupi[24]. W składzie episkopatu wschodnich diecezji brak było wybitnych humanistów i teologów, gruntownie i wszechstronnie wykształconych na miarę kardynała Stanisława Hozjusza czy Marcina Kromera. Lukę tę wypełniali za to biskupi-duszpasterze, gorliwie oddani reformie Kościoła katolickiego, np. biskup wileński Jerzy Radziwiłł (1574–1591), biskup kamieniecki Marcin Białobrzeski (1576–1585), arcybiskup lwowski Jan Dymitr Solikowski (1583–1603), biskup łucki Bernard Maciejowski (1587–1600), biskup przemyski Wojciech Baranowski (1585–1590), biskup kijowski Józef Wereszczyński (1592–1598) i inni[25]. Świadomie pominięto w tym zestawieniu rządców diecezji chełmskiej, ponieważ okresy posługi tych biskupów były zbyt krótkie i stanowiły jedynie szczebel w ich dalszej karierze kościelnej[26].

Władcy polscy, począwszy od Kazimierza Wielkiego i Władysława Jagiełły, popierali kolonizację ziem wschodnich. Akcja ta nasiliła się po zawarciu unii lubelskiej w 1569 r. Ponadto wiele wpływowych rodów prawosławnych, m.in. Sapiehowie, Czartoryscy, Sanguszkowie, Wiśniowieccy, przeszło do Kościoła łacińskiego, pociągając swym przykładem innych. Przyczyniło się to do polonizacji stanu szlacheckiego na Rusi[27]. Od drugiej połowy XVI w. Kościół rzymskokatolicki stopniowo zaczął odzyskiwać wiernych utraconych na rzecz wspólnot protestanckich[28].

---

[24] M. Morawski, *Synod prowincjalny prowincji gnieźnieńskiej w dawnej Polsce*, Włocławek 1935, s. 94–96; P. Aleksandrowicz, *Przyjęcie przez króla i senat uchwał Soboru Trydenckiego w Parczewie w 1564 r.*, „Prawo Kanoniczne", t. 9, 1966, nr 3–4, s. 374–380; I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1971, s. 137–141.

[25] M. M. Grzybowski, L. Zygner, *Episkopat płocki w latach 1075–2015. 940 lat istnienia diecezji*, Płock 2015, s. 165–167.

[26] K. Dola, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku rzymskokatolickiego do czasów współczesnych* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 2, Poznań–Warszawa 1979, s. 258.

[27] K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*, s. 53–54.

[28] Nawrócenia na katolicyzm były jednym z czynników towarzyszących przemianom społeczno-ustrojowym, które doprowadziły do sojuszu Kościoła z warstwą panującą. Cechą wyróżniającą konwersje senatorów i bogatej szlachty była w zdecydowanej większości dobrowolność i świadomość ideowa podjętej decyzji. Od lat 70. XVI w. zauważa się zjawisko porzucania po śmierci ojca wyznania protestanckiego przez jego dzieci. Reformacja

Na postępujący proces asymilacji narodowej i zmiany wyznania znaczący wpływ miały zakony, początkowo konwenty dominikanów i franciszkanów-bernardynów[29]. Na przełomie XVI i XVII stulecia przybył nowy zakon (Towarzystwo Jezusowe), który zakładał swoje prężne placówki duszpasterskie (stacje misyjne i rezydencje) oraz kolegia z bursami[30]. Placówki jezuickie niemal równomierną siecią objęły wschodnie tereny Rzeczypospolitej[31].

Parafie łacińskie na wschodnich obszarach diecezji wileńskiej, łuckiej, kamienieckiej i kijowskiej były rozrzucone po całym terytorium wyspami związanymi z miastami lub innymi skupiskami wyznawców obrządku rzymskokatolickiego. O randze poszczególnych diecezji decydowało uposażenie biskupa i kolejność jego krzesła w senacie, określone podczas sejmu lubelskiego w 1569 r.[32] Terytoria poszczególnych diecezji trudno jest precyzyjnie określić, ponieważ dokładniejsze dane pochodzą dopiero z połowy XVII wieku. Obowiązek sporządzania relacji o stanie diecezji przypomniał biskupom 20 grudnia 1585 r. papież Sykstus V, łącząc go z wizytą *ad limina Apostolorum*[33].

Diecezja wileńska była najważniejszą i największą jednostką kościelną, zajmującą powierzchnię 231 tys. km^2. Roczne uposażenie tego biskup-

dla drugiego pokolenia swoich wyznawców nie miała już takiej siły przyciągania. Rokosz Zebrzydowskiego zamyka pierwszy etap odwrotu od protestantyzmu w Polsce. Por. A. K. Banach, *Konwersje protestantów na katolicyzm w Koronie w latach 1560–1600*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", z. 77, 1985, s. 22–35; L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992, s. 26–29; H. Łaszkiewicz, *Rzeczpospolita wielu kultur, religii, wyznań i narodów* [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, s. 198.

[29] J. Kłoczowski, *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222–1972. Zarys dziejów* [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce (1222–1972)*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Warszawa 1975, s. 41–70; H. E. Wyczawski, *Franciszkanie w Polsce* [w:] EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 496–497.

[30] Kolegium to instytucja naukowa, dom zakonny, w którym znaczna liczba jezuitów była zatrudniona w nauczaniu i prowadzeniu szkoły. Rezydencją nazywano dom zakonny i wspólnotę złożoną z niewielkiej grupy jezuitów pracujących w apostolstwie. Często poprzez pomnożenie uposażenia rezydencje przekształcały się w kolegia. Stacja misyjna była najmniejszą placówką, podległą kolegium lub rezydencji, w której jeden lub kilku księży prowadziło pracę apostolską. Przy kolegiach zakładano bursy, służące zbiorowemu zakwaterowaniu i utrzymaniu młodzieży i oddziaływaniu wychowawczemu. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 78, 291, 568–569, 636–637.

[31] L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej*, s. 380–381; J. Mucha, *Organizacja diecezji kamienieckiej do 1795 roku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 30, 1983, z. 4, s. 258–259; J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej*, s. 316–317.

[32] Z. Wdowiszewski, *Porządek senatorów ustanowiony na sejmie lubelskim w r. 1569* [w:] *Chronologia polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 1957, s. 476.

[33] J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 380; M. Sitarz, *Wizyta Ad Limina Apostolorum* [w:] EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 336–337.

stwa wynosiło 9000 dukatów rzymskich, a biskup zajmował piąte miejsce w Senacie. Przed rokiem 1604 diecezja miała 259 parafii w pięciu dekanatach[34]. Drugą pod względem wielkości powierzchni (109 tys. km^2) była diecezja łucka, której biskup zajmował siódme krzesło senatorskie, a jego dochody wynosiły 5000 dukatów[35]. Ogromne terytorium tej diecezji obejmowało cztery województwa: podlaskie, brzeskie, wołyńskie i bracławskie. W 1589 r. część podlaska została podzielona na trzy dekanaty (janowski, mielnicki, sarnacki), a przed 1604 r. na całym terytorium znajdowało się ok. 180 parafii[36]. Drugie miejsce w Senacie przeznaczono dla arcybiskupów lwowskich, ale godności tej nie odpowiadały skromne dochody, wynoszące zaledwie 4000 dukatów. Na obszarze 30,5 tys. km^2 tej archidiecezji znajdowało się ok. 100 kościołów parafialnych zgrupowanych w pięciu dekanatach[37]. Najmniejsza diecezja – przemyska, miała 18 tys. km^2 powierzchni. Jej biskup zajmował dopiero ósme miejsce w Senacie, był jednak stosunkowo dobrze uposażony, bowiem jego dochody szacowano na 9000 dukatów. Jednostka ta miała gęstą sieć parafialną – ok. 140 placówek, podzieloną na siedem dekanatów[38]. Najskromniejsze dochody (1000 dukatów) miał biskup chełmski, któremu przypadało jedenaste krzesło senatorskie[39]. Przedostatnie miejsce senatorskie zajmował biskup kijowski. Jego rozległa diecezja miała ponad 80 tys. km^2 powierzchni, ale czerpał z niej dochód zaledwie 2000 dukatów rzymskich[40]. Grupę senatorów duchownych zamykał ordynariusz kamieniecki, którego diecezja obejmowała 19,7 tys. km^2. Jego

[34] Por. J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, Poznań 1972, s. 100–105; S. K. Olczak, *Rozwój sieci parafialnej w diecezji wileńskiej do II. połowy XVIII w.*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża", t. 5–6, 1987–1988, s. 110–111.

[35] Ziemie ruskie należące do Korony w XV i XVI w. były przedmiotem akcji kolonizacyjnej, również przez osadników polskich. Na początku XVII w. na 30,5 tys. km^2 znajdowało się 850 wsi i ok. 100 parafii. Por. J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej*, s. 37–38, 185; E. E. Wróbel, *Kościół w szlacheckim państwie, XVII wiek* [w:] *Dzieje Kościoła w Polsce*, red. A. Wiencek, Warszawa–Bielsko-Biała 2008, s. 241–242.

[36] L. Królik, *Organizacja dekanalna diecezji łuckiej i brzeskiej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 1981, s. 10; tenże, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej*, s. 211, 262, 281.

[37] J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej*, s. 38, 185.

[38] Według relacji biskupa Piotra Gembickiego z 1640 r., sporządzonej na podstawie przeprowadzonej wizytacji, zasiedlało ją ok. 140 tys. katolików w 140 parafiach. Por. W. Müller, *Organizacja diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym 1375–1772*, „Nasza Przeszłość", t. 46, 1976, s. 32–33, 40.

[39] Obszar diecezji chełmskiej wynosił 18,8 tys. km^2, funkcjonowało na nim 37 parafii. Por. B. Kumor, *Chełmska diecezja* [w:] EK, t. 3, Lublin 1985, kol. 127–130.

[40] Na tak dużym terytorium znajdowało się kilkanaście parafii i kilka klasztorów. Por. K. N[iedziałkowski], *Kijowskie biskupstwo* [w:] *Encyklopedia kościelna*, t. 10, wyd. M. Nowodworski, Warszawa 1877, s. 330–345.

dochód sięgał 4000 dukatów rocznie. Pod koniec XVI wieku w diecezji kamienieckiej było ponad 30 parafii[41].

W celu podniesienia uposażenia biskupów najbiedniejszych diecezji pozwolono im na kumulację beneficjów, pozostawiając im dochody z posiadanych wcześniej kanonii w znaczniejszych kapitułach katedralnych lub mianowano ich opatami komendatoryjnymi. Dotkliwą bolączką Kościoła katolickiego były ciągłe awanse biskupów związane z translacją do lepiej uposażonych diecezji. Przy zmianie diecezji nie kierowano się przynależnością metropolitalną. Tylko Litwini zazdrośnie strzegli, aby w Wilnie biskupem nie został Polak[42]. Kariera duchownych była zależna od króla i okoliczności politycznych. Biskupi biedniejszych diecezji, jako senatorzy, pełnili różne prestiżowe funkcje państwowe, np. ministrów (kanclerza lub podkanclerzego). Ponadto niezależnie od uposażenia i miejsca zajmowanego w senacie byli dyplomatami, deputowanymi do Trybunału Koronnego lub Litewskiego, bądź senatorami rezydującymi przy królu[43].

Organization of the Latin Church on eastern territories of the Polish–Lithuanian Commonwealth after the Union of Brest

Summary

This article presents the organizational structures of the Roman Catholic Church at the turn of 16th and 17th centuries. Latin dioceses existing on the territories of Red Ruthenia and Lithuanian Ruthenia belonged to two metropolises: the one of Lviv (the Archdiocese of Lviv and the Dioceses of Przemyśl, Chełm, Kamieniec and Kiev) and the one of Gniezno (Dioceses of Vilnius, Lutsk and, since the 17th century, also the Diocese of Smolensk). The above mentioned dioceses covered areas inhabited by people of various nationalities and religions. Ruthenian followers of Eastern Orthodox Church were the dominant population, outnumbering the Roman Catholics. Catholic Church structures began to be permanently marked in Red Ruthenia, Podolia and the Grand Duchy of Lithuania in the second half of 14th

[41] Poza miastami na jej terytorium, obejmującym 19,7 tys. km^2, istniało ok. 200 osad. Rzadką sieć parafialną uzupełniały kościoły zakonne i kaplice prywatne. Por. J. Mucha, op. cit., s. 186, 269.

[42] Por. W. Müller, *Diecezje w okresie potrydenckim*, s. 132, 134–136; M. Kosman, *Poczet Prymasów Polski*, Bydgoszcz 1997, s. 127–134, 154–157, 184; B. Przybyszewski, *Zarys dziejów Diecezji Krakowskiej (do roku 1994)*, Kraków 2000, s. 117–118.

[43] W. Sawicki, *Udział Kościoła w organizacji i administracji państwa polskiego do rozbiorów* [w:] *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*, cz. 3, red. M. Rechowicz, Lublin 1969, s. 213–215.

century and early 15th century. This was related to the expansion of the Kingdom of Poland ruled by Casimir the Great and Christianisation of Lithuania, initiated by Władysław II Jagiełło. Development of Catholicism in the eastern part of Polish--Lithuanian Commonwealth was influenced by: royal policies supporting Polonisation of those lands, conversion of influential families from the Orthodox Church, the Reformed Church and the Evangelical Church of the Augsburg Confession to the Roman Catholic confession, educational activities of the Jesuits and priesthood activities of the Franciscans (Bernardines), the renaissance of Catholicism after adoption of the Council of Trent decrees.

Bibliografia

Źródła

Acta Nuntiaturae Poloniae, t. 15, *Germanicus Malaspina (1591–1598)*, vol. 1, ed. L. Jarmiński, Cracoviae 2000; t. 25, *Marius Filonardi (1635–1643)*, vol. 1, ed. T. Chynczewska-Henel, Cracoviae 2003.

Bullarium Poloniae, oprac. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, t. 2–3, Romae–Lublini 1985–1988.

Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, t. 1, Kraków 1948.

Literatura

Abraham W., *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904.

Aleksandrowicz P., *Przyjęcie przez króla i senat uchwał Soboru Trydenckiego w Parczewie w 1564 r.*, „Prawo Kanoniczne", t. 9, 1966, nr 3–4, s. 363–381.

Banach A. K., *Konwersje protestantów na katolicyzm w Koronie w latach 1560–1600*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", z. 77, 1985, s. 21–36.

Banaszak M., *Prymasostwo polskie w dziejach narodu i Kościoła (do roku 1939)* [w:] *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu*, red. F. Lenort, Poznań 1982, s. 35–57.

Bendza M., *Sposoby realizacji unii brzeskiej* [w:] *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 57–69.

Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934.

Ćwikła L., *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów 1344–1795*, Lublin 2006.

Dola K., *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku rzymskokatolickiego do czasów współczesnych* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 2, Poznań–Warszawa 1979, s. 255–303.

Dylągowa H., *Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918)*, Olsztyn 1996.

Dzięgielewski J., *Prymasi w roli interreksów* [w:] *Prymasi i prymasostwo w dziejach państwa i narodu polskiego*, red. W. J. Wysocki, Warszawa 2002, s. 39–50.

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996.

Fijałek J., *Kościół rzymskokatolicki na Litwie* [w:] *Chrystianizacja Litwy*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1987, s. 127–318.

Gieysztor A., *Początki misji ruskiej biskupstwa lubuskiego*, „Nasza Przeszłość" , t. 4, 1948, s. 83–102.

Grad S., *Kościelna działalność arcybiskupa i prymasa Jana Łaskiego* [*Studia z Historii Kościoła w Polsce*, t. 5], Warszawa 1979.

Graff T., *Precedencja biskupów metropolii gnieźnieńskiej i lwowskiej w 1. połowie XV wieku*, „Nasza Przeszłość", t. 102, 2004, s. 105–150.

Grzybowski M. M., Zygner L., *Episkopat płocki w latach 1075–2015. 940 lat istnienia diecezji*, Płock 2015.

Ivinkis Z., *Litwa w dobie chrztu i unii z Polską* [w:] *Chrystianizacja Litwy*, red. J. Kłoczowski, Kraków 19876, s. 13–126.

J[anczak] Ł., *Smoleńskie biskupstwa* [w:] *Encyklopedia kościelna*, wyd. M. Nowodworski, t. 26, Warszawa 1903, s. 31–38.

Jarmiński L., *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992.

Kelly J. N. D., *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997.

Kłoczowski J., *Zakon Braci Kaznodziejów w Polsce 1222–1972. Zarys dziejów* [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce (1222–1972)*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Warszawa 1975, s. 19–158.

Kołbuk W., *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury organizacyjne*, Lublin 1998.

Korytkowski J., *Arcybiskupi gnieźnieńscy. Prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821*, t. 2, Poznań 1888.

Kosman M., *Poczet Prymasów Polski*, Bydgoszcz 1997.

Kosman M., *Tolerancja wyznaniowa na Litwie do XVIII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 18, 1973, s. 95–124.

Krahel T., *Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża", t. 5–6, 1987–1988, s. 7–72.

Krętosz J., *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986.

Królik L., *Organizacja dekanalna diecezji łuckiej i brzeskiej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 1981.

Królik L., *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku,* Lublin 1983.

Kumor B., *Chełmska diecezja* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, Lublin 1985, kol. 127–133.

Kumor B., *Dokumenty fundacyjne diecezji smoleńskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 17, 1968, s. 257–267.

Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 19, 1969, s. 271–351.

Kwolek J., *Początki biskupstwa przemyskiego*, „Nasza Przeszłość", t. 43, 1975, s. 7–25.

Litak S., *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin 2006.

Łapiński A., *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937.

Łaszkiewicz H., *Rzeczpospolita wielu kultur, religii, wyznań i narodów* [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, red. S. Wilk, Lublin 2003, s. 197–202.

Marczewski J. R., *Dzieje chełmskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego*, Lublin 2013.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.

Modzelewska B., *Łucka diecezja katolicka* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, red. E. Gigilewicz, Lublin 2006, kol. 589–600.

Morawski M., *Synod prowincjalny prowincji gnieźnieńskiej w dawnej Polsce*, Włocławek 1935.

Mucha J., *Organizacja diecezji kamienieckiej do 1795 roku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 30, 1983, z. 4, s. 60–284.

Müller W., *Diecezje w okresie potrydenckim* [w:] *Kościół w Polsce*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 57–258.

Müller W., *Organizacja diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym 1375–1772*, „Nasza Przeszłość", t. 46, 1976, s. 29–52.

N[iedziałkowski] K., *Kijowskie biskupstwo* [w:] *Encyklopedia kościelna*, t. 10, wyd. M. Nowodworski, Warszawa 1877, s. 330–345.

Obertyński Z., *Ormianie* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 256–258.

Ochmański J., *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, Poznań 1972.

Olczak S. K., *Rozwój sieci parafialnej w diecezji wileńskiej do II. połowy XVIII w.*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża", t. 5–6, 1987–1988, s. 102–117.

Pelczar R., *Stowarzyszenia religijne Ormian polskich w XVI–XVIII w.*, „Nasza Przeszłość", t. 106, 2006, s. 163–196.

[Stopka K.], *Pomniki minionej chwały. Ormiański Lwów w opisie Krzysztofa Stopki i w fotografii Andrzeja Płachetki*, Kraków 2002.

Prokop K. R., *Arcybiskupi haliccy i lwowscy*, Biały Dunajec–Ostroróg 2010.

Przybyszewski B., *Zarys dziejów Diecezji Krakowskiej (do roku 1994)*, Kraków 2000.

Rosowski W., *Smoleńska diecezja* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 450–454.

Samsonowicz H., *Miejsce Polski w dialogu kultur* [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, red. S. Wilk, Lublin 2003, s. 447–454.

Sawicki J., *Jan Biskupiec biskup chełmski (1377–1452). Szkic biograficzny*, „Nasza Przeszłość", t. 4, 1948, s. 103–124.

Sawicki W., *Udział Kościoła w organizacji i administracji państwa polskiego do rozbiorów* [w:] *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*, cz. 3, red. M. Rechowicz, Lublin 1969, s. 167–260.

Sitarz M., *Wizyta Ad Limina Apostolorum* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 736–737.

Stopka K., *Kościół ormiański na Rusi w wiekach średnich*, „Nasza Przeszłość", t. 62, 1984, s. 27–95.

Subera I., *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1971.

Szegda M., *Unia Brzeska 1596 roku jako wyraz dążności wspólnot prawosławnych do reformy Kościoła* [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994, s. 77–84.

Śliwa T., *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII–XIV wieku* [w:] *Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje*, red. M. Zahajkiewicz, J. Kania, Lublin 1990, s. 15–32.

Tazbir J., *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980.

Trajdos T. M., *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*, t. 1, Wrocław 1983.

Tylus S., *Serecka diecezja* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 39–40.

Wdowiszewski Z., *Porządek senatorów ustanowiony na sejmie lubelskim w r. 1569* [w:] *Chronologia polska*, red. B. Włodarski, Warszawa 1957, s. 476–477.

Weiss A., *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992.

Weiss A., *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu* [*Studia kościelno-historyczne*, t. 1], Lublin 1977.

Wiśniowski E., *Kościół na ziemiach polskich w średniowieczu* [w:] M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła,* t. 2: *600–1500*, Warszawa 1988, s. 417–476.

Wróbel E. E., *Kościół w szlacheckim państwie, XVII wiek* [w:] *Dzieje Kościoła w Polsce*, red. A. Wiencek, Warszawa–Bielsko-Biała 2008, s. 227–266.

Wyczawski E. H., *Cerkiew wschodnia na terytorium (archi)diecezji wileńskiej*, „Studia Teologiczne. Białystok–Drohiczyn–Łomża", t. 5–6, 1987–1988, s. 233–292.

Wyczawski H. E., *Franciszkanie w Polsce* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 496–497.

Zaangażowanie przedstawicieli episkopatu Rzeczypospolitej w sprawy obronne państwa w dobie wojen z imperium osmańskim w drugiej połowie XVII wieku

Zbigniew Hundert
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Rzymskokatolicki episkopat przedrozbiorowej Rzeczypospolitej był integralną częścią systemu politycznego kraju. Koronni i litewscy biskupi, z racji urzędów, wchodzili w skład senatu. Arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski obejmował w trakcie bezkrólewi ster rządów w państwie w charakterze interreksa („między-króla"), a jeden z biskupów w Koronie zazwyczaj pełnił urząd kanclerza, bądź podkanclerzego – istniało bowiem prawo, iż jeśli jeden z tych urzędów obsadzony był przez osobę świecką, na drugim musiała być ulokowana osoba duchowna[1]. W efekcie episkopat rzymskokatolicki miał ogromny wpływ na politykę państwa polsko-litewskiego, w tym na politykę obronną. Problematyka ta, w odniesieniu do czasów Michała Korybuta i Jana III, a więc doby wojen z Imperium Osmańskim w drugiej połowie wieku XVII, była już w historiografii podejmowana, w tym przez piszącego te słowa[2]. Niemniej, prowadzone później badania poszerzyły ją

[1] W drugiej połowie XVII w. na 15 pieczętarzy koronnych, 9 było duchownymi (w tym 8 biskupami); zob. S. Ciara, *Senatorowie i dygnitarze koronni w drugiej połowie XVII wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 125.

[2] M. Wagner, *Biskupi polscy wobec problemu obronności Rzeczypospolitej w latach 1674–1696. Zarys problematyki* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań: materiały z międzynarodowej konferencji Kraków, 18–20 listopada 2002*, red. A. Kaźmierczak i in., Kraków 2004, s. 263–280; Z. Hundert, *Wkład biskupów polskich w obronność Rzeczypospolitej w czasach panowania Michała Korybuta Wiśniowieckiego i Jana III Sobieskiego* [w:] *Z dziejów wojskowości polskiej*, red. D. Milewski, Kraków 2011, s. 63–71.

w istotny sposób w zakresie faktografii, co zobowiązuje mnie do ponownego zajęcia się aspektem zaangażowania hierarchii duchownej w sprawy obronne państwa w wojnach Rzeczypospolitej z Wysoką Portą i jej lennikami w dobie „królów rodaków".

Przedstawiciele episkopatu Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej wywodzili się na ogół z domów magnackich, lub posiadających bogate tradycje bogatych i średniozamożnych rodzin szlacheckich. Zdobywali oni gruntowne wykształcenie, pozwalające na pełnienie przez nich odpowiedzialnych funkcji w administracji państwowej. Dobra ziemskie diecezji i archidiecezji gruntowały natomiast finansową potęgę episkopatu, dzięki której mógł on budować swoją polityczną pozycję. Wielu XVII-wiecznych biskupów i arcybiskupów, którzy sprawowali swe publiczne funkcje często z uszczerbkiem dla pracy duszpasterskiej, należało do najwybitniejszych polskich polityków, odznaczających się wysokimi walorami moralnymi. Posiadali oni świadomość, że ciąży na nich odpowiedzialność za losy państwa, w związku z czym – gdy sytuacja tego wymagała – nie szczędzili swoich prywatnych fortun i wystawiali na potrzeby militarne Rzeczypospolitej własne oddziały wojskowe. Utrzymywali je na ogół ze swoich prywatnych szkatuł, choć w drugiej połowie wieku XVII, zwłaszcza w okresie wojen z Turcją za panowania Jana III (po 1683 r.), kilka oddziałów należących do biskupów, znalazło się w składzie państwowych wojsk zaciężnych (tzw. komputowych).

Nadworne siły zbrojne ordynariuszy były utrzymywane na potrzeby ich osobistej ochrony i do celów reprezentacyjnych. W 1632 r. biskup płocki Stanisław Łubieński przybył do Warszawy na sejm elekcyjny w asyście 1000 dragonów, 2000 piechurów i 10 dział, co wywarło wrażenie na angielskim agencie Francisie Gordonie[3]. Hierarchowie Kościoła Rzymskiego utrzymywali nawet nadworne jednostki husarskie, dlatego Filip Dupont, dworzanin i inżynier wojskowy Jana III, gdy kreślił opis tej elitarnej formacji kawaleryjskiej z czasów bitwy pod Chocimiem 1673 r., pozwolił sobie zauważyć, zapewne z lekką przesadą, że: „arcybiskupi i większość biskupów również mają swoje kompanie [husarskie], które częściowo finansują i płacą wysoki żołd swoim porucznikom"[4]. Biskupi utrzymywali własne siły również po to, by zapewnić porządek i bezpieczeństwo na terytorium podległej diecezji

[3] [F. Gordon], *Elekcja Władysława IV*, tłum. i oprac. W. Kuczyński, Londyn 1854, s. 2. Zob. R. Brzezinski, A. McBride, *The Polish Armies 1569–1696*, cz. 2, London 1987, s. 13.

[4] F. Dupont, *Pamiętniki historyi życia i czynów Jana III Sobieskiego*, tłum. B. Spieralska, oprac. D. Milewski, Warszawa 2011, s. 82; por. R. Sikora, *Husaria pod Wiedniem 1683*, Warszawa 2012, s. 38–42.

(np. biskupstwo warmińskie)[5], czy na obszarze udzielnego władztwa – co tyczyło się zwłaszcza ordynariuszy krakowskich, którzy w latach 1443–1790 sprawowali władzę nad niezależnym od Korony księstwem siewierskim (jako książęta siewierscy)[6]. Zresztą, biskupi krakowscy wykazali się największą aktywnością w posiłkowaniu sił zbrojnych Rzeczypospolitej własnymi zaciągami w wieku XVII – w końcu podlegała im największa i najbogatsza w kraju diecezja, a oni sami zajmowali w hierarchii senatu najwyższą pozycję wśród pozostałych biskupów. Ponadto, na obszarze diecezji krakowskiej znajdował się podległy biskupom samsonowski zespół hutniczy, gdzie produkowano lekkie działa, amunicję dla artylerii, a sąsiednie zakłady wytwarzały zbroje, szable i inny sprzęt wojskowy[7]. W ten sposób związki biskupów Krakowa z armią stawały się jeszcze silniejsze.

W 1621 r., gdy Imperium Osmańskie poważnie zagroziło Rzeczypospolitej, biskup krakowski Marcin Szyszkowski zobowiązał się zaciągnąć stukonną rotę husarską[8]. Trzy dekady później inny biskup krakowski, Piotr Gembicki, za pomocą swych nadwornych żołnierzy doprowadził do pacyfikacji powstania chłopskiego na Podhalu, na czele którego stał Aleksander Kostka-Napierski[9]. Zryw został wywołany przez agentów Bohdana Chmielnickiego w celu destabilizowania polskich tyłów, podczas gdy król Jan Kazimierz

[5] Przykładowo, w sierpniu 1655 r. Jan Kazimierz polecił biskupowi warmińskiemu Wacławowi Leszczyńskiemu, w celach obronnych, zaciągnąć 400 piechoty niemieckiej. Biskup i kapituła zdecydowali, że dowódcą wojsk na Warmii zostanie mjr Henryk Ludwik Demuth, który miał zwerbować 150 dragonów i 200 piechoty; zob. F. Buchholz, *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte. Festschrift zum 650 jährigen Stadtjubiläum am 23. und 24. Juni 1934*, Braunsberg 1934, s. 142; J. Włodarski, *Polityka pruska elektora brandenburskiego Fryderyka Wilhelma I w latach 1640–1660*, Gdańsk 2000, s. 104. Informacje te zawdzięczam uprzejmości dr. hab. Sławomira Augusiewicza.

[6] Była to nadworna chorągiew siewierska. W XVI–XVII wieku organizacja wojskowości w księstwie miała przypominać podobne urządzenie w Rzeczypospolitej – z własnymi hetmanami i ich zastępcami; zob. A. Nowakowski, *Dzieje ustroju i prawa księstwa siewierskiego*, Warszawa 1993, s. 39, 88. Por K. Przyboś, *Dzieje biskupa Piotra Gembickiego i ich muszyńskie wątki*, „Almanach Muszyny", t. 9, 1999, s. 97, 99.

[7] M. Wagner, *Biskupi polscy*, s. 277–278.

[8] J. Tretiak, *Historia wojny chocimskiej*, Kraków 1921, s. 45. Nie ma jednak pewności, czy ją zaciągnięto, ponieważ nie wspominają o niej licznie zachowane komputy chocimskie; zob. *Komput chocimski 1621 z rękopisu Biblioteki Narodowej*, oprac. Z. Hundert, K. Żojdź [w:] *Studia nad staropolską sztuka wojenną*, t. 2, red. Z. Hundert, Oświęcim 2013, s. 245–257.

[9] *Marcin Goliński, rajca kazimierski, o wojsku biskupim zebranym dla stłumienia powstania chłopskiego* [w:] *Materiały do powstania Kostki Napierskiego 1651 r.*, oprac. A. Przyboś, Wrocław 1951, s. 83–84; H. E. Wyczawski, *Biskup Piotr Gembicki, 1585–1657*, Kraków 1957, s. 336–342; K. Przyboś, *Dzieje biskupa*, s. 97–100; D. Kupisz, *Wojska powiatowe samorządów Małopolski i Rusi Czerwonej w latach 1572–1717*, Lublin 2008, s. 334–336.

na czele wojska i pospolitego ruszenia szlachty szykował się na Wołyniu do rozprawy z Kozakami i Tatarami w bitwie pod Beresteczkiem. Postawa Gembickiego zasługuje tu zatem na duże uznanie, podobnie jak fakt wystawienia przez ordynariusza krakowskiego w 1654 r. chorągwi husarskiej. Brała ona wówczas udział w walkach z Moskwą i Kozakami, m.in. w bitwie pod Ochmatowem w lutym 1655 r., co okupiła śmiercią swojego porucznika[10]. W 1655 r. jednostkę tę włączono do komputu koronnego (czyli w skład wojsk państwowych) na okres półrocznej służby (1 stycznia – 31 czerwca)[11]. Co istotne, w rocie husarskiej ufundowanej przez Gembickiego o wojenne szlify wzbogacili się późniejsi polityczni przywódcy szlachty małopolskiej, jak Marcin Dębicki (później chorąży i podkomorzy sandomierski) czy Jan Stanisław Lipski (później starosta czchowski i sądecki), wymienieni w spisie towarzystwa chorągwi biskupa z imienia i nazwiska[12].

Tradycję poprzedników kontynuowali dwaj kolejni ordynariusze krakowscy – Andrzej Trzebicki i Jan Małachowski. Pierwszy uważany jest za jednego z najwybitniejszych polskich polityków. Jako niestrudzony mediator w istotnym stopniu przyczynił się do pogodzenia dworu królewskiego Michała Korybuta z opozycją w 1673 r. Był też ofiarodawcą funduszy na potrzeby militarne kraju[13]. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVII w. Trzebicki w aspekcie obronności kraju ściśle współpracował z marszałkiem wielkim i hetmanem wielkim koronnym Janem Sobie-

[10] Unkoszt chorągwi usarskiej ksdza jmśc biskupa krakowskiego in anno 1654 do obozu wyprawionej, Biblioteka Jagiellońska (dalej: BJ), rkps 8842/IV, k. 56v–57v; W. Kochowski, *Historya panowania Jana Kazimierza*, t. 1, oprac. E. Raczyński, Poznań 1859, s. 199. Porucznikiem tym był wskazany przez Kochowskiego Sporog (raczej Sporczyk), jak dotychczas niezidentyfikowany. O innych zaciągach Gembickiego w trakcie wojen po 1648 r., zob. H. E. Wyczawski, *Biskup Piotr Gembicki*, s. 335–336.

[11] Rachunki skarbowe chorągwi husarskiej P. Gembickiego za I i II kwartał 1655, Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Archiwum Skarbu Koronnego, Akta Skarbowo-Wojskowe (dalej: ASW), dz. 86, sygn. 52, k. 6. Fakt wejścia tej chorągwi do komputu koronnego jest dotąd szerzej nieodnotowany; zob. Z. Hundert, *Husaria koronna w wojnie polsko-tureckiej 1672–1676*, Oświęcim 2014 (wyd. II), s. 65.

[12] BJ, rkps 8842/IV, k. 56v. Więcej o Dębickim i Lipskim zob. J. Matyasik, *Obóz polityczny króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego*, Warszawa 2011, s. 71–72; J. Wimmer, *Lipski Jan* [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: PSB), t. 17, s. 425.

[13] A. Przyboś, M. Rożek, *Biskup krakowski Andrzej Trzebicki. Z dziejów kultury politycznej i artystycznej Polski*. Warszawa–Kraków 1987, s. 8 i n. O mediacji w 1673 r. zob. L. A. Wierzbicki, *O zgodę w Rzeczypospolitej. Zjazd warszawski i sejm pacyfikacyjny 1673 roku*, Lublin 2005, s. 154–179. Zob. też o innej mediacji Trzebickiego: M. Nagielski *Mediacja biskupa krakowskiego Andrzeja Trzebickiego w czasie rokoszu Lubomirskiego w latach 1665–1666* [w:] tenże, *Druga wojna domowa w Polsce. Z dziejów polityczno-wojskowych u schyłku rządów Jana Kazimierza Wazy*, Warszawa 2011, s. 142–181.

skim[14]. W końcu 1666 r. za jego protekcją regimentarzem wojsk koronnych na Ukrainie został Sebastian Machowski, podobno w tym czasie porucznik nadwornej roty husarskiej biskupa[15]. Następnie, w trakcie kampanii podhajeckiej 1667 r. prowadzonej przez ówczesnego hetmana polnego koronnego Jana Sobieskiego przeciw siłom kozacko-tatarskim, Trzebicki, zdaniem Jana Wimmera, wprowadził do załogi Kamieńca swój prywatny regiment pieszy[16]. Na początku 1671 r., gdy podjęto przygotowania do wspieranego przez Wysoką Portę najazdu kozacko-tatarskiego, biskup radził się hetmana, czy lepiej zaciągnąć na potrzeby zbliżającej się wojny z Turkami i ich lennikami stukonną chorągiew husarską, czy może regiment pieszy w sile 400 porcji? Ostatecznie duszpasterz diecezji krakowskiej, któremu Sobieski pozostawił w tej sprawie wolną rękę, wybrał drugi wariant[17], a jego oddział piechoty wzmocnił wojsko koronne w ostatniej fazie kampanii 1671 r. Wszedł do obozu wojska pod Barem 1 października, po czym został powierzony opiece towarzysza chorągwi husarskiej Sobieskiego – Marcina Cieńskiego, siostrzeńca i protegowanego Trzebickiego. Hetman Sobieski przewidywał wówczas, że ten oddział zostanie osadzony na prezydium Mohylowa albo Bracławia – jeśli zostaną zajęte. Był niemal kompletny (tylko jeden żołnierz zdezerterował), a swoim poziomem przygotowania do działań wojennych wyróżniał się na tle pozostałych oddziałów wojska koronnego[18].

Po ustaniu kampanii 1671 r. i po wypowiedzeniu przez Portę wojny, Trzebicki zobowiązał się na sejmie zimowym 1672 r. wystawić rotę husarską, 300-osobowe prezydium krakowskie oraz przekazać 100 tys. złp na zapro-

[14] A. Przyboś, M. Rożek, *Biskup krakowski*, s. 76; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 64–65.

[15] W. Kochowski, *Historya panowania*, t. 3, s. 85–86; Z. Hundert, *Między buławą a tronem. Wojsko koronne w walce stronnictwa malkontentów z ugrupowaniem dworskim w latach 1669–1673*, Oświęcim 2014, s. 32.

[16] J. Wimmer, *Wojsko polskie w drugiej połowie XVII wieku*, Warszawa 1965, s. 157. O kampanii podhajeckiej zob. W. Majewski, *Podhajce – letnia i jesienna kampania 1667 r.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości" (dalej: SMHW), t. 6, 1960, s. 47–99.

[17] A. Trzebicki do J. Sobieskiego, 7 IV 1671 i odpowiedź, 13 IV 1671 [w:] *Pisma do wieku i spraw Jana Sobieskiego*, oprac. F. Kluczycki, t. 1, cz. 1, Kraków 1880, s. 640, 646; por. A. Przyboś, M. Rożek, *Biskup krakowski*, s. 76; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 65; tenże, *Husaria koronna*, s. 88–89.

[18] M. Cieński do A. Trzebickiego, obóz pod Barem 1 X 1671 [w:] *Pisma do wieku*, t. 1, cz. 1, s. 698; J. Sobieski do A. Trzebickiego, obóz pod Bracławiem 12 X 1671 [w:] tamże, s. 699; U. Werdum, *Dziennik wyprawy polowej 1671* [w:] tenże, *Dziennik podróży 1670–1672. Dziennik wyprawy polowej 1671*, oprac. D. Milewski, tłum. D. Urbonaite, Warszawa 2012, s. 234; M. Jaworski, *Kampania ukrainna Jana Sobieskiego 1671*, SMHW, t. 11, 1965, cz. 1, s. 113; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 65–66.

wiantowanie Kamieńca[19]. Następnie posłał do stolicy Podola swój prywatny oddział, wraz z częścią deklarowanych pieniędzy (30 tys. złp) na zaopatrzenie garnizonu. Regiment liczył 500 ludzi pod komendą majora Bartłomieja Kwasiborskiego, tym samym stanowił trzecią część nielicznej załogi twierdzy, która w sierpniu 1672 r. uległa siłom tureckim[20]. Fakt zorganizowania przez biskupa krakowskiego, prezentującego wysoką jakość pułku pieszego i posłania go na załogę Kamieńca został pozytywnie oceniony przez Andrzeja Prusinowskiego, chorążego chorągwi husarskiej Sobieskiego i regimentarza partii wojska spod Husiatynia. O Trzebickim pisał on w lipcu 1672 r. do hetmana następująco: „to senator! Bodaj takich siła była jak on Ojczyznę kochających"[21]. Sam oddział biskupa, mimo upadku twierdzy, w działaniach obronnych stanął na wysokości zadania, co okupił poważnymi stratami – niemal 200 rannych i zabitych (w tym wielu oficerów). Brał udział w odparciu największego szturmu z 25 sierpnia, gdzie stracił 40 zabitych i 60 rannych[22]. Mając to na uwadze Sobieski pisał do Trzebickiego w październiku 1672 r., „że ten regiment W[aszej] Ks[iążęcej] M[iłości] wielkiego godzien respektu i nagrody"[23].

Zaangażowanie Trzebickiego w sprawy obronne Rzeczypospolitej z lat siedemdziesiątych XVII w. było wyraźne. Za protekcją biskupa w 1673 r. jego siostrzeniec, Marcin Cieński, został rotmistrzem komputowej (etatowej) chorągwi jazdy. W następnym roku, dzięki wsparciu Trzebickiego, została ona przezbrojona na husarską[24]. Choć formalnie nie była to jednostka

[19] *Diariusz sejmu warszawskiego in anno 1672*, dzień 9 marca [w:] *Pisma do wieku*, t. 1, cz. 2, s. 823; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 66; por. A. Przyboś, M. Rożek, *Biskup krakowski*, s. 79.

[20] Z. Hundert, *Garnizon wojskowy Kamieńca Podolskiego w latach 1667–1672 – zarys problematyki*, „Saeculum Christianum", t. 21, 2014, s. 147–148.

[21] A. Prusinowski do J. Sobieskiego, Husiatyn 27 VII 1672 [w:] *Ojczyste spominki w pismach do dziejów dawnej Polski*, oprac. A. Grabowski, t. 2, Kraków 1845, s. 165. Prusinowski był w tym czasie odpowiedzialny za skierowanie na prezydium kamienieckie przybyłych doń oddziałów pieszych. W związku z tym o regiment Trzebickiego upominał się u regimentarza biskup kamieniecki Wespazjan Lanckoroński; zob. A. Prusinowski do J. Sobieskiego, Husiatyn 25 VII 1672 [w:] tamże, s. 163–164; Z. Hundert, *Garnizon wojskowy*, s. 147.

[22] B. Kwasiborski do A. Trzebickiego, spod Chodorostawu 11 IX 1672 [w:] *Pisma do wieku*, t. 1, cz. 2, s. 1068–1070; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 66–67; tenże, *Garnizon wojskowy*, s. 148 – tam dalsze odniesienia do bogatej literatury przedmiotu.

[23] J. Sobieski do A. Trzebickiego, spod Bolechowa, 29 X 1672 [w:] *Pisma do wieku*, t. 1, cz. 2, s. 1120; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 67.

[24] Z. Hundert, *Husaria koronna*, s. 107, 114–115, 196. Cieński został rotmistrzem na mocy listu przypowiedniego, wydanego przez kancelarię koronną 15 IV 1673; zob. Regestry dokumentów, które wyszły z kancelarii koronnej, AGAD, Metryka Koronna, Sigillata, sygn. 12, k. 52v.

biskupa, powszechnie uważano, że faktycznie należała do niego, stąd sejmiki czy inni hierarchowie kościelni, jak biskup płocki Dobrogost (Bonawentura) Madaliński na sejmie 1677 roku[25], dziękowali Trzebickiemu za jej utrzymywanie. Fakt sponsorowania chorągwi Cieńskiego przez biskupa Krakowa najdokładniej opisała szlachta sandomierska w grudniu 1675 r., która w swej uchwale zaznaczyła, iż ordynariusz „teraz na drugi rok chorągiew usarską przez jmp. Marcina Cieńskiego, siostrzeńca swego kosztem w wojsku swoim trzyma"[26].

Po katastrofalnym w skutkach roku 1672, na sejmie pacyfikacyjnym, który postanowił kontynuować wojnę z Portą, Trzebicki ponownie zaoferował się wystawić regiment pieszy, tym razem w sile 400 porcji[27]. Brał on następnie udział w kampanii chocimskiej, choć wcześniej został doświadczony przez pewien incydent, mianowicie: w obozie wojska podczas koncentracji na kampanię został zabity B. Kwasiborski (niedawno awansowany z majora na oberszterlejtnanta), który w ubiegłym roku odznaczył się mężną postawą w obronie Kamieńca. Stało się to na skutek ataku jednego z sierżantów komputowego regimentu pieszego Marcina Kątskiego[28]. Trzy lata później Trzebicki ponownie wystawił regiment pieszy – tym razem w trybie piechoty dymowej ze swojej diecezji, z obszaru województwa krakowskiego. Zrealizował zatem konstytucję sejmu koronacyjnego o obowiązku wyprawienia jednego pieszego z 28 dymów ze wszystkich dóbr, na czas służby pół roku, z odpowiednim moderunkiem i uzbrojeniem[29]. Żołnierze Trzebickiego utworzyli odrębny regiment, tym samym – w przeciwieństwie do pozostałych piechurów dymowych – nie zostali włączeni do istniejących już pułków komputowych w trybie niemieckim. Następnie oddział biskupa krakowskiego znalazł

---

[25] Diariusz sejmu koronnego 14 januarii 1677 w Warszawie zaczętego, Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk w Krakowie (dalej: B. PAU/PAN), rkps 1855, s. 78; Z. Hundert, *Husaria koronna*, s. 215.

[26] Instrukcja dla posłów województwa sandomierskiego, Opatów 31 XII 1675, B. PAU/PAN, rkps 8338, k. 538 (błędna paginacja, powinno być k. 598); Z. Hundert, *Husaria koronna*, s. 107.

[27] L. A. Wierzbicki, *O zgodę w Rzeczypospolitej*, s. 244–245.

[28] Ze Lwowa, 5 X 1673, Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie (dalej: BCz.), rkps 405, s. 485; M. Wagner, *Słownik biograficzny oficerów polskich drugiej połowy XVII wieku*, t. 1, Oświęcim 2013, s. 164, hasło: *Kwasiborski Bartłomiej*.

[29] *Podział i przyłączanie wypraw dymowych z w-dztw i ziem in a. 1676 vigore sejmu coronationis do regimentów w służbie kwarcianej zostających pieszych postanowiony* [w:] *Przyczynki do wojny 1676 r.*, oprac. J. Woliński, „Przegląd Historyczno-Wojskowy" (dalej: PHW), t. 2, 1930, z. 1, s. 150; Konstytucje sejmu 1676 r. [w:] *Volumina Legum*, wyd. J. Ohryzko, t. 5, Petersburg 1860, s. 169–170; J. Wimmer, *Wojsko polskie*, s. 190–193; Z. Hundert, *Husaria koronna*, s. 393–394.

się wraz z innymi regimentami pieszymi, chorągwiami jazdy i pułkami Kozaków prawobrzeżnych w składzie załogi twierdzy Stanisławów, która skutecznie obroniła się przed dużą armią turecką we wrześniu 1676 r.[30]

Działalność biskupa krakowskiego na rzecz obrony kraju w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych była doceniona przez różne sejmiki koronne, choć i te potrafiły być krytyczne wobec Trzebickiego, jak również wobec ogólnej praktyki wystawiania przez duchownych oddziałów wojskowych. Jeszcze w 1664 r. szlachta bełska narzekała na ordynariusza krakowskiego, że nie oddał żadnych subsydiów do skarbu koronnego ze swego księstwa siewierskiego, choć sam należał do głównych orędowników uchwalonego w 1662 r. pogłównego generalnego na potrzeby państwowe, w tym militarne[31]. Szlachta z województwa ruskiego, zgromadzona w Sądowej Wiszni w 1675 r., dziękowała Trzebickiemu, że w trwającej wówczas wojnie z Portą wystawiał przeciw „nieprzyjacielowi wiary świętej porządne pułki, piesze i usarskie chorągwie"[32]. Ale po zakończeniu działań zbrojnych tego konfliktu w 1676 r., pozostali obywatele województwa ruskiego, obradujący w Haliczu, tacy wdzięczni już nie byli. Szlachta halicka w swej instrukcji na sejm nadzwyczajny warszawski 1677 r. wnosiła: „A iż tejże seorsiwacyej [tj. odrębnie] zaciągnione wojsko z podatków Rzptej partycypuje, które pod jurysdykcyją stanu duchownego zostaje, a wiele szkód i krzywd obywatelom czyni, przeto aby pod tytułem I[ch] M[oś]ciów pp. duchownych zaciągnieni nie byli na potem […]"[33]. Niewątpliwie uwaga ta w pierwszym rzędzie tyczyła się dymowego regimentu pieszego Trzebickiego, który jesienią 1676 r. znajdował się w składzie załogi Stanisławowa, a więc miasta leżącego w ziemi halickiej. W związku z postawą żołnierzy pieszych biskupa, Haliczanie domagali się, by tego typu oddziały nie były później zaciągane. Zawarta tu uwaga nie obniża jednak ogólnej, pozytywnej oceny działań biskupa na rzecz obrony państwa w konfliktach z Turcją i jej lennikami w latach siedemdziesiątych XVII w.

[30] *Relacja Dymitra Wiśniowieckiego z kampanii 1676*, oprac. J. Woliński, PHW, t. 2, 1930, z. 2, s. 297. O oblężeniu Stanisławowa, zob. M. Wagner, *Wojna polsko-turecka w latach 1672–1676*, t. 2, Zabrze 2009, s. 245–249.

[31] Zob. A. Walden, *Sejmik bełski wobec problemów kościelnych i wyznaniowych Rzeczypospolitej 1587–1668*, „Przegląd Historyczny", t. 107, 2016, z. 2, s. 206.

[32] Instrukcja sejmiku województwa ruskiego na sejm koronacyjny 1676 r., Sądowa Wisznia 31 XII 1675 [w:] *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie* (dalej: AGZ), t. 21: *Lauda wiszeńskie 1648–1673*, oprac. A. Prochaska, Lwów 1911, s. 40; Z. Hundert, *Husaria koronna*, s. 107.

[33] Instrukcja sejmiku ziemi halickiej na sejm 1677 r., Halicz 3 XII 1676 [w:] AGZ, t. 24: *Lauda sejmikowe halickie 1575–1695*, oprac. A. Prochaska, Lwów 1931, s. 404. Za zwrócenie mojej uwagi na ten fragment dziękuję serdecznie Janowi Jerzemu Sowie.

Następcą zmarłego w 1679 r. Trzebickiego został Jan Małachowski (diecezję objął 27 września 1681), który – jak dowodzą badania Jarosława Stolickiego, jako biskup krakowski, bardzo sumienie wypełniał obowiązki senatorskie, a jako urzędnik odznaczał się zaś najwyższymi wartościami moralnymi[34]. Co ciekawe, miał on za sobą etap służby wojskowej. Jako oficer walczył z Kozakami i Tatarami pod Beresteczkiem w 1651 r., choć raczej nie w randze rotmistrza jazdy, jak przekazuje heraldyk Kasper Niesiecki a za nim Hieronim Eugeniusz Wyczawski. W trakcie batalii przyszły hierarcha Kościoła Rzymskiego zyskał podobno uznanie króla Jana Kazimierza. Do stanu duchownego wstąpił po śmierci żony w 1655 r.[35] Wojskowa przeszłość niewątpliwie tłumaczy jego militarne zainteresowania w okresie po objęciu diecezji krakowskiej. Po śmierci kasztelana krakowskiego Stanisława Koniecpolskiego jesienią 1682 r., Małachowski objął w kompucie wojska koronnego jego 80-konną chorągiew husarską, rozbudowaną na potrzeby kampanii wiedeńskiej do stanu 120 koni (pierwotnie miało być to 150 koni)[36]. Brała ona następnie udział, w składzie pułku hetmana wielkiego koronnego Stanisława Jana Jabłonowskiego, we wszystkich kampaniach wojny pol-

[34] J. Stolicki, *Postawa polityczna biskupa krakowskiego Jana Małachowskiego w świetle jego korespondencji* [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 4: *Stulecia XVI–XIX. Perspektywa historyczna i językowa*, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2013, s. 147–148; tenże, *Rozdawnictwo wakansów przez Jana III jako metoda tworzenia partii dworskiej* [w:] *Faworyci i opozycjoniści. Król a elity polityczne w Rzeczypospolitej XV–XVII wieku*, red. R. Skowron, M. Markiewicz, Kraków 2006, s. 370. Biograf prymasa Michała Radziejowskiego – Roman Kawecki – nieco przewrotnie zaznaczył, że Małachowski był zdecydowanym zwolennikiem opcji habsburskiej oraz był słabo zaangażowany w wielką politykę, koncentrując się bardziej na działalności duszpasterskiej. Kawecki podnosił też problem skłonności Małachowskiego do alkoholu; zob. tenże, *Kardynał Michał Stefan Radziejowski*, Opole 2005, s. 29, 101, 239.

[35] K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, oprac. J. N. Bobrowicz, t. 6, Lipsk 1841, s. 332; H. E. Wyczawski, *Małachowski Jan* [w:] PSB, t. 19, s. 396–398; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 69. Żaden z dostępnych wykazów wojsk regularnych z okresu bitwy pod Beresteczkiem 1651 r. nie odnotowuje rotmistrza Jana Małachowskiego; zob. *Komputy wojska koronnego w latach 1651–1653*, oprac. M. Nagielski, T. Ciesielski, SMHW, t. 40, 2003, s. 237–273.

[36] Komput wojsk JKM i Rzptej polskiego i cudzoziemskiego zaciągu, starego i nowego, podług ordynacjej Rzptej na sejmie anni 1683 uczynionej i postanowionej, BCz., rkps 2563, s. 9; Z. Hundert, *Pozycja Jana III w wojsku koronnym w latach 1674–1683. Utrzymanie czy też utrata wpływów wypracowanych w czasie sprawowania godności hetmańskiej?* [w:] *Król Jan III Sobieski i Rzeczpospolita w latach 1674–1683*, red. D. Milewski, Warszawa 2016, s. 139; zob. tenże, *Wkład biskupów*, s. 69. Gdy biskup krakowski deklarował się w kwietniu 1683 r. wystawić 300 dragonów, nuncjatura apostolska zaznaczyła, że posiadał już chorągiew husarską; zob. *Relatio Nuntii Aplci ad Secretarium Status*, Warszawa 7 IV 1683 [w:] *Akta do dziejów króla Jana III sprawy roku 1683, a osobliwie wyprawy wiedeńskiej wyjaśniające*, oprac. F. Kluczycki, Kraków 1883, s. 74.

sko-tureckiej z lat 1683–1699, w tym oczywiście w samej bitwie pod Wiedniem[37]. Z komputu wojska wykreślono ją dopiero po redukcji w 1699 r.[38] Jej porucznikiem był do pewnego czasu bratanek biskupa – starosta opoczyński Stanisław Małachowski, który w 1685 r. pełnił funkcję posła wojskowego na sejm. Niewątpliwie służba w tej jednostce i element protekcji biskupa krakowskiego utorowała drogę kariery publicznej temu późniejszemu dyplomacie, który umarł na urzędzie wojewody poznańskiego w 1699 r.[39]

Oprócz husarzy, Małachowski okresowo fundował także jednostki nadworne. W trakcie mobilizacji na kampanię wiedeńską zobowiązał się zaciągnąć 300 dragonów, których następnie posłał pod mury cesarskiej stolicy. Ponadto zaciągnął z chłopów z dóbr biskupich 600-osobową załogę na potrzeby Krakowa i sfinansował naprawę umocnień miejskich[40]. Zważywszy na fakt realnego zagrożenia miasta stołecznego w 1683 r., podnoszonego na forum publicznym[41], działania biskupa należy uznać za odpowiedzialne

[37] J. Wimmer, *Wiedeń 1683. Dzieje kampanii i bitwy*, Warszawa 1983, s. 325; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 69. Przynależność chorągwi Małachowskiego do pułku Jabłonowskiego dowodzą liczne komputy z czasów wojny z Turcją 1683–1699; zob. Komputy z lat 1686 i 1689 z podziałem na pułki kawalerii, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu (dalej: BOss.), rkps 250/II, k. 144v, 148v i AGAD, ASW, dz. 86, sygn. 70, s. 3; *Źródła do dziejów wojny polsko-tureckiej w latach 1683–1699*, oprac. M. Wagner, Oświęcim 2016, s. 78, 114 (komputy z lat 1687 i 1690).

[38] W pułku Jabłonowskiego była wymieniona jeszcze w 1698 r., w obozie wojska pod Mużyłowem. W kompucie armii koronnej po redukcji z 1699 r. już nie występowała; zob. *Komput wojsk JKM i Rzptej na kampanię in anno 1698 w obozie pod Mużyłowem 17 IX reformowany* [w:] *Materiały do dziejów kampanii podhajeckiej 1698 r.*, oprac. J. Wojtasik, SMHW, t. 15, 1969, cz. 2, s. 269–280; *Komput Wojska JKM i Rzptej na radzie post komicjalnej warszawskiej anni 1699, a podczas komisji hibernowej lwowskiej do skarbu hibernowego w tymże roku die 3 novembris podany*, AGAD, Zbiór Czołowskiego, sygn. 17, s. 9–15.

[39] Instrukcja wojskowa, Jazłowiec 3 XI 1684, BCz., rkps 180, s. 373–374; M. Wagner, *Kampania żwaniecka 1684 roku*, Warszawa 2013, s. 198–190; R. Kołodziej, *„Ostatni wolności naszej klejnot". Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana III Sobieskiego*, Poznań 2014, s. 391. O S. Małachowskim, zob. W. Dworzaczek, *Małachowski Stanisław* [w:] PSB, t. 19, s. 414–415.

[40] K. Niecieckі, *Herbarz*, t. 6, s. 332; H. E. Wyczawski, *Małachowski Jan*, s. 397–398; J. Wimmer, *Wiedeń 1683*, s. 159–160; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 69.

[41] Za przykład służy uniwersał królewski, wystawiony w Warszawie 17 VII 1683 r., w którym czytamy: „Kiedy nieprzyjaciel Krzyża Świętego w pogranicze i sąsiedzkie nam państwo węgierskie niezliczonych sił swoich wprowadził potęgę i *torrentis adinstar* idąc, kilka już opanowawszy fortec, sam Wiedeń, stołeczne cesarza jmści miasto i residencją obległ. Tedy na tak bliskie patrząc niebezpieczeństwo, które naszym groźne jest państwom, osobliwie miastu Krakowu, gdyby strzeż Boże, górę miał tam brać nieprzyjaciel"; zob. Archiwum Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie, sygn. 3183c.

i właściwe jego godności senatorskiej. W późniejszym okresie, w trakcie wyprawy królewskiej do Mołdawii w 1691 r., biskup wyprawił 400-osobowy oddział piechoty dla zabezpieczenia Podgórza przed zbójnikami[42], w czasie zaś bezkrólewia po śmierci Jana III (1696–1697) zapewnił Krakowowi, w celach bezpieczeństwa, załogę wojskową w sile 500 ludzi[43]. Małachowski był ponadto żywo zainteresowany przebiegiem działań wojennych, a także zaliczał się do pierwszoplanowych ofiarodawców na potrzeby wojskowe[44]. Na sejmie 1690 r. zobowiązał się wypłacić sumę 80 tys. złp na cele armii, lokowanej na pograniczu tureckim, by odciążyć w ten sposób miejscową ludność w powinnościach względem stacjonujących żołnierzy. Dotacja biskupa została uwzględniona w skrypcie *ad Archivum*:

> A że Przewielebny w Bogu ks. biskup krakowski z wrodzonej ku tej Ojczyźnie miłości okupując ubogich ludzi poddanych naszych duchownych od ciężkich przechodów, noclegów chorągwi wojska tak polskiego, jako i cudzoziemskiego zaciągu, aby ci poddani mogli być sposobniejszymi do wydania uchwalonych na tym sejmie podatków, ale niemniej zabiegając częstym inkursyjom tatarskim w granice tej Rzeczypospolitej, żeby lud chrześcijański przez lokacyją wojska na pograniczu miał jakąkolwiek folgę i bezpieczeństwo, obiecuje *de proprio peculio* do hiberny tejże przyłożyć sumę 80 000 zł. Tedy one *in simul* z hiberną z diecezyi swojej do Lwowa wystawić obliguje się i deklaruje[45].

Należy pamiętać, że duchowieństwo, w tym sama diecezja krakowska, na poczet funduszu hibernowego dla wojska winno wydać 720 tys. złp. W tych okolicznościach dodatkowa ofiara pieniężna Małachowskiego wzbudza jeszcze większe uznanie dla jego zaangażowania w sprawy natury militarnej.

Ważnym okresem aktywności wyższego duchowieństwa w aspektach militarnych była niewątpliwie kampania wiedeńska 1683 r. oraz dalsze lata wojny z Turcją w sojuszu z Cesarstwem, Wenecją i Papiestwem, od 1686 r.

[42] J. Stolicki, *Postawa polityczna biskupa*, s. 133.

[43] K. Nieciecki, *Herbarz*, t. 6, s. 332; H. E. Wyczawski, *Małachowski Jan*, s. 397–398; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 69.

[44] Dowodzi tego rzeczowa i skrupulatna analiza korespondencji biskupa przeprowadzona przez Jarosława Stolickiego; zob. tenże, *Postawa polityczna biskupa*, s. 131–148.

[45] Skrypt ad archivum dany na sejmie walnym warszawskim, Warszawa 6 V 1690, BCz., rkps 183, s. 300, drukiem oprac. J. J. Sowa [w:] P. Smolarek, *Kampania mołdawska Jana III roku 1691*, oprac. Z. Hundert, M. Wagner, Oświęcim 2015, s. 90.

też z Moskwą (tzw. Liga Święta 1684–1699). Nieco mniejszą rolę odgrywa tu okres poprzedniej wojny z Turcją z lat 1672–1676[46], aczkolwiek wtedy również możemy zauważyć aktywność wyższego duchowieństwa, prócz Trzebickiego, na rzecz obronności. Lider opozycji antykrólewskiej wobec Michała Korybuta, arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Prażmowski, mimo podjęcia wiosną-latem 1672 r. zdecydowanych działań w celu zrzucenia króla z tronu[47], w tym samym czasie zobowiązał się na audiencji u monarchy, że na potrzeby zaczętej właśnie wojny z Turcją wystawi chorągiew pancerną (jazda średniozbrojna) i rajtarię, co też uczynił[48]. Powstała w październiku tego roku prokrólewska konfederacja gołąbska, uznając prymasa za powód „wszystkiego zamieszania i złego w Ojczyźnie", postanowiła, że „ludzi jego, których *inscia Republica* zaciągnął, zaraz zwijamy, i jeśliby się z kupy nie rozjechali, także kto by się przy nich wiązał *pro hostibus Patriae* deklarujemy"[49]. W piśmie politycznym, które miało być formą obrony na zarzuty konfederatów gołąbskich, Prażmowski tłumaczył się, że tych 300 żołnierzy zaciągnął za wiedzą króla. Jedną jednostkę – stukonną rotę pancerną, opłaconą na jedną ćwierć, posłał pod komendę hetmana Sobieskiego, a nie pod Gołąb – Lublin, bo wódz armii koronnej pozostawał w kontakcie bojowym z przeciwnikiem. Druga jednostka Prażmowskiego – stukonna kompania rajtarska, miała stanowić odwód dla wojsk Sobieskiego, aby ci ludzie „gotowszemi i świeższemi byli *ad actionem belli*". Trzeci oddział – kolejna stukonna kompania rajtarska, został przeznaczony do osobistej ochrony prymasa[50]. Widzimy zatem, że zdaniem Prażmowskiego w działaniach zbrojnych słynnej

---

[46] Już Marek Wagner zauważył, że w latach 1673–1679, w przeciwieństwie do lat 1683–1696 (pomijając specyficzny przypadek chorągwi husarskiej M. Cieńskiego, dotowanej przez Trzebickiego) duchowni nie utrzymywali w kompucie koronnym swoich oddziałów wojskowych – podobnie jak w kompucie litewskim w 1684 r.; zob. tenże, *Biskupi polscy*, s. 264.

[47] L. A. Wierzbicki, *Bunt malkontentów w połowie 1672 roku* [w:] *Wobec króla i Rzeczypospolitej. Magnateria w XVI–XVIII wieku*, red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz, Kraków 2012, s. 377–390; Z. Hundert, *Między buławą a tronem*, s. 324–327.

[48] Aleksander Hilary Połubiński, marszałek wielki litewski do wojewody wileńskiego i hetmana wielkiego litewskiego Michała Kazimierza Paca, Zdzięcioł, 1 IX 1672, BCz., rkps 170, s. 2; por. A. Przyboś, *Konfederacja gołąbska*, Tarnopol 1936, s. 64.

[49] *Konfederacja generalna Rzeczypospolitej Polskiej 1672 roku* [w:] *Pamiętniki historyczne*, wyd. L. Hubert, t. 1, Warszawa 1861, s. 173–174; *Diariusz kołowania i konfederacji pod Gołębiem i Lublinem w 1672 r. wraz z aktem konfederacji*, oprac. A. Przyboś, K. Przyboś, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 99.

[50] *Wywód niewinności czyli obrona własna Mikołaja Prażmowskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa 1672 r.* [w:] *Pamiętniki historyczne*, t. 1, s. 229–230; por. L. A. Wierzbicki, *O zgodę w Rzeczypospolitej,* s. 97–99.

kampanii Sobieskiego na czambuły tatarskie w październiku 1672 roku[51], uczestniczyła jego prywatna chorągiew pancerna. Fakt ten, mimo wszystko, należy zaliczyć do działań hierarchii duchownej na rzecz obrony państwa.

Do przykładów działalności Prażmowskiego – i przede wszystkim Trzebickiego – w trakcie wojny z Portą w latach 1672–1676, można dodać informację, że w kampanii i bitwie chocimskiej 10–11 listopada 1673 r. uczestniczyły piesze oddziały dymowe wystawione z dóbr duchownych: regiment Gabriela Zakliki z Wielkopolski (400 żołnierzy); Fabiana Kinzinga z biskupstw warmińskiego, płockiego i przemyskiego (400 żołnierzy); do tego ludzie z dóbr archidiecezji i kapituły gnieźnieńskiej, dołączeni do regimentu pieszego generała majora JKM Michała Żebrowskiego (ok. 100 żołnierzy). Ich udział w działaniach wojennych 1673 r. to efekt wywiązania się poszczególnych przedstawicieli hierarchii duchownej z uchwał sejmu, w sprawie wypraw dymowych[52].

Zaangażowanie polskiego episkopatu na rzecz rozprawy z Imperium Osmańskim, zwłaszcza po 1683 r., było w istotnym stopniu motywowane ideologicznym aspektem wyparcia islamu z Europy, co zresztą w ostatnich dekadach XVII w. stanowiło jeden z celów Stolicy Apostolskiej. Dlatego w 1683 r. biskupi zaoferowali się wystawić swoje wojska. Poza Małachowskim, rotę husarii sformował biskup płocki Stanisław Dąmbski, co kilkadziesiąt lat później Kasper Niesiecki skomentował następująco: „Ojczyzna szczodrej jego ręki ku sobie doznała, kiedy pod Wiedeń z królem Janem III okrytą [tj. liczną] usarską chorągiew z własnych dóbr wystawił"[53]. Jednostka ta weszła do służby w kompucie koronnym w maju 1683 r., następnie walczyła w bitwach kampanii wiedeńskiej, co przypłaciła śmiercią swojego porucznika Konstantego Kalińskiego w pierwszym starciu pod Parkanami 7 października 1683 r.[54] Biskup Dąmbski utrzymywał rotę husarzy do roku

[51] Zob. M. Sikorski, *Wyprawa Sobieskiego na czambuły tatarskie 1672*, Zabrze 2007, s. 178–190; M. Wagner, *Wojna polsko-turecka*, t. 1, s. 281–288; Z. Hundert, *Husaria koronna*, s. 334–341.

[52] *Komput wojsk koronnych z podziałem chorągwi jazdy zaciągu polskiego na pułki 1673*, oprac. Z. Hundert, „Studia z Dziejów Wojskowości", t. 2, 2013, s. 322; J. Wimmer, *Wojsko polskie*, s. 182; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 68.

[53] K. Niesiecki, *Herbarz*, t. 3, Lipsk 1859, s. 296; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 70. Zaciąg stukonnej jednostki kawalerii (bez sprecyzowania, że będzie to husaria) Dąmbski zadeklarował w kwietniu 1683 r.; zob. *Relatio Nuntii Aplci, ad Secretarium Status*, Warszawa 7 IV 1683 [w:] *Akta do dziejów*, s. 74.

[54] *Relatio a comitiis anni 1683 biennalium gestorum et laborum exercitus tam in horizontibus Viennensibus & Hungaricis, quam Podoliensibus, & Subistrensibus sub clava Stanislai Jabłonowski, palatini & generalis terrarum Russiae, ducis supremi Regni ad eodem facta*

1687, po czym przeszła ona pod imię starosty halickiego Józefa Potockiego – *notabene* syna kasztelana krakowskiego i hetmana polnego koronnego (w latach 1684–1691) Andrzeja, w pułku którego od 1684 r. znajdowała się husaria biskupa płockiego[55].

W 1683 r. swoje oddziały jazdy w ramach wojsk państwowych – z tym, że w trybie pancernym, zaciągnęli też biskup łucki (później poznański) Stanisław Witwicki oraz prawosławny biskup lwowski Józef Szumlański. Ten ostatni służył w wojsku do 1667 r., potomnym zaś dał się zapamiętać przede wszystkim jako pierwszy unicki biskup Lwowa (formalnie od 1700 r., faktycznie unię potajemnie przyjął w 1677 roku)[56]. Obaj wspomniani duchowni utrzymywali swoje roty pancerne do końca wojny z Turcją, a Szumlański jeszcze dłużej – po redukcji wojska w 1699 r.[57] – i w czasie III wojny

[w:] *Epistolarum historico-familiarum*, t. 1, cz. 2, ed. A. Ch. Załuski, Brunsbergae 1710, s. 848; W. Kochowski, *Commentarius belli adversum Turcas ad Viennam, & in Hungaria, Anno Ch: MDCLXXXIII. Gesti, ductu & auspicic serenissimi ac potentissimi Ioannis III, Regis Poloniarum, Mag: Duc: Lithuanie*, Kraków 1684, s. 58; *Diariusz wyprawy wiedeńskiej króla Jana III w roku 1683 przez Marcina Kątskiego, kasztelana lwowskiego, generała artylerii koronnej spisany*, oprac. B. Królikowski, Lublin 2003, s. 69.

[55] Chorągiew biskupa po zaciągu w 1683 r. weszła w skład pułku kawalerii wojewody wołyńskiego i hetmana polnego koronnego Mikołaja Hieronima Sieniawskiego. W związku ze śmiercią hetmana w grudniu 1683 r., większość chorągwi z jego pułku zasilił skład pułku A. Potockiego, kolejnego dysponenta buławy polnej (od 1684 r.). Wbrew opinii Jana Wimmera, młody Potocki nie objął chorągwi Dąmbskiego 1 lutego 1687 r., biskup płocki był bowiem patronem tej roty jeszcze w lipcu 1687 r. Zob. Komputy z 1686 r., BOss., rkps 250/II, k. 145, 149; *Connotatia popisu wojska JKM i Rzptej kawaleriej die 20 July pod Jagielnicą odprawionego, 20 VII 1687* [w:] *Źródła do dziejów wojny*, s. 79; J. Wimmer, *Materiały do zagadnienia liczebności i organizacji armii koronnej w latach 1683–1689* (dalej: *Materiały 1683–1689*), SMHW, t. 8, 1962, s. 256–257; tenże, *Wiedeń 1683*, s. 221; J. J. Sowa, *Jednostki komputowe Adama Mikołaja Sieniawskiego do 1702 roku*, cz. 1: *Udział w działaniach wojennych do 1696 roku* [w:] *Studia nad staropolską sztuką wojenną*, t. 4, red. Z. Hundert, J. J. Sowa, K. Żojdź, Oświęcim 2015, s. 210.

[56] Zob. oblatę listu Jana Kazimierza z informacją o elekcji na władykę lwowskiego J. Szumlańskiego (z zaznaczaniem jego przydziału służbowego w wojsku), Warszawa 20 VII 1667, Центральний Державний Історицний Архів України, м. Львів, F. 9, Judicium castrense Leopoliense, op. 1, sygn. 419, s. 1584–1585. Ostatnio szeroko o działalności Szumlańskiego pisała Dorota Wereda; zob. tejże, *Polityka Jana III Sobieskiego wobec hierarchów cerkiewnych* [w:] *Społeczeństwo polskie i wojsko. Studia i materiały*, red. K. Maksymiuk, D. Wereda, A. Zawadzki, Siedlce 2016, s. 111–123. Por. T. Чухліб, *Львівський єпископ Йосиф Шумлянський – військовий діяч та дипломат Корони Польської (60-ті роки XVII – очаток XVIII ст.)*, „Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність", nr 21, 2012, s. 787–801.

[57] Była to 60-konna chorągiew, która wchodziła w skład pułku Adama Mikołaja Sieniawskiego, wojewody bełskiego. Poza chorągwią Szumlańskiego, w kompucie koronnym nie występowała wówczas żadna inna jednostka należąca do osoby duchownej; zob. *Komput*

północnej[58]. Oprócz nich, w latach 1687–1693 chorągiew pancerną miał w kompucie koronnym także biskup chełmiński Kazimierz Opaliński[59]. Jednostka ta została odnotowana choćby w potyczce pod Pererytą 12 września 1691 r., w trakcie kampanii mołdawskiej, gdzie w starciu z Tatarami bohatersko zginął jej towarzysz nazwiskiem Bielicki[60]. Poza jednostkami biskupów z wojska państwowego i żołnierzami nadwornymi Małachowskiego, na wyprawę wiedeńską udały się inne, prywatne oddziały polskich hierarchów duchownych, które w kwietniu 1683 r. zaoferowali się wystawić. Stuosobowe kompanie piesze zorganizowali arcybiskup lwowski Konstanty Lipski oraz biskupi: wileński Mikołaj Pac, chełmiński Kazimierz Opaliński i kujawski (włocławski) Dobrogost Madaliński. Ponadto biskup przemyski Jan Stanisław Zbąski zorganizował oddział 60 piechurów, a biskup warmiński Michał Radziejowski (późniejszy kardynał i prymas) 200 rajtarów w dwóch kornetach (kompaniach)[61]. Większość z tych oddziałów nie wzięło udziału w bitwie wiedeńskiej, a do wojska koronnego dołączyło później, wspomagając poczynania króla w jego pochodzie na teren Węgier[62]. W późniejszym okresie wojny z Imperium Osmańskim również możemy wskazać występowanie

Wojska JKM i Rzptej na radzie postkomicjalnej warszawskiej anni 1699, AGAD, Zbiór Czołowskiego, sygn. 17, s. 9–15; *Komput wojska JKM i Rzptej na sejmie walnym warszawskim a. 1699 postanowiony*, BCz., rkps 2563, s. 23–33.

[58] M. Wagner, *Bitwa pod Kliszowem 19 lipca 1702 roku*, Oświęcim 2013, s. 78–84.

[59] W 1687 r. biskup Opaliński przejął tę rotę po wojewodzicu kaliskim (prawdopodobnie nieletnim Stanisławie Leszczyńskim, późniejszym królu), która na początku 1686 r. należała jeszcze do podkomorzego lubelskiego Aleksandra Drzewickiego. Po śmierci Opalińskiego w 1693 r. objął ją Wojciech Czacki; zob. *Komput wojska JKM i Rzptej na kampanią in anno 1686*, BOss., rkps 250/II, k. 146v; *Connotatia* [w:] *Źródła do dziejów wojny*, s. 79; J. Wimmer, *Materiały do zagadnienia organizacji i liczebności armii koronnej w latach 1690–1696*, SMHW, t. 9, 1963, cz. 2, s. 260–261; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 71.

[60] K. Sarnecki, *Pamiętniki z czasów Jana Sobieskiego. Diariusze i relacje z lat 1691–1696*, oprac. J. Woliński, Wrocław 1958, s. 5, 229; por. P. Smolarek, *Kampania mołdawska*, s. 51–52.

[61] *Relatio Nuntii Aplci ad Secretarium Status*, Warszawa 7 IV 1683 [w:] *Akta do dziejów*, s. 74; W. Kochowski, *Commentarius belli*, s. 25; J. Wimmer, *Wiedeń 1683*, s. 236; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 70–71; por. M. Wagner, *Biskupi polscy*, s. 271.

[62] Zob. Jan III do żony Marii Kazimiery, Stettelsdorf 4 IX 1683 [w:] *Akta do dziejów*, s. 346; J. Wimmer, *Wiedeń 1683*, s. 236; Z. Hundert, *Wkład biskupów*, s. 70–71. Zgodnie z tym, co zapisał Jan III, żołnierze biskupa Opalińskiego mieli być dołączeni do regimentu pieszego królewskiego szwagra, Ludwika Conte de Maligny d'Arquien. W przypadku zaś dwóch kompanii Radziejowskiego, zdaniem Romana Kaweckiego (*Kardynał Michał Stefan Radziejowski*, s. 43–44), biskupowi udało się wystawić na kampanię wiedeńską rajtarów ze swej diecezji, pomimo że prawo dominium warmińskiego zabraniało jego mieszkańcom służby wojskowej poza władztwem warmińskim.

prywatnych jednostek biskupów, które były wykorzystywane w działaniach na rzecz zabezpieczenia granic. Pod koniec lipca 1686 r. ówczesny wojewoda ruski i hetman wielki koronny Stanisław Jan Jabłonowski, gdy rozpoczęła się już wyprawa królewska Jana III do Mołdawii, skierował na załogę granicznego Śniatynia regiment pieszy biskupa kujawskiego D. Madalińskiego pod dowództwem nieznanego z imienia i nazwiska majora[63]. Oddział ten nie należał wówczas do komputu wojska[64], co dowodzi, że biskup Madaliński po okresie kampanii wiedeńskiej ponownie skierował swoją nadworną piechotę pod rozkazy hetmanów koronnych.

Związki episkopatu Rzeczypospolitej z armią nie ograniczały się bynajmniej do kwestii wystawiania chorągwi i regimentów oraz przeznaczania środków finansowych na szeroko rozumiane cele wojskowe i obronne. Przedstawiciele wyższej hierarchii duchownej występowali nie raz jako strony w konfliktach politycznych króla z hetmanami, którzy do tych rozgrywek angażowali wojsko. W listopadzie 1672 r. trzy królewskie chorągwie kawalerii nie poparły konfederacji szczebrzeszyńskiej, inicjatywy polityczno-wojskowego otoczenia hetmana Sobieskiego, opozycyjnego wobec Michała Korybuta, co poskutkowało wydaleniem ich z obozu wojska i pozbawieniem leż zimowych. W związku z tym bliski współpracownik króla Michała – biskup poznański Stefan Wierzbowski, postanowił pomóc chorągwiom królewskim i wyznaczył im leża w swoich dobrach duchownych[65]. W tym czasie Wierzbowski należał do jednego z głównych orędowników ograniczenia władzy hetmanów poprzez wprowadzenia kadencyjności ich urzędów, o co postulował w trakcie konfederacji gołąbskiej 1672 r. oraz 4 lata później, podczas sejmu koronacyjnego Jana III[66]. Za panowania Sobieskiego przedstawiciele episkopatu jeszcze niejednokrotnie występowali przeciw dysponentom koronnych i litewskich buław, co w głównej mierze wynikało z inspiracji

[63] Rozkaz S. J. Jabłonowskiego, obóz wojska 28 VII 1686, BOss., rkps 250/II, k. 81; por. Cz. Chowaniec, *Wyprawa Sobieskiego do Mołdawii w 1686 r.*, PHW, t. 4, 1931, z. 1, s. 39.

[64] Zob. komputy wojska koronnego z 1686 r., BOss., rkps 250/II, k. 146v–147, 151–151v; J. Wimmer, *Materiały 1683–1689*, s. 272–276.

[65] Uniwersał S. Wierzbowskiego, Warszawa 20 XII 1672, Biblioteka Narodowa w Warszawie, rkps 6643, k. 308; Z. Hundert, *Między buławą a tronem*, s. 339, przyp. 205; tenże, *Konfederacja szczebrzeszyńska 1672–1673 a ziemia bielska*, „Przegląd Historyczny", t. 107, 2016, z. 2, s. 239.

[66] K. Matwijowski, *Próba reformy urzędu hetmańskiego w czasach Jana III Sobieskiego* [w:] *Odsiecz Wiednia. Prace poświęcone trzechsetnej rocznicy zwycięstwa*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica", z. 26, 1986, s. 46–47, 50; tenże, *Działalność biskupa Stefana Wierzbowskiego w czasach Jana III Sobieskiego* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, s. 253–261.

królewskiej, by w ten sposób uderzyć w samodzielność polityczną hetmanów, tak groźną dla władców. Za pierwszy przykład służy, związany z Janem III, biskup chełmski Stanisław Jacek Święcki, który kilkakrotnie występował przeciw hetmanowi wielkiemu S. J. Jabłonowskiemu, jak np. w 1690 r. Duchowny skrytykował wówczas na forum sejmowym wojewodę ruskiego i starszyznę wojskową, że na ostatnim trybunale skarbowym zawłaszczyli sobie znaczne sumy pieniężne kosztem prostych żołnierzy, którzy nadal pozostawali nieopłaceni[67]. Do największego konfliktu pomiędzy sakrą a buławą doszło w latach dziewięćdziesiątych w Wielkim Księstwie Litewskim, gdzie dysponujący poparciem dworu królewskiego biskup wileński Konstanty Kazimierz Brzostowski wystąpił przeciw hetmanowi wielkiemu i wojewodzie wileńskiemu Kazimierzowi Janowi Sapieże w kwestii lokacji wojsk w dobrach duchownych. Sapieha, choć działał zgodnie z prawem, lokację wojska w poszczególnych dobrach wykorzystywał do nacisku politycznego na swych przeciwników. W odpowiedzi na te praktyki biskup wileński zwrócił się przeciw Sapieże, którego w końcu obłożył interdyktem. W konsekwencji doprowadziło to do eskalacji konfliktu Brzostowskiego i dworu królewskiego z hetmanem litewskim, za którym stała armia Wielkiego Księstwa, co zdominowało ostatnie lata panowania Jana III[68]. Na podstawie powyższych przykładów możemy dostrzec, że poszczególni przedstawiciele episkopatu nie tylko wspomagali armię swoimi zaciągami i fortunami, ale walczyli też z jej postępującym upolitycznieniem w skutek działań hetmanów.

Zaangażowanie episkopatu rzymskokatolickiego w sprawy obronne państwa, które najlepiej było dostrzegalne w wieloletnich konfliktach z Wysoką Portą, miało różne oblicza. Episkopat płacił znaczne sumy pieniężne na utrzymanie wojska w okresie zimowym (tzw. hiberna), a także finansował naprawę umocnień, czy zapewniał zaopatrzenie miastom Korony o zna-

[67] P. Smolarek, *Kampania mołdawska*, s. 32. Por. K. Matwijowski, *Senatorowie duchowni wobec spraw państwa w czasach Jana III Sobieskiego (instrukcja dla spowiedników biskupa chełmskiego Stanisława Święcickiego)* [w:] *Z dziejów Galicji, Śląska, Polski i Niemiec*, „Prace Historyczne", red. K. Matwijowski i in., t. 5, Wrocław 1994, s. 39–44; tenże, *Jeszcze o poglądach biskupa Stanisława J. Święcickiego na sprawy państwa w czasach Jana III Sobieskiego* [w:] *Polska – Kresy – Polacy. Studia Historyczne*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia", t. 116, Wrocław 1994, s. 15–20; M. Wagner, *Biskupi polscy*, s. 275–276.

[68] Ostatnio na ten temat: A. Czarniecka, *Nikt nie słucha mnie za życia… Jan III Sobieski w walce z opozycyjną propagandą (1684–1696)*, Warszawa 2009, s. 309–381; M. Sawicki, *Konflikt biskupa wileńskiego Konstantego Kazimierza Brzostowskiego z Kazimierzem Janem Sapiehą w latach 1693–1696* [w:] *Studia z dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego (XVI–XVIII wieku)*, red. S. Górzyński, M. Nagielski, Warszawa 2014, s. 383–401.

czeniu strategicznym – jak Kraków, czy Kamieniec. Najbardziej zauważalną działalnością była fundacja oddziałów wojskowych, co przynosiło zaszczyt poszczególnym patronom, ale także całemu episkopatowi. Ta praktyka świadczyła o jego odpowiedzialności za losy państwa, co szczególnego znaczenia nabrało właśnie podczas wojen z Turcją. Wówczas polscy biskupi nie tylko mieli przeświadczenie o ich obowiązku uczestniczenia w obronie Rzeczypospolitej, jako przedstawiciele senatu, ale też jako duchowni Kościoła Rzymskiego czuli, że powinni wziąć udział w słusznej krucjacie przeciw „nieprzyjaciołom Krzyża Świętego", tj. islamskiemu Imperium Osmańskiemu[69]. Oczywiście, poza motywacją natury ideologicznej istniały zwykłe pragmatyczne przesłanki, by dzięki wystawieniu oddziałów wojskowych osiągnąć korzyści „doczesne". Biskup krakowski A. Trzebicki w 1671 r. pisał wprost do Sobieskiego, że ofiaruje się wystawić piechotę albo chorągiew husarską, „żebym na przyszłą zimę był wolen od przeklętych i niesprawiedliwych chlebów"[70], to jest hiberny. W ten sposób przedstawiciele episkopatu starali się powiązać swoje obowiązki senatorskie ze sprawą uzyskania rozwiązań korzystnych dla własnych majątków.

Problem zaangażowania episkopatu Kościoła Rzymskiego w Polsce w sprawy obronne został omówiony przede wszystkim w kontekście wsparcia wojsk państwowych zaciągami wyższej hierarchii duchownej oraz ich nakładami finansowymi. Niemal zupełnie pominięto natomiast kwestię zapatrywań biskupów na temat sposobów obrony państwa, wyrażanych choćby na radach senatu, co dla czasów Jana III omówił już Marek Wagner[71]. W aspekcie wystawiania prywatnych oddziałów przez członków episkopatu oparto się w powyższym wywodzie głównie na źródłach narracyjnych, których wiarygodność bywa czasem wątpliwa (co zresztą zasygnalizowano). W związku z tym nadal istnieje potrzeba badań nad prywatnymi zaciągami biskupów polskich w XVII wieku, zwłaszcza w oparciu o archiwa kościelne, które dotąd nie były wykorzystywane przez historyków wojskowości staropolskiej.

---

[69] Por. M. Wagner, *Biskupi polscy*, s. 279.

[70] A. Trzebicki do J. Sobieskiego, 7 IV 1671 [w:] *Pisma do wieku*, t. 1, cz. 1, s. 640. O stosunku duchowieństwa do hiberny w tym okresie, zob. W. Kriegseisen, *„Krzywda nad wszystkie krzywdy – hiberna w Polszcze". Problem świadczeń kleru katolickiego na wojsko Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVII i na początku XVIII wieku*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka", t. 8, 2001, z. 1, s. 19–37; por. R. Kozyrski, *Duchowieństwo, kościoły i religia w dokumentach sejmików województwa ruskiego w epoce konfesjonalizacji Rzeczypospolitej Obojga Narodów 1648–1768*, Lublin 2013, s. 313–339.

[71] M. Wagner, *Biskupi polscy*, s. 265–277. Autor ten wysunął też postulat, by podobne omówienie stanowiska hierarchów duchownych względem obrony wykonać dla czasów Michała Korybuta.

Involvement of representatives of Polish episcopate in matters of national defence during the wars against Ottoman empire in second half of 17th century

Summary

Involvement of Roman Catholic episcopate in defence matters of Poland, most visible during prolonged conflicts with the Sublime Porte in second half of 17th century, took different forms. The episcopate paid significant sums for maintenance of the military in the winter period (so-called *hiberna*), financed repairs of fortifications and provided supplies to large cities of the Crown with major strategic importance – such as Cracow or Kamieniec. The most visible type of activity was financing of military troops – both those maintained exclusively by individual bishops, and those included in state military forces. Such practice brought credit to individual patrons, but also the entire episcopate, as a testimony to Church leaders' sense of responsibility for the fate of the country. The practice of bishops founding their own troops has gained particular importance during the wars against Turkey. Polish bishops not only were convinced of their obligation to participate in the defence of the country as senators, but also as priests of the Roman Catholic Church they felt that they should participate in the righteous crusade against the "enemies of the Holy Cross", i.e. Islamic Ottoman Empire.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych:
- Archiwum Skarbu Koronnego, Akta Skarbowo-Wojskowe, dz. 86, sygn. 52, 70.
- Metryka Koronna, Sigillata, sygn. 12.
- Zbiór Czołowskiego, sygn. 17.

Archiwum Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie, sygn. 3183c.

Biblioteka Jagiellońska, rkps 8842/IV.

Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie, rkps 170, 180, 183, 405, 2563.

Biblioteka Narodowa w Warszawie, rkps 6643.

Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, rkps 1855, 8338.

Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 250/II.

Центральний Державний Історицний Архів України, м. Львів, F. 9, Judicium castrense Leopoliense, op. 1, sygn. 419.

Akta do dziejów króla Jana III sprawy roku 1683, a osobliwie wyprawy wiedeńskiej wyjaśniające, oprac. F. Kluczycki, Kraków 1883.

Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie, t. 21, 24, oprac. A. Prochaska, Lwów 1911–1931.

Diariusz kołowania i konfederacji pod Gołębiem i Lublinem w 1672 r. wraz z aktem konfederacji, oprac. A. Przyboś, K. Przyboś, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972.

Diariusz wyprawy wiedeńskiej króla Jana III w roku 1683 przez Marcina Kątskiego, kasztelana lwowskiego, generała artylerii koronnej spisany, oprac. B. Królikowski, Lublin 2003.

Dupont F., *Pamiętniki historyi życia i czynów Jana III Sobieskiego*, tłum. B. Spieralska, oprac. D. Milewski, Warszawa 2011.

Epistolarum historico-familiarum, t. 1, cz. 2, ed. A. Ch. Załuski, Brunsbergae 1710.

[Gordon F.], *Elekcja Władysława IV*, tłum. i oprac. W. Kuczyński, Londyn 1854.

Kochowski W., *Commentarius belli adversum Turcas ad Viennam,* & *in Hungaria, Anno Ch: MDCLXXXIII. Gesti, ductu* & *auspicic serenissimi ac potentissimi Ioannis III, Regis Poloniarum, Mag: Duc: Lithuanie*, Kraków 1684.

Kochowski W., *Historya panowania Jana Kazimierza*, t. 1–3, oprac. E. Raczyński, Poznań 1859.

Komput chocimski 1621 z rękopisu Biblioteki Narodowej, oprac. Z. Hundert, K. Żojdź [w:] *Studia nad staropolską sztuka wojenną*, t. 2, red. Z. Hundert, Oświęcim 2013.

Komput wojsk koronnych z podziałem chorągwi jazdy zaciągu polskiego na pułki 1673, oprac. Z. Hundert, „Studia z Dziejów Wojskowości", t. 2, 2013, s. 311–323.

Komputy wojska koronnego w latach 1651–1653, oprac. M. Nagielski, T. Ciesielski, SMHW, t. 40, 2003, s. 237–273.

Materiały do dziejów kampanii podhajeckiej 1698 r., oprac. J. Wojtasik, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 15, 1969, cz. 2, s. 239–289.

Materiały do powstania Kostki Napierskiego 1651 r., oprac. A. Przyboś, Wrocław 1951.

Ojczyste spominki w pismach do dziejów dawnej Polski, oprac. A. Grabowski, t. 2, Kraków 1845.

Pamiętniki historyczne, wyd. L. Hubert, t. 1, Warszawa 1861.

Pisma do wieku i spraw Jana Sobieskiego, oprac. F. Kluczycki, t. 1, cz. 1–2, Kraków 1880–1881.

Przyczynki do wojny 1676 r., oprac. J. Woliński, „Przegląd Historyczno-Wojskowy", t. 2, 1930, z. 1, s. 143–156.

Relacja Dymitra Wiśniowieckiego z kampanii 1676, oprac. J. Woliński, „Przegląd Historyczno-Wojskowy", t. 2, 1930, z. 2, s. 293–303.

Sarnecki K., *Pamiętniki z czasów Jana Sobieskiego. Diariusze i relacje z lat 1691–1696*, oprac. J. Woliński, Wrocław 1958.

Volumina Legum, wyd. J. Ohryzko, t. 5, Petersburg 1860.

Werdum U., *Dziennik podróży 1670–1672. Dziennik wyprawy polowej 1671*, oprac. D. Milewski, tłum. D. Urbonaite, Warszawa 2012.

Źródła do dziejów wojny polsko-tureckiej w latach 1683–1699, oprac. M. Wagner, Oświęcim 2016.

Opracowania

Brzezinski R., McBride A., *The Polish Armies 1569–1696*, cz. 2, London 1987.

Buchholz F., *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte. Festschrift zum 650 jährigen Stadtjubiläum am 23. und 24. Juni 1934*, Braunsberg 1934.

Chowaniec Cz., *Wyprawa Sobieskiego do Mołdawii w 1686 r.*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy", t. 4, 1931, z. 1, s. 1–117.

Ciara S., *Senatorowie i dygnitarze koronni w drugiej połowie XVII wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990.

Czarniecka A., *Nikt nie słucha mnie za życia… Jan III Sobieski w walce z opozycyjną propagandą (1684–1696)*, Warszawa 2009.

Dworzaczek W., *Małachowski Stanisław* [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 19, s. 414–415.

Hundert Z., *Garnizon wojskowy Kamieńca Podolskiego w latach 1667–1672 – zarys problematyki*, „Saeculum Christianum", t. 21, 2014, s. 141–153.

Hundert Z., *Husaria koronna w wojnie polsko-tureckiej 1672–1676*, Oświęcim 2014 (wyd. II).

Hundert Z., *Konfederacja szczebrzeszyńska 1672–1673 a ziemia bielska*, „Przegląd Historyczny", t. 107, 2016, z. 2, s. 233–245.

Hundert Z., *Między buławą a tronem. Wojsko koronne w walce stronnictwa malkontentów z ugrupowaniem dworskim w latach 1669–1673*, Oświęcim 2014.

Hundert Z., *Pozycja Jana III w wojsku koronnym w latach 1674–1683. Utrzymanie czy też utrata wpływów wypracowanych w czasie sprawowania godności hetmańskiej?* [w:] *Król Jan III Sobieski i Rzeczpospolita w latach 1674–1683*, red. D. Milewski, Warszawa 2016, s. 121–151.

Hundert Z., *Wkład biskupów polskich w obronność Rzeczypospolitej w czasach panowania Michała Korybuta Wiśniowieckiego i Jana III Sobieskiego* [w:] *Z dziejów wojskowości polskiej*, red. D. Milewski, Kraków 2011, s. 63–71.

Jaworski M., *Kampania ukrainna Jana Sobieskiego 1671*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 11, 1965, cz. 1, s. 69–130.

Kawecki R., *Kardynał Michał Stefan Radziejowski*, Opole 2005.

Kołodziej R., *„Ostatni wolności naszej klejnot". Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana III Sobieskiego*, Poznań 2014.

Kozyrski R., *Duchowieństwo, kościoły i religia w dokumentach sejmików województwa ruskiego w epoce konfesjonalizacji Rzeczypospolitej Obojga Narodów 1648–1768*, Lublin 2013.

Kriegseisen W., *„Krzywda nad wszystkie krzywdy – hiberna w Polszcze". Problem świadczeń kleru katolickiego na wojsko Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVII i na początku XVIII wieku*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka", t. 8, 2001, z. 1, s. 19–37.

Kupisz D., *Wojska powiatowe samorządów Małopolski i Rusi Czerwonej w latach 1572–1717*, Lublin 2008.

Majewski W., *Podhajce – letnia i jesienna kampania 1667 r.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 6, 1960, s. 47–99.

Matwijowski K., *Działalność biskupa Stefana Wierzbowskiego w czasach Jana III Sobieskiego* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań: materiały z międzynarodowej kon-*

ferencji Kraków, 18–20 listopada 2002, red. A. Kaźmierczak et al., Kraków 2004, s. 253–261.

Matwijowski K., *Jeszcze o poglądach biskupa Stanisława J. Święcickiego na sprawy państwa w czasach Jana III Sobieskiego* [w:] *Polska – Kresy – Polacy. Studia Historyczne*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia", t. 116, Wrocław 1994, s. 15–20.

Matwijowski K., *Próba reformy urzędu hetmańskiego w czasach Jana III Sobieskiego* [w:] *Odsiecz Wiednia. Prace poświęcone trzechsetnej rocznicy zwycięstwa*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica", z. 26, 1986, s. 43–52.

Matwijowski K., *Senatorowie duchowni wobec spraw państwa w czasach Jana III Sobieskiego (instrukcja dla spowiedników biskupa chełmskiego Stanisława Święcickiego)* [w:] *Z dziejów Galicji, Śląska, Polski i Niemiec*, „Prace Historyczne", red. K. Matwijowski i in., t. 5, Wrocław 1994, s. 39–44.

Matyasik J., *Obóz polityczny króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego*, Warszawa 2011.

Nagielski M., *Druga wojna domowa w Polsce. Z dziejów polityczno-wojskowych u schyłku rządów Jana Kazimierza Wazy*, Warszawa 2011.

Niesiecki K., *Herbarz Polski*, oprac. J. N. Bobrowicz, t. 3, 6, Lipsk 1841–1859.

Nowakowski A., *Dzieje ustroju i prawa księstwa siewierskiego*, Warszawa 1993.

Przyboś A., *Konfederacja gołąbska*, Tarnopol 1936.

Przyboś A., Rożek M., *Biskup krakowski Andrzej Trzebicki. Z dziejów kultury politycznej i artystycznej Polski*, Warszawa–Kraków 1987.

Przyboś K., *Dzieje biskupa Piotra Gembickiego i ich muszyńskie wątki*, „Almanach Muszyny", t. 9, 1999, s. 94–102.

Sawicki M., *Konflikt biskupa wileńskiego Konstantego Kazimierza Brzostowskiego z Kazimierzem Janem Sapiehą w latach 1693–1696* [w:] *Studia z dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego (XVI–XVIII wieku)*, red. S. Górzyński, M. Nagielski, Warszawa 2014, s. 383–401.

Sikora R., *Husaria pod Wiedniem 1683*, Warszawa 2012.

Sikorski M., *Wyprawa Sobieskiego na czambuły tatarskie 1672*, Zabrze 2007.

Smolarek P., *Kampania mołdawska Jana III roku 1691*, oprac. Z. Hundert, M. Wagner, Oświęcim 2015.

Sowa J. J., *Jednostki komputowe Adama Mikołaja Sieniawskiego do 1702 roku*, cz. 1: *Udział w działaniach wojennych do 1696 roku* [w:] *Studia nad staropolską sztuką wojenną*, t. 4, red. Z. Hundert, J. J. Sowa, K. Żojdź, Oświęcim 2015, s. 209–221.

Stolicki J., *Postawa polityczna biskupa krakowskiego Jana Małachowskiego w świetle jego korespondencji* [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 4: *Stulecia XVI–XIX. Perspektywa historyczna i językowa*, red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2013, s. 131–148.

Stolicki J., *Rozdawnictwo wakansów przez Jana III jako metoda tworzenia partii dworskiej* [w:] *Faworyci i opozycjoniści. Król a elity polityczne w Rzeczypospolitej XV–XVII wieku*, red. R. Skowron, M. Markiewicz, Kraków 2006, s. 359–375.

Tretiak J., *Historia wojny chocimskiej*, Kraków 1921.

Wagner M., *Biskupi polscy wobec problemu obronności Rzeczypospolitej w latach 1674–1696. Zarys problematyki* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań: materiały z międzynarodowej konferencji Kraków, 18–20 listopada 2002*, red. A. Kaźmierczak i in., Kraków 2004, s. 263–280.

Wagner M., *Bitwa pod Kliszowem 19 lipca 1702 roku*, Oświęcim 2013.

Wagner M., *Kampania żwaniecka 1684 roku*, Warszawa 2013.

Wagner M., *Słownik biograficzny oficerów polskich drugiej połowy XVII wieku*, t. 1, Oświęcim 2013.

Wagner M., *Wojna polsko-turecka w latach 1672–1676*, t. 1–2, Zabrze 2009.

Walden A., *Sejmik bełski wobec problemów kościelnych i wyznaniowych Rzeczypospolitej 1587–1668*, „Przegląd Historyczny", t. 107, 2016, z. 2, s. 199–232.

Wereda D., *Polityka Jana III Sobieskiego wobec hierarchów cerkiewnych* [w:] *Społeczeństwo polskie i wojsko. Studia i materiały*, red. K. Maksymiuk, D. Wereda, A. Zawadzki, Siedlce 2016, s. 111–123.

Wierzbicki L. A., *Bunt malkontentów w połowie 1672 roku* [w:] *Wobec króla i Rzeczypospolitej. Magnateria w XVI–XVIII wieku*, red. E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz, Kraków 2012, s. 377–390.

Wierzbicki L. A., *O zgodę w Rzeczypospolitej. Zjazd warszawski i sejm pacyfikacyjny 1673 roku*, Lublin 2005.

Wimmer J., *Lipski Jan* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 17, s. 425.

Wimmer J., *Materiały do zagadnienia liczebności i organizacji armii koronnej w latach 1683–1689*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 8, 1962, s. 243–279.

Wimmer J., *Materiały do zagadnienia organizacji i liczebności armii koronnej w latach 1690–1696*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 9, 1963, cz. 2, s. 237–275.

Wimmer J., *Wiedeń 1683. Dzieje kampanii i bitwy*, Warszawa 1983.

Wimmer J., *Wojsko polskie w drugiej połowie XVII wieku*, Warszawa 1965.

Włodarski J., *Polityka pruska elektora brandenburskiego Fryderyka Wilhelma I w latach 1640–1660*, Gdańsk 2000.

Wyczawski H. E., *Biskup Piotr Gembicki, 1585–1657*, Kraków 1957.

Wyczawski H. E., *Małachowski Jan* [w:] PSB, t. 19, s. 396–398.

Чухліб Т., *Львівський єпископ Йосиф Шумлянський – військовий діяч та дипломат Корони Польської (60-ті роки XVII – початок XVIII ст.)*, „Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність", nr 21, 2012, s. 787–801.

Rola polskiego duchowieństwa katolickiego na Spiszu i Orawie w epoce nowożytnej*

Tadeusz M. Trajdos
Instytut Historii im. T. Manteuffla
Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

Polityczny upadek Korony św. Stefana pod ciosami Porty Osmańskiej przed połową XVI w. (przypieczętowany w 1541 r.) i niemal równoczesna fala reformacji przyniosły katastrofalne skutki dla stanu posiadania węgierskiego Kościoła katolickiego. Mozolne odrodzenie katolickiej organizacji kościelnej w XVII stuleciu w komitatach spiskim i orawskim Węgrzy zawdzięczali w niemałym stopniu możliwości wykorzystania umiejętności, zapału i ofiarności księży polskich, sprowadzanych przeważnie z diecezji krakowskiej. Wielu z nich pochodziło z rodzin chłopskich i mieszczańskich południowej rubieży Małopolski. Wywodzili się też z rodzin osadników polskich z północnych rejonów Spisza i Orawy, byli zatem poddanymi Korony Węgierskiej. Ponadto kapłani diecezji krakowskiej prowadzili stałe duszpasterstwo parafialne w XVII i XVIII w. na terenie polskiego starostwa spiskiego, w tak zwanym dekanacie spiskim, tworzącym jednostkę administracji kościelnej w archidiakonacie sądeckim wspomnianej diecezji.

Duchowni polscy pojawiali się tam, gdzie mieszkali w zwartych grupach osadnicy tego pochodzenia, przede wszystkim w okolicach wiejskich Górnego Spisza (na Zamagurzu około 80% ogółu ludności stanowili Polacy), ale

* Tekst niniejszy stanowi syntetyczne ujęcie problemu, który poruszałem w licznych publikacjach, w trakcie wielu lat badań życia religijnego tytułowych ziem i dziejów tamtejszego osadnictwa polskiego. W związku z tym nie umieszczam osobnych przypisów, lecz w spisie bibliografii zamieszczonym na końcu artykułu kieruję czytelników do moich dawniejszych opracowań i rozpraw analitycznych oraz wybranej literatury przedmiotu, gdzie można znaleźć informacje o materiale źródłowym i starszym piśmiennictwie, polskim, węgierskim i słowackim.

w starostwie spiskim także w miastach. Na Górnej Orawie, gdzie było 25 wsi wyłącznie polskich, w drugiej połowie XVII i w XVIII w. pracowali księża z miejscowych polskich rodzin chłopskich, a także z Żywiecczyzny i Podhala. Na Górnym Spiszu księża polscy też byli autochtonami. Pochodzili z tamtejszych rodzin chłopskich, ewentualnie z sąsiedniego Podhala i ziemi sądeckiej. Znajdowali serdeczne przyjęcie wśród ludu, który im powierzano. Tak pośród górali spiskich, jak też orawskich, duchowni ci czuli się we własnym, rodzinnym żywiole. Doskonale znali gwarę, zwyczaje, upodobania i warunki życia chłopskiego. Umieli wpływać na religijność tego ludu, orientując się w jego tęsknotach, oczekiwaniach i nawykach wyrobionych przez pokolenia i uporczywie chronionych na przekór burzom wyznaniowym doby reformacyjnej.

W starostwie spiskim (subregion północno-wschodni w dolinie Popradu oraz 13 miast na środkowym i dolnym Spiszu) sytuacja była nieco inna. W nadpopradzkim dominium lubowelskim i podolinieckim, terytorialnie przyległym do Sądecczyzny, Polacy stanowili wtedy około połowy ludności, ale miasto Stara Lubowla i 9 wsi miały zasiedlenie zupełnie polskie, a w miasteczkach Podoliniec i Gniazda istniał parytet między mieszczanami polskimi i niemieckimi. W tym dominium Niemcy zamieszkiwali ponadto tylko jedną wieś Hobgart. W kilku innych wsiach górskich od XVI w. mieszkała ludność ruska, po 1646 r. unicka, z własnymi parafiami, notabene aż do 1787 r. podległymi eparchii przemyskiej. Na tym terenie dobierano więc do parafii łacińskich księży polskich z sądeckich rodzin mieszczańskich i szlacheckich. W Podolińcu i Hobgarcie starano się o księży władających językiem polskim i niemieckim. W 13 miastach, położonych z dala od obszaru zasiedlenia etnicznie polskiego, trafiali od czwartej ćwierci XVII w. duchowni innego formatu, wybitnego czasem wykształcenia, ale łowcy prebend i beneficjów z odległych diecezji polskich. Rzadko rezydowali na miejscu, ale w ich zastępstwie pracowali stale wikariusze lub kapelani, przeważnie zakonnicy narodowości niemieckiej (franciszkanie, pijarzy, paulini, księża komuniści-bartoszkowie). Troskliwie dbali o liturgię, katechizację i szafunek sakramentów, nauczali i spowiadali, choć uposażenie mieli skąpe, podczas gdy ich pryncypałowie-plebani („panowie fararzy") obficie korzystali z dochodów, choć wzdragali się przed obowiązkami. Nie zawsze tak było, znamy z owych czasów plebanów polskich, gorliwych w pracy i oddanych apostolatowi. W większych ośrodkach odrębni duszpasterze-celebransi i kaznodzieje służyli Niemcom, a osobni Słowakom; w znaczniejszych skupiskach polskich (Spiska Biała, Lubica) byli księża zajmujący się wiernymi tej narodowości.

Aby pojąć ogrom wysiłków, jaki kler polski i węgierski w XVII w. włożył w restytucję katolicyzmu na Spiszu i Orawie, trzeba zdać sobie sprawę z wcześniejszych osiągnięć i postępów reformacji, na tamtym terenie – luteranizmu. Z uwagi na specyfikę regionalną, wyrastającą z różnic struktur społecznych i etnicznych, proces ten ukażę osobno dla obu ziem. Na Spiszu od drugiej ćwierci XVI w. luteranie opanowali najpierw miasta zasiedlenia niemieckiego (Sasów Spiskich), a potem wsie niemieckie, w końcu zaś – do trzeciej ćwierci XVI w. słowackie wsie dolnej (południowej) części krainy, w dolinie Hernadu i górnego Popradu. Przetrzebiony podczas inwazji tureckiej kler węgierski nie był w stanie się temu oprzeć, mimo wsparcia dworu habsburskiego. Kolejni plebani dokonywali jawnej lub skrytej apostazji, nie zważając na wezwania prepozytów i kapituły spiskiej, lekceważąc sankcje nakładane przez arcybiskupa ostrzyhomskiego. Luteranizm przyswoiła też sobie szlachta tego regionu, co wywołało rewolucję wyznaniową w jej dobrach ziemskich. Na Węgrzech habsburskich nie obowiązywał pokój augsburski (1555) z jego „cuius regio, ejus religio", ale na nieszczęście chłopów-poddanych rządziło tam prawo patronatu: kolator, dokonując prezenty odpowiedniego duszpasterza, mógł wprowadzić „swoją wiarę" w kościele i szkole we własnym majątku. Ta zasada wystarczyła, aby panowie ziemscy narzucili nowe wyznanie ludowi bez pytania go o zdanie.

Mimo restrykcyjnych edyktów cesarskich i królewskich z lat 1545, 1546, 1548 i 1550, z których zasłynął dbały o pomyślność katolicyzmu Ferdynand I oraz admonicji prymasa węgierskiego (1530) i katolickiej deklaracji zgromadzenia krajowego (1548), magistraty miast prowincji Sasów Spiskich, wsparte przez pospólstwo, dokonały aneksji parafii miejskich z kościołami, plebaniami, szkołami, szpitalami i całym uposażeniem. Plebanie oddano „ministrom" – pastorom, często byłym „papistom", szkoły zaś – krzewicielom nowej doktryny. Prepozytura spiska była bezradna. Od połowy XVI w. luteranie mieli zapewnione poparcie rodziny dziedzicznych żupanów komitatu spiskiego, Thurzonów i szeregu innych rodzin szlacheckich (najbardziej gorliwa okazała się rodzina Thököly). Precyzowano nową doktrynę wiary (*Confessio Pentapolitana* 1546, *Confessio Montana* 1558), zwoływano synody ewangelickie, w końcu XVI w. powstała specjalna agenda dla pastorów spiskich. Tenże komitat przyjął wreszcie w 1569 r. redakcję konfesyjną zwaną *Confessio Scepusiana*, ogłoszoną przez bractwo plebanów 24 miast królewskich, aprobowaną w 1587 r. przez władzę polityczną na kongregacji generalnej (instancji samorządowej stanu szlacheckiego). Interpretacja luteranizmu obowiązującego na Spiszu miała źródła w tak zwanej ortodoksji wittenberskiej, stanowiła zatem „łagodny" wariant reformacji. Za funda-

ment religii przyjęto Ewangelię, Listy Apostolskie, Skład Apostolski (*Credo*), teologię patrystyczną oraz pisma Marcina Lutra, Formułę Zgody z 1577 r. i Księgę Zgody z 1580 r. Na Górnych Węgrzech zachowano bardzo dużo nie tylko z nauki, ale też z obrzędowości i tradycji katolickiej. W liturgii akcentowano misterium Ofiary Mszalnej i Przeistoczenia. Pastorzy uczyli wiernych czci dla Apostołów, Ewangelistów, męczenników katakumbowych, Ojców i Doktorów Kościoła, św. Jana Chrzciciela i Michała Archanioła. Zachowano cztery święta maryjne, obchodzone publicznie (*festa fori*). W drugiej ćwierci XVI w. propagatorzy doktryny luterańskiej na Spiszu zdusili zalążek myśli anabaptystycznej, a u schyłku tego stulecia rygorystycznie rozprawili się z kalwinizmem. W rezultacie w kościołach spiskich udało się zapobiec ekscesom obrazoburczym i uratowano większość przebogatej spuścizny gotyckiej sztuki sakralnej – ołtarzy, figur, malowideł. Pastorzy nakazywali jedynie zamykanie skrzydeł ołtarzy szafiastych, jeśli uznali, że awersy prezentują zbyt natarczywą hagiografię. Kanon mszy został skrócony, pastorzy zrezygnowali z tonsury (ale zachowali ubiór kapłański), nadal korzystano z aparatów i paramentów katolickich. Nowością była komunia *sub utraque specie*. Do zmian radykalnych trzeba zaliczyć zniesienie celibatu nowych „fararów", likwidację klasztorów, odrzucenie kultu świętych orędowników i przeformułowanie czci okazywanej Matce Bożej. Oczywiście w nowym porządku nie było miejsca na uwielbienie dla cudownych wizerunków.

Duchowni luterańscy postępowali jednak nader ostrożnie, tym bardziej, że do początku XVII w. ich wyznanie nie było zalegalizowane przez struktury państwowe Korony Węgierskiej i *pro forma* musieli uznawać zwierzchnictwo episkopatu katolickiego. Wykorzystano zatem dotychczasową organizację kościelną – sieć parafii oraz bractwa plebańskie (kontubernie) przekształcone w senioraty. W celu powolnego oswojenia ludu, przyzwyczajonego do praktyk katolickich, z nową sytuacją religijną, utrzymywano nie tylko gdzieniegdzie stare bractwa z ich świętymi patronami (w Spiskiej Białej – Wszystkich Świętych i św. Walentego, w Maciejowcach – św. Mikołaja), ale też stare obrzędy, tak zwane sakramentalia. Pastorzy święcili (sic!) pierze w Wielki Post, wodę i ogień w Wielką Sobotę, owies i sól w dniu św. Szczepana, wino na św. Jana i oczywiście pokarmy w koszyku wielkanocnym. Urządzano nadal procesje na święto Trzech Króli, z błogosławieństwem zasiewu pól na Wielkanoc, a z Najśw. Sakramentem w Dni Krzyżowe. Poza uznawanymi przez luteranów sakramentami komunii i chrztu dopuszczano sakramenty pokuty i małżeństwa, a pozostałe uważano za „nieszkodliwe wynalazki ludzkie". Wymienione ustępstwa miały w założeniu przyciągnąć wiernych spragnionych odwiecznych uroczystości, błogosławieństw

i zetknięć z *sacrum* w codziennym bytowaniu rodzinnym i zawodowym. Ta właśnie tęsknota za dawną liturgią, świetną w barwach, muzyce i gestach, za stałą wotywną koegzystencją z właściwym orędownikiem – strażnikiem życia, zdrowia i rodziny, za litościwą opieką Niebios, czułością i miłosierdziem Najświętszej Panny – będzie podstawą działań rekuperacyjnych misjonarzy katolickich w następnym stuleciu, jak się okaże, całkowicie udanych i wyczekiwanych przez wiernych.

Implantacja luteranizmu na węgierskim Spiszu nie wszędzie poszła gładko. Opór nasilał się na terenach zamieszkanych przez Polaków. Tam przywiązanie do katolicyzmu było mocne. Zamagurze zostało powierzchownie objęte przez nową administrację wyznaniową tylko dzięki przemocy właścicieli ziemskich – w dominium Zamku Niedzickiego dopiero od 1589 r., a w dominium Czerwonego Klasztoru (po kasacie kartuzji w 1567 r.) u schyłku XVI w. *In pectore* lud polski zachował wierność tradycji ojców… i czekał. Nadzieje podtrzymywała nieprzerwana obecność polskich zakonników, miechowitów-bożogrobców. Dzięki kompromisowej umowie z 1593 r. sprzedali oni swe dobra spiskie luterańskiemu magnatowi, ale zachowali trzy parafie (Lendak, Hanuszowce, Łapsze Niżne), obejmujące 5 wsi i przetrwali tam aż do kasaty józefińskiej w 1788 r. W polskim starostwie spiskim 13 miast przyjęło luteranizm w 1558 r. dzięki przewadze populacji niemieckiej. Od 1565 r. temu wyznaniu sprzyjali dwaj kolejni starostowie Maciejowscy. Oddali oni duchownym ewangelickim parafie w dominium lubowelskim i podolinieckim. I tu jednak mieszczanie i chłopi polscy przyjęli tę zmianę niechętnie. W Starej Lubowli duszpasterstwo luterańskie utrzymało się krótko.

Pierwsze próby odnowy katolickiej podejmowane przez stronę węgierską w drugiej połowie XVI w. nie przynosiły efektu. Prymas Miklós Oláh (1553–1568) usiłował na kolejnych synodach wprowadzić dekrety Soboru Trydenckiego, w 1566 r. powołał seminarium duchowne archidiecezji ostrzyhomskiej w Trnawie, w 1561 r. wsparł utworzenie tam pierwszego kolegium jezuickiego (potem akademii). Stamtąd u progu XVII w. jezuici węgierscy dotarli na dolny Spisz. W celu przywrócenia dyscypliny kościelnej w 1570 r. prepozyturę spiską podporządkowano archidiecezji ostrzyhomskiej jako wikariat wieczysty. Na początku XVII w. rozpoczęła się już ciągła rekatolicyzacja z wykorzystaniem kleru polskiego w obu jurysdykcjach, polskiej i węgierskiej, acz ze zmiennym powodzeniem; sukcesy przeplatały się z porażkami i taktycznym odwrotem.

Dzięki przejęciu starostwa spiskiego w 1591 r. przez wybitnie katolicką rodzinę Lubomirskich (w posiadanie dziedziczne w dominiach lubowelskim i podolinieckim) przywrócono katolicką obsadę wszystkich para-

fii. Jak wspomniałem, obszar ten jako dekanat spiski (formalnie powołany w 1643 r.) został wcielony do archidiakonatu sądeckiego w diecezji krakowskiej (do 1786 r.), potem jeszcze rok pozostawał w granicach nowej diecezji tarnowskiej i dopiero w 1787 r. został definitywnie wcielony do diecezji spiskiej (powołanej w 1776 r.). Nie było tam problemów konwersji – afirmacja starej wiary pośród miejscowych Polaków, a także Niemców była powszechna. Powstały tylko warunki, w których ta postawa mogła być ujawniona bez obaw o represje. Pracę duszpasterską prowadzili tam księża najczęściej sprowadzani z ziemi sądeckiej. Do pomocy dobierali sobie polskich wikariuszy, nauczycieli, organistów i kantorów. Byli wśród nich kapłani wielkich zasług, dobroczyńcy ubogich, opiekunowie przytułków, fundatorzy kaplic, ołtarzy i figur, gorliwi spowiednicy i kaznodzieje, pilni katecheci. Tytułem przykładu wymienię w Starej Lubowli, około połowy XVII w., plebana Stanisława Piczka, w Gniazdach w pierwszej połowie XVIII w. plebana i dziekana spiskiego Grzegorza Łojeckiego, w Nowej Lubowli kolejnych plebanów tejże epoki Andrzeja Nowotarskiego i Franciszka Koczanowicza. Kler polski inicjował powstanie popularnych bractw: św. Anny (w Starej Lubowli w 1604 r., w Podolińcu w 1613 r.), z misyjnym programem działania (nawrócenia protestantów), Różańcowe w Starej Lubowli (przed 1672 r.) oraz Dobrej Śmierci (początek XVIII w.) i Zwiastowania NMP (1713) w Gniazdach z fundacji starosty Konstantego Teodora Lubomirskiego.

Na terenie polskiego starostwa doniosłe znaczenie dla restytucji katolicyzmu miała fundacja klasztoru pijarów w Podolińcu przez starostę Stanisława Lubomirskiego w 1642 r. Stworzyli oni wspaniałe kolegium, uczelnię dla młodzieży wszystkich stanów z Małopolski i Śląska. Edukację wszczęli w 1652 r. Powstało tam również „profesorium" – kurs pedagogiczny dla pijarskiej kadry nauczającej w całej Polsce. Od 1648 r. w uczelni podolinieckiej wykładali zakonnicy polscy, a w latach 1662–1787 klasztor należał do zakonnej prowincji polskiej. Zajęcia odbywały się po polsku i po łacinie. Do programu włączono historię i literaturę polską. W Podolińcu gościli najwybitniejsi uczeni pijarscy rozmaitych dyscyplin, z murów tej uczelni wyszli też znakomici erudyci, którzy wzbogacili dzieje nauki i piśmiennictwa polskiego. Na rozwój ogłady humanistycznej studentów wpływały recytacje, popisy krasomówcze, przedstawienia teatralne i muzyczne. Powstał olbrzymi księgozbiór, wypełniony drukami polskimi, niestety około 1950 r. w znacznej części spalony z polecenia komunistycznych władz Czechosłowacji. Pijarzy uczyli studentów wszelkich narodowości, ale szkoła służyła wtedy głównie młodzieży polskiej: w 1670 r. stanowiła ona 70% ogółu uczniów, w 1674 r. – 82%, a w 1700 r. aż 85%.

W pierwszej połowie XVII w. postępy rekatolicyzacji były widoczne też na węgierskim terytorium Spisza. Udział kleru polskiego w tych wydarzeniach był decydujący, gdyż Węgrzy nie posiadali dostatecznych kadr duszpasterskich. Prepozytura spiska, mimo nieufności wobec Polaków, wręcz zabiegała o te przyjazdy, zresztą Polacy zdarzali się często też pośród prałatów i kanoników spiskich. W XVI w. byli to: Maciej z Olkusza (1519–1524), Jan z Myślenic (1568), Tomasz z Dąbrowy (1578–1609), dziekan Mikołaj Odoliński (1579–1590), Jerzy Komar (1586–1587); w następnym stuleciu do najwybitniejszych należeli: prepozyt Joachim Łużeński (1678–1681; też biskup waradyński), Jerzy Niemczycki (1623–1629; później jezuita), Jerzy Lenchowicz (1653–1685), Franciszek Łapszański (1686–1687; z rodu sołtysów dziedzicznych Łapsz Niżnych, nobilitowany w 1651 r.), kustosz Jan Piotr Marcinowski z sołtysiego rodu Łapsz Wyżnych (1690–1710) i jego rówieśnik – Jan Doktorowicz z Żywca. W XVIII w. nadal spotykamy Polaków w kapitule: Grzegorza Lachowicza (1712–1715), Podhalanina Jana Bilskiego, sołtysiego syna, dziekana kapituły w 1713 r., w tymże roku Mikołaja Sądeckiego, a później proboszcza Stefana Myślenickiego (1720–1727) i Stefana Łużeńskiego (1753).

Najłatwiej przywrócono katolicyzm na Zamagurzu i w dolinie Popradu, na terenie zasiedlenia polskiego. W sekularyzowanych dobrach Czerwonego Klasztoru zdecydowało o tym przejęcie własności w 1625 r. przez katolickiego magnata Pawła Rakoczego, a w dobrach zamku Dunajec (niedzickiego) katolicka konwersja magnackiej rodziny Horwath-Palocsay w 1639 r. Przemiany te ułatwiały warunki prawno-polityczne panujące na Węgrzech. Jednocześnie wszakże, do 1672 r. chroniły one uprawnienia protestantów. W 1606 r. pokój wiedeński zapewnił magnatom, szlachcie i wolnym miastom swobodę opcji wyznaniowej, a zarazem utrzymał prawo patronatu w dobrach prywatnych. W 1608 r. ustawa krajowa, uchwalona na zgromadzeniu (sejmie) preszburskim, przyznała także poddanym wolność sumienia i prawo wyboru wyznania. W 1645 r. pokój w Linzu potwierdził wolność wyznania dla wszystkich stanów oraz wolność kultu publicznego dla wszystkich uznanych Kościołów, a zgromadzenie krajowe z lat 1646/47 gwarantowało chłopom swobodę wyznania. W praktyce stanowisko patrona-kolatora parafii decydowało o charakterze życia religijnego i przynależności konfesyjnej. Panowie ziemscy wyznania luterańskiego nie tolerowali u siebie parafii katolickich i odwrotnie. Z tego powodu jedyną rękojmią odnowy katolickiej na terenie, gdzie sobie tego życzyła ludność chłopska, było pozyskanie własności gruntowej przez katolika. Dodajmy, że dopiero wtedy wyznania protestanckie w habsburskich Węgrzech zyskały status legalny. Kościół ewange-

licko-augsburski zorganizował w 1614 r. na synodzie w Spiskim Podgrodziu dwie superintendentury, jedną dla komitatów Spisza i Szarysza, drugą dla 5 wolnych miast królewskich. Pierwsza jednostka miała objąć także 13 miast polskiego starostwa, co wywołało stanowczy protest Stanisława Lubomirskiego i zapowiedź , że nie będzie tej struktury uznawać.

Wróćmy na Zamagurze, do północno-zachodniego zakątka tej krainy. Pomyślne dla katolików zmiany po 1625 i 1639 r. pozwoliły sprowadzić do odzyskanych plebanii księży z sąsiednich rejonów Podhala i Pienin, często zaś rodaków miejscowych, z chłopskiej społeczności tego pogranicza. Byli to ziomkowie górali spiskich, osadników z karpackiego obszaru południowej Małopolski. To samo środowisko wydało plebański personel pomocniczy – nauczycieli, organistów, kantorów. Między nimi wszystkimi a ludem zamagurskim panowała naturalna harmonia – wspólnota wiary, języka, pochodzenia, tradycji, obyczaju, a często też zwykła więź rodzinna. To wszystko sprzyjało trwałym skutkom pracy kapłańskiej i edukacyjnej. Ostatnie enklawy luterańskie na Zamagurzu upadły ostatecznie w 1672 r. Infrastrukturę katolicką na tej ziemi wzbogaciło powołanie eremu kamedułów w Czerwonym Klasztorze (1710–1782), choć rekrutowanym z mnichów węgierskich.

W 1634 r. dominikanie polscy założyli w Starej Wsi Spiskiej bractwo różańcowe. W 1659 r. odnowił je pleban Mikołaj Hanuszkiewicz, układając tekst statutu w szlachetnej polszczyźnie. Do bractwa, poza chłopskim laikatem, należeli liczni księża polscy z okolic Zamagurza i Pienin. Z licznego grona polskich plebanów Starej Wsi warto wymienić Jerzego Cezarego z Nowego Targu (1630–1634) oraz jego kompatriotę Andrzeja Gawłowicza (od 1642), uprzednio proboszcza nowotarskiego (od 1627), a także bardzo dynamicznego duszpasterza Tomasza Stragowicza, tutejszego rodaka, potem plebana Niedzicy (1680–1687). W Kacwinie w 1691 r. pleban Kacper Chybowicz (1682–1697), rodem z ziemi żywieckiej, założył prosperujące półtora stulecia bractwo św. Anny, do którego wpisywali się nie tylko chłopi i sołtysi zamagurscy i pienińscy, ale też duchowni z okolicznych parafii oraz dostojnicy kapituły spiskiej, a także szlachta z pobliskich majątków. Z ciekawszych plebanów polskich w Kacwinie wymienię w trzeciej ćwierci XVII w. Bartłomieja Rozmusa, pierwszego duszpasterza po rekatolicyzacji i potem kanonika spiskiego (1682–1689), a w następnym pokoleniu Macieja Stanisława Boławskiego (1697–1717). Wielu z tych pasterzy zapełniało karty metryk i akt rachunkowych sentencjami, wierszykami i komentarzami moralnymi w pięknej polszczyźnie. Można sobie wyobrazić, jak z ambony i pulpitu podtrzymywali znajomość języka ojczystego szeregu pokoleń tych osadników. A mieli pod ręką też solidne biblioteki dzieł polskich, gdzieniegdzie nadal

zachowane, nie tylko zbiory kazań i hagiografie, ale też prace historyczne, prawnicze i polityczne, na przykład mowy sejmowe.

Lud Zamagurza tęsknił za odrodzeniem czci maryjnej, za powrotem świętych orędowników ratujących przed chorobami, głodem, wojną i zarazą. Spodziewał się bezpieczeństwa dla rodzin i domostw dzięki kontraktom wotywnym (*do ut des*), admirował „swoich" patronów, wzruszał się mocą cudownych wizerunków i figur, wędrował szlakami pielgrzymów do wielkich sanktuariów (Kalwaria Zebrzydowska, Lewocza, Jasna Góra), tworzył sobie lokalne ośrodki dewocyjne (kult figury św. Doroty od 1630 r. w Leśnicy Pienińskiej). Tego wszystkiego obcy duchowo i językowo słowaccy i niemieccy pastorzy dać mu nie mogli, za to tę niezbędną strawę duchową hojnie dostarczali plebani-ziomkowie, swojacy, żyjący „dziedzicznie" w tym samym kręgu kultury religijnej, ale przecież też bytowej. Jedni wspomożyciele bronili przed morem (święci Rozalia, Sebastian, Roch), inni przed ogniem (Florian, Donat), jeszcze inni gwarantowali tak zwana dobrą śmierć (Józef, Barbara), chronili przed napastnikami (św. Tekla), a nawet leczyli zęby (św. Apolonia). Tak wyglądał świat pragnień i wyobrażeń górali spiskich, a podobnie orawskich, tak zresztą wyglądała kultura religijna na poziomie popularnym w ówczesnej Europie katolickiej. Księża polscy na tym terenie wśród swoich świetnie wypełnili te zadania – koić lęki egzystencjalne, budzić nadzieję, zapewniać o litości patronów i łasce Stwórcy. Przy okazji, dzięki wspólnocie języka słyszanego wciąż w konfesjonale, przed ołtarzem, z ambony i w szkole, krzepko utrzymywali etniczną tożsamość parafian aż do czasu (XIX w.), gdy kuria spiska się ich pozbyła, polszczyznę starannie usunięto z oficjalnego obiegu, a polskie druki, pisma, a zatem też modlitwy i pieśni, zostały wycofane.

Na koniec tej skrótowej charakterystyki polskiego etnicznie Zamagurza XVII–XVIII w. wymienię kilka postaci duchownych, którym górale spiscy wiele zawdzięczali. Mówiliśmy już o Starej Wsi i Kacwinie, powędrujmy w pobliże. Najpierw o dwóch księżach rodem z Kacwina, którzy polski przydomek rodowy Jeleń zlatynizowali w lekcji *Cervus* (często się to wtedy zdarzało). Jakub Cervus, absolwent teologii spekulatywnej, seminarzysta koszycki, owocnie pracował jako pleban w Krempachach w latach 1724–1744. Jego krewny Jakub Władysław Cervus, pleban w Maciaszowcach (1732–1751), zasłynął jako szczodry donator bractwa i kaplicy brackiej św. Anny w Kacwinie. W swej parafii Maciaszowce postarał się o renowację kościoła, nowy ołtarz główny, nowe dzwony i polichromię. W tejże parafii wcześniej gospodarował pleban Michał Borzęcki (1692–1712), heroiczny kapłan czasu epidemii dżumy (1710–1711), autor rymowanych polskich sentencji w me-

trykach, potem pleban Rychwałdu w latach 1712–1720. Do pracowitych następców trzeba zaliczyć Jana Sładkowskiego (1713–1716, także plebana w Niedzicy w latach 1711–1725) i Podhalanina Franciszka Szaszkiewicza (1718–1732), wcześniej wikariusza w Nowym Targu. W Rychwałdzie należy wspomnieć Marcina Ziembowicza (1660–1675, potem plebana w Lechnicy 1675–1703), Jana Szygulińskiego (1742–1748, uprzednio plebana w Lechnicy 1728–1743), dwóch rodaków żywieckich, Piotra Chybowicza 1674–1679, zabitego przez kuruców i Kazimierza Młynarskiego (1678–1687, potem plebana frydmańskiego 1691–1703), wreszcie Stanisława Mrugalskiego (1687–1712). Z Kacwina pochodził Andrzej Molitoris (latynizacja nazwiska Młynarczyk), pleban Rychwałdu (1748–1750) i Lechnicy (1764–1766). Z rodziny górali spiskich pochodził też Emeryk Gałłowicz, pleban Rychwałdu (1727–1731). Synem kacwińskich gospodarzy był wybitny kapłan Szymon Gorylewicz, pleban Jurgowa (1757–1758), Łapsz Wyżnych (1759–1764, budowniczy tamtejszej świątyni z rokokowym wystrojem) i Niedzicy (1764–1794), gdzie całkowicie zmienił wyposażenie i wystrój kościoła, zatrudniając malarza Szymona Kawalskiego z Miechowa. Z katalogu plebanów Lechnicy wymienię Jana Chrzciciela Grzywalskiego (1777–1782), gdyż jego rodzina mieszkała równocześnie po obu stronach Dunajca, w Lechnicy i w Krościenku. Wielką rolę odegrała na tym terenie rodzina Sczechowiczów z podhalańskiego Ratułowa. Jan Sczechowicz, absolwent Akademii Krakowskiej, był pierwszym plebanem Niedzicy po odzyskaniu tej parafii (1645–1651), następnie przeniesiony na Orawę wskrzesił tam administrację Kościoła katolickiego (o tym niżej). Za te zasługi otrzymał w 1655 r. dla całej rodziny nobilitację od cesarza Ferdynanda III. Sczechowicze, tak zwani armaliści (szlachta bez majątku, gołota), osiedli w obu Łapszach. Wojciech Sczechowicz był plebanem Lechnicy (1703–1715), a Kacwina w latach 1717–1721. Jerzy Sczechowicz osiadł na plebanii lechnickiej w 1749 r. Jego brat Marcin miał plebanię kacwińską w latach 1749–1751, pozyskał też kapelanię w kapitule spiskiej w 1761 r. Z księży frydmańskich nie można pominąć Podhalanina Jana Ratułowskiego, doktora filozofii Akademii Krakowskiej, plebana 1647–1691, wizytatora Orawy (1656), rodaka, mistrza i przyjaciela Jana Sczechowicza, inspiratora słynnej polichromii w drewnianym kościele filialnym w Trybszu. Z grona plebanów niedzickich wspomnę choćby teologów Jana i Michała Peryńskich (1652–1674), dalej konfratrów Różańca w Starej Wsi – Wawrzyńca Malickiego (1674–1678) i Marcina Głogowskiego (1678–1680), Podhalanina Szymona Ludźmirskiego (1691–1695, potem w Łapszach Wyżnych 1702–1703), jego rodaka z Nowego Targu Sebastiana Hanuszkiewicza (1698–1712), wreszcie kacwinianina Andrzeja

Ziembowicza (1695–1698), wcześniej plebana w podhalańskiej Harklowej, a potem w Łapszach Wyżnych. W tej ostatniej wiosce polscy księża działali od 1655 r. Byli to: założyciel metryk Wawrzyniec Marszewic (1655–1664), Wojciech Bińkowicz (1664–1671), przeniesiony do Orawki, a z późniejszych: Krzysztof Gadowski (1672–1677), Stanisław Płotowski (1677–1683), zabity przez kuruców, Krzysztof Rozleński ze Śląska (1698–1702) i Marcin Podoliniecki (1708–1709). W Jurgowie ograniczę się do wskazania Adama Plucińskiego, miejscowego rodaka, pierwszego plebana (1741–1750), założyciela biblioteki i archiwum parafialnego, budowniczego szkoły. Jak widać z tego przeglądu, między ludem zamagurskim a jego duszpasterzami panowała swojszczyzna, obojętne czy księża wywodzili się z pokrewnych rodzin spiskich, podhalańskich czy pienińskich górali. Trzeba dodać, że plebanie Hanuszowców i Łapsz Niżnych piastowali nieprzerwanie plebani-miechowici. Z ich listy wymienię tylko Tomasza Kawalskiego (1732–1768) w Łapszach Niżnych, który amatorsko parał się kunsztem zegarmistrza i patronował twórczości sprowadzonego z Miechowa malarza – krewnego Szymona Kawalskiego.

Zupełnie inaczej przebiegała odnowa katolicyzmu na środkowym i dolnym Spiszu pod panowaniem węgierskim, na ziemi Niemców i Słowaków. Tam wysiłek spoczywał całkowicie na barkach prepozytury spiskiej i zakonnego kleru węgierskiego, dlatego w tym artykule wspomnę o tym jedynie marginalnie, rysując tę kwestię jako niezbędne tło działań księży polskich. Wygaśnięcie Thurzonów w 1636 r. pozbawiło luteranów na zawsze oparcia w administracji komitatu. Nowi dziedziczni piastuni godności żupana od 1638 r., hrabiowie Csáky, słynęli z zelotyzmu katolickiego. Od 1622 r. ruszyły misje jezuickie na dolny Spisz. W 1633 r. udało się przywrócić parafie katolickie w dobrach Zamku Spiskiego. Jezuici umocnili się w Spiskiej Kapitule, od 1647 r. w rezydencji przy kolegiacie. Otworzyli gimnazjum (z teatrem i kapelą) dla młodzieży szlacheckiej, erygowali liczne bractwa, w tym sodalicję mariańską, krzewili nowe kulty (św. Rozalii, św. Jana Nepomucena), stworzyli w Kluknawie pielgrzymkowe centrum z kaplicą św. Anny (od 1646 r.), objęli patronatem odpustowe kaplice św. Rozalii (1667) i św. Krzyża (1675) w pobliżu kolegiaty. Byli wszędzie obecni – jako organizatorzy masowych procesji i pielgrzymek, duszpasterze podczas epidemii, spowiednicy, konsultorzy spraw rodzinnych, kapelani nadworni i więzienni. Jednakże Lubomirscy nie wpuścili ich na teren polskiego starostwa, woleli pijarów. W Spiskim Czwartku, miasteczku Sasów na dolnym Spiszu, pojawili się od 1638 r. węgierscy franciszkanie konwentualni, tworząc tam konwent w 1668 r., a w 1672 r. przejmując farę miejską.

W obu częściach Spisza, polskim i węgierskim, przełom nastąpił w początku lat 70. XVII w. Dwór wiedeński za panowania cesarza Leopolda I i prymas Węgier György Szelepcsényi dążyli za wszelką cenę do zniesienia swobód wyznań protestanckich. Dysydentów uważano za potencjalnego sojusznika Turków, zresztą potwierdzało to stałe współdziałanie kalwinistów siedmiogrodzkich z Portą przeciw Habsburgom. Szybkiej decyzji oczekiwało katolickie stronnictwo szlachty i magnaterii węgierskiej, tak zwani labance, regaliści. W 1674 r. specjalny sąd królewski wydał wyrok w sprawie o spisek przeciw Koronie, obrazę majestatu i bluźnierstwa. Nakazano delegalizację Kościołów protestanckich oraz konwersję lub banicję ich duchownych razem z rodzinami i personelem pomocniczym. Już wcześniej podjęto w tym kierunku pierwsze kroki. W 1671 r. dzięki wsparciu katolickiej rodziny Joanelli de Toluano, królewskich przedsiębiorców górniczych, odebrano luteranom kościoły na dolnym Spiszu w dolinie Hnilca i Hernadu w ośrodkach górnictwa rud metali. Duża rolę w bezwzględnych utarczkach obu wspólnot wyznaniowych odegrał pijar podoliniecki, o. Franciszek Hanacius. Walka o kościoły i szkoły na tym terenie, a także o prawo do kultu publicznego, trwała do 1686 r. i ostatecznie przyniosła sukces stronie katolickiej. W latach 1672–1673 prepozyt György Bársony zarządził restytucję parafii katolickich wraz z beneficjami i szkołami na całym dolnym Spiszu; pastorów z akolitami (diakonami, pedagogami itd.) po prostu wygnano. Wszędzie odtwarzano katolickie bractwa plebanów (dekanaty). W 1674 r. katolicy odzyskali nareszcie wolne miasto królewskie Lewoczę. Jezuici przenieśli tu swoje gimnazjum (od 1690 r. kolegium), założyli w 1693 r. konwikt i teatr szkolny. Wrócili też, po stu z górą latach minoryci, budując nowy klasztor przy szpitalnym kościele Ducha Św. (ich dawny gotycki kościół przejęli jezuici). Po stu latach przerwy zajaśniał kult cudownej figury maryjnej na wzgórzu ponad miastem; do pielgrzymek z mszami, odpustem i kazaniami w kilku językach dołączyli plebani polscy z górnego Spisza ze swymi góralami. *Pietas Mariana* przeżywała triumf w kilku postaciach – Różańcowej, Bolesnej, Niepokalanego Poczęcia, *Auxilium Mariae – Mater Omnium*. Mieli w tym wiodący udział węgierscy franciszkanie i jezuici, ale niebagatelny również plebani z parafii etnicznie polskich za Magurą. W 1673 r. w ręce katolickie przeszły kościoły drugiego wolnego miasta królewskiego w tym komitacie – Kieżmarku. Tu z kolei usadowili się paulini, wyspecjalizowani w obsłudze wiernych słowackich (absolutną większość populacji tego miasta stanowili wtedy Niemcy).

Na te wydarzenia nieunikniona była reakcja po stronie polskiej, choć starosta Stanisław Herakliusz Lubomirski początkowo odmawiał prepozytu-

rze zgody na akcję solidarną i chciał uniknąć brutalnej pacyfikacji luteranów 13 miast. W 1674 r. starosta wydał jednak nakaz eksmisyjny: cały majątek far luterańskich z budynkami sakralnymi, szkołami i szpitalami wracał do dyspozycji Kościoła katolickiego, a pastorzy, diakoni i nauczyciele odmawiający konwersji podlegali banicji. Nie pomogły lamenty i petycje magistratów i pospólstwa 13 miast. Parafie dostali bogaci prałaci z wieloma odległymi prebendami. Pracowali dla nich wikariusze-zakonnicy, na ogół Niemcy, komunikujący się z łatwością z tamtejszym mieszczaństwem, ale z nikłym efektem duszpasterskim. Sasi Spiscy wybrali luteranizm w mocnym przekonaniu, że postąpili właściwie. W przeciwieństwie do chłopów polskich i słowackich, którzy tylko czekali na okazję powrotu do starej wiary, niemieccy osadnicy w większości chcieli pozostać przy wierze ewangelickiej, nie zważając na prześladowania i zakazy. Zmiana proporcji obu grup wyznaniowych zależała od obsady plebanii i gorliwości licznych wikariuszy. Sukcesy konwersyjne w przeciągu 30 lat (do początku XVIII w.) odnotowano w Spiskim Podgrodziu i Lubicy, gdzie osiadły większe społeczności polskie i słowackie. W Spiskiej Nowej Wsi, dużym ośrodku górniczym i hutniczym, przydała się cierpliwość i solidność plebana polskiego Jana Morzkowskiego, syna podstarościego spiskiego, z sądeckiej rodziny szlacheckiej, powołanego w 1700 r. z prezenty starosty Lubomirskiego. Po 1712 r. Morzkowski przejął też plebanie w Popradzie i Straży. Był on dziekanem kolegiaty nowosądeckiej, oficjałem i wikariuszem generalnym diecezji krakowskiej, a jednak dbał troskliwie o parafie spiskie. Inny dobry przykład dał Georg Reyscher, Niemiec z Warmii, obywatel polski, teolog kształcony przez jezuitów, doktor obojga praw z Akademii Krakowskiej. Władał równie płynnie mową ojczystą, jak i polską. Otrzymał w 1710 r. prezentę starosty Konstantego Teodora Lubomirskiego na bogate beneficjum plebańskie w mieście Spiskie Włochy, a od 1712 r. też w Lubicy i Wierzbowie. Był pojednawczy i wspaniałomyślny dla luteranów, ale starał się o wzmocnienie wspólnot katolickich. Na korzyść katolików wpłynęła fundacja klasztoru i szpitala bonifratrów z prowincji polskiej w Spiskim Podgrodziu w 1672 r. Najlepsze osiągnięcia konwersyjne mieli pijarzy podolinieccy w mieście Spiska Biała, gdyż tamtejsza fara została w 1674 r. inkorporowana do ich klasztoru (aż do 1852 r.), niemniej i tam luteranie aż do XIX w. pozostali w przytłaczającej większości.

Skoro nie udało się zmienić proporcji wyznaniowych perswazją misyjną, sięgnięto do restrykcji administracyjnych na wzór węgierski. Były to metody drastyczne, ale wtedy powszechne i trzeba pamiętać, że protestanci stosowali je wobec katolików w okresie swej przewagi w drugiej połowie XVI i pierwszej połowie XVII w. Zarządzenia w imieniu starosty wydawali

komisarze pełnomocni lub podstarościowie. W 1675 r. zapewniono wyłączność katolickiej obsady pedagogicznej w szkołach 13 miast przez katolików, choć niekiedy brakowało odpowiednich nauczycieli i trzeba było tolerować luteranów. Wtedy, przynajmniej, mianowano katolickich rektorów szkół. W tymże roku mieszczanom polecono spowiedź i komunię wyłącznie u plebanów katolickich. Zarządzenie powtórzono w 1679 r. Już w 1678 r. został ogłoszony przymus praktyk katolickich niezależnie od „prywatnej" wiary – wszyscy obywatele musieli z rodzinami stawiać się na msze niedzielne i świąteczne w farze katolickiej. Od 1675 r. samorządowe urzędy publiczne mogli piastować tylko katolicy. Starostwo uważnie obserwowało sytuację za miedzą, czyli na Węgrzech. Zgromadzenie w Sopronie w 1681 r. (pod wpływem porażek habsburskich w wojnie z Turkami i rebelią Emeryka Thököly) przywróciło chwilowo wolność wyznania (utrzymując rewindykacje katolickie z lat 1672–1674) i prawo patronatu w dobrach szlacheckich (a także swobodę utrzymywania prywatnych kaplic dworskich dowolnego wyznania). W każdym komitacie wydano zgodę na dwa protestanckie kościoły, tak zwane „artykularne" i tylko w nich dopuszczalny był kult publiczny. W tej sytuacji starosta Stanisław Herakliusz Lubomirski w 1682 r. zgodził się na wprowadzenie luteranów do magistratów miejskich. Ustępstwo było niewielkie, gdyż już w 1685 r. (wobec klęski protestantów węgierskich po wiktorii wiedeńskiej i podbiciu całych Węgier przez Cesarstwo) został podtrzymany przymus mszalny w farach katolickich, a prywatne nabożeństwa luterańskie musiały się odbywać po cichu, bez muzyki i śpiewu. Nie wolno było luteranom zatrudniać kantorów, ani nauczycieli. Publiczne nauczanie z katechizmu Lutra było karalne; przeważnie były to kary pieniężne lub areszt.

Od 1683 r. nad systemem restrykcji czuwał komisarz generalny starostwa, prałat Andrzej Podolski, sufragan chełmski, oficjał przemyski, scholastyk gnieźnieński, proboszcz *de iure* kilku parafii w Polsce, beneficjariusz 5 plebanii miejskich na Spiszu. Był to przykład duchownego kompromitującego Kościół katolicki. Pobierał tylko dochody, pracę kapłańską złożył zaś na barki wikariuszy, między innymi pijarów i paulinów. Wykazał jednak sprawność w gnębieniu mieszczan luteranów. W 1686 r. zażądał konwersji ostatnich rajców tego wyznania. W 1695 r. nakładał kary na magistraty za sprowadzanie cichaczem pastorów. To już była nadgorliwość; rok wcześniej starosta wydał pozwolenie na oratoria prywatne luteranów w domach mieszczan z udziałem pastorów, choć chrzty i śluby zastrzeżono jedynie plebanom katolickim. W 1701 r. Konstanty Teodor Lubomirski zaostrzył sankcje przeciw luteranom. Do urzędów miejskich dopuszczano tylko katolików. Utrzymano przymus konwersji, obowiązkową katechizację katolicką dla

młodzieży, obowiązkowe uczestnictwo w liturgii katolickiej, jedynie katolickie legalne chrzty i śluby, a od 1722 r. dodatkowo wprowadzono przymus słuchania kazań w farach katolickich. Po stronie węgierskiej podobne przepisy zostały zastosowane po zgnieceniu powstania Franciszka II Rakoczego w 1711 r. Poza kościołami „artykularnymi" w latach 1714–1715 odwołano wszelkie ulgi dla protestantów. Taki stan prawny utrzymał się aż do reform cesarza Józefa II z lat 1781–1783.

Mamy zatem dwa zupełnie odmienne doświadczenia sporów wyznaniowych przełomu XVI i XVII w. Na terenach zasiedlenia polskiego i częściowo słowackiego rekatolicyzacja była wyczekiwana z utęsknieniem, szczególnie na wsi zamagurskiej i nadpopradzkiej. Duchowni polscy spełnili pokładane w nich nadzieje i stworzyli dosłownie monolit wyznaniowo-kulturowy, bo tego pragnęli ich wierni. Obyło się bez jakichkolwiek sankcji, szykan i gróźb; odwrotnie, inicjatywa leżała po stronie wiernych, którzy zaznali wcześniej przemocy luterańskich panów. Całkowicie inaczej było w 13 miastach i w niektórych rejonach niemieckiego osadnictwa po stronie węgierskiej – mimo ostrych represji luteranie bronili się rozpaczliwie i z odwagą. Owoce reformacji uważali za wspólnotową i osobistą zdobycz. Ich marginalizacja prawna i społeczna budziła ciągły sprzeciw. Aby zapełnić fary katolickie 13 miast potrzebny był przymus; w wiejskich kościołach Zamagurza parafianie garnęli się z ochotą i z trudem się mieścili. Ten kontrast bacznie obserwowali wizytatorzy. Powolne zmiany na rzecz katolicyzmu następowały dopiero w drugiej połowie XVIII w.

*

Duchowieństwo polskie na Górnej Orawie podjęło pracę w okolicznościach analogicznych do tych, jakie na Górnym Spiszu dotyczyły podobnej wspólnoty wiernych, ale w warunkach jeszcze ostrzejszych prześladowań ze strony luterańskiej administracji komitatu. Oczywiście jego rola nie ograniczała się jedynie do kanonicznych czynności kapłańskich: liturgii, administracji sakramentów, katechizacji, pouczeń z ambony i w konfesjonale oraz nadzoru szkół i uczynków miłosierdzia. Polscy księża podjęli tam funkcje konsolidacyjne, natury politycznej i w skutkach narodowej. Starali się w bardzo trudnych, dyskryminacyjnych warunkach chronić chłopów 25 wsi zasiedlenia polskiego, imigrantów (od drugiej połowy XVI w.) z ziemi żywieckiej, suskiej, jordanowskiej, a także z Podhala. Walczyli o przywrócenie katolickiej organizacji kościelnej w komitacie orawskim, budowali kościoły i erygowali pierwsze parafie. Narażając życie sprzeciwiali się wszelkimi sposobami ter-

rorowi luterańskiego komposesoratu w dominium Zamku Orawskiego (do 1672 r.). Jak ich koledzy na Spiszu wywodzili się z rodzin chłopskich, miejscowych osadników polskich. Część przyjechała z parafii żywieckich i podhalańskich. Podobnie jak było to na Górnym Spiszu, jednoczyli się z ludem wspólnotą albo pokrewieństwem gwary, znajomością obyczaju i mentalności, a także świetnym wyczuciem potrzeb duchowych tego środowiska. Tak jak na Spiszu do początku XIX w. z ambony i szkolnego pulpitu padało słowo polskie, w tym języku zanoszono modlitwy i śpiewano w kościołach. I tu również biblioteki parafialne gromadziły użyteczne dzieła polskie, zbiory kazań, żywoty świętych, ewangeliarze, modlitewniki, psałterze.

Przybliżę teraz genezę tej sytuacji społecznej. Do połowy XVI w. słabo zaludnioną przez Słowaków Orawę cechowała bieda i nikła urbanizacja. Nad rolniczą krainą dominowała jedyna wielka własność – uposażenie żupanów komitatu, z siedzibą w Zamku Orawskim. Orawa miała wybitnie ubogą strukturę kościelną – zaledwie 7 parafii i żadnego klasztoru. Rodzina Thurzo z łatwością zaprowadziła luteranizm w tych wsiach i kilku miasteczkach słowackich. Od 1585 r. Thurzonowie mieli dziedziczną własność dominium zamkowego. Po wygaśnięciu rodu po mieczu w 1626 r. ustanowiono komposesorat – wspólnotę majątkową mężów córek Jerzego Thurzo i ich prawnych spadkobierców. Przetrwał on do 1918 r. W drugiej ćwierci XVII w. zarząd dominium i władza żupańska spoczywały w rękach żarliwie luterańskiej rodziny Thököly. Od 1554 r. powstawały zatem fary luterańskie w miejscu dawnych plebanii katolickich, a potem nowe parafie wyznania ewangelickiego. Słowaccy wierni słuchali kazań pastorów, Słowaków lub Czechów. W tych farach posługiwano się tzw. bibličtiną, czeskim językiem kościelnym. Luteranizm przyjęła też drobna szlachta na dolnej Orawie i oficjaliści zamkowi.

Konfrontacja nastąpiła dopiero na terenie kolonizowanym przez chłopów polskich po 1550 r. Większość ich wsi prawa wołoskiego powstała do drugiej ćwierci XVII w. Z tych osadników wyrosła etnograficzna grupa górali orawskich. Luterańskie dominium oczywiście i tu narzuciło swoje wyznanie. W 1595 r. powstał seniorat (*contubernium*) pastorów Orawy, od 1610 r. na synodzie Żylińskim, legalizującym struktury ewangelicko-augsburskie, podporządkowany superintendenturze w Bytčy. Do 1654 r. luteranom udało się powołać 11 parafii z licznymi filiami. Ludność polska Górnej Orawy reagowała masowym oporem. Zadziałał mechanizm, który wskazałem na Górnym Spiszu. Polscy chłopi żądali „swojej wiary" z odwiecznymi nabożeństwami, obrzędami, sakramentami, orędownikami i czczonymi wizerunkami. Przy drogach i na polach wystawiali „Boże męki" – z począt-

ku były to drewniane krzyże i figury. Szukali też kontaktu z księżmi-ziomkami za rubieżą polską. Pastorzy komposesoratu stanowili dla nich żywioł obcy i wrogi. Odmawiali zatem świadczeń na rzecz far luterańskich, unikali oficjalnych nabożeństw, nie korzystali (mimo sankcji karnych) z posługi duszpasterskiej „ministrów" nowej wiary. Księży polskich zapraszali potajemnie z pogranicznych parafii, urządzając msze po lasach, na polanach i uroczyskach. Wędrowali z rodzinami na chrzty i śluby do najbliższych parafii polskich. Zakładali na ustroniu osobne cmentarze katolickie. Miesiącami wyczekiwali na okazję przyjęcia komunii z rąk polskiego kapłana. Za to wszystko czekały ich brutalne represje: kary pieniężne za „ukrywanie księży papistów", loch zamkowy i częste bicie. Nikt jednak nie złamał determinacji większości z nich. Ku zdumienie wizytatorów luterańskich na nowe wyznanie przechodziły garstki z każdej wsi, niektóre rodziny sołtysie, oczywiście personel szkolny. Absolutna większość wytrwała przy katolicyzmie.

Plan odrodzenia katolicyzmu na Orawie wsparł naturalnie dwór cesarski (za panowania Ferdynanda III) z pomocą prymasa Györgya Lippaya. W sensie jurysdykcyjnym Orawa do 1776 r. należała do archidiakonatu nitrzańskiego w archidiecezji ostrzyhomskiej. Posłużono się oczywiście duchowieństwem polskim. Czołowe zadanie wykonał wspomniany Podhalanin Jan Sczechowicz z Ratułowa, doświadczony pleban w spiskiej Niedzicy, od 1650 r. mianowany wicearchidiakonem katolików orawskich. Wierni czekali na ten przełom z utęsknieniem, ale z racji szykan administracji lokalnej była to „orka na ugorze". W 1651 r. Sczechowicz założył parafię-macierz we wsi Orawka, ze szkołą, plebanią, wikarówką, hospicjum, przytułkiem. W 1653 r. powstał kościół w słowackiej wsi Cimhowa (w majątku jedynej rodziny szlacheckiej wyznania katolickiego), a w 1655 r. w polskich etnicznie wsiach Rabczyce i Wesołe. Wspominałem już, że ofiarny misjonarz dostał nobilitację i specjalne przywileje duszpasterskie. Dominium zamkowe odpowiedziało terrorem – w tym celu wynajęto bandę Matuša Klinowskiego, która zastraszała i rabowała wybitniejszych gospodarzy katolickich oraz groziła księżom. Bywały też zabójstwa. W 1658 r. banda ta pobiła do nieprzytomności kapelana Wojciecha Borowicza przed plebanią w Rabczycach. Mimo funduszu pomocowego z archidiecezji, księża polscy pracowali wtedy na Orawie w skrajnej biedzie. Mogli jednak zawsze liczyć na pomoc osadników i rozmaite darowizny kolegów – duchownych z zaprzyjaźnionych parafii polskich. W ten sposób uzupełniano wyposażenie świątyń i plebanii. Także na Orawie przełom w tej niedoli nastąpił w 1672 r., po stłumieniu buntu luterańskiej szlachty (rebelii Gáspára Piki). Na Orawę wkroczyło wojsko cesarskie, które wspomagały oddziały strzelców zorganizowane przez sołtysów

we wsiach polskiego zasiedlenia. Trzy rodziny sołtysie, Moniakowie, Wilczkowie, Bukowińscy, jednocześnie przywódcy walki z dyskryminacją katolików, dostali w 1673 r. cesarski przywilej immunitetu, a rok później nobilitację. Leopold I nakazał oddanie kościołów katolikom. Ze względu na rebelię Emeryka Thököly (1678–1683) proces tej rewindykacji przebiegał w dwóch etapach i zakończył się dopiero u schyłku XVII w. Ostateczny upadek luteranizmu na górnej i środkowej Orawie nastąpił po stłumieniu powstania Franciszka II Rakoczego w 1711 r.

W 1776 r., gdy powstała diecezja spiska, do której wcielono też Orawę, na terenie wicearchidiakonatu Dolnej Orawy istniało już 8 parafii katolickich, a na terenie Górnej Orawy – 9 parafii. Luteranizm już od półwiecza był wypierany na południe. W 1778 r. w całym komitacie mieszkało tylko 12,5% luteranów, a w 1801 r. – 11,3%. Do 1782 r. mieli oni tylko dwa kościoły „artykularne" na dolnej Orawie, po edykcie tolerancyjnym cesarza Józefa II pięć parafii, ale też tylko na samym południu tej krainy. Natomiast Kościół katolicki rozwijał się tam dynamicznie; w 1787 r. kuria spiska erygowała 14 nowych parafii, a w początku XIX w. dwie dalsze.

Praca księży polskich w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku przyniosła wspomnianą konsolidację osadników-rodaków na Górnej Orawie. Podobnie jak było to na Zamagurzu, powstał opisywany w wizytacjach monolit języka, wyznania, obyczaju i formacji dewocyjnej. Ogromną rolę w tym procesie odegrała obecność księży-swojaków, którzy czuli, myśleli i mówili jak ich wierni. Mniej więcej przez osiem pokoleń tej populacji w obiegu publicznym utrzymano ojczysty język polski, dzięki ambonie, szkole, kancelarii, a także łatwemu dostępowi do książki polskiej. Wszystko to runęło, podobnie jak na Spiszu, od początku XIX w., gdy kuria spiska eliminowała duchownych polskich z tych parafii, dosyłała księży obcych (najpierw Niemców lub Madziaronów, czyli zmadziaryzowanych Niemców lub Słowaków, potem już Słowaków), w kościele i nauczaniu zapanował zaś język słowacki. Religijność górali orawskich, preferencje kultowe, potrzeba obcowania z miłosiernymi patronami, eksplozja wręcz kultu maryjnego – wszystko to miało cechy zbieżne z referowanym już zjawiskiem życia religijnego na Spiszu. Największą popularnością cieszyli się naturalnie obrońcy przed zarazą, ogniem i wodą. Znamiennym rysem duchowości orawskiej był nurt pasyjny (Piety, krucyfiksy, żale i upadki pod krzyżem, Matka Boża Bolesna) i uwielbienie dla Trójcy Św., a także kult św. Rodziny i św. Józefa. Na popularność czci św. Jana Nepomucena i św. Rozalii wpłynęły udane misje jezuitów krakowskich w początku i połowie XVIII w., natomiast na pobożność maryjną i pasyjną – stała bytność pielgrzymów orawskich w bernardyńskiej Kalwa-

rii Zebrzydowskiej oraz rekolekcje węgierskich franciszkanów-obserwantów z klasztoru w Trstenie od 1776 r.

Polscy plebani tej krainy w XVIII stuleciu fundowali też lub inicjowali stawianie charakterystycznych figur kamiennych, strzegących dróg, granic wsi, pól i rozdroży. Zjawiali się na tych pomnikach wspomniani święci strażnicy ratujący w potrzebie. Księża ci pochodzili z rodzin sołtysich, chłopskich lub z drobnej szlachty proweniencji sołtysiej. Jedni zdobywali wykształcenie w Akademii Krakowskiej lub w seminarium diecezji krakowskiej, inni zaś w kolegiach jezuickich Górnych Węgier. Z wybitniejszych, poza pionierem misyjnym Sczechowiczem, wymienię też weteranów duszpasterstwa spiskiego – Wojciecha Zagórskiego (1659–1670), który do Orawki przyjechał z Krempachów, czy Wojciecha Bińkowicza (1672–1678 i 1684–1693), przybyłego z Łapsz Wyżnych. Wybitnym plebanem i opiekunem życia duchowego parafian był Jan Grotowski, długoletni pleban Podwilka (1727–1741) i Orawki (1737–1754), ale też słowackiej Niżnej (1719–1724). Polskich księży przenoszono bowiem również do miejscowości słowackich. Rodzinę ziemiańską, a kiedyś sołtysią, reprezentują dwaj księża erudyci, bibliofile, teolodzy oraz innowatorzy profilu kultowego tych parafii – Stanisław Wilczek, pleban Podwilka (1704–1723) i Orawki (1723–1737) oraz jego bratanek – Adam Wilczek, najpierw pleban słowackiego miasta Twardoszyn, a potem polskiej Orawki (1755–1776). Do energicznych budowniczych i fundatorów wielu obiektów sakralnych można zaliczyć plebana Rabczyc (1730–1763) oraz Lipnicy Wielkiej (1762–1784) Wojciecha Zubrzyckiego, sołtysiego syna z Zubrzycy Dolnej, a także plebana Niżnej (1749–1777) Ignacego Jabłońskiego, rodaka z polskiej Jabłonki.

*

Północne ziemie Spisza i Orawy przywrócili katolicyzmowi w XVII wieku duchowni polscy. Byli to ziomkowie tamtejszych osadników. Powodzenie tej upartej pracy wyrosło ze wspólnoty kleru z miejscowym ludem – mentalnej, dewocyjnej, językowej i etnicznej. Plebani uczyli swoich, „gadali" ze swymi, odprawiali dla swoich. Rezultat okazał się nad wyraz trwały. Profil wyznaniowy tego ludu nigdy już nie uległ zmianie. Nie mogła natomiast okrzepnąć od XIX w. świadomość przynależności narodowej, mimo zachowania wszystkich cech łączących tych górali z sąsiednimi grupami górali polskich. Dopiero w latach 1918–1939 i od 1945 r. jedynie w północnych skrawkach obu regionów wraz z państwem polskim zjawiły się polskie instytucje oświatowe i wrócili polscy duszpasterze.

Role of Polish Catholic clergy in Spiš and Orawa in the modern era

Summary

In the indicated period, the territories mentioned in the title were under political control of the Kingdom of Hungary (entire Orawa as a separate county, most of the Lower Spiš, as well as parts of Middle and Upper Spiš within Spiš county), as well as Polish Crown (Northeast Spiš and so-called 13 towns of Spiš as territory of Spiš starostwo 1412–1769). A fundamental ethnic and cultural characteristic of those regions were mass settlements in Upper Orawa (from mid-16th century till the end of 17th century) and entire Upper Spiš (migrations since 14th century, strongest in 17th century) of Polish settlers from neighbouring territories of Lesser Poland. Those settlers brought with them strong attachment to Catholicism, as well as customs, habits, and spiritual desires typical for a culture developed in Latin-Catholic environment. Despite harassment and persecution (particularly brutal in Orawa) as well as religious coercion applied by Hungarian nobility with respect to their subjects in 2nd half of the 16th and 1st half of the 17th century, they staunchly resisted the official enforcement of Lutheranism, and even if they converted, it was only for appearances sake, in expectation of a turn of fortune. Since the beginning of 17th century, in Lubowla-Podoliniec dominium (Spiš starostwo) a deanery was established, subordinated to Cracow diocese (until 1786). Polish clergy has effected a complete re-Catholicization of that area. Since mid-17th century, Primates of Hungary as ordinaries of Orawa and provosts of Spiš, in light of shortage of their own cadres, decimated by Reformation, have welcomed the assistance of Polish clergy from Cracow diocese in restitution of Catholic parishes and schools. Their pastoral activity enjoyed the patronage of Hapsburg court. In 2nd half of 17th century, a complete recuperation of Catholic institutions in Spiš was achieved, and in Orawa, Lutheranism has survived only in a number of enclaves in the lower part of the territory. To Polish population, the compatriot priests brought not only the much longed for "old faith", with its abundance of intercessors, holiday celebrations and annual rituals, but also their mother tongue, heard from the pulpits, in confessionals and in schools. Priests and teachers came mostly from local families, or from neighbouring regions of Podhale, Sącz or Żywiec. Such state of affairs continued until the end of 18th century. Polish clergy in parishes, supported also by Polish monks (Jesuit missions in Orawa, Piarist college in Podoliniec, pastoral activity of the Order of the Holy Sepulchre from Miechów chapter in Spiš) have secured the settler community's sense of national and linguistic identity, suppressed in 19th century through deliberate inclusion of those territories in Slovak pastoral activity by the order of Spiš Curia. In 13 towns of Spiš starostwo, Polish clergy also enjoyed some missionary success among Slovak population and partially German, as well. Most of the German burghers, however, remained faithful to Lutheranism and were not swayed even by the anti-Protestant restrictions, introduced in late 17th and early 18th century, abrogated only by Emperor Joseph II.

Bibliografia

Artykuł opracowano na podstawie publikacji Tadeusza M. Trajdosa, poświęconych dziejom Orawy:

Dawne Rabczyce, „Orawa", nr 22–25, 1992, s. 14–25.
Dwa spojrzenia na początki parafii w Orawce, „Orawa", nr 19–20, 1992, s. 16–22.
Dwa testamenty plebańskie z XVII wieku, „Rocznik Sądecki", t. 38, 2010, s. 91–113.
Dzieje i kultura Orawy, Kraków 1993.
Jutrzenka polskiej Orawy – głos świadka, „Nasza Przeszłość", t. 79, 1993, s. 327–334.
Kościół w Orawce, Kraków 1999 [wspólnie z H. Pieńkowską].
Luteranie w Podwilku i początki tamtejszej parafii katolickiej, „Rocznik Orawski", t. 8–9, 2009, s. 5–30.
Parafia katolicka w Orawce w XVII wieku [w:] *Spotkania orawskie*, red. C. Robotycki, Zubrzyca Górna 1995, s. 11–23.
Szkice do portretu: dawni plebani Orawy, „Rocznik Orawski", t. 2, 1998, s. 93–96.
Wizytacja ks. Jana Ratułowskiego na Orawie w r. 1656, „Podhalanka", nr 1–2 (25–26), 1992, s. 51–53.
Z dziejów parafii i kościoła w Jabłonce [w:] *Jabłonka – stolica polskiej Orawy, historia i współczesność*, red. B. Zgama, R. Kowalczyk, Nowy Targ–Jabłonka 2012, s. 191–246.
Z przeszłości Lipnicy Wielkiej [w:] *Lipnica Wielka na Orawie*, red. W. Pilarczyk, Kraków 1993, s. 5–50.
Z przeszłości Podwilka (XVIII i 1 połowa XIX w.), „Rocznik Orawski", t. 10, 2015, s. 97–116.
Życie religijne w Lipnicy Wielkiej w czasach węgierskich, „Orawa", nr 47–48, 2010, s. 5–14.

oraz publikacji Tadeusza M. Trajdosa, poświęconych dziejom Spisza:

Bożogrobcy w Lendaku, „Śpisko Sygnorka", nr 3, 1993, s. 33–48.
Dekanat spiski diecezji krakowskiej w świetle wizytacji 1728 roku, „Nasza Przeszłość", t. 90, 1998, s. 113–156.
Leśnica Pienińska. Z dziejów wsi, kościoła i parafii, Nowy Targ 2016.
Na plebanii miechowitów w Łapszach Niżnych, „Na Spiszu", nr 3–4 (49–50), 2003, s. 24–26.
Nowe nurty w życiu religijnym społeczności katolickiej na Spiszu i Orawie w XVII wieku, „Historické štúdie", t. 41, 2000, s. 81–114.
O księżach z rodziny Cervusów na Zamagurzu Spiskim, „Almanach Nowotarski", nr 6, 2002, s. 248.
Parafia i życie religijne we Frydmanie do 1832 roku [w:] *Z dziejów Frydmana*, red. U. Janicka-Krzywda, K. Słabosz-Palacz, Kraków–Frydman 2012, s. 13–54.
Parafia miechowitów w Lendaku w XVII wieku [w:] *Heraldyka i okolice*, red. A. Rachuba, S. Górzyński, H. Manikowska, Warszawa 2002, s. 479–490.

Parafia w Łapszach Niżnych w drugiej połowie XVII wieku [w:] *Z dziejów* Łapsz. *700-lecie przybycia zakonu bożogrobców na Zamagurze Spiskie*, red. J. Kowalczyk, Łapsze Niżne–Nowy Targ 2013, s. 29–40.
Początki wsi i parafii Łapsze Wyżne, „Prace Pienińskie", t. 11, 2000, s. 61–70.
Polscy plebani na Zamagurzu Spiskim [w:] *Spisz, wielokulturowe dziedzictwo*, red. A. Kroh, Sejny 2000, s. 261–268.
Reformacja i kontrreformacja na Spiszu [w:] *Terra Scepusiensis*, red. R. Gładkiewicz, M. Homza, Levoča–Wrocław 2003, s. 467–486.
Rekatolicyzacja parafii w Krempachach i Nowej Białej w XVII wieku, „Almanach Nowotarski", nr 4, 1999, s. 68–75.
Szkolnictwo parafialne na Zamagurzu Spiskim (połowa XVII – trzecia ćwierć XVIII w.), „Nasza Przeszłość", t. 117, 2012, s. 381–408.
W kwestii Miechowitów w Lendaku, „Prace Pienińskie", t. 6, 1994, s. 63–67.
Wizytacja Zsigraya z roku 1700 na Zamagurzu Spiskim, Szczawnica 1992.
Z dziejów kleru katolickiego na dawnym Spiszu, „Płaj", t. 18, 1999, s. 111–138.
Z dziejów wsi i parafii Zamagurza Spiskiego, Nowy Targ 2011.
Zamagurze Spiskie, fenomen przetrwania polskości, Szczawnica 1990.

Inne opracowania (wybór)

Adamczyk M., *Szkoły pijarskie w Podolinie i ich związki z Polską 1643–1848*, Wrocław 1995.
Bożogrobcy w Polsce, red. C. Wilanowski, Miechów–Warszawa 1999.
Gotkiewicz M., *Polacy w kapitule spiskiej*, „Nasza Przeszłość", t. 36, 1971, s. 135–148.
Gotkiewicz M., *Reformacja i kontrreformacja na Spiszu*, „Nasza Przeszłość", t. 7, 1959, s. 73–93.
Gotkiewicz M., *Trzy wieki kolegium podolinieckiego 1641–1942*, „Nasza Przeszłość", t. 15, 1962, s. 83–113.
Gotkiewicz M., *Walki religijne w pieśniach i podaniach Spisza i Orawy*, „Lud", t. 44, 1959, s. 118–129.
Hradszky J., *Additamenta ad initia, progressus ac praesens status Capituli ad Sanctum Martinum de Monte Scepusio*…, Szepesváralja 1903–1904.
Langer J. a kolektiv, *Cesty z minulosti Oravy*, Dolny Kubin 1993.
Pajdušák M., *Krátky prehľad dejin Oravy*, Ružomberok b.d.
Pavlik E., *Reformácia a protireformácia v Spišskej Magure*, „Z minulosti Spiša", t. 12, 2004, s. 41–58.
Pijarzy w kulturze dawnej Polski. Ludzi i zagadnienia, Kraków 1982.
Ruciński H., *Chrześcijaństwo na Orawie do końca XVIII wieku*, Białystok 2001.
Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX wieku, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa–Kraków 1993.

Formacja kandydatów do kapłaństwa w archidiecezji gnieźnieńskiej w okresie potrydenckim (do końca XVIII wieku)

Sławomir Zabraniak
Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów

Działalność duszpasterska jest najważniejszą misją Kościoła. Jej celem jest udzielanie człowiekowi pomocy na drodze do osobistego zbawienia[1]. Twórcą i teoretykiem zasad duszpasterstwa był papież, św. Grzegorz Wielki (590–604), autor dzieła *Liber regulae pastoralis*. Jego wskazania stały się podstawą nie tylko pracy duszpasterskiej, ale także doboru kandydatów do kapłaństwa w średniowieczu i w późniejszych okresach do tej posługi. Wymagał on od duchownych świętości życia i wiedzy[2]. Te kryteria stały u podstaw rekrutacji kandydatów i formacji do kapłaństwa służebnego. Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa Kościół zawsze uważał *za jedno z najdelikatniejszych i najważniejszych zadań, od których zależy przyszłość ewangelizacji ludzkości*[3]. Formacja duchowa i intelektualna duchowieństwa decydowała bowiem w dużej mierze o formach i przejawach jego działalności. Ona leżała także u podstaw wpływu duchownych na życie społeczne, kulturalne, a przede wszystkim religijne wiernych[4].

Do czasów Soboru Trydenckiego (1545–1563) formację do kapłaństwa normowały tradycje i przepisy Kościołów lokalnych. W Europie Zachodniej

[1] M. Zahajkiewicz, *Teoria duszpasterstwa* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 1: *Średniowiecze*, Lublin 1974, s. 213.

[2] F. Barda, *Nauka św. Grzegorza Wielkiego o duszpasterstwie*, Włocławek 1929, s. 7–8, 16–35.

[3] Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo Vobis"*, Ząbki 1994, nr 2.

[4] J. Flaga, *Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 1998, s. 5.

kształcenie i wychowanie duchowieństwa diecezjalnego ujęto po raz pierwszy w ramy prawne na synodzie w Toledo w Hiszpanii w 527 r. Zalecano wtedy, by biskupi zajęli się przygotowaniem kandydatów do kapłaństwa. Zobowiązano ich do otoczenia opieką chłopców przeznaczonych przez rodziców do stanu kapłańskiego. Powinni oni przebywać w specjalnym domu i uczyć się pod nadzorem wyznaczonego przez biskupa prepozyta. Po osiągnięciu przez nich 18. roku życia zobowiązano biskupa, by zbadał szczerość ich postanowienia do bycia kapłanami wobec ogółu duchowieństwa i wiernych. Określono także wiek kandydatów do poszczególnych stopni święceń wyższych. Kandydat do subdiakonatu powinien mieć 20 lat, a do diakonatu 25 lat[5].

We Frankonii w VIII wieku św. Chrodegang, biskup Metz (ok. 742–766), zaproponował własny model formacyjny kandydatów do kapłaństwa. Był on podobny do proponowanego w Hiszpanii w 527 r. W siedzibie biskupa i pod jego nadzorem wychowywano i przygotowywano kandydatów do stanu duchownego. Wcześniej taką formację prowadziły klasztory benedyktyńskie[6]. Reguła św. Chrodeganga stała się podstawą do wydania w 789 r. przez Karola Wielkiego zarządzenia zwanego *Admonitio generalis*. Władca ten nakazał m.in. otworzyć szkołę przy każdym biskupstwie i w każdym klasztorze. Szkoły katedralne stały się odtąd głównymi ośrodkami przygotowującymi kandydatów do pracy duszpasterskiej w diecezjach. Sprawę kształcenia duchownych poruszono ponownie w 794 r. na synodzie we Frankfurcie. Na synodzie w Akwizgranie w 816 r., po zatwierdzeniu zmodyfikowanej reguły św. Chrodeganga, nazwanej akwizgrańską, zobowiązano kanoników do zakładania i prowadzenia szkół. Zakładanie szkół katedralnych popierali swym autorytetem papieże[7].

W okresie reformy gregoriańskiej, zapoczątkowanej w XI wieku, podejmowano problem formacji do kapłaństwa i szkolnictwa kościelnego. Na Soborze Laterańskim III w 1179 r. nakazano utworzyć przy katedrach beneficjum przeznaczone na utrzymanie nauczyciela. Na kolejnym soborze, Laterańskim IV w 1215 r., podjęto ponownie sprawę szkolnictwa. Zalecono

[5] Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Vatican 1963, s. 48–49.

[6] A. Petrani, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, „Prawo Kanoniczne", t. 7, 1964, nr 1–2, s. 127; K. Stopka, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu. Studia nad kształceniem kleru polskiego w wiekach średnich*, Kraków 1994, s. 10–11.

[7] P. Riché, *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, przekład E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 177–179; A. Petrani, op. cit., s. 127; K. Stopka, op. cit., s. 12.

m.in. ustanowić teologa, który *uczyłby kapłanów i innych Pisma Świętego oraz kształcił ich zwłaszcza w tym, co dotyczy duszpasterstwa*[8].

Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa na ziemiach polskich do XVI wieku

Po chrzcie księcia Mieszka I w Polsce przyjęto łaciński system organizacyjny Kościoła. Początkowo kształcono kandydatów na duchownych przy katedrach i klasztorach. Potem dołączyły do nich szkoły zakładane przy kolegiatach i kościołach parafialnych[9]. W niektórych diecezjach w późniejszych wiekach kapituły domagały się, by nie dopuszczać do święceń i nie wydawać *litteras dimissoriales,* czyli zezwolenia na przyjęcie święceń, kandydatom, którzy nie ukończyli trzyletniego studium w szkole katedralnej i nie złożyli egzaminu. Kandydat do święceń po ukończeniu szkoły był zobowiązany do złożenia egzaminu przed archidiakonem lub oficjałem. Po otrzymaniu stosownego zaświadczenia był przedstawiany do święceń[10]. Zakres wykształcenia wymaganego od kandydatów do kapłaństwa nie był szeroki. Obejmował on zapewne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w Polsce znajomość pacierza i jego wykład, naukę wiary świętej, kanon i inne części mszału, sprawowanie sakramentów i sakramentaliów, śpiew liturgiczny, regułę kanonicką księży diecezjalnych, znajomość *Reguły pasterskiej* papieża św. Grzegorza Wielkiego, traktatu *De officiis ecclesiasticis* Izydora z Sewilii i listu pasterskiego papieża Gelazego. Wymagano także biegłości w stylistyce, tzw. *dictamen prosaicum*[11].

Niewiele się zmieniło pod tym względem w następnych wiekach mimo podejmowanych prób reformy. Dokumenty wydane w 1529 i 1543 r. dla die-

[8] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2: *(869–1312): Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 192–193: Sobór Laterański III (1179), kan. XVIII; s. 246–247: Sobór Laterański IV (1215), Konstytucje 11,3.

[9] K. Stopka, op. cit., 19–20; A. Petrani, op. cit., s. 131–132; A. Szorc, *Historia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum" 1565–1945* [w:] A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum". Zarys dziejów*, Olsztyn 1995, s. 7–9; W. Góralski, *Szkic do dziejów seminariów duchownych diecezji płockiej (1594–1994)*, „Studia Płockie", t. 22, 1994, s. 29.

[10] A. Rojewski, *Formacja duchowieństwa archidiakonatu dobrzyńskiego w latach 1597–1609 i jej wpływ na przyjęcie posoborowej liturgii*, „Studia Płockie", t. 4, 1976, s. 27; Z. Skiełczyński, *Kształcenie duchowieństwa w Łowiczu w okresie od XV–XVIII wieku* [w:] *Wyższe seminarium duchowne w Łowiczu*, red. J. Zawitkowski, Łowicz 1997, s. 9–10.

[11] A. Petrani, op. cit., s. 137; K. Stopka, op. cit., s. 174–175.

cezji krakowskiej zawierały minimalne wymagania stawiane kandydatom do święceń kapłańskich w tym okresie. Przyszły ksiądz powinien znać prawdy wiary, przykazania boskie i kościelne. Egzaminowano go z umiejętności czytania i pisania, rozumienia łacińskich tekstów mszalnych i brewiarzowych, podstawowych wiadomości o Mszy Świętej, kalendarza i rubrycystyki, elementarnej wiedzy o sakramentach, ich materii i formie oraz sposobie ich udzielania, o grzechach i pokucie. Kapłana określono tam mianem: *missarum celebrator*, *sacramentorum administrator*, *confessionum auditor* i *plebis doctor*. Miał on być więc celebransem Mszy Świętej, szafarzem sakramentów, spowiednikiem i nauczycielem ludu[12].

W wiekach XV i XVI podjęto w Polsce próbę podniesienia poziomu wykształcenia duchowieństwa. Bodźcem była działalność Akademii Krakowskiej i postanowienia synodów diecezjalnych i prowincjalnych tego okresu. Na synodzie krakowskim, zwołanym w 1509 r. przez biskupa Jana Konarskiego, zażądano od patronów kościołów, by prezentowali na probostwa najpierw kandydatów, którzy studiowali teologię lub prawo kanoniczne na jakimś uniwersytecie[13]. Postanowienie to w 1523 r. na synodzie prowincjalnym w Łęczycy prymas Jan Łaski rozciągnął na wszystkie diecezje metropolii gnieźnieńskiej. Wymagał on od kandydatów na beneficja trzyletnich studiów uniwersyteckich lub zobowiązania się przez nich do odbycia dwuletnich studiów uniwersyteckich po ich objęciu[14]. Postanowienia synodów polskich z pierwszej połowy XVI w. były przejawem troski o podniesienie poziomu wykształcenia duchownych i ich poziomu moralnego, by zapewnić wiernym prawidłową opiekę duszpasterską. Pozostawały one jednak często martwą literą. Rozporządzenie dotyczące ukończenia dwu- lub trzyletnich studiów uniwersyteckich stawiane kandydatom nie weszło w życie. Jednym z powodów takiej sytuacji była niewystarczająca liczba księży w diecezjach polskich[15].

Rozwój protestantyzmu i szerzenie nowinek religijnych wywołały w XVI w. liczne apostazje wiernych i samych duchownych w Polsce. Ujawniły one ówczesne braki w formacji intelektualnej i duchowej księży. Wymu-

[12] *Compendiosum examen pro iis qui sacris initiandi sunt ordinibus collectum curamque pastoralem suscipere volentibus maxime necessarium*, Cracoviae 1529 (za: H. E. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na schyłku XVI wieku*, „Prawo Kanoniczne", t. 7, 1964, nr 1–2, s. 104).

[13] J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 3: *Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 r.*, Lublin 1961, s. 51.

[14] A. Petrani, op. cit., s. 146; A. Rojewski, *Formacja duchowieństwa archidiakonatu dobrzyńskiego w latach 1597–1609 i jej wpływ na przyjęcie posoborowej liturgii*, „Studia Płockie", t. 4, 1976, s. 24.

[15] A. Rojewski, op. cit., s. 25–26.

siły także potrzebę zwrócenia większej uwagi na kandydatów do kapłaństwa i ich przygotowanie do pracy w Kościele. Synody prowincjonalne w Piotrkowie w 1551 r. i w Łowiczu w 1556 r. zajmowały się kandydatami do święceń. Zwracano uwagę na ich niski poziom intelektualny i braki w przygotowaniu do pełnienia obowiązków kapłańskich. Na synodzie zwołanym w Warszawie w 1561 r. wezwano biskupów do zakładania w diecezjach kolegiów, w których miano przygotowywać przyszłych kapłanów[16]. Pod koniec XVI w. ks. Hieronim Powodowski podał kryteria stawiane kandydatom przystępującym do tonsury i poszczególnych stopni święceń. Według niego, kandydat do tonsury powinien umieć czytać i pisać oraz znać podstawowe prawdy wiary. Przystępujący do święceń niższych powinien wykazać się znajomością języka łacińskiego. Pragnący przyjąć święcenia subdiakonatu powinien mieć ukończone siedem sztuk wyzwolonych lub zobowiązać się do prywatnego dokształcenia w tej dziedzinie oraz umieć recytować brewiarz. Przed święceniami kapłańskimi wymagano opanowania określonych wiadomości z teologii i liturgii[17].

Postanowienia trydenckie i ich realizacja w archidiecezji gnieźnieńskiej

Sobór Trydencki podjął m.in. problem przygotowania kadr kapłańskich. Owocem prac soborowych były dekrety o reformie uchwalone na 23 sesji w dniu 15 lipca 1563 r.[18] 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.[19] Prymas Jakub Uchański nie otworzył jednak seminarium. Dokonał tego dopiero jego następca, Stanisław Karnkowski[20]. Na

[16] I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich. Wybór tekstów ze zbioru Jana Wężyka z r. 1761*, Warszawa 1981, s. 98–106, 220; A. Rojewski, op. cit., s. 24–25.

[17] H. Powodowski, *Manuale septem Ecclesiae catholicae Sacramentorum*, Cracoviae [1591], k. S_{2v}-S_{4v} (za: H. E. Wyczawski, op. cit., s. 104–105).

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

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

[20] 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.

synodzie archidiecezjalnym zwołanym do Łowicza 4 października 1583 r. poruszono sprawę otwarcia seminarium. Ustalono wysokość kwoty na jego utrzymanie, formy jej przekazywania i zarządzania. Jednak podział kosztów wywołał sprzeciwy kapituły metropolitalnej. Opóźniało to uruchomienie tej instytucji[21].

Do sprawy otwarcia seminarium powrócono 29 marca 1593 r. na synodzie archidiecezjalnym w Łowiczu. Zdecydowano wtedy o jego lokalizacji w Kaliszu i określono m.in. warunki stawiane kandydatom. W uchwałach synodu łowickiego z 1593 r. postanowiono, że kandydaci do seminarium powinni pochodzić z terenów archidiecezji gnieźnieńskiej, natomiast pochodzący z innej diecezji mogli być przyjęci pod warunkiem, że brakowało własnych powołań i że kandydat taki zobowiąże się do przestrzegania miejscowych przepisów i będzie pracował w archidiecezji. Kandydaci powinni mieć ukończone 18 lat. 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. Od kandydatów 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[22]. Powyższe warunki obowiązywały, z pewnymi uzupełnieniami, przez kolejne stulecia.

Seminaria archidiecezji gnieźnieńskiej

W archidiecezji gnieźnieńskiej w okresie potrydenckim funkcjonowały trzy seminaria duchowne. Pierwsze seminarium archidiecezjalne założono w Kaliszu w 1593 r. Za jego lokalizacją w tym mieście przemawiało m.in. prowadzenie studiów humanistycznych przez jezuitów i możliwość ćwiczenia się

[21] J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 5: *Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty*, Warszawa 1950, s. 160–161; L. Piechnik, *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu 1593–1620*, „Nasza Przeszłość", t. 20, 1964, s. 121; tenże, *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001, s. 121.

[22] *Synodus Dioecesana Gnesnensis, celebrata Lovicii, Anno Christi MDXCIII die XXIX Mensis Martii. Excusa Posnaniae in Officina Typographica, Viduae et haeredum Ioannis Wolrabi*, eodem anno, s. 29–30 (za: M. Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie seminarium gnieźnieńskiego w latach 1602–1718*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (dalej: RTK), R. 12, 1965, z. 4, s. 122–123).

w ceremoniach w ich kościele. Miało w nim przebywać 12 kandydatów do kapłaństwa[23]. O likwidacji seminarium w Kaliszu zdecydował prymas Wawrzyniec Gembicki. Na kapitule generalnej 20 października 1620 r. przedstawił projekt, by przenieść je do Gniezna i połączyć z tamtejszym. Na synodzie diecezjalnym zwołanym do Łowicza w dniach 24–25 października 1620 r. zajęto się m.in. sprawą przeniesienia seminarium z Kalisza do Gniezna[24]. Z polecenia kapituły gnieźnieńskiej 20 czerwca 1621 r. prowizorzy seminarium, kanonicy Szymon Kałudzki i Adam Leśniewski, przenieśli 7 kleryków z Kalisza do Gniezna. Tak zakończyło swoje istnienie seminarium archidiecezjalne przy kaliskim kolegium jezuitów[25].

Prymas Stanisław Karnkowski założył także seminarium duchowne w Gnieźnie. Dokument fundacyjny wystawił 12 sierpnia 1598 r. Dekret został powtórzony w Łowiczu jako erekcyjny i nosił datę 26 listopada 1602 r. Seminarium zostało ulokowane przy archikatedrze, by zapewnić odpowiednią liczbę kleryków do posług liturgicznych. Budynek mieszkalny dla seminarzystów wybudowano między 1598 a 1602 r.[26] Dekret erekcyjny prymasa określał strukturę i funkcjonowanie nowego zakładu wychowawczego. Miało w nim przebywać 12 seminarzystów[27]. Seminarium przetrwało różne zawirowania dziejowe i funkcjonowało do końca istnienia Rzeczypospolitej. W 1718 r. prymas Stanisław Szembek oddał jego kierownictwo w ręce misjonarzy św. Wincentego à Paulo[28].

Trudna sytuacja seminarium gnieźnieńskiego i brak możliwości kształcenia tam większej liczby kleryków skłoniły prymasa Michała Radziejowskiego do założenia kolejnego seminarium. Nowy zakład erygował on 2 sierpnia 1700 r. w Łowiczu przy klasztorze księży misjonarzy[29]. W seminarium łowickim pierwsi klerycy pojawili się jeszcze przed oficjalną erekcją tej instytucji. Kilka lat po objęciu łowickiej placówki, misjonarze już w 1695 r. podjęli zadanie przygotowania kandydatów do kapłaństwa[30]. Na utrzymanie

[23] J. Sawicki, *Concilia Poloniae*, t. 5, s. 173–182.

[24] J. Korytkowski, op. cit., t. 3, s. 662; J. Sawicki, op. cit., t. 5, s. 224.

[25] L. Piechnik, *Jezuici*, s. 145; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 146.

[26] J. Korytkowski, op. cit., t. 3, s. 511–512; M. Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium duchownego w Gnieźnie (1602–1718)*, „Nasza Przeszłość", t. 24, 1966, s. 168–169, 183–185.

[27] M. Aleksandrowicz, op. cit., s. 184–185.

[28] J. Korytkowski, op. cit., t. 4, s. 404.

[29] Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (dalej: AAW), Kapituła-Kolegiata Łowicka (dalej: KŁ), sygn. 480, k. 42; J. Korytkowski, op. cit., t. 4, s. 366; *Misjonarze św. Wincentego à Paulo w Polsce (1651–2001),* t. 1: *Dzieje*, red. S. Rospond, Kraków 2001, s. 79.

[30] AAW, KŁ., sygn. 480, k. 12.

alumnów fundator seminarium, prymas Radziejowski, przeznaczył kwotę kapitałową 60 tys. złp. Zapisał ją na dobrach Żurawica pod Przemyślem, należących wówczas do Antoniego Karola Korniakta. Z czynszu od tej sumy, wynoszącego 4200 złp. rocznie, oraz z własnych dochodów prymasa, w seminarium miało przebywać tylu alumnów, na ile pozwolą fundusze, nawet do 45 osób[31]. Po reerekcji domu zakonnego w 1715 r. arcybiskup Stanisław Szembek nakazał misjonarzom utrzymywać w seminarium 20 alumnów z czynszu od sumy kapitałowej, z możliwością zmniejszenia lub zwiększenia ich liczby o 2–3 osoby, zależnie od funduszy. Koszty utrzymania jednego alumna obliczono na 200 złp. rocznie. Do seminarium mogli być także przyjmowani konwiktorzy. Utrzymywali się oni na własny koszt, płacąc należności co kwartał[32].

Zakres i długość nauczania w seminariach

W pierwszej połowie XVII stulecia w seminarium gnieźnieńskim wykładano prawo kościelne i świeckie, śpiew, ceremonie, gramatykę, retorykę i dialektykę oraz teologię, seminarzyści mieli bowiem zdobyć praktyczne przygotowanie do pracy duszpasterskiej[33]. Czas pobytu wahał się od 1,5 roku do ponad 4 lat. Większość kleryków przebywała średnio ok. 2–3 lat. Nie było także sprecyzowanego ściśle czasu przyjmowania do seminarium ani początku roku seminaryjnego[34]. W drugiej połowie XVII w. nastąpił upadek seminarium gnieźnieńskiego. Próbę ratowania tej instytucji podjął prymas Mikołaj Prażmowski. W kwietniu 1668 r. przedstawił kapitule szczegółowy program kształcenia seminaryjnego. Planował wprowadzić pięcioletnie studia seminaryjne podzielone na dwa etapy. Pierwszy, czteroletni, klerycy odbywaliby w Kaliszu w kolegium jezuitów. Tam studiowaliby przez rok retorykę i przez trzy lata filozofię i teologię moralną. Na piąty rok formacji wracaliby do Gniezna. Pod kierownictwem doświadczonego kapłana zdobywaliby praktyczne przygotowanie do pracy duszpasterskiej. W tym czasie uczyliby się

[31] *Misjonarze św. Wincentego*, s. 79; S. Poniatowski, *Seminarium duchowne w Łowiczu 1700–1820* [w:] *Wyższe seminarium duchowne w Łowiczu*, red. J. Zawitkowski, Łowicz 1997, s. 19; W. Kwiatkowski, *Prymasowska kapituła i kolegiata w Łowiczu*, Warszawa 1939, s. 247–248; J. Korytkowski, op. cit., t. 4, s. 366; AAW, KŁ, sygn. 480, k. 11, 14v, 27v, 42.

[32] AAW, KŁ., sygn. 480, k. 1v.

[33] M. Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne w Gnieźnie w latach 1602–1718* [w:] *Studia historyczne*, t. 2, red. M. Żywczyński, Z. Zieliński, Lublin 1968, s. 287.

[34] M. Aleksandrowicz, op. cit., s. 289–290.

śpiewu kościelnego, katechizmu i ceremonii kościelnych. Nie doszło jednak do realizacji tych planów na skutek sprzeciwu kapituły metropolitalnej[35].

Odrodzenie seminarium gnieźnieńskiego nastąpiło pod zarządem misjonarzy św. Wincentego. W początkowym okresie zakonnicy mieli zapewnić klerykom przede wszystkim wykłady teologii moralnej, śpiewu kościelnego, ceremonii, katechizmu, objaśniania kontrowersji wiary i komputu kościelnego[36]. W praktyce seminarzyści byli zobowiązani korzystać z wykładów teologii moralnej, scholastycznej, Pisma Świętego, rubryk, administrowania sakramentów, ceremonii, katechizmu i teologii polemicznej, określanej jako objaśnianie kontrowersji wiary[37]. Prawdopodobnie od 1721 r. wykładano także filozofię[38]. W gronie wykładowców pojawił się profesor filozofii, określany także mianem profesora logiki lub dialektyki[39].

Podobny zakres programowy obowiązywał w seminarium łowickim. Prymas Stanisław Szembek zalecił w 1715 r., by seminarzyści przebywali w nim przez dwa lata. Polecił także misjonarzom wykładanie alumnom filozofii i teologii moralnej, nauczanie śpiewu, komputu kościelnego, ceremonii, rytów kościelnych, sprawowania sakramentów, rubryk, brewiarza, mszału rzymskiego i innych dobrych nauk zgodnych ze stanem duchownym, przynoszących im korzyści w rozwoju duchowym i intelektualnym. Teologia spekulatywna miała być wykładana w późniejszym okresie. Wykłady miały rozpoczynać się 1 września a kończyć 30 czerwca następnego roku[40].

Na synodzie w Łowiczu w 1720 r. potwierdzono zasadę pobytu w seminarium przynajmniej przez dwa lata. Tylko wyjątkowo, za dyspensą biskupa ordynariusza, można było skrócić ten okres[41]. Taki stan trwał aż do 1792 r.

---

[35] Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (dalej: AAG), Acta Capituli (dalej ACap.), sygn. B 25, k. 741v, 743v; M. Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium,* s. 180; tenże, *Seminarium duchowne,* s. 288.

[36] Archiwum Księży Misjonarzy w Krakowie (dalej: AKMis.), Domy Zgromadzenia (dalej: DZ), sygn. Gniezno IV, s. 5.

[37] Tamże, s. 9.

[38] *Misjonarze św. Wincentego à Paulo w Polsce*, s. 88.

[39] AKMis., DZ, sygn. Gniezno IV, s. 17–18, 30, 33–34, 61, 64.

[40] AAW, KŁ, sygn. 480, k. 2–3v.

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

Seminarzyści i ich obowiązki

Do seminarium diecezjalnego w Kaliszu przyjmowano chłopców powyżej 16. roku życia, umiejących czytać i pisać oraz 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 w nim przebywać w seminarium aż do przyjęcia święceń i wyznaczenia urzędu kościelnego w archidiecezji oraz 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 mu odpracować je w archidiecezji[42].

Życie seminarzystów było podzielone na studium i modlitwę. Od pierwszych dni w seminarium byli oni wdrażani do zachowania porządku zewnętrznego, 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 litanię do Wszystkich Świętych. Praktykowano również modlitwy myślne, rachunek sumienia i rozmyślanie. W niedziele i święta alumni uczestniczyli w uroczystej Mszy i nieszporach oraz słuchali kazań i komentarzy do Pisma Świętego. Wszyscy należeli do Sodalicji Mariańskiej i korzystali z konferencji mających ożywiać i rozwijać kult Matki Bożej[43].

W okresie istnienia seminarium kaliskiego (1593–1621) jezuici przygotowali 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[44].

Rekrutacja kandydatów do seminarium w Gnieźnie przebiegała zgodnie z zalecenia synodu archidiecezjalnego w Łowiczu podjętymi 29 marca

[42] L. Piechnik, *Jezuici*, s. 127–128; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 127–129.
[43] Tenże, *Jezuici*, s. 131–132; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 133.
[44] Tenże, *Jezuici*, s. 138–140; tenże, *Seminaria diecezjalne*, s. 140–143.

1593 r. W dekrecie 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[45]. W 1613 r. prymas Baranowski zalecał nie przyjmować głupich (*stupidi*) i małych chłopców, ale młodzieńców. Wymagał od nich zdolności do dobrego, pobożności, cierpliwości i innych cnót oraz nadziei nie budzącej wątpliwości, że pragną służyć Bogu i Kościołowi. Powinni być synami prawych rodziców. Archidiakoni z dziekanami mieli ich polecać kapitule do przyjęcia do seminarium. Po przyjęciu mieli zachowywać dyscyplinę seminaryjną[46]. 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[47]. Klerycy składali przed kapitułą przyrzeczenie, że będą przestrzegać regulaminu seminaryjnego. Do kompetencji grona kanoników katedralnych należało prawo określania liczby kleryków, wydawania pozwoleń na dłuższe pobyty seminarzystów poza budynkiem, karania za poważniejsze wykroczenia oraz decyzja o wydaleniu kleryka[48].

W seminarium w Gnieźnie miało zawsze przebywać 12 alumnów. Taką liczbę podał w swoim dekrecie 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 około 16 do 25 osób. W pierwszej połowie XVII w. na utrzymanie jednego kleryka wydawano

[45] AAG, ACap., sygn. B 23, k. 159, 204 (za: M. Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 123).

[46] AAG, ACap., sygn. B 92, s. 22–23; M. Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 123.

[47] M. Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 276.

[48] AAG, ACap., 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; M. Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 276; tenże, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 126.

rocznie ok. 200 złp.[49] W latach 70. XVII wieku w seminarium przebywało od 7 do 9 kleryków[50]. Lata wojny północnej (1700–1721) przyniosły całkowity upadek seminarium. Na początku XVIII w. liczbę kleryków ograniczono do dwóch, a potem zwiększono do trzech[51]. 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[52].

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 dekrecie 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 godzinie 8 wieczorem[53].

Do seminariów prowadzonych przez misjonarzy przyjmowano najczęściej kandydatów po kolegiach jezuickich i pijarskich. W tych szkołach zdobywali oni wiedzę w zakresie tzw. *humaniorów* i często filozofii oraz teologii moralnej i dogmatycznej. Do seminarium w Gnieźnie zgłaszali się kandydaci m.in. po kolegiach jezuickich w Poznaniu, Piotrkowie, Kaliszu, Toruniu, Bydgoszczy, Gdańsku, a także po Akademii Krakowskiej i kolegium pijarskim w Wieluniu. Do seminarium łowickiego przychodzili m.in. po kolegiach pijarów w Łowiczu, Piotrkowie, Wieluniu i innych szkołach[54]. W seminariach uzupełniali i pogłębiali wiedzę filozoficzną i teologiczną potrzebną w duszpasterstwie. Seminarzysta był w stanie opanować cały materiał nauczania w ciągu roku, a zdolny i pracowity, nierzadko i w kilka miesięcy[55].

[49] M. Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 124–125.

[50] AAG, ACap., sygn. B 709, k. 110v–133; M. Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 181.

[51] AAG, ACap., sygn. B 27, k. 81, 90; sygn. B 29, k. 36, 108, 117, 148, 178; sygn. B 30, k. 67, 128v; Acta Consistorii, sygn. E 6, k. 22v; M. Aleksandrowicz, *Początkowe dzieje seminarium*, s. 181–182; tenże, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 125–126.

[52] AAG, ACap., sygn. B 709, k 6–8v; M. Aleksandrowicz, *Seminarium duchowne*, s. 296.

[53] AAG, ACap., sygn. B 22, k. 779; sygn. B 24, k. 153; M. Aleksandrowicz, *Wychowawcy i wychowankowie*, s. 127.

[54] J. Rąb, *Seminarium diecezjalne w Przemyślu pod kierownictwem księży misjonarzy (1687–1783),* „Nasza Przeszłość", t. 11, 1960, s. 334; AAG, Akta Seminarium, sygn. 1, k. 1v–4, 20v–21; 23–26, 27–28, 36v; AAW, KŁ, sygn. 479, k. 73.

[55] J. Dukała, *„Ratio studiorum" w seminariach diecezjalnych pod zarządem księży misjonarzy (1675–1864),* „Nasza Przeszłość", t. 61, 1984, s. 159; tenże, *Szkoła księży misjonarzy* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 131; J. Rąb, op. cit., s. 334; A. Petrani, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Lublin 1961, s. 35–36.

Kandydaci przyjmowani do seminarium gnieźnieńskiego i – zapewne – łowickiego mieli z reguły około 23–24 lat. Było to warunkowane wiekiem wymaganym do przyjęcia święceń kapłańskich i długością programu formacyjnego[56].

Reformy z 1792 roku

Prymas Michał Poniatowski podjął w 1792 r. decyzję o wydłużeniu okresu formacji seminaryjnej. Zalecił wówczas, by studia w seminarium trwały trzy lata ze względu na rozpowszechnianie się nowych fałszywych książek przeciw religii objawionej i nieprzygotowanie kandydatów[57]. Te zarządzenia były następstwem przeprowadzonej w 1791 r. ankiety na temat sytuacji w seminariach. Prowadzący je misjonarze narzekali, że kandydaci zazwyczaj przybywali po trzeciej klasie, czyli po retoryce, ale niewiele wiedzieli. Zdolniejsi nie pojawiali się w seminarium[58]. Prymas Poniatowski podał bardzo konkretny program studiów seminaryjnych z wyszczególnieniem wykładanych przedmiotów i ich zakresu oraz podręczników. Obejmował on teologię dogmatyczną, teologię moralną, prawo kanoniczne, historię Kościoła, Pismo Święte, homiletykę, ćwiczenia ze sprawowania sakramentów, nabożeństw, śpiewu itp. oraz *comput* kościelny.

*

Po Soborze Trydenckim podjęto m.in. zalecenia dotyczące przygotowania kandydatów do kapłaństwa, biskupi zostali bowiem zobowiązani do troski o zapewnienie kadr kapłańskich. Następstwem tych zaleceń 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. Ich działalność, choć bardzo ograniczona co do możliwości kształcenia kandydatów, zapo-

[56] S. Młynarczyk, *Alumni seminarium duchownego w Krasnymstawie 1719–1809*, RTK, R. 4, 1957, z. 4, s. 54; *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, s. 700–701: Sobór Trydencki, Sesja 23: II (Dekret o reformie), kan. 12; *Acta et constitutiones synodi gnesnensis provinciae 1628 (Bernardus Maciejowski)* [w:] I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich. Wybór tekstów ze zbioru Jana Wężyka z r. 1761*, Warszawa 1981, s. 278, s. 278; *Constitutiones Synodi Archidioecesis Gnesnensis sub […] Stanislao in Słupow Szembek*, k. E_{3v}.

[57] AAW, KŁ, sygn. 479, k. 5v–6.

[58] AAW, KŁ., sygn. 480, k. 43v.

czątkowała nowy kierunek w formacji do kapłaństwa, w kolejnych stuleciach doprowadzono bowiem do obowiązkowego pobytu w tych zakładach wszystkich kandydatów do wyższych święceń. Przełomem w kształceniu przyszłych duchownych było przejęcie kierownictwa seminariów w archidiecezji gnieźnieńskiej przez misjonarzy św. Wincentego oraz postanowienia synodu zwołanego w Łowiczu 26 sierpnia 1720 r. przez prymasa Stanisława Szembeka. Misjonarze skupiali się na praktycznym przygotowaniu duszpasterza, uchwały synodalne zobowiązywały zaś każdego kandydata, by przebywał przez dwa lata w seminarium duchownym przed przyjęciem święceń kapłańskich. Od 1792 r. kandydaci do kapłaństwa mieli przebywać trzy lata w seminarium i odbyć przepisane studia.

Formation of candidates for priesthood in Gniezno Archdiocese in post-Trent period (until the end of 18th century)

Summary

Pastoral activity is the most important mission of the Church. Its objective is to provide assistance to individuals on the path to personal salvation. Therefore, preparing the priests, persons responsible for providing such assistance, is among the most sensitive and most important tasks, on which future of evangelization of mankind depends. Since the very beginning of existence of the Church, efforts were made to develop criteria for selection and formation of priests. The breakthrough moment was the Council of Trent (1545–1563), which introduced the requirement of establishing theological seminaries and educating future Catholic priests there.

In Gniezno archdiocese, by the end of 18th century, three seminaries were formed. First one was attached to Jesuit college in Kalisz, in 1593–1621. The next seminary was founded by Primate Stanisław Karnkowski in 1598; it was attached to Gniezno cathedral. It has commenced operation about 1603. In 1718, it was taken over by missionaries of St. Vincent de Paul (Lazarites), who devoted themselves to formation of future priests. At the end of 17th century, Primate Michał Radziejowski has founded and installed a seminary in Łowicz.

During the archdiocese synod in 1720, an obligation was introduced for all priest candidates to spend two years in a seminary before receiving ordination. Seminarians spent in average 1,5 to 4 years at the seminary. There, they gained knowledge necessary for pastoral work and ascetic formation.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie:
Acta Capituli, sygn. B 22–B 25, B 27, B 29–B 30, B 92, B 709.
Acta Consistorii, sygn. E 6.
Akta Seminarium, sygn. 1.
Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Kapituła-Kolegiata Łowicka, sygn. 479–480.
Archiwum Księży Misjonarzy w Krakowie, Domy Zgromadzenia, sygn. Gniezno IV.

Compendiosum examen pro iis qui sacris initiandi sunt ordinibus collectum curamque pastoralem suscipere volentibus maxime necessarium, Cracoviae 1529.

Constitutiones Synodi Archidioecesis Gnesnensis sub […] *Stanislao in Słupow Szembek* […] *Łovicii Anno Domini MDCCXX* […] *celebratae*, Varsaviae brw.

Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 2: *(869–1312): Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.

Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski, t. 4: *(1511–1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo Vobis"*, Ząbki 1994.

Powodowski H., *Manuale septem Ecclesiae catholicae Sacramentorum*, Cracoviae [1591].

Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Vatican 1963.

Sawicki J., *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 3: *Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 r.*, Lublin 1961; t. 5: *Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty*, Warszawa 1950.

Subera I., *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich. Wybór tekstów ze zbioru Jana Wężyka z r. 1761*, Warszawa 1981.

Synodus Dioecesana Gnesnensis, celebrata Lovicii, Anno Christi MDXCIII die XXIX Mensis Martii. Excusa Posnaniae in Officina Typographica, Viduae et haeredum Ioannis Wolrabi, eodem anno.

Opracowania

Aleksandrowicz M., *Początkowe dzieje seminarium duchownego w Gnieźnie (1602–1718)*, „Nasza Przeszłość", t. 24, 1966, s. 167–185.

Aleksandrowicz M., *Seminarium duchowne w Gnieźnie w latach 1602–1718* [w:] *Studia historyczne*, t. 2, red. M. Żywczyński, Z. Zieliński, Lublin 1968, s. 267–315.

Barda F., *Nauka św. Grzegorza Wielkiego o duszpasterstwie*, Włocławek 1929.

Dukała J., *„Ratio studiorum" w seminariach diecezjalnych pod zarządem księży misjonarzy (1675–1864),* „Nasza Przeszłość", t. 61, 1984, s. 149–231.

Dukała J., *Szkoła księży misjonarzy* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 103–168.

Flaga J., *Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 1998.

Góralski W., *Szkic do dziejów seminariów duchownych diecezji płockiej (1594–1994)*, „Studia Płockie", t. 22, 1994, s. 29–39.

Korytkowski J., *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, t. 3, Poznań 1889.

Kwiatkowski W., *Prymasowska kapituła i kolegiata w Łowiczu*, Warszawa 1939.

Litak S., *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994.

Misjonarze św. Wincentego à Paulo w Polsce (1651–2001), t. 1: *Dzieje*, red. S. Rospond, Kraków 2001.

Młynarczyk S., *Alumni seminarium duchownego w Krasnymstawie 1719–1809*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", R. 4, 1957, z. 4, s. 53–92.

Petrani A., *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Lublin 1961.

Petrani A., *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, „Prawo Kanoniczne", t. 7, 1964, nr 1–2, s. 127–200.

Piechnik L., *Jezuici a seminarium diecezjalne w Kaliszu 1593–1620*, „Nasza Przeszłość", t. 20, 1964, s. 113–147.

Piechnik L., *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001.

Poniatowski S., *Seminarium duchowne w Łowiczu 1700–1820* [w:] *Wyższe seminarium duchowne w Łowiczu*, red. J. Zawitkowski, Łowicz 1997, s. 17–25.

Rąb J., *Seminarium diecezjalne w Przemyślu pod kierownictwem księży misjonarzy (1687–1783)*, „Nasza Przeszłość", t. 11, 1960, s. 255–360.

Riché P., *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, przekład E. Bąkowska, Warszawa 1979.

Rojewski A., *Formacja duchowieństwa archidiakonatu dobrzyńskiego w latach 1597–1609 i jej wpływ na przyjęcie posoborowej liturgii*, „Studia Płockie", t. 4, 1976, s. 23–54.

Skiełczyński Z., *Kształcenie duchowieństwa w Łowiczu w okresie od XV–XVIII wieku* [w:] *Wyższe seminarium duchowne w Łowiczu*, red. J. Zawitkowski, Łowicz 1997, s. 7–16.

Stopka K., *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu. Studia nad kształceniem kleru polskiego w wiekach średnich*, Kraków 1994.

Szorc A., *Historia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum" 1565–1945* [w:] A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum". Zarys dziejów*, Olsztyn 1995, s. 7–104.

Zahajkiewicz M., *Teoria duszpasterstwa* [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 1: *Średniowiecze*, Lublin 1974, s. 211–248.

Problematyka społeczno-polityczna w listach pasterskich biskupów polskich w okresie Księstwa Warszawskiego

Ewa M. Ziółek
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Księstwo Warszawskie stanowi stosunkowo krótki okres w dziejach Polski, niemniej bogaty w wydarzenia. Było pierwszą poważną próbą, od czasu klęski powstania kościuszkowskiego, wyzwolenia kraju spod zaborów i to do 1812 r. – jak się wydawało – próbą pomyślną. W tym czasie rząd, wraz z panującym Fryderykiem Augustem, królem saskim, podejmował szereg działań mających na celu odbudowę nie tylko struktury terytorialnej i politycznej, ale także społecznej, nie tylko w oparciu o nowe wzorce, zaczerpnięte z konstytucji i ustawodawstwa napoleońskiego, lecz także odwołując się do tradycji Rzeczypospolitej. Na przykład stosunki państwowo-kościelne opierano w dużym stopniu na modelu przedrozbiorowym, głównie z uwagi na to, że obowiązujące ustawodawstwo nie określało ich dość precyzyjnie, co dawało znaczne pole manewru[1]. Jedną z takich tradycji z czasów przedrozbiorowych było współdziałanie państwa i Kościoła w ważnych kwestiach społecznych. Aby jednak księża mogli podjąć określone działania musieli uzyskać zgodę, czy wręcz polecenie, swoich biskupów. Musiał być więc wydany list pasterski, w którym zawarte było stosowne pouczenie, czy też wezwanie do duchowieństwa. To narzędzie w okresie Księstwa Warszawskiego nadal pozostawało w rękach hierarchii kościelnej. Należy podkreślić, że duchowieństwo czynnie wsparło starania o odbudowę państwa polskie-

[1] Dodatkowo jeszcze, wydany przez księcia warszawskiego Fryderyka Augusta 10 października 1809 r. dekret w artykule 7 stwierdzał, że cały czas obowiązują dawne konstytucje, o ile nie stoją w sprzeczności z nową (z 1807 r.). Dziennik Praw [Księstwa Warszawskiego], t. 2, nr 14, s. 87–88.

go, pomimo licznych kwestii spornych wynikających szczególnie między hierarchią a rządem Księstwa[2]. Nie przesłaniały one jednak najważniejszej w tym czasie sprawy – odzyskania niepodległości.

Warto zastanowić się, jak dochodziło do wydania listu pasterskiego w omawianym okresie. Jest to o tyle istotne, że nie istniało wówczas pojęcie całkowitego rozdziału Kościoła od państwa. Przeciwnie – powszechne było przekonanie, że zarówno Kościół, jak i administracja państwowa mają obowiązek służyć dobru narodu i państwa, co widać również w treści omawianych listów. Za każdym razem, i to niezależnie od tematyki listu, inicjatywa jego wydania wychodziła z kręgu administracji państwowej. Najczęściej był to minister spraw wewnętrznych Jan Paweł Łuszczewski, któremu podlegały kwestie wyznaniowe. Natomiast 26 czerwca 1812 r. Konfederacja Generalna Królestwa Polskiego uchwaliła wezwanie do biskupów polskich, aby wydali stosowne listy pasterskie[3]. Rzadziej inspiratorami takiego działania hierarchii kościelnej byli przedstawiciele władz lokalnych. List zatem był realizacją zapotrzebowania państwa na pouczenie skierowane do szerokich rzesz społeczeństwa.

Wydaje się, że wynikało to z dwóch przyczyn. Po pierwsze, w tych czasach ambona była najbardziej dostępnym środkiem komunikowania się ze społeczeństwem (na mocy dekretu z 20 grudnia 1807 r. obowiązkiem duchowieństwa było czytanie ogłoszeń)[4], po drugie zaś, Kościół cieszył się największym autorytetem społecznym. Istniały liczne dziedziny życia społecznego, na które organy państwa – z różnych przyczyn – nie miały wpływu lub też oddziaływanie to było ograniczone, choćby z powodów finansowych. Należy tu wspomnieć szeroko pojętą działalność edukacyjno-wychowawczą czy opieki społecznej. Inną kwestią było to, że w ówczesnym Kościele nie istniała instytucja konferencji episkopatu, na której byłyby przyjmowane kolegialnie decyzje odnośnie do wydania listu w jakiejś

[2] Zob. H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864)*, Lublin 1981, s. 55–69; T. Walachowicz, *Kościół katolicki w prawodawstwie Księstwa Warszawskiego*, Lublin 1984; J. Wysocki, *Kościół w Księstwie Warszawskim (1807–1815)* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 302–334; E. M. Ziółek, *Między tronem i ołtarzem. Kościół i państwo w Księstwie Warszawskim*, Lublin 2012.

[3] Chodzi o artykuł 8 Aktu Konfederacji Generalnej, wzywający wszystkie władze w kraju do szerokiego informowania społeczeństwa o powstaniu Konfederacji i jej celu. *Diariusze sejmów Księstwa Warszawskiego* (zeszyt 3). *Diariusz sejmowy z roku 1812*, wyd. M. Kallas, „Teki Archiwalne", t. 21, 1989, s. 150.

[4] Biblioteka Uniwersytecka KUL, rkps a 89, b. pag.

sprawie[5]. Każdy biskup podejmował taką inicjatywę we własnym zakresie i w odniesieniu do swojej diecezji. Wobec tego minister musiał nawiązywać korespondencję ze wszystkimi biskupami, jeśli chciał, aby ważne z punktu widzenia władz pouczenia dotarły do wszystkich mieszkańców Księstwa. Szczególnie dotyczyło to kwestii drażliwych, gdy można było spodziewać się braku akceptacji społecznej dla konkretnych posunięć władz.

Nie oznacza to, że biskupi nie pisali listów pasterskich z własnej inicjatywy, jednak dotyczyły one zasadniczo spraw kościelnych, dyscypliny duchowieństwa itp. Charakterystycznym wyróżnikiem takich listów jest język łaciński, w przeciwieństwie do listów o treści społecznej, pisanych po polsku[6]. Bywały także listy kierowane do duchowieństwa, które stanowiły odpowiedź biskupa na wątpliwości zgłaszane przez księży w diecezji. Przykładem jest tu list biskupa płockiego Kajetana Onufrego Szembeka z 17 czerwca 1808 r. odnoszący się do protestów duszpasterzy, głównie proboszczów, wobec obciążenia ich funkcją urzędników stanu cywilnego. Był on odpowiedzią, co zostało wyrażone we wstępie do listu, na zapytania płynące od księży z całej diecezji w sprawie nowych obowiązków, które wydawały się duchowieństwu kolidować z prawem kanonicznym. Warto w tym kontekście wspomnieć, że Szembek jako jedyny z biskupów Księstwa okazał się nie być przeciwnikiem obciążania księży nowym obowiązkiem. W swoim liście wyjaśniał, że nie jest to złe rozwiązanie, ponieważ księża – urzędnicy stanu cywilnego będą mieli możliwość czuwania nad przystępowaniem wiernych do sakramentów, aby nie dochodziło do poprzestawania tylko na wpisie do ksiąg stanu cywilnego[7]. Aczkolwiek zachował się jedynie list Szembeka, nie można wy-

[5] Już w XVIII w. funkcjonował *Congressus Episcoporum*, na którym w sposób sformalizowany biskupi podejmowali decyzje, na przykład przyjmując wspólne stanowisko w odniesieniu do kwestii dyskutowanych podczas obrad sejmów. W okresie Księstwa Warszawskiego odbyły się dwa takie posiedzenia, poprzedzające sejmy w 1809 i 1811 r. Hierarchowie podjęli wówczas dyskusję nad projektami memoriałów składanych na ręce Fryderyka Augusta w sprawach poszanowania praw religii w Księstwie, dotyczyły one jednak raczej relacji Kościoła z państwem niż problemów trapiących społeczeństwo; zob. S. Librowski, *Konferencje biskupów XVIII wieku jako instytucja zastępująca synody prowincjonalne*, cz. 1–2, Lublin 1983–1984; E. M. Ziółek, *Między tronem*, s. 523–525.

[6] Przykładowo można wymienić list arcybiskupa gnieźnieńskiego Ignacego Raczyńskiego z 25 grudnia 1808 r. odnoszący się do dyscypliny duchowieństwa, wzywający kler świecki i zakonny do jej przestrzegania. Arcybiskup podkreślał, że księża są *miles Christi* i mają być przykładem dla wiernych świeckich. Archiwum Główne Akt Dawnych, Centralne Władze Wyznaniowe, sygn. 1989, s. 4–19.

[7] Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej: ADŁ), sygn. II 79, Dokumenty oficjalatu w Pułtusku i powiatu w Ostrołęce 1807 – grudzień 1821, s. 97–100.

kluczyć, że inni biskupi również byli zmuszeni do udzielenia odpowiedzi na podobne wątpliwości, ponieważ kwestia ta wzburzyła ogół kleru[8].

Warto zauważyć, że większość źródeł odnoszących się do tego zagadnienia znajduje się w archiwach kościelnych. Nawet jeśli były to druki ulotne, to raczej ich druk traktowano nie jako publikację, ale ułatwienie w rozesłaniu do parafii tekstu, z którym mieli zapoznać się duchowni oraz wierni. Najczęściej są to jednak wpisy w księgach konsystorskich lub odpisy kursorii. Oczywiście z uwagi na znaczne zniszczenie polskich archiwów w czasie zaborów i wojen część materiałów się nie zachowała, dlatego nie należy sądzić, że niektórzy biskupi nie odpowiadali na prośby władz. Najczęściej podawano do druku listy o wymowie politycznej i patriotycznej, co wskazuje, że w zamierzeniu autorów miały one trafić także do szerokiego odbiorcy poza diecezją autora.

Listy pasterskie o tematyce patriotycznej i politycznej przewijają się przez cały omawiany okres i ich szczegółowe omówienie przekraczałoby ramy artykułu. Co oczywiste, ich wydanie wiązało się najczęściej z kolejnymi wojnami, które postrzegano jako przybliżające do przezwyciężenia skutków zaborów i odzyskania pełnej niepodległości. Za pierwszy z listów pasterskich wzywających duchowieństwo do poparcia sprawy narodowej należy uznać list administratora diecezji warszawskiej ks. Adama Prażmowskiego z 8 grudnia 1806 r. Nieco później, bo 28 grudnia tego roku list ogłosił też biskup poznański i arcybiskup nominat gnieźnieński Ignacy Raczyński[9]. Były one odpowiedzią na oczekiwanie głosu Kościoła zarówno przez wiernych świeckich, jak i duchowieństwo. Zapoczątkowały także czynny udział kleru w działaniach politycznych tego okresu. Po powstaniu Komisji Rządzącej to ona kierowała do biskupów prośby o wydanie stosownych listów do wiernych i duchowieństwa. Pierwsze takie wezwanie odnosiło się do rocznicy Konstytucji 3 Maja uroczyście obchodzonej w 1807 r. po raz pierwszy od 1792 r.[10] Wojna roku 1809 r. w Galicji spowodowała podobne wystąpienia biskupów galicyjskich wzywających do modlitw o szczęśliwy koniec wojny, to znaczy o pokonanie Austrii i odzyskanie niepodległego bytu przez

[8] Wiadomo o pytaniach i skargach kierowanych do biskupa chełmińskiego Franciszka Rydzyńskiego, co zapewne pociągnęło bliżej nieznaną odpowiedź biskupa; zob. E. M. Ziółek, *Między tronem*, s. 124–125.

[9] Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (dalej: AAW), sygn. 880, k. 6.; H. Dylągowa, op. cit., s. 58.

[10] E. M. Ziółek, *Obchody święta Konstytucji 3 Maja w 1807 r.*, „Teka Komisji Historycznej PAN Oddział w Lublinie", R. 4, 2007, s. 28–29.

Polskę[11]. Natomiast prawdziwy wysyp listów kierowanych zarówno do księży, jak i świeckich notujemy w 1812 r. w związku z wyprawą na Rosję. Były one skutkiem wezwania Konfederacji Generalnej. Wydali je wszyscy biskupi i akurat listy z tego okresu cechuje duża podniosłość i jednocześnie emocjonalność, pewność bliskiego już odzyskania pełnej niepodległości. Wszyscy też biskupi nakazywali solenne modły za ojczyznę i o powodzenie wojny z Rosją[12]. Biskupi uznawali za swój patriotyczny obowiązek nakazanie modlitw za powodzenie wojen o niepodległość kraju, ale też widzieli w kategoriach patriotycznego obowiązku występowanie do wiernych z pouczeniem w kwestiach społecznych, które były ważne dla funkcjonowania narodu oraz dla jego przyszłości.

Przechodząc do tematyki społecznej listów pasterskich możemy wyróżnić trzy duże bloki problemowe. Pierwszy z nich stanowi sprawa włościańska. Kwestia ta wynikła już w drugiej połowie 1807 r. i wiązała się z niezrozumieniem istoty artykułu czwartego Konstytucji Księstwa Warszawskiego. Mówił on o nadaniu chłopom wolności osobistej, ale jego skutkiem były niepokoje na wsi, spowodowane przekonaniem, że jest to równoznaczne ze zniesieniem pańszczyzny[13]. 21 grudnia 1807 r. Fryderyk August wydał dekret mający wyjaśnić kwestie sporne i wprowadzić jednolitą interpretację przepisów[14]. Widać zatem, że dyskusja nad zaradzeniem sytuacji pochłonęła kilka miesięcy (7 lipca Napoleon nadał konstytucję Księstwu). Wobec tego ówczesny minister spraw wewnętrznych Jan Paweł Łuszczewski podjął dużo szybciej działania mające przywrócić spokój na polskiej wsi. Jesienią 1807 r., gdy do Warszawy zaczęły docierać informacje o niepokojach, wystosował do biskupów prośbę o skierowanie stosownego pouczenia i wyjaśnienie zasad nowego prawa wiernym. To wezwanie do episkopatu zostało wysłane po konsultacji i na życzenie Fryderyka Augusta. Natomiast minister ze swej strony wyraził przekonanie, że tylko Kościół ma wystarczający autorytet, aby doprowadzić do uspokojenia nastrojów. Wobec tego Łuszczewski prosił, aby biskupi polecili duchowieństwu parafialnemu wytłumaczenie ludowi, jak

[11] Biskup lubelski Wojciech Skarszewski już 26 maja 1809 r. wzywał do modłów dziękczynnych za wyzwolenie diecezji lubelskiej. Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie (dalej: AAL), Rep. 60 A 171, s. 335–336.

[12] E. M. Ziółek, *Ojczyzna z popiołów powstała! Wyprawa na Moskwę 1812 r. w listach pasterskich biskupów i wybranych kazaniach,* „Teka Komisji Historycznej PAN Oddział w Lublinie", R. 9, 2012 s. 126–141.

[13] W Sobociński, *Historia ustroju i prawa Księstwa Warszawskiego*, Toruń 1964, s. 67–77; M. Kallas, *Konstytucja Księstwa Warszawskiego. Jej powstanie, systematyka i główne instytucje w związku z normami szczegółowymi i praktyką*, Toruń 1970, s. 60–65.

[14] Dziennik Praw, t. 1, nr 1, s. 10–12.

należy rozumieć nowe prawo[15]. Wydaje się, że chronologicznie pierwszy wydał list pasterski biskup płocki Kajetan Onufry Szembek – już 20 października 1807 r. Dwa dni później jest datowany list biskupa nominata kujawskiego Franciszka Malczewskiego[16]. W następnej kolejności (5 grudnia) pojawił się list biskupa chełmińskiego Franciszka Ksawerego Rydzyńskiego[17]. Autorem dwóch listów pasterskich w tej kwestii był biskup wigierski Jan Klemens Gołaszewski – pierwszy jest datowany na 10 listopada 1807 r. a drugi wydał w czerwcu 1808 r.[18] Z powodu perturbacji wojennych arcybiskup gnieźnieński Ignacy Raczyński objął stolicę biskupią dopiero w końcu 1807 r., dlatego w omawianej kwestii wydał list 1 czerwca 1808 r., a dla diecezji warszawskiej (której był administratorem) stosowne polecenie dla duchowieństwa konsystorz warszawski przesłał 11 sierpnia 1808 r.[19]

Pomimo że, jak wspomniano, nie funkcjonowała w omawianym okresie instytucja konferencji episkopatu, więc biskupi nie mogli uzgodnić jednego brzmienia ich wystąpienia, można w wymienionych listach uchwycić kilka wspólnych myśli. Wychodząc z założenia, że zadaniem duchowieństwa jest pouczanie wiernych nie tylko w kwestiach wiary, ale także dobrego korzystania ze swoich praw, nakazywali księżom wygłoszenie stosownych nauk do ludu wiejskiego. Miało w nich być zawarte pouczenie, jak należy rozumieć przepisy konstytucji, aby nikt nie uzurpował sobie więcej praw niż stanowi ustawa zasadnicza. Biskupi Malczewski, Gołaszewski i Rydzyński położyli nacisk na konieczność wytłumaczenia zasad prawnych i podkreślenia obowiązku obywateli posłuszeństwa wobec prawa i władzy państwowej. Szczególnie Malczewski zwracał uwagę, że nie można dokonywać zmian prawnych i społecznych w sposób gwałtowny, ale że powinny one być rozłożone w czasie[20]. Z kolei Raczyński zalecał przekonywanie wiernych o po-

[15] Wzmiankowany list ministra umykał dotychczas uwadze badaczy problemu, ponieważ o jego treści dowiadujemy się z wprowadzeń do dwóch listów pasterskich, biskupa nominata kujawskiego Franciszka Malczewskiego i biskupa płockiego Kajetana Onufrego Szembeka. Obaj przytoczyli wstępnie pismo Łuszczewskiego i niejako w odpowiedzi na nie napisali swoje listy, zob. Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych KUL w Lublinie (dalej: Ośrodek ABMK), mkr. 917, Acta Conventus Calisiensis Ordinis Fratrum Minorum Conventualium A.D. 1749–1830, k. 215; ADŁ, sygn. II 24, Zbiór urządzeń tyczących się duchowieństwa w dekanacie wizneńskim 1807–1814, k. 2r.

[16] Ośrodek ABMK, mkr. 917, k. 215; ADŁ, sygn. II 24, k. 2r.

[17] Archiwum Diecezji Pelplińskiej (dalej: ADPe.), sygn. C 72a, dok. 57.

[18] ADŁ, sygn. II 48, Odpisy kursoryj biskupich (parafia Raczki 1797–1807), s. 169–170.

[19] Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Akta Konsystorza, sygn. D-7, Acta Postcurialia, k. 111; AAW, Akta biskupstwa warszawskiego, sygn. 731, k. 3.

[20] Ośrodek ABMK, mkr. 917, k. 215. W liście Malczewskiego wyraźnie pobrzmiewa przestroga przed rewolucją.

żytkach płynących z pracy i oszczędności. Generalnie autorzy wszystkich listów nakazywali duchowieństwu pouczanie ludności o konieczności rzetelnego wywiązywania się z obowiązków oraz posłuszeństwa wobec władzy. Zalecano też przekonywanie wiernych, że z wolności należy korzystać rozumnie, bowiem źle rozumiana wolność staje się samowolą i nikomu nie przynosi pożytku. Głównym adresatem wskazanych treści byli oczywiście chłopi, a zatem – według zaleceń biskupów – księża mieli przede wszystkim swoimi naukami doprowadzić do uspokojenia nastrojów na wsi, co było realizacją postulatów ziemiańskich i intencją Łuszczewskiego. Należy jednak zwrócić szczególną uwagę na list pasterski biskupa Szembeka, pojawiły się w nim bowiem, poza wymienionymi, jeszcze dodatkowe zalecenia, które bynajmniej nie odnosiły się do pouczania ludu. Biskup płocki zawarł w swoim liście schemat nauki, jaką powinni wygłosić do wiernych duchowni w jego diecezji. Obok pouczenia skierowanego do chłopów, które nie odbiegało od treści poprzednich, biskup Szembek polecił skierować drugą część nauki do szlachty. Podkreślał, że należy wskazać ziemiaństwu pożytek płynący z nadania wolności osobistej chłopom i niegodziwość tyranizowania poddanych (choć zaznaczył, że nie dotyczy ten wątek wszystkich ziemian). Przede wszystkim jednak zwracał uwagę, że włościanie byli do tej pory najbardziej zaniedbaną grupą społeczną, a jednocześnie najbardziej niezbędną dla istnienia i pomyślnego rozwoju kraju. Dla dobra więc ojczyzny należy podnieść z upadku stan włościański, ale jednocześnie konieczne jest uniknięcie buntów na wsi. Z uwagi na wagę problemu biskup polecał kaznodziejom dokładne przygotowanie się do wygłoszenia tych nauk, m.in. poprzez stosowną lekturę, zarówno listu, jak i dzieł biskupa Michała Karpowicza i ks. Kalińskiego, profesorów Uniwersytetu Wileńskiego, dotyczących prawa naturalnego, które stanowiło podstawę prawidłowego ułożenia relacji społecznych[21]. Można dodać, że list pasterski biskupa płockiego jest swego rodzaju studium prawnym, w którym zalecał on duchowieństwu oparcie się nie tylko na katechizmie, ale też naukowym wykładzie prawa[22]. Trudno powiedzieć w jakim stopniu duchowieństwo podjęło akcję uświadamiania w tej kwestii wiernych, choć trudno sobie wyobrazić, żeby polecenie biskupów zostało zignorowane. Zachowały się dwa kazania wygłoszone w tym kon-

[21] ADŁ, sygn. II 24, k. 2.

[22] Również bp Malczewski wspominał o konieczności upomnienia ziemiaństwa, by nie przekraczało norm prawa, ale nie wybrzmiało to tak dosadnie, jak u Szembeka. Jako jedynemu, właśnie biskupowi płockiemu, Łuszczewski przesłał podziękowanie za obywatelską postawę, zob. Archiwum Diecezjalne w Płocku (dalej: ADP), sygn. 642, Akta dotyczące włościan w Królestwie Polskim 1800–1879, list z 6 V 1808 r., b. pag.

tekście, które były realizacją zaleceń zawartych w listach – ks. Teodora Mietelskiego z diecezji wigierskiej i ks. Karola Arendta z diecezji płockiej. Ówcześni kaznodzieje kierowali je zarówno do włościan jak i ziemian, i można powiedzieć, że bardzo mocno napiętnowali ucisk chłopów przez szlachtę[23].

Drugim blokiem zagadnień, które pojawiały się w listach biskupów, były szeroko pojęte kwestie zdrowotne. Tu pomoc Kościoła była niezbędna, gdyż nawet najrozsądniejsze decyzje rządu spotykały się z kontestowaniem przez znaczną część społeczeństwa. Tak było w przypadku przymusowych szczepień przeciwko ospie. 4 września 1811 r. Fryderyk August wydał dekret w tej materii. Od 3 października wszystkie dzieci miały być objęte obowiązkowym szczepieniem[24]. Ponieważ jednak ustawodawca nie obwarował nowego przepisu żadnymi poważnymi sankcjami było jasne, że większa część społeczeństwa nie podda się im, nawet pomimo, iż szczepienia były darmowe. Przewidywanie to wydawało się zasadne, ponieważ szczepienia dobrowolne były dostępne już wcześniej, zarówno pod rządami pruskimi, jak też w Księstwie Warszawskim i wydaje się, że nie były specjalnie popularnym zabiegiem prozdrowotnym[25]. W tej sytuacji Łuszczewski 3 października 1811 r. skierował do biskupów pismo zawierające prośbę o wydanie stosownych listów pasterskich[26]. Taka prośba była o tyle uzasadniona, że biskupi i konsystorze angażowali się już wcześniej w przekonywanie wiernych do dobrowolnego poddawania dzieci szczepieniom. Konsystorz warszawski już 24 maja 1810 r. wydał rozporządzenie przekonujące, że jest to metoda zapobiegania wielu dramatom rodzinnym, ale też ma wymiar patriotyczny, bo ratuje zdrowie przyszłych pokoleń Polaków[27]. Wiadomo też, że podobne w treści rozporządzenie, również w 1810 r., wydał konsystorz krakowski na prośbę prefekta departamentu krakowskiego Stanisława Wodzickiego[28]. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że minister stosowne pisma do biskupów rozesłał 3 października 1811 r., w dniu, w którym miał wejść w życie dekret.

[23] E. M. Ziółek, *Kwestia włościańska w listach pasterskich i kazaniach w Księstwie Warszawskim*, „Roczniki Humanistyczne", t. 63, 2015, z. 2, s. 137–152.

[24] Dziennik Praw, t. 3, nr 34, s. 383–389.

[25] E. M. Ziółek, *Akcja szczepienia przeciwko ospie w Księstwie Warszawskim w świetle źródeł kościelnych*, „Teka Komisji Historycznej PAN Oddział w Lublinie", R 11, 2014, s. 92–94.

[26] ADP, sygn. 460, Akta dotyczące szczepienia ospy (1803–1860), pismo z 3 X 1811 r., b. pag.; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKMK), Akta Konsystorskie, rok 1811, nr 297 (według regestru).

[27] Archiwum i Biblioteka Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Zakroczymiu, Archiwum Klasztoru Warszawskiego, sygn. 2 II–1, Korespondencja klasztoru warszawskiego z władzami kościelnymi, t. 1, k. 47.

[28] AKMK, Akta Konsystorskie, rok 1811, nr 297.

Zatem od początku zdawał sobie sprawę, że nie uda się przekonać społeczeństwa do szczepień bez pomocy Kościoła.

Na wezwanie biskupi odpowiedzieli szeregiem listów pasterskich. Podkreślali w nich, że obowiązkiem rodziców chrześcijańskich jest uchronienie potomstwa przed plagą, jaką w ówczesnych czasach była ospa. Arcybiskup Raczyński oraz biskupi krakowski Andrzej Gawroński i lubelski Wojciech Skarszewski po prostu nakazali duchownym, będącym jednocześnie urzędnikami stanu cywilnego dopilnowanie, by każde nowonarodzone dziecko zostało nie tylko ochrzczone, ale i zaszczepione. Księża mieli też uświadamiać parafian o dobrodziejstwach płynących ze szczepień. Wykonanie tego polecenia Raczyński oddał pod kontrolę wizytatorów biskupich (w związku z trwającą wizytacją archidiecezji)[29]. Pouczenie wiernych miało mieć formę stosownych nauk skierowanych do wiernych, ale na przykład biskup lubelski zarządził, aby księża pouczali rodziców indywidualnie, przy okazji chrztu dziecka. We wszystkich tych wystąpieniach hierarchów myśl przewodnią stanowi przekonanie, że szczepienia są dobrodziejstwem mogącym zatrzymać plagę zachorowań i degenerację społeczeństwa. Najciekawszy list wydał 10 października 1811 r. biskup-nominat płocki Tomasz Ostaszewski. Napisał on, że obowiązkiem chrześcijanina jest korzystanie z dobrodziejstw nauki, gdy służą one poprawie zdrowia społecznego. Nakazywał zatem duchowieństwu systematyczną walkę z przesądami dotyczącymi zarówno samej choroby, jak i szczepień, a jako koronnego argumentu, poza naukowymi, użył groźby potępienia, na które skazują się rodzice, którzy odmówią zaszczepienia dziecka, a ono umrze w następstwie tej choroby[30].

Równie zdeterminowany, jeśli chodzi o współpracę z Kościołem, był rząd w kwestii walki z dzieciobójstwem, przy czym pod pojęciem tym rozumiano także przerwanie ciąży. Wydaje się, że była to plaga wiążąca się zarówno z ciężarami fiskalnymi, jak i ciągłymi wojnami, a zatem coraz trudniejszymi warunkami życia wielu obywateli Księstwa. Wobec tego Fryderyk August przywrócił w 1812 r. pruskie ustawodawstwo, wprowadzając bardzo surowe kary za ten proceder. Jednak zarówno minister sprawiedliwości Feliks Łubieński, jak i Tadeusz Mostowski, nowy minister spraw wewnętrznych uznali, że samo karanie za przestępstwo nie jest wystarczające. Ich zdaniem należało podjąć wśród ludu działania uświadamiające, a ponieważ dzieciobójstwo traktowano nie tylko jako występek przeciwko prawu, ale i religii, powinien włączyć się

[29] Tamże; AAW, sygn. 890, b. pag.; AAL, Rep. 60 A 171, s. 640–641.

[30] List ten został wydany w formie druku ulotnego; ADŁ, sygn. II 24, k. 39; E. M. Ziółek, *Akcja szczepienia*, s. 99–101 (Aneks).

w te działania Kościół[31]. 21 listopada 1812 r. Mostowski skierował do biskupów prośbę, by księża przynajmniej raz na kwartał wygłosili stosowne nauki do ludu. Na to wystąpienie ministra konsystorz płocki odpowiedział, że uznając w tej kwestii odpowiedzialność duchowieństwa przed Bogiem oraz państwem polskim, rozesłał stosowne polecenie do kościołów parafialnych i zakonnych. W podobnym duchu wypowiedział się biskup lubelski Skarszewski w liście do duchowieństwa diecezji z 7 grudnia 1812 r.[32] W tym przypadku listy nie były obszerne, ponieważ Kościół uznawał sprawę za oczywistą i niewymagającą żadnych dodatkowych tłumaczeń – dzieciobójstwo było grzechem śmiertelnym i na to duszpasterze powinni przede wszystkim kłaść nacisk. Należy zauważyć, że obie te kwestie – zarówno szczepień przeciwko ospie, jak i walki z dzieciobójstwem – biskupi postrzegali nie tylko w kategoriach moralnych, jako wykroczenia przeciwko prawu Bożemu, ale podkreślali, że pouczanie wiernych w tych kwestiach jest obowiązkiem patriotycznym, ponieważ chodzi o życie i zdrowie przyszłych pokoleń polskich obywateli.

Trzecim bardzo znaczącym blokiem listów społecznych w omawianym okresie były te dotyczące oświaty i szkolnictwa, przede wszystkim elementarnego. W przeciwieństwie do poprzednich, które zaistniały w konkretnym momencie, ponieważ wiązały się z wprowadzeniem w życie określonych przepisów, sprawa edukacji i uczestnictwa w niej duchowieństwa przewija się przez cały okres Księstwa, a swój początek ma jeszcze w czasie funkcjonowania Komisji Rządzącej w 1807 r. To ona powróciła do idei Komisji Edukacji Narodowej utworzenia w całym kraju, we wszystkich parafiach, szkół elementarnych. *De facto* miały być one szkołami parafialnymi i pozostawać pod opieką proboszczów. Instytucjonalnie podlegałyby dozorom szkolnym, w których z urzędu zasiadali proboszczowie. Funkcję Komisji Edukacji Narodowej przejęła utworzona 23 stycznia 1807 r. Izba Edukacyjna. Koncepcję szkolnictwa elementarnego realizowano w następnych latach, przy czym trzeba podkreślić, że rząd Księstwa Warszawskiego przywiązywał szczególną wagę do rozwoju edukacji w kraju na wszystkich jej szczeblach. W wydanym w styczniu 1808 r. „Urządzeniu szkół wiejskich i miejskich elementarnych" zawarty został apel do proboszczów, aby aktywnie współtworzyli te szkoły w swoich parafiach[33]. Wobec tego Izba Edukacyjna, za po-

[31] Takie uwagi zostały zawarte w liście Łubieńskiego do Mostowskiego z 27 października i potem powtórzone w piśmie do biskupów, zob. E. M. Ziółek, *Między tronem*, s. 677.

[32] ADP, Akta konsystorza płockiego dotyczące przestępstw (1797–1885), b. pag.; AAL, Rep. 60 A 171, s. 818–819.

[33] [Lipiński J.], *Zbiór uchwał i ogólnych urządzeń Izby Edukacyjnej od czasu jey ustanowienia (t.j. od dnia 26 stycznia 1807 do dnia 14 lutego 1809)*, Warszawa 1809, s. 27–29.

średnictwem ministra Łuszczewskiego (któremu zresztą podlegała, gdyż znajdowała się w strukturze ministerstwa spraw wewnętrznych) skierowała do wszystkich konsystorzy biskupich prośbę o współpracę w tym dziele. Takie pisma rozesłano już w końcu stycznia 1808 r. i generalnie odwoływano się w nich do obowiązków wypływających z nauczycielskiej roli Kościoła[34]. Znamy tylko częściowo odpowiedzi biskupów na to wezwanie. 27 czerwca 1808 r. arcybiskup Raczyński skierował list do podległego sobie duchowieństwa, w którym nakazał proboszczom nie tylko włączenie się w prace odpowiednich dozorów. Podkreślał też wielką wartość jaką stanowi edukacja ludu, dzięki której można uniknąć wielu nieszczęść społecznych, będących skutkiem braku elementarnego wykształcenia. Wzywał więc proboszczów, by gorliwie zachęcali parafian do posyłania dzieci do szkół[35]. Należy dodać, że arcybiskup gnieźnieński był zwolennikiem powierzenia edukacji młodzieży Kościołowi, czemu dawał wyraz także w listach do Fryderyka Augusta[36]. W imieniu biskupa płockiego stosowny list wydał konsystorz. Zaznaczył w nim, że uczestnictwo księży w organizowaniu edukacji elementarnej jest patriotycznym obowiązkiem duchownych, bowiem nie ma nic bardziej niebezpiecznego dla egzystencji narodu, niż niewykształceni i ciemni obywatele[37].

Po powiększeniu Księstwa w 1809 r. na przyłączonych terenach rozpoczęto tworzenie jednolitej struktury szkolnej z dużym zaangażowaniem się duchowieństwa. Biskup krakowski Andrzej Gawroński stanął na czele dozoru szkolnego krakowskiego. 12 października 1810 r. wydał list pasterski do diecezjan, który poprzedzał rozesłaną do parafii instrukcję zakładania szkół elemantarnych. W liście tym biskup podkreślał, że szkoła parafialna jest narzędziem formowania przyszłych pokoleń Polaków w duchu patrio-

[34] Przy czym należy pamiętać, że ówcześnie nie wyobrażano sobie funkcjonowania systemu edukacyjnego bez udziału w nim Kościoła. Z kolei duchowieństwo uznawało za swój obowiązek, nie tylko wypływający z misji religijnej, ale także patriotyczny, uczestniczenie w dziele edukacji narodowej. Nawet kiedy padały stwierdzenia o tym, że nauczycielami powinni być absolwenci seminariów nauczycielskich, to i tak opiekę nad szkołą parafialną oddawano w ręce proboszczów, zob. [T. Szumski], *Myśli ogólne o polepszeniu handlu, rolnictwa, przemysłu i edukacji narodowej w Xięstwie Warszawskim przez Tomasza Szumskiego, nauczyciela przy Gimnazjum Poznańskiem,* Poznań 1811, s. 48–50.

[35] W. Wlaźlak, *Szkoły elementarne w okręgu pajęczańskim (1808–1832)*, Częstochowa 2001, s. 73–74.

[36] Takie przekonanie Raczyński zawarł w listach z 28 września i 26 października 1808 r. Zob. I. Raczyński, *Sześcioletnia korrespondencya władz duchownych z rządem świeckim Xięstwa Warszawskiego służąca do historyi Kościoła polskiego,* do druku podał J. Jakubowski, [Warszawa] 1816, s. 12, 19–20.

[37] ADŁ, sygn. II 79, s. 13.

tycznym, obywatelskim i religijnym i wobec tego jest konieczne upowszechnianie edukacji w społeczeństwie oraz udział duchowieństwa parafialnego w tym dziele[38].

12 maja 1811 r. biskup nominat płocki Tomasz Ostaszewski ponowił wezwanie do zakładania szkół parafialnych z czasów swojego poprzednika (Kajetana Onufrego Szembeka). Jest to szczególny list, w którym Ostaszewski położył nacisk na patriotyczny obowiązek duchowieństwa, za jaki uważał zakładanie szkół parafialnych. Podkreślał, że uczynienie ludu bardziej światłym będzie miało zbawienny skutek dla całego społeczeństwa, ułatwi walkę z takimi plagami społecznymi, jak pijaństwo i zabobony, ale też będzie dobroczynne dla ojczyzny, ponieważ nowoczesnemu państwu są koniecznie potrzebni światli obywatele, wyczuleni na jego potrzeby. Tu Ostaszewski odnosił się do faktu, iż rozszerzenie praw obywatelskich na lud wiejski musi być skorelowane z jego stanem świadomości. Jest więc niezbędne, aby ułatwić dzieciom wiejskim dostęp do nauki[39]. Wymowa tego listu była taka, że Łuszczewski 20 czerwca 1811 r. przesłał do pozostałych biskupów ponowną prośbę o wyczulenie duchowieństwa na potrzebę zakładania szkół elementarnych, powołując się na list Ostaszewskiego, „pełen obywatelskiego ducha i przykładnego pasterza godny"[40]. W odpowiedzi na wezwanie ministra podobnej treści listy do diecezjan wystosowali biskupi lubelski Skarszewski i chełmiński Rydzyński. Również oni podkreślali wagę edukacji narodowej dla wszystkich oraz wypływający stąd obowiązek księży tworzenia i czuwania nad szkołami elementarnymi. Zachęcali też duchowieństwo do wpływania na rodziców, aby zapewnili wykształcenie swoim dzieciom, choćby sami byli analfabetami[41]. We wszystkich tych listach, niezależnie od czasu i miejsca ich powstania, pojawiał się ten właśnie wątek – obowiązku duszpasterzy nakłaniania ludności wiejskiej do posyłania dzieci do szkoły. Wynikało to ze świadomości, że w małych miejscowościach i wsiach olbrzymią większość ludności stanowili analfabeci, którzy nie odczuwali potrzeby kształcenia swoich dzieci. Dopiero autorytet Kościoła mógł w tej mierze zaradzić i przekonać opornych.

W kwestii oświecania ludności w trudnych sprawach zachował się też jeden list sprowokowany bezpośrednią prośbą prefekta departamentu płockiego Rajmunda Rembielińskiego. Zwrócił się on do biskupa nominata płoc-

[38] Archiwum Bazyliki Mariackiej w Krakowie, sygn. LXXXIII, Akta funduszów kościelnych, dok. 360.

[39] ADŁ, sygn. II 24, k. 27–28.

[40] Pismo ministra w AKMK, Akta konsystorskie, rok 1811, nr 206.

[41] ADPe., sygn. C 72a; AAL, Rep. 60 A 171, s. 605–606.

kiego Tomasza Ostaszewskiego z prośbą o polecenie duchowieństwu objaśnienia z ambon dekretu Fryderyka Augusta o wycofaniu z obiegu bilonu pruskiego[42]. Zagadnienie było niewątpliwe skomplikowane i większa część ludności nie rozumiała treści dekretu. Biskup uznał prośbę prefekta za zasadną i 14 lipca 1811 r. wydał list pasterski. Zwrócił się w nim do księży z poleceniem, aby tłumaczyli ludności zasady wymiany pieniędzy podkreślając, że urząd nauczycielski zmusza duchowieństwo także do wyjaśniania wiernym zawiłości obowiązującego prawa. Jednocześnie mając świadomość, że również wielu księży nie orientuje się w materii, na dwóch stronach listu zawarł szczegółową, ale przystępną wykładnię dekretu. Dołączył też zalecenie, aby duszpasterze najpierw dokładnie zapoznali się z treścią listu i na tej podstawie pouczyli wiernych[43].

Omawiane listy pasterskie zostały napisane i ogłoszone w przeciągu niecałych pięciu lat (1807–1812). Z pewnością nie objęły wszystkich kwestii społecznych, jakie w tym czasie nurtowały Polaków. Odnosiły się do zagadnień z którymi wystąpiły władze państwowe. Są więc nie tylko dowodem zaangażowania hierarchii kościelnej, ale także – a może przede wszystkim – współpracy Kościoła i rządu właśnie na trudnej niwie problematyki społecznej. Z perspektywy kościelnej wystąpienia w powyżej przedstawionych sprawach były traktowane, podobnie jak listy polityczne, zarówno w kategorii obowiązku duszpasterskiego, wiążącego się z misją nauczycielską, jak i obowiązku patriotycznego. Biskupi widzieli w tym formę zaangażowania na rzecz niepodległości Polski, jak każdy akt przybliżający do jej odzyskania. Niepodległemu państwu bowiem potrzebne było świadome, obywatelskie społeczeństwo i jego budowę należało zacząć już w Księstwie, nie czekając na całkowite wyzwolenie spod zaborów.

Social and political issues in pastoral letters of Polish bishops during the Duchy of Warsaw period

Summary

Relations between the Church and the State in the Duchy of Warsaw required cooperation between both. The State has often sought support of Catholic Church,

[42] Chodziło o zasady wycofania bilonu pruskiego z obiegu i zastąpienia go pieniądzem papierowym. Operacja ta miała trwać do 1 X 1811 r. Wiązało się to z katastrofalną sytuacją finansową Księstwa, którą utrudniała jeszcze duża ilość znajdujących się w obiegu, w dodatku słabej jakości, pieniędzy pruskich i austriackich. F. Skarbek, *Dzieje Księstwa Warszawskiego*, t. 3, Warszawa 1897, s. 31–33.

[43] ADŁ, sygn. II 79, s. 369–371.

which enjoyed the greatest public respect and was able to influence the wide public through sermons. The majority of pastoral letters written then (and known today), pertaining to social and political issues, were written upon request from state authorities, expressed by Minister of Interior, Jan Paweł Łuszczewski. Besides letters of patriotic nature, published at breakthrough times, such as the Moscow campaign in 1812, there is a number of those devoted to social issues. They can be categorized into three thematic groups. Letters from 1807–1808 are devoted to explanation of rights stemming from Article 4 of the Constitution – personal freedom – to the people. It is noteworthy, that the bishops emphasized not only the rights and obligations of peasants, but also obligations of landlords with respect to their subjects. The second topic of pastoral letters were issues related to elementary education, the need to educate the people, and benefits of education. Finally, the third group of topics is related to health issues, in particular obligatory pox vaccinations, and convincing the population, in particular in rural areas, about the need to use them. Besides the letters to the entire diocese population, written on the same topic by all bishops, there were some singular letters as well, such as the one written by Bishop T. Ostaszewski on 14 July 1811, explaining the complexities of the decree by Frederick August on removing small change coins from circulation. Both the topics of episcopal letters and their inspiration, coming from government circles, indicate a cooperation between the Government of the Duchy and the Polish Episcopate on the matters of social and patriotic teaching.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie, Rep. 60 A 171.

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Akta Konsystorza, sygn. D-7, Acta Postcurialia.

Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Akta biskupstwa warszawskiego, sygn. 731, 880, 890.

Archiwum Bazyliki Mariackiej w Krakowie, sygn. LXXXIII, Akta funduszów kościelnych.

Archiwum Diecezjalne w Łomży, sygn. II 24, II 48, II 79.

Archiwum Diecezjalne w Płocku, sygn. 460, 642; Akta konsystorza płockiego dotyczące przestępstw (1797–1885).

Archiwum Diecezji Pelplińskiej, sygn. C 72a.

Archiwum Główne Akt Dawnych, Centralne Władze Wyznaniowe, sygn. 1989.

Archiwum i Biblioteka Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Zakroczymiu, Archiwum Klasztoru Warszawskiego, sygn. 2 II–1.

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Akta Konsystorskie, rok 1811, nr 206, 297.

Biblioteka Uniwersytecka KUL, rkps a 89.

Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych KUL w Lublinie, mkr. 917, Acta Conventus Calisiensis Ordinis Fratrum Minorum Conventualium A.D. 1749–1830.

Diariusze sejmów Księstwa Warszawskiego, z. 3, *Diariusz sejmowy z roku 1812*, wyd. M. Kallas, „Teki Archiwalne", t. 21, 1989, s. 109–170.

Dziennik Praw [Księstwa Warszawskiego], t. 1–3, Warszawa 1810–1811.

[Lipiński J.], *Zbiór uchwał i ogólnych urządzeń Izby Edukacyjnej od czasu jey ustanowienia (t.j. od dnia 26 stycznia 1807 do dnia 14 lutego 1809)*, Warszawa 1809.

Raczyński I., *Sześcioletnia korrespondencya* władz duchow*nych z rządem świeckim Xięstwa Warszawskiego służąca do historyi Kościoła polskiego,* do druku podał J. Jakubowski, [Warszawa] 1816.

[Szumski T.], *Myśli ogólne o polepszeniu handlu, rolnictwa, przemysłu i edukacji narodowej w Xięstwie Warszawskim przez Tomasza Szumskiego, nauczyciela przy Gimnazjum Poznańskiem,* Poznań 1811.

Opracowania

Dylągowa H., *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864)*, Lublin 1981.

Kallas M., *Konstytucja Księstwa Warszawskiego. Jej powstanie, systematyka i główne instytucje w związku z normami szczegółowymi i praktyką*, Toruń 1970.

Librowski S., *Konferencje biskupów XVIII wieku jako instytucja zastępująca synody prowincjonalne*, cz. 1–2, Lublin 1983–1984.

Skarbek F., *Dzieje Księstwa Warszawskiego*, t. 3, Warszawa 1897.

Sobociński W, *Historia ustroju i prawa Księstwa Warszawskiego*, Toruń 1964.

Walachowicz T., *Kościół katolicki w prawodawstwie Księstwa Warszawskiego*, Lublin 1984.

Wlaźlak W., *Szkoły elementarne w okręgu pajęczańskim (1808–1832)*, Częstochowa 2001.

Wysocki J., *Kościół w Księstwie Warszawskim (1807–1815)* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 302–334.

Ziółek E. M., *Akcja szczepienia przeciwko ospie w Księstwie Warszawskim w świetle źródeł kościelnych*, „Teka Komisji Historycznej PAN Oddział w Lublinie", R 11, 2014, s. 91–101.

Ziółek E. M., *Kwestia włościańska w listach pasterskich i kazaniach w Księstwie Warszawskim*, „Roczniki Humanistyczne", t. 63, 2015, z. 2, s. 137–152.

Ziółek E. M., *Między tronem i ołtarzem. Kościół i państwo w Księstwie Warszawskim*, Lublin 2012.

Ziółek E. M., *Obchody święta Konstytucji 3 Maja w 1807 r.*, „Teka Komisji Historycznej PAN Oddział w Lublinie", R. 4, 2007, s. 26–37.

Ziółek E. M., *Ojczyzna z popiołów powstała! Wyprawa na Moskwę 1812 r. w listach pasterskich biskupów i wybranych kazaniach,* „Teka Komisji Historycznej PAN Oddział w Lublinie", R. 9, 2012 s. 126–141.

Działalność Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia Wincentego à Paulo na ziemiach polskich w XIX wieku

Alicja Puszka
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Na ziemiach polskich ważną i potrzebną działalność wśród najuboższych i potrzebujących prowadził zakon Sióstr Miłosierdzia Sług Ubogich Chorych Wincentego à Paulo, funkcjonujący od połowy XVII w. Zakon ten powstał w Paryżu 29 listopada 1633 r. Założycielami zgromadzenia, zwanego także szarytkami (od francuskiego słowa *charité* – miłosierdzie), byli ks. Wincenty à Paulo (1581–1660) i Ludwika de Marillac (1591–1660), później ogłoszeni świętymi. Zgromadzenie zostało zatwierdzone 18 stycznia 1655 r. przez arcybiskupa Paryża kardynała Jeana Paula de Retza, a 6 czerwca 1668 r. uzyskało aprobatę papieża Klemensa IX[1]. Wincenty à Paulo był wybitną postacią w dziejach Kościoła[2]. Duchowny ten w roku 1625 powołał

[1] *Ludwika de Marillac* [w:] *Księga imion i świętych,* oprac. H. Fros, F. Sowa, t. 3, Kraków 1998, s. 654–655; A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo Sług Ubogich Chorych. Prowincja Warszawska* [w:] *Zeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947*, t. 14, *Studia i materiały do chrześcijaństwa w Polsce*, Lublin 2000, s. 9; W. Umiński, *Szarytki, siostry miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, Filles de la Charité de St. Vincent de Paul* [w:] *Encyklopedia katolicka,* t. 18, red. E. Gigilewiecz i in. Lublin 2013, kol. 1424–1425.

[2] *Oddane Bogu dla służenia Ubogim. Konstytucje i Statuty Sióstr Miłosierdzia Świętego Wincentego à Paulo,* Kraków 2004, s. 15–20. Por. P.-A. Berbiguier, *Żywot popularny Świętego Wincentego a Paulo,* Poznań 1890; J. Zawadzki, *Zasady opieki społecznej,* Warszawa 1935, s. 91–92; S. Konieczny, *Żywot św. Wincentego à Paulo,* Kraków 1938; J. M. Román, *Święty Wincenty à Paulo. Biografia,* Kraków 1990; S. Rosiak, *Prowincja Litewska Sióstr Miłosierdzia. Szkic z dziejów martyrologii Kościoła katolickiego pod zaborem rosyjskim,* Wilno 1933, s. 5–26; B. Urbanek, *Idea opieki nad chorymi na ziemiach polskich w latach 1809–1914,* Warszawa 2001, s. 26–29, 149–151; *Wincenty à Paulo* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 415.

do życia Zgromadzenie Misji, które za podstawowe zadanie stawiało głoszenie ewangelii ubogim oraz troszczenie się o przygotowanie i wykształcenie gorliwych księży. Apostolskiego zatwierdzenia nowego zgromadzenia dokonał papież Urban VIII w dniu 12 stycznia 1632 r., co ogłoszono publicznie w 1634 r. Włączyło to dotychczasową działalność księdza Wincentego w oficjalne struktury kanoniczne Kościoła, potwierdziło osobowość prawną zgromadzenia i uznało stowarzyszenie za wspólnotę z własną tożsamością w organizmie Kościoła. Ksiądz Wincenty poszerzył pole swej pracy tworząc cztery nowe dzieła, a mianowicie misje ludowe, formację duchowieństwa, stowarzyszenia miłosierdzia i Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia[3], których głównym zadaniem stała się praca na rzecz ubogich i chorych. Uważał, że prawdziwych ubogich trzeba wyszukiwać, wspierać ich oraz pomagać chorym w domach. Posługa taka była podstawowym celem zakładania pierwszych Bractw Miłosierdzia[4].

Początków Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia należy upatrywać w założonym przez św. Wincentego à Paulo w 1617 r. Bractwie Miłosierdzia, które miało wspierać ubogich, dzieci, starców, bezrobotnych, sieroty, wdowy i osoby poszkodowane podczas wojen. Wincenty à Paulo powołał także do istnienia Zgromadzenie Księży Misjonarzy w 1625 r. Kilku księży dołączyło do Wincentego, aby ewangelizować ubogich na wsi. Z czasem podjęło działalność apostolską na wszystkich polach, w których odkrywano niesprawiedliwość i biedę: w miastach, więzieniach, szpitalach, sierocińcach czy obszarach objętych wojnami. Wielkim dziełem Wincentego à Paulo było założenie Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia[5].

Działalność misyjna i charytatywna spowodowała, że był księdzem znanym w całej Francji. Pod jego wpływem miłosierdzie chrześcijańskie nabiera cech działalności zorganizowanej i uporządkowanej. Zmarł w Paryżu w 1660 r., a w 1729 r. został zaliczony do grona błogosławionych. Jest patro-

[3] W. Wenz, *Struktura władzy w ujęciu św. Wincentego à Paulo a jej współczesny model w Zgromadzeniu Misji,* Wrocław 2001, s. 78–83, 276–277.

[4] L. Dydusiak, *Zagadnienie żebractwa w Polsce,* Borysław 1938, s. 7; *Słownik duchowości wincentyńskiej*, tłum. W. Bomba, t. 1, Kraków 1997, s. 97–122; *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Polsce (1652–2002). II Prowincja krakowska, litewska, biografie*, red. A. Dzierżak, S. Motyka, W. Bomba, J. Dukała, t. 2, Kraków 2002, s. 10–11.

[5] T. Glemma, *Z dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele katolickim,* Kraków 1947, s. 41–42; A. Schletz, *Zarys historyczny Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w Polsce,* „Nasza Przeszłość", t. 12, 1960, s. 5–8; J. Dukała, *Św. Wincentego à Paulo – doświadczenia duchowe i dzieła* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 15: *Kontemplacja i działanie*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 188–201; W. Bomba, *Miejsce Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w dzisiejszym świecie,* „Meteor", R. 55, 1983, z. 6, s. 38–44.

nem wszystkich stowarzyszeń opiekuńczych działających w Kościele katolickim. Ks. Wincentemu i Ludwice de Marillac można przypisać niezwykły wzrost zorganizowanej i uporządkowanej dobroczynności katolickiej, wśród chorych, starców, położnic, dzieci opuszczonych i niedorozwiniętych umysłowo. W roku śmierci obydwojga założycieli (1660) zgromadzenie liczyło około 180 sióstr w sześćdziesięciu wspólnotach na terenie Francji i jednej w Polsce. Pomyślnie rozwijało się do rewolucji francuskiej. W 1789 r. liczyło 4300 sióstr w 450 domach we Francji, Polsce i w Hiszpanii. W pracy ks. Wincentego zaznacza się podział zadań. Tworząc stowarzyszenia charytatywne mężczyznom powierzał opiekę nad zdrowymi ubogimi, a kobietom nad chorymi ubogimi[6]. W 1629 r. powstało Bractwo Miłosierdzia przy parafii Najświętszego Zbawiciela w Paryżu. W jego skład wchodziły same kobiety, dlatego też przyjęło nazwę Pań Miłosierdzia. Z czasem zmieniły się formy działania stowarzyszenia, ale cel zawsze był ten sam. Kobiety po wsiach i miasteczkach osobiście zajmowały się ubogimi chorymi. W dużych miastach działalność taka okazywała się wręcz niemożliwa, posługom takim sprzeciwiali się ojcowie i mężowie stowarzyszonych pań z wyższych warstw społecznych i dlatego zaczęły się one wyręczać służącymi. Działalność tych stowarzyszeń zanikła w okresie rewolucji, a odbudowane zostały dopiero w XIX wieku. W 1840 r. ponownie powstało w Paryżu Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia dla Ubogich chorych. Podobne stowarzyszenia działały także w wielu miastach na ziemiach polskich[7]. Siostry szarytki składały śluby: ubóstwa, czystości, posłuszeństwa oraz ślub czwarty, służenia ubogim[8]. Do reguł tych ks. Wincenty dodał rozdział „o szkołach ubogich sierot i edukacji onych". Głosił, że opiekowanie się sierotami ubogimi, ich kształcenie i wychowywanie jest obowiązkiem niemal równym z opiekowaniem się chorymi Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia. Nowe zgromadzenie przyjęło nietypową strukturę; było jednochórowe, a siostry nie zmieniały swych imion. Strój sióstr był początkowo bardziej świecki, zbliżony wyglądem do ubioru wieśniaczek z okolic Paryża. Składał się z sukni szarego koloru z szerokimi rękawami, z czepka z białego płótna jako bezpośredniego okrycia głowy, a na nim nakrycia z białego płótna o dwóch skrzydłach, tzw. kornetu, który z czasem zmienił wygląd na skromny welon. Zmianom ulegał też ubiór –

[6] S. Wyszyński, *Dobre oczy nad nam,* „Nasza Przeszłość", t. 11, 1960, s. 17–18.

[7] P. Socha, *Geneza Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia*, „Meteor", R. 55, 1983, z. 6, s. 11–33; *Dzieło dla ubogich chorych,* Kraków 1866, s. 1–7; Święta Ludwika de Marillac, *Dzień za dniem. Myśli na każdy dzień roku,* oprac. Z. K. Knop, Poznań 2004, s. 178–179.

[8] *Reguły Sióstr Miłosierdzia Sług Ubogich Chorych,* Warszawa–Kraków–Chełmno 1982, s. 8–11; *Oddane Bogu dla służenia ubogim. Konstytucje i Statuty,* s. 55–57.

kolor habitu zmienił się na granatowo-szary. Ks. Wincenty określając działalność sióstr powiedział, że klasztorem dla nich będzie dom chorych, sala szpitalna lub ulica, celą wynajęty pokój, kaplicą – kościół parafialny, klauzurą – posłuszeństwo, kratą – Bojaźń Boża, a welonem – skromność[9].

Kandydatki na siostry pobierały formację w seminarium, będącym odpowiednikiem nowicjatu. Według myśli założyciela śluby stanowią istotną rację bytu zgromadzenia. Pierwszy raz siostry składały je po pięciu latach pobytu w zgromadzeniu. Siostry zatrudnione w tej samej placówce mieszkały zawsze razem, tworząc w ten sposób dom, na czele którego stała siostra służebna, nazywana niekiedy starszą. Jej zadaniem było służenie wszystkim siostrom pomocą materialną i duchowną, kierowanie działalnością domu, za co była odpowiedzialna przed Bogiem i przełożonymi. Kilka, kilkanaście lub więcej domów tworzyło prowincję, na czele której stała siostra wizytatorka. W kierowaniu prowincją wspomagała ją rada prowincjonalna, złożona z radnych. Ich liczba była zależna od ilości sióstr i rozległości prowincji. Całym zgromadzeniem kierowała matka generalna[10], najwyższym przełożonym szarytek był zaś generał misjonarzy. Obok niego, najwyższą władzę w zgromadzeniu piastowała matka generalna, czyli przełożona generalna. Była wybierana co trzy lata w dniu Zielonych Świąt. Pierwszą przełożoną została współzałożycielka zgromadzenia – Ludwika de Marillac[11]. Była ona bliską współpracownicą ks. Wincentego. W 1633 r. przyjęła do swojego domu kilka dziewcząt, stając się formatorką i wychowawczynią przyszłych sióstr. Głównym celem zgromadzenia było niesienie materialnej i duchowej pomocy ubogim, chorym, opuszczonym, sierotom, starcom, rannym żołnierzom oraz wszystkim ludziom potrzebującym opieki i wsparcia. Św. Wincenty, celem zaradzenia istniejącym wówczas we Francji potrzebom społecznym, organizował bractwa miłosierdzia i stowarzyszenia pań miłosierdzia. Dziewczęta wiejskie, które wyrażały gotowość służenia ubogim jako kandydatki na zakonnice, ks. Wincenty kierował do Paryża, gdzie Ludwika de Marillac przygotowywała je do przyszłej pracy. W 1630 r. jako pierwsza zgłosiła się dziewczyna Małgorzata Naseau i wyraziła wolę służenia ubogim i potrzebującym. Po trzech latach pracy i utwierdzeniu się w podjętym postanowieniu, dała początek nowemu zakonowi[12]. W ten spo-

[9] S. Rosiak, *Prowincja Litewska Sióstr Miłosierdzia,* s. 23.

[10] A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia*, s. 10.

[11] *Ludwika de Marillac, święta* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN,* t. 6, Warszawa 2002, s. 311.

[12] *Błogosławiona Ludwika de Marillac (Le Gras), założycielka i pierwsza przełożona Sióstr Miłosierdzia*, Kraków 1921, s. 3–38; M. Gogacz, *Miłosierdzie jako rys postawy chrześcijańskiej u świętego Wincentego à Paulo. Był sercem Chrystusa w świecie*, „Meteor", R. 55, 1983, z. 6,

sób powstało Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo Sług Ubogich i Chorych.

Pierwsze zgromadzenie nie było objęte klauzurą. Siostry miały za zadanie służenie ubogim wszędzie, gdzie zajdzie potrzeba: na ulicy, w domach prywatnych, w szpitalach stałych i polowych oraz we wszelkich zakładach dobroczynnych. W przytułkach otaczały opieką samotnych starych ludzi, osoby kalekie, a także wydzielały osobne pomieszczenia dla przewlekle i nieuleczalnie chorych. Bardzo często osoby samotne i starsze po leczeniu szpitalnym nie miały się gdzie udać, dlatego przy szpitalach otwierano przytułki, w których od kilkunastu do kilkudziesięciu pensjonariuszy znajdowało skromny ale zadbany dom.

W swoim nauczaniu ks. Wincenty mocny akcent kładł na opiekę nad dziećmi porzuconymi. Wraz z Ludwiką de Marillac sprzeciwiał się poglądom potępiającym takie dzieci. Opieka nad dzieckiem w tamtych czasach była traktowana łącznie z ogólną opieką społeczną. Opieka nad ubogimi obejmowała swym zasięgiem dzieci z tytułu ubóstwa ich rodziców lub z powodu braku rodziców, lecz nie traktowano ich inaczej niż dorosłych. Dopiero ks. Wincenty w 1638 r. oddzielił opiekę nad dorosłymi od opieki nad dzieckiem, polecając szarytkom zbieranie, wychowywanie i kształcenie podrzutków. Od tego czasu datuje się rozwój opieki nad dzieckiem. W tamtych czasach dzieci pozostawiano często w pobliżu kościołów i klasztorów, domów Sióstr Miłosierdzia lub domów bogatych rodzin[13]. Największy ciężar spoczywał na siostrach przy posłudze właśnie dzieciom. W zaleceniach dotyczących wychowania ks. Wincenty radził stosować kary umiarkowane i stopniowane. Nauka sierot odbywała się w dwu kierunkach, wychowania religijno-moralnego i nabywania nauk podstawowych. Wychowanie religijne należało do zasadniczych obowiązków sióstr, ponadto miały przygotować dzieci do życia. Zarówno chłopcy, jak i dziewczęta, uczyli się czytać i pisać, rachunków, a także szycia i haftowania. Dziewczęta przygotowywane były do pracy w kuchni, pralni, piekarni, do pracy w ogrodzie i gospodarstwie,

s. 47–56; B. Sieńczak, *Św. Wincenty à Paulo,* Kraków 1992, s. 3–14; W. Wenz, *Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych „Reguł Wspólnych" (1617–1655),* Wrocław 1999, s. 145; J. Jachimczak, *Święty Wincenty à Paulo w posługiwaniu ubogim dzisiaj*, Warszawa 2001, s. 71–82; *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo w Polsce (1652–2002)*, t. 2, s. 12–16; Święta Ludwika de Marillac, *Dzień za dniem,* s. 171–177; H. Matoga, *Zgromadzenie ss. Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo a krakowskie pielęgniarstwo (do I połowy XX w.)* [w:] *Zawód pielęgniarki na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* red. B. Urbanek, Warszawa 2008, s. 148–150.

[13] A. Dodin, *Św. Wincenty a człowiek dzisiejszy* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 15, s. 264– 266; W. Wenz, *Prawno-teologiczne elementy charyzmatu*, s. 146.

a w odpowiednim wieku – musiały mieć ukończone co najmniej 16 lat – były oddawane, zazwyczaj, na służbę. Często zostawały w placówce jeszcze przez 2–3 lata, do czasu ukończenia nauki lub wyjścia za mąż. Chłopcy po ukończeniu tych podstawowych nauk, w wieku około 12–14 lat, opuszczali sierocińce i dodatkowo uczyli się rzemiosła w tak zwanym terminie. Zdobycie zawodu było najważniejsze dla ich przyszłego życia[14].

Do Polski Siostry Miłosierdzia przybyły w początkach swej działalności, jeszcze za życia św. Wincentego. Po wstąpieniu Jana Kazimierza na tron polski podjęto starania o sprowadzenie do Polski[15] powstałego we Francji, a rozwijającego się prężnie Zgromadzenia Księży Misjonarzy i Sióstr Miłosierdzia. Inicjatywa sprowadzenia zgromadzeń wyszła od królowej Ludwiki Marii (Gonzagi), która przebywała na dworze francuskim i znała dobrze ks. Wincentego à Paulo. Gonzaga należała w Paryżu do grona arystokratek działających w Stowarzyszeniu Pań Miłosierdzia, pozostawała także pod duchowym kierownictwem przyszłego świętego[16]. Ksiądz Wincenty dokładnie obmyślił i zorganizował misję w Polsce, założoną dzięki inicjatywie polskiej królowej. Okazywała ona wielką hojność na cele dobroczynne, za co późniejszy święty dziękował Bogu i uważał Ludwikę Marię za wzór królowej[17]. Pierwsi kapłani ze Zgromadzenia Misji przybyli do Polski w listopadzie 1651 r., a królowa już w 1653 r. przekazała im parafię Świętego Krzyża w Warszawie. Siostry Miłosierdzia przybyły rok później[18]. We wrześniu

[14] A. Schletz, *Zarys historyczny*, s. 63–65; A. Gretkowski, *Dobroczynność – społeczna działalność Zgromadzenia Sióstr oraz Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo na terenie diecezji płockiej w latach 1727–2000,* Płock 2002, s. 47–53, 60–61, 64; E. Bartkowiak, *Formacje zakonne wobec problemu dzieci pozbawionych opieki w Polsce w latach 1918–1939,* Zielona Góra 2009, s. 33–41.

[15] Por. P. P. Gach, *Zakony w Europie Środkowo-Wschodniej (1773–1914)* [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej. X–XX wiek,* red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 34, 36, 37; A. Mirek, *Dynamika powstawania żeńskich zgromadzeń zakonnych w XIX i XX wieku na ziemiach polskich* [w:] *Zakony żeńskie na Śląsku w XIX i XX wieku,* red. W. Musialik, Opole 2006, s. 28–29.

[16] *Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy 1625–1925*, Kraków 1925, s. 66–67.

[17] J. Calvet, *Święty Wincenty à Paulo,* Warszawa 1954, s. 215–217; M. Świątecka, *Św. Wincenty a Polska,* „Nasza Przeszłość", t. 11, 1960, s. 40–41; *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo w Polsce (1652–2002)*, t. 2, s. 20, 122.

[18] *Siostry Miłosierdzia w Polsce* [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 35–36, Warszawa 1912, s. 271–274; J. Kłoczowski, *Średniowiecze i Rzeczpospolita* [w:] J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce,* Kraków 1986, s. 120, 121; Święty Wincenty à Paulo, *Dzień za dniem. Myśli na każdy dzień roku,* wybór Z. K. Knop, Poznań 2003, s. 206–211; S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII* wieku, Lublin 2006, s. 101, 102–103.

1652 r. do Warszawy wysłano trzy siostry, wybrane i przygotowane do poprowadzenia tego dzieła przez samych założycieli zgromadzenia[19]. Siostry te przebywały w otoczeniu królowej, mieszkając kolejno w Łowiczu, Warszawie, Grodnie, Krakowie i Opolu. W Rzeczypospolitej był to czas wojen, „potopu szwedzkiego". Siostry pielęgnowały chorych dotkniętych zarazą w szpitalu św. Krzyża w Warszawie, wychowywały sieroty i ubogie dziewczęta, rozdawały jałmużnę fundowaną przez królową, a także pielęgnowały rannych żołnierzy. Królowa Ludwika Maria zabezpieczając przyszłość szarytek stworzyła specjalną fundację. Kupiła posiadłość z dworkiem i przeznaczyła ją na zakład Sióstr Miłosierdzia. W 1658 r. siostry wraz z będącymi pod ich opieką dziewczętami-sierotami przeprowadziły się do własnego domu na Tamce w Warszawie. Siedzibę domu generalnego sióstr z późniejszym szpitalem nazywano Szpitalem św. Kazimierza, a od 1842 r. zmieniono nazwę na Instytut św. Kazimierza. Przy tym domu sióstr wybudowano, według życzenia królowej, szpital dla ubogich chorych, przy którym urządzono aptekę i ambulatorium. Ponieważ głównym celem tej fundacji była opieka nad sierotami i dziećmi porzuconymi, dlatego dom ten nazywano też Szpitalem Sierot[20]. W 1662 r. konstytucje sejmowe zatwierdziły wszystkie dotychczasowe nadania, co miało duże znaczenie dla rozwoju zgromadzenia w Polsce. W ten sposób Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia otrzymało charakter i przywileje osoby prawnej.

Dom na Tamce, pierwszy i najstarszy, stał się domem centralnym szarytek prowincji polskiej. W pierwszych latach istnienia przebywało w nim 20 sióstr szarytek Francuzek, w 1658 r. założono seminarium dla kształcenia sióstr Polek do pracy na ziemiach polskich i litewskich. W następnych dziesięcioleciach zakon rozwijał się w Rzeczypospolitej pomyślnie. Początkowo wychowywało się w domu na Tamce tylko 15 sierot. Fundacje sióstr warszawskich powiększyły się, dzięki zapisom różnych dobrodziejów. Już

---

[19] *Misyonarze w Polsce. Sprowadzenie Misyonarzy do Polski i pierwsze ich prace,* „Roczniki Obydwóch Zgromadzeń św. Wincentego à Paulo", R. 1, 1895, s. 40–44, 241; *Świętobliwa Ludwika de Marillac. Życie i sprawa jej beatyfikacji,* „Roczniki Obydwóch Zgromadzeń św. Wincentego à Paulo", R. 2, 1896, s. 12; Święta Ludwika de Marillac, *Dzień za dniem*, s. 178–179; S. Rosiak, *Prowincja Litewska Sióstr Miłosierdzia*, s. 26; A. Słomczyński, *Dom ks. Boduena 1929–1945,* Warszawa 1975, s. 10–11.

[20] Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Warszawie, rkps: E. Chodakowska, *Księga Pamiątkowa Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w Polsce*; *Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy*, s. 228; A. Schletz, *Zarys historyczny*, s. 76–79; K. Kuźmak, *Dziecko: Opieka. Instytucje w Polsce* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1995, kol. 561; A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo*, s. 11.

w 1697 r. rozpoczęto budowę murowanego domu św. Kazimierza z kaplicą. Pod koniec XVII w. przy Instytucie św. Kazimierza utworzono zakład naukowy dla dziewcząt, w którym kształciły się odpłatnie szlachcianki, a bezpłatnie dziewczęta ubogie. Kolejnym ważnym dziełem Sióstr Miłosierdzia w Instytucie św. Kazimierza było wychowanie ubogich sierot płci żeńskiej, stąd nazwa – Dom Sierot Dziewcząt[21]. Sieroty wychowywane były bardzo religijnie, moralnie i tak, aby w przyszłości mogły utrzymywać się z pracy własnych rąk. Liczni darczyńcy pomagali utrzymywać dziewczęta. Bywały lata, w których opiekę w domu znajdowało od 180 do 200 dzieci. Średnio w Instytucie św. Kazimierza przebywało około sto dziewczynek. Musiały one spełniać pewne warunki, aby się tam dostać – być dzieckiem małżeńskim, katoliczką, mieć nie mniej niż 9, a nie więcej niż 12 lat. Dzieci musiały być zdrowe, a opiekunowie poświadczyć ich sieroctwo i ubóstwo. Siostry pracowały nadal przy szpitalu św. Krzyża, ale objęły także najstarszy szpital warszawski – Ducha Św. Poza Warszawą kolejny dom najwcześniej powstał w 1694 r. w Chełmnie, gdzie oprócz szpitala siostry prowadziły sierociniec. Od roku 1652 do końca XVIII w. szarytki prowadziły w Rzeczypospolitej 29 szpitali, znajdujących się w Warszawie (św. Krzyża – 1653, Ducha Św. – 1684, św. Rocha – 1707, Dzieciątka Jezus – 1757), Chełmnie – 1711, Krakowie – 1714, Białej – 1716, Pułtusku – 1727, Lublinie – 1730, Szczuczynie Litewskim – 1742, Szczuczynie Mazowieckim – 1742, Lwowie – 1745, Wilnie – 1745, Mariampolu – 1746, Bursztynie – 1752, Oświeji – 1759, Brodach – 1759, Gródku – 1766, Przeworsku – 1768, Białymstoku – 1769, Żytomierzu – 1760, Rozdole – 1780, Zamościu – 1784, Płocku – 1784, Krasławiu – 1789, Ciechanowcu – 1789, Wilnie – 1791 szpital Dzieciątka Jezus oraz w Białej Podlaskiej i miejscowości Mienia w 1795 r.[22]

W Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia na plan pierwszy wysuwała się zawsze praca szpitalna, ale przy szpitalach szarytki prowadziły także ważne instytucje opiekuńczo-wychowawcze takie jak: sierocińce, szkoły i ochronki dla małych dzieci, a także przytułki dla potrzebujących dorosłych. Pielę-

[21] A. Schlez, *Prowincja Warszawska Sióstr Miłosierdzia,* „Caritas", R. 5, 1949, nr 40, s. 2–3; Z. Podgórska-Klawe, *Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności i jego Wydział Sierot i Ubogich Dzieci* [w:] *Warszawa w XIX wieku*, Warszawa 1970, s. 142; E. Mazur, *Opieka nad sierotami w dziewiętnastowiecznej Warszawie* [w:] *Od narodzin do wieku dojrzałego. Dzieci i młodzież w Polsce*, cz. 2: *Stulecie XIX i XX,* Warszawa 2003, s. 47–48.

[22] M. Borkowska, *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010, s. 362–370; *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Polsce (1652–2002). II Prowincja krakowska i litewska*, s. 130–183; J. Szady, *Misja opiekuńcza Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia Wincentego à Paulo w Polsce w XVII–XVIII wieku*, „Teka Komisji Historycznej Oddziału PAN w Lublinie", t. 12, 2015, s. 86–90, 94.

gnowały i leczyły chorych w domach. Placówki te tworzyły często wspólny kompleks w jednym budynku lub kilku na terenie jednej miejscowości. Wszystkie domy i placówki w tym okresie powstały na wschód od Wisły, co wskazuje na kierunek ich rozwoju[23].

Bardzo szybko bogata warstwa ziemiańska dostrzegła działalność sióstr szarytek, szczególnie bardzo dobrze prowadzone przez nie szpitale i inne placówki pomocowe. Widząc ogrom potrzeb we własnych dobrach zapraszali szarytki do prowadzenia tych instytucji, tworząc specjalne fundacje finansujące te dzieła charytatywne. Placówki sióstr wspierane były także przez działalność filantropijną lokalnych społeczności. Od początku XIX w. w wielu miastach na ziemiach polskich zakładano Towarzystwa Dobroczynności, które przy współudziale działaczy świeckich i kościelnych starały się łagodzić potrzeby osób żyjących w ogromnym niedostatku, chorych, sierot i żebraków po rządowych kasatach charytatywnych instytucji kościelnych, bractw i zakonów. Regulaminy zakładów opiekuńczych opierano na zasadach moralności chrześcijańskiej, uwzględniając życie religijne podopiecznych[24].

Dom na Tamce w Warszawie dał początek kolejnym placówkom zgromadzenia w Polsce. Od 31 marca 1712 r. stał się domem centralnym utworzonej prowincji polskiej, bowiem początkowo wszystkie domy sióstr podlegały przełożonym w Paryżu. Upadek Rzeczypospolitej spowodował zmiany w organizacji i strukturze tego zakonu. W 1809 r. stan Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia przedstawiał się następująco: w Księstwie Warszawskim siostry miały 7 domów, pod zaborem rosyjskim – 9, a pod zaborem austriackim 11[25]. Rozbiory i wojny napoleońskie spowodowały zmiany granic państwowych i represje, nastąpił podział prowincji Sióstr Miłosierdzia w Polsce na trzy prowincje. Pierwsza z nich to macierzysta warszawska, w której były placówki z województw centralnych dawnej Rzeczypospolitej, a pierwotny Dom Centralny na Tamce stał się domem prowincjalnym. W prowincji warszawskiej w ciągu XIX w. następowały zmiany w sytuacji sióstr. Wprowadzenie ustawy o zakładach dobroczynnych w Królestwie Polskim spowodowało, że od 1842 r.część obowiązków Sióstr Miłosierdzia przejęły tzw. Rady Opie-

[23] A. Rosiak, op. cit., s. 26–27; S. Litak, *Szpitale w Polsce przedrozbiorowej. Rozwój i problematyka* [w:] *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998, s. 26; S. Litak, *Atlas Kościoła*, s. 106–109; M. Borkowska, *Zakony żeńskie w Polsce w okresie potrydenckim* [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej*, s. 203.

[24] K. Kuźmiak, *Dobroczynności Towarzystwa* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1985, kol. 1389–1391.

[25] A. Schletz, *Zarys historyczny*, s. 88.

kuńcze[26]. Rada Opiekuńcza ograniczyła liczbę dziewczynek w domu św. Kazimierza w Warszawie do 120. W pierwszej kolejności do zakładu przyjmowano dzieci bez dalszych nawet krewnych. Rady zajęły się zarządem szpitali i ich funduszami pod zwierzchnictwem Rady Głównej przy Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchowych. Siostrom pozostawiono staranie o chorych i wewnętrzną organizację szpitali. W połowie XIX w. Siostry Miłosierdzia pracowały w 17 szpitalach, oprócz głównego domu św. Kazimierza. Opiekowały się chorymi i potrzebującymi w 5 szpitalach w Warszawie oraz szpitalami w: Białej, Janowie, Krakowie, Kurozwękach, Lublinie, Mieni, Płocku, Poznaniu, Pułtusku, Radzyniu, Sandomierzu, Szczebrzeszynie, Wilanowie i Wilnie. W ciągu dwustu lat, do 1851 r., w różnych placówkach zakonu na ziemiach polskich pracowało w sumie 200 sióstr. Przez ten okres szarytki przyjęły na wychowanie do instytutu św. Kazimierza 6400 sierot, z tej liczby umarło w czasie epidemii i na choroby zakaźne 458 dzieci. W instytucie wykształciło się 798 dziewcząt pochodzenia szlacheckiego[27].

Po likwidacji prowincji litewskiej zakon rozwijał się za to prężnie w drugiej połowie XIX stulecia w prowincji warszawskiej, tworząc sieć sprawnie zarządzanych i zorganizowanych placówek pomocy społecznej finansowanych przez samo społeczeństwo. Kolejno powstały następujące placówki prowadzone prze szarytki: Sandomierz szpital, przytułek – 1819; Warszawa: przytułek – 1823, szpital – 1827, dom św. Wincentego: sierociniec i przytułek – 1861, szpital dziecięcy – 1869, sierociniec – 1871, szpital na Pradze – 1872, szpital św. Feliksa – 1877, szwalnia i szkoła – 1889, szpital św. Jana Bożego – luty 1892, szpital św. Stanisława – sierpień 1892, przytułek – 1895, przytułek – 1897, sierociniec – 1898; Kurozwęki szpital, przytułek – 1844; Radzyń szpital – 1849; Łowicz szpital, przytułek – 1857; Kobylany szpital – 1859; Kielce szpital – 1862; Milanów szpital – 1862; Sterdyń szpital – 1863; Grójec szpital – 1863; Kalisz szpital – 1865, przytułek – 1883, sierociniec – 1900; Wyrozęby szpital – 1873; Lublin sierociniec – 1855, szpital dla obłąkanych św. Jana Bożego – 1874; Łuków szpital – 1875; Wyrozęby szpital – 1873; Włocławek szpital – 1877; Sieradz szpital – 1884; Kalisz przytułek – 1884; Drewnica sierociniec – 1891; Tworki szpital – 1891; Ignaców sierociniec – 1895; Dąbrowa Górnicza szpital – 1896; Piotrków Trybunalski szpital – 1897; Kutno szpital – 1900; Radom szpital – 1897, sierociniec i przytułek

[26] Ustawa podpisana w Petersburgu 18 II / 2 III 1842 r. przez cara Mikołaja I, zob. Dziennik Praw Królestwa Polskiego, t. 30, nr 97, s. 5–89.

[27] M. J. Kulesza, *Instytut św. Kazimierza w Warszawie,* Warszawa 1852, s. 3–8, 11, 23; A. Schletz, *Zarys historyczny*, s. 79–102; Z. Podgórska-Klawe, *Szpitale warszawskie 1388–1945,* Warszawa 1975, s. 51–52.

– 1898; Łomża szpital – 1899, przytułek – 1900; Wieluń szpital – 1899; Staszów szpital – 1900[28].

W 1783 r. została utworzona prowincja galicyjska, czyli lwowska, która objęła ziemie zaboru austriackiego z siedzibą Domu Centralnego we Lwowie. Na tych terenach działały cztery domy sióstr ufundowane przez bogate ziemiaństwo. Były to następujące placówki: szpital św. Wincentego à Paulo we Lwowie ufundowany w latach 1741–1743 przez Franciszka Zawadzkiego, Instytut w Mariampolu ufundowany w 1746 r. przez Jana Kajetana Jabłonowskiego i Teresę z Wielhorskich, szpital i sierociniec w Bursztynie ufundowany przez hr. Ignacego Skarbka w 1742 r., a otwarty w 1752 r., zakład w Brodach utworzony w 1759 r. przez Stanisława Gadowskiego i dotowany w 1760 r. przez Helenę z Zamoyskich Potocką, dom w Rozdole sfinansowany przez Franciszkę z Cetnerów Rzewuską w 1780 r., dom w Przeworsku ufundowany w 1768 r. przez Zofię z Korwinów-Krasieńskich i Antoniego Lubomirskiego, który rozpoczął działalność w 1781 r. (szpital, sierociniec i szkoła)[29]. Pomimo licznych kasacji różnych zgromadzeń zakonnych przez władze zaborcze, szarytki ocalały, ze względu na swoją szpitalną i opiekuńczą działalność. Siostry w zaborze austriackim zyskały w oczach rządu przychylność i nawet rodzaj opieki. Gdy okazało się, że siedziba Domu Centralnego jest zbyt ciasna, otrzymały od władz państwowych sąsiedni klasztor Reformatów. Szpital i zakład sierot we Lwowie zrobił w trakcie wizytacji tak dobre wrażenie na cesarzu Józefie II, że nie tylko zezwolił na utrudniany dotąd kontakt z centralną siedzibą zakonu w Paryżu, ale i na założenie nowicjatu. Cesarz obdarował domy sióstr we Lwowie, w Mariampolu, w Brodach i Rozdole obszernymi budynkami skasowanych klasztorów, przyznawał także zapomogi na działalność zgromadzenia. Siostry w Galicji mogły bez przeszkód pracować w szkółkach, a nie tylko w szpitalach i sierocińcach, jak było to w zaborze rosyjskim[30]. W prowincji lwowskiej szarytki prowadziły następujące placówki: Kraków szpital – 1714; Lwów szpital ul. Teatyńska 1 – 1741, sierociniec – 1744, ochronka – 1856; Bursztyn szpital, sierociniec –

[28] A. Jurczak, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia*, s. 561–581, 586, 589, 592–595, 597, 636–647, 654, 656; *Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy*, s. 230–231; A. Schletz, *Zarys historyczny*, s. 95.

[29] *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo w Polsce*, s. 27–28, 217–218.

[30] S. Rosiak, *Prowincja Litewska Sióstr Miłosierdzia*, s. 28–29; A. Dzierżak, *Powstanie i organizacja Galicyjskiej Prowincji Sióstr Miłosierdzia*, „Nasza Przeszłość", t. 86, 1996, s. 119–125; J. Nowińska, *Pedagogia szarytek – pedagogia charité (Filles de Charité / Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo)* [w:] *Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych. Historia i współczesność*, red. J. Kostkiewicz, Kraków 2015, s. 240–241.

1742; Mariampol szpital, sierociniec, ochronka – 1746; Brody-Załoźce szpital, sierociniec, ochronka – 1760; Przeworsk szpital, sierociniec, ochronka – 1768–1780; Rozdół szpital, sierociniec, 2 ochronki – 1780; Nowosiółki szpital – 1810; Moszczany szpital, sierociniec, ochronka, przytułek – 1820; Czerwonogród szpital, sierociniec – 1844; Budzanów-Kulczyce szpital, sierociniec – 1846. W 1859 r. zarząd tej prowincji przeniesiono do Krakowa, odtąd prowincja przyjęła nazwę krakowskiej. W prowincji tej siostry poprowadziły w XIX w. kolejne placówki: Kraków sierociniec – 1859, ul. Piekarska 8 sierociniec, ochronka, ochronka ul. Krowoderska 40, ochronka – 1876, ochronka ul. Warszawska 11 – 1889, Kraków-Łobzów Nowa Wieś sierociniec, ochronka – 1898, ul. Helclów 2 przytułek dla chorych – 1890; Lwów szpital ul. Głowińskiego 7 – 1870, Lwów-Kulparków ochronka – 1875, przytułek dla chorych ul. Bilińskich 9 – 1893; Rohatyn szpital – 1873, sierociniec – 1883; Tenczynek – ochronka; Żywiec szpital – 1888, Brzeżany szpital – 1891, Jasło szpital – 1892, Stanisławów szpital – 1894, Kołomyja szpital – 1894, Stryj szpital – 1894; Nowy Sącz szpital – 1895; Czortków sierociniec, przytułek, ochronka – 1895; Zaleszczyki szpital – 1896; Rzeszów szpital – 1897; Tarnopol szpital – 1897; Tarnów szpital – 1897; Złoczów szpital – 1897; Sambor szpital – 1899; Sanok szpital – 1899; Białykamień szpital, sierociniec, ochronka – 1899[31].

Godne podkreślenia jest to, że Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia od początku istnienia zajmowało się pielęgnowaniem i wychowywaniem porzuconych dzieci. Szczególnie potrzeba podjęcia pracy w tej dziedzinie na terenie Galicji zaistniała po 1869 r., kiedy uchwałą Sejmu Krajowego skasowano jedyne dwa domy dla podrzutków w Krakowie i we Lwowie. Wtedy to wiele zakładów Sióstr Miłosierdzia spieszyło z pomocą dzieciom porzuconym i zdanym całkowicie na dobroczynność ludzką. Podrzutki i sieroty znalazły opiekę w Szpitalu Św. Łazarza, w domu centralnym i domu sióstr w Krakowie na Kazimierzu. Dzieci porzucone umieszczano też u rodzin wiejskich. Szarytki prowincji krakowskiej opiekowały się dziećmi w wielu zakładach. W samym Krakowie prowadziły 3 placówki. Pierwszym z nich był zakład sierot „Dom Pracy" na Kazimierzu z filią w Woli Gustowskiej. Powstał jako ochronka w 1886 r., a w 1887 r. został przekształcony w sierociniec dla 130 dziewcząt. Drugi zakład prowadzony przez szarytki od 1905 r. to Dom Sierot p.w. Opatrzności Boskiej w Łobzowie z fundacją dla ubogich

[31] Z. Łuszczarz, J. Wątroba, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. Prowincja krakowska* [w:] *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947. Studia i materiały do historii chrześcijaństwa w Polsce*, red. A. Mirek, Lublin 2014, s. 31, 33, 35–36, 39.

dziewcząt im. Andrzeja hr. Potockiego. Trzeci to Dom Sierot p.w. św. Stanisława Kostki dla 80 dziewcząt. We wszystkich placówkach dziewczęta miały zapewnioną opiekę, wychowanie oraz możliwość nauki i zdobycia zawodu[32]. Jeszcze w połowie XIX w. na rzecz stworzenia systemu opieki nad dzieckiem zostały podjęte działania przez władze krajowe. Władze państwowe w Galicji nałożyły ustawowy obowiązek na gminy zapewnienia ubogim i sierotom prawowitej opieki, w 1866 r. zostały powołane kasy sieroce jako podstawowe instytucje sprawowania opieki. Na bazie kas sierocych w dużych miastach, jak Lwów czy Kraków, zaczęły powstawać stowarzyszenia podejmujące się opieki nad sierotami. Od 1906 r. w Krakowie działało stowarzyszenie Rada Opiekuńcza, koordynujące działalność opiekuńczą. Skalę problemu pokazują liczby – w 1906 r. na terenie Krakowa należało oddać pod opiekę ponad tysiąc sierot, czyli 20% wszystkich dzieci pozbawionych rodziców[33].

Kolejną prowincją powstałą i działającą kilkadziesiąt lat w XIX wieku była litewska, z Domem Centralnym w Wilnie. Jej początek to lata 1797–1800, rzeczywiste utworzenie nastąpiło zaś w 1829 r. Prowincja ta przetrwała do 1842 r., czyli do kasaty zakonów w zaborze rosyjskim[34]. Po jej likwidacji władze rosyjskie odebrały siostrom prowadzenie szpitali i umieściły część z nich w zamkniętych klasztorach. Pozostałe szarytki wywieziono przemocą do klasztoru Benedyktynek w Wilnie, gdzie zgromadzono kilkadziesiąt sióstr z różnych zakonów, przetrzymując je w surowych warunkach. Siostry szarytki zostały skazane na wygnanie, a kilka wywieziono w głąb Rosji. Około trzydziestu młodszych sióstr otrzymało paszporty i zostały wydalone za granicę, głównie do Galicji. W 1843 r. siostrom litewskim odebrano także drugie pole działalności – wychowywanie i nauczanie młodzieży żeńskiej.

Na ziemiach litewskich jeszcze przed utworzeniem prowincji działało kilka placówek szarytek. W Szczuczynie w 1732 r. szkołę i nieduży szpital ufundowała Teresa z Chlebickich-Józefowiczów, żona Jana de Campo Scypiona. Siostry szarytki rozpoczęły działalność w Wilnie od 1745 r. Fundatorem ich szpitala był biskup Bogusław Korwin Gosiewski. Dom z seminarium przy szpitalu stał się późniejszym domem prowincjonalnym zgromadzenia. Kolejne placówki powstały w miejscowościach: Oświej szpital, przytułek,

[32] S. Motyka, *Działalność charytatywna Sióstr Miłosierdzia prowincji krakowskiej w latach 1859–1914*, „Nasza Przeszłość", R. 86, 1996, s. 354–355; A. Haratyk, *Udział galicyjskiego Kościoła katolickiego w pracach opiekuńczo-wychowawczych* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 16: *Opieka nad dzieckiem w Galicji*, red. A. Meissner, Rzeszów 2002, s. 34.

[33] A. Meissner, *Teoretyczne podstawy opieki nad dzieckiem sierocym w Galicji* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 16, s. 12–13.

[34] S. Rosiak, *Prowincja litewska Sióstr Miłosierdzia*, s. 59–64.

szkoła – 1759; Gródek szpital, sierociniec i szkoła – 1766; Żytomierz szpital, sierociniec – 1766; Białystok szpital, szkoła – 1769; Wilno sierociniec Dzieciątka Jezus, szkoła – 1786; Ciechanowiec szpital, szkoła – 1789; Krasław szpital, przytułek, szkoła – 1789. Po erygowaniu prowincji zaczęły powstawać nowe domy: w Wilnie szpital św. Jakuba i przytułek – 1809; w Kownie szpital i szkoła – 1824; w Mińsku Litewskim szpital, sierociniec i szkoła – 1825; w Tepliku szpital – 1825; w Łucku szpital, sierociniec i szkoła – 1829; w Wilnie szkoła i przytułek Towarzystwa Dobroczynności – 1840[35].

Losy szarytek w tej prowincji były bardzo trudne. Cierpiały one prześladowania ze strony władz rosyjskich. Placówki stopniowo zamykano, usuwano siostry, aż w końcu – w pełni swego rozwoju – prowincja została zlikwidowana przez władze carskie w 1867 r. Na Litwie po kasacie kilku siostrom pozwalano do 1864 r. opiekować się sierotami wyznania katolickiego w Zakładzie Dzieciątka Jezus w Wilnie. Ostatnią przełożona tej placówki była s. Róża Kalinowska. Zmarła ona w 1901 r. w Wilnie, jako ostatnia szarytka prowincji litewskiej. Następnie dzieci wyznania katolickiego usunięto z tej placówki, a siostry przeniesiono do Szpitala im. biskupa B. Gosiewskiego[36]. W 1904 r. próbę przywrócenia sióstr na ziemiach litewskich podjęła księżna Maria Ogińska z Płungian. Zwróciła się do cesarzowej Aleksandry z prośbą o wznowienie kongregacji Sióstr Miłosierdzia na terenach zachodnich guberni. Minister spraw wewnętrznych cesarstwa odmówił, pod zarzutem propagowania katolicyzmu wśród ludności prawosławnej, korzystającej z opieki sióstr w szpitalach, przytułkach i ochronach. Placówki opiekuńcze powierzane były do prowadzenia rosyjskim siostrom miłosierdzia Czerwonego Krzyża[37].

Trzecią prowincją, wyodrębnioną z terytorium prowincji warszawskiej w 1850 r., była prowincja poznańska z Domem Centralnym w Poznaniu. W 1863 r. dom przeniesiono do Chełmna nad Wisłą, a prowincja przyjęła nazwę chełmińskiej. W tej najmłodszej prowincji, położonej w zaborze pruskim, siostry szarytki prowadziły początkowo 8 domów (wcześniej należały do prowincji warszawskiej) na terenie Pomorza, Wielkopolski i Śląska. W 1822 r. rząd pruski oddał szarytkom siedzibę byłego klasztoru klarysek w Poznaniu, gdzie powstał Dom Centralny. Dzięki staraniom namiestnika Wielkiego Księstwa Poznańskiego księcia Antoniego Radziwiłła, król pruski Fryderyk Wilhelm III z funduszów po kasacji zakonów żeńskich (teresek,

[35] *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo w Polsce*, s. 407–459.

[36] S. Rosiak, *Zakład Dzieciątka Jezus w Wilnie,* Wilno 1934, s. 16–23. Szarytki powróciły do swej placówki opieki nad dziećmi opuszczonymi w Wilnie w 1921 r.

[37] W. Charkiewicz, *Przyczynek do dziejów Sióstr Miłosierdzia w Wilnie,* Wilno 1935, s. 2–3.

karmelitanek, klarysek, katarzynek) założył szpital pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego i powierzył go Siostrom Miłosierdzia. Pozostawał on pod opieką księżnej Ludwiki Radziwiłłowej, a wielkim dobrodziejem szpitala był hr. Edward Raczyński[38].

W 1863 r., kiedy prowincja została przeniesiona do Chełmna, składało się na nią 13 domów z 98 siostrami. W prowincji tej prócz szpitali i schronisk siostry prowadziły szkoły. Początkowo rząd pruski pozwalał szarytkom prowadzić prawie całą opiekę społeczną. Siostry brały także udział w wojnach prowadzonych przez rząd pruski, pełniąc na polach bitew służbę samarytańską – pielęgnując rannych żołnierzy. W okresie kulturkampfu ich sytuacja okresowo się pogorszyła, bowiem rząd pruski uważał działalność zgromadzenia za przeszkodę w germanizacji terenów zajętych przez Niemców. Od 1875 r. siostry zostały usunięte ze szkół i zakładów wychowawczych. Likwidacji uległy także prowadzone przez nie sierocińce. Pozostawiono im tylko możliwość pracy w szpitalach i przytułkach dla nieuleczalnie chorych, starców i ubogich. Zamknięto również, założony w 1868 r., nowicjat zgromadzenia. Odtąd kandydatki były zmuszone do zdobywania formacji w seminarium w Domu Macierzystym we Francji. Szarytki prowadziły następujące placówki w tej prowincji: Chełmno (szpital, przytułek, sierociniec – 1694, szpital powiatowy, szkoła, pensjonat dla dziewcząt, ochronka – 1845, szpital wojskowy – 1863); Poznań (szpital Przemienienia Pańskiego – 1822, przy nim sierociniec, szkoła – 1836, sierociniec św. Wincentego – 1848, Dom Miłosierdzia: przytułek, sierociniec, ochronka, szwalnia – 1853); Gostyń szpital, sierociniec – 1849; Wolsztyn sierociniec, szwalnia, ochronka – 1849; Bytom szpital, sierociniec – 1850, dom miłosierdzia – 1874; Gniezno Dom Miłosierdzia: opieka nad chorymi, sierociniec, szwalnia i ochronka – 1855; Kórnik szpital, szwalnia, ochronka – 1857; Wągrowiec sierociniec, ochronka, szwalnia – 1859; Środa, dom św. Jana: szpital, szwalnia, ochronka – 1860; Olsztyn szpital – 1858; Lidzbark sierociniec – 1859; Pelplin zakład Miłosierdzia św. Józefa: szpital, przytułek, sierociniec, szkoła, ochronka – 1861; Lubawa szpital, przytułek, sierociniec – 1861; Kościerzyn zakład wychowawczy – 1865; Kościana dom św. Józefa: ochronka, szwalnia, odwiedzanie chorych – 1864; Wejherowo dom Najświętszej Maryi Panny: szkółka, szwalnia, ochronka, opieka nad chorymi – 1866; Zduny, Dom Miłosierdzia: sierociniec, ochronka, szwalnia, opieka nad chorymi – 1867; Bydgoszcz, Dom Miłosierdzia: szpital, sierociniec, ochronka, szwalnia – 1870; Inowrocław szpital – 1871.

[38] A. Schletz, *Zarys historyczny*, s. 140–141.

Warto zauważyć, że na Warmii z domem szarytek w Lidzbarku związane były wizjonerki z objawień Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie w 1877 r. Prześladowane Justyna Szafryńska i Barbara Samulowska ukrywały się przed policją pruską w domu zgromadzenia. W 1877 r., gdy szarytki opuszczały Gietrzwałd, dołączyły do nich trzecia – Katarzyna Wieczorek i córka czwartej wizjonerki Elżbiety Bilitowskiej. Dziewczęta te związały się ze Zgromadzeniem Sióstr Miłosierdzia. Po 1883 r. Kulturkampf stracił na sile, szarytki powoli wracały do swoich domów i do pracy z młodzieżą. Pod koniec XIX w., po niemal dwudziestu latach, rząd zmienił nastawienie, widząc, jak pożyteczną pracę wykonywały siostry, dlatego pozwolono szarytkom otwierać nowe domy. W efekcie tego w 1894 r. siostry miały już ponad 18 domów w prowincji z 230 siostrami, które prowadziły różne placówki[39].

Według „Wykazu Domów Sióstr Miłosierdzia Prowincji Warszawskiej 1652–1916" w okresie tym szarytki na terenie tych trzech prowincji prowadziły 138 placówek różnego typu. Do wybuchu I wojny światowej, której rozpoczęcie umownie zamyka wiek XIX, Siostry Miłosierdzia pracowały łącznie w 115 szpitalach, w tym 60 w prowincji warszawskiej, 37 w krakowskiej i 18 w chełmińskiej. Najwięcej dzieł prowadziły w Warszawie – 31 szpitali, przytułków i zakładów wychowawczych. W samym Lublinie miały zaś 6 placówek: Szpital św. Jana Bożego dla obłąkanych przy kościele św. Eliasza na Czwartku, Szpital św. Wincentego przy kościele Niepokalanego Poczęcia NMP założony w 1730 r., Szpital Dziecięcy pod wezwaniem Dzieciątka Jezus założony w 1911 r., Zakład Wychowawczy św. Józefa dla Sierot założony w 1855 r., Dom Zarobkowy Lubelskiego Towarzystwa Dobroczynności, który istniał od 1897 r., Przytułek Starców i Kalek założony w 1913 r. W Domu Zarobkowym działał sierociniec dla chłopców, który od 1907 r. również prowadziły Siostry Miłosierdzia[40]. W diecezji lubelskiej pracowały one w szpitalach w Gościeradowie, Łukowie, Maciejowicach, Milanowie i Wyrozębach[41].

[39] S. Rosiak, *Prowincja Litewska Sióstr Miłosierdzia*, s. 29–30; A. Schletz, *Zarys historyczny*, s. 140–162; B. Kraziewicz, L. Sieracka, A. Mamona, T. Otto, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. Prowincja chełmińska w latach 1939–1947* [w:] *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947. Studia i materiały do historii chrześcijaństwa w Polsce*, t. 17, red. A. Mirek, Lublin 2014, s. 87–88.

[40] Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Warszawie, Wykaz Domów Sióstr Miłosierdzia Prowincji Warszawskiej 1652–1916 sporządzony na podstawie Kroniki s. Eugenii Chodakowskiej, b. sygn., s. 1–6. Opisy placówek, zob. A. Puszka, *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Zakonu Sióstr Miłosierdzia Wincentego à Paulo w Lublinie w XIX i XX wieku*, Lublin 2013, s. 75.

[41] *Siostry Miłosierdzia w Polsce* [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 35–36, s. 273; Archiwum Państwowe w Lublinie, Lubelskie Towarzystwo Dobroczynności w Lublinie,

Wkład Sióstr Miłosierdzia w dobroczynność – społeczną działalność Kościoła na ziemiach polskich, był ogromny. Szarytki były najliczniejszym zakonem żeńskim na ziemiach polskich w XIX w. Troska i służba drugiemu człowiekowi była ich zasadniczym hasłem. Nie miało znaczenia pochodzenie i wyznanie potrzebujących – siostry służyły wszystkim. Należy podkreślić ich szczególną troskę o chorych, ubogich, a przede wszystkim o osierocone i porzucone dzieci. Wychowywały dzieci i młodzież zgodnie z nakazami wiary katolickiej, starając się stworzyć im namiastkę domu rodzinnego i przygotować ich do dorosłego, uczciwego i trudnego życia. Dzięki siostrom w czasach zaborów tysiące młodzieży nie uległy rusyfikacji i germanizacji. Udzielały dzieciom podstawowego wykształcenia, uczyły języka polskiego, budziły i kształtowały postawy patriotyczne, mimo licznych szykan ze strony władz zaborczych. Dzieje i rozwój zgromadzenia nierozerwalnie związane były z losami i historią polskiego narodu i społeczeństwa.

Activity of the Company of the Daughters of Charity of Saint Vincent de Paul in Polish lands in the 19th century

Summary

The Company of the Daughters of Charity of Saint Vincent de Paul was created in France in 1633 by the future saints, Father Vincent de Paul and Louise de Marillac. The major task of the new order was to work for the good of the poor and the sick. The sisters helped sick people, wounded children, orphans, abandoned old people and the disabled. In 1652, the Daughters of Charity commenced activity in the Republic of Poland, having been brought by Marie Gonzaga, wife to King John Casimir. The queen established a foundation for the Daughters of Charity in Tamka Street in Warsaw, where in 1658 the sisters set up the seat of the general house. A hospital and an orphanage for girls were also established at the St. Casimir Jagiellon Institute. The Sisters' activity was gradually developing. At the end of the 18th century they ran 34 hospitals, frequently connected with other charitable works (schools, orphanages, including for little children, almshouses, houses for fallen girls, boarding houses, workhouses, night shelters for the homeless, beaneries). The partitions of the Republic of Poland and the Napoleonic Wars brought about repressions and the province of the Daughters of Charity was divided into three, the first being the Warsaw mother province. In 1783 the Lesser Poland province was established which comprised the area of the Austrian partition with the seat in L'viv. In 1859 the general house was moved to Cracow and its name was changed to "Cracow province".

sygn. 36, Sprawozdanie ze stanu instytucji znajdujących się pod zwierzchnictwem Lubelskiego Towarzystwa Dobroczynności w r. 1907, s. 5–17.

The beginnings of the Lithuanian province, with its central house in Vilnius, date back to 1797–1800. After a period of repressions, it was eventually closed down in 1867 by tsarist authorities. The third province, established in 1850 based on Warsaw province, was the Poznań province with its general house in Poznań. In 1863 the central house of that province was moved to Chełmno on the Vistula river and since then it has been called the Chełmno province. Assuming, that the outbreak of World War I marks the end of the 19th century, in 1914 the Daughters of Charity ran a total of 115 hospitals (60 in Warsaw province, 37 in Cracow province and 18 in Chełmno province) and several other charitable and educational institutions. The activity of the Daughters of Charity was extremely important in the times of national bondage.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Państwowe w Lublinie, Lubelskie Towarzystwo Dobroczynności w Lublinie, sygn. 36.

Archiwum Sióstr Miłosierdzia w Warszawie:

rkps: E. Chodakowska, *Księga Pamiątkowa Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w Polsce.*

Wykaz Domów Sióstr Miłosierdzia Prowincji Warszawskiej 1652–1916 sporządzony na podstawie Kroniki s. Eugenii Chodakowskiej, b. sygn.

Dziennik Praw Królestwa Polskiego, t. 30, nr 97 z 1842 r.

Reguły Sióstr Miłosierdzia Sług Ubogich Chorych, Warszawa–Kraków–Chełmno 1982.

Oddane Bogu dla służenia Ubogim. Konstytucje i Statuty Sióstr Miłosierdzia Świętego Wincentego à Paulo, Kraków 2004.

Opracowania

Bartkowiak E., *Formacje zakonne wobec problemu dzieci pozbawionych opieki w Polsce w latach 1918–1939,* Zielona Góra 2009.

Berbiguier P.-A., *Żywot popularny Świętego Wincentego à Paulo,* Poznań 1890.

Błogosławiona Ludwika de Marillac (Le Gras), założycielka i pierwsza przełożona Sióstr Miłosierdzia, Kraków 1921.

Bomba W., *Miejsce Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w dzisiejszym świecie,* „Meteor", R. 55, 1983, z. 6, s. 35–45.

Borkowska M., *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010.

Borkowska M., *Zakony żeńskie w Polsce w okresie potrydenckim* [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX wiek*, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 197–243.

Calvet J., *Święty Wincenty à Paulo,* Warszawa 1954.

Charkiewicz W., *Przyczynek do dziejów Sióstr Miłosierdzia w Wilnie,* Wilno 1935.

Dodin A., *Św. Wincenty a człowiek dzisiejszy* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 15: *Kontemplacja i działanie*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 264–274.

Dukała J., *Św. Wincentego à Paulo – doświadczenia duchowe i dzieła* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 15: *Kontemplacja i działanie*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 188–201.

Dydusiak L., *Zagadnienie żebractwa w Polsce,* Borysław 1938.

Dzieło dla ubogich chorych, Kraków 1866.

Dzierżak A., *Powstanie i organizacja Galicyjskiej Prowincji Sióstr Miłosierdzia*, „Nasza Przeszłość", t. 86, 1996, s. 113–160.

Encyklopedia katolicka, t. 3–4, 18, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1985–2013.

Encyklopedia PWN, t. 6, 9, Warszawa 2002–2003.

Gach P. P., *Zakony w Europie Środkowo-Wschodniej (1773–1914)* [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej. X–XX wiek,* red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 27–41.

Glemma T., *Z dziejów miłosierdzia chrześcijańskiego w Kościele katolickim,* Kraków 1947.

Gogacz M., *Miłosierdzie jako rys postawy chrześcijańskiej u świętego Wincentego à Paulo. Był sercem Chrystusa w świecie*, „Meteor", R. 55, 1983, z. 6, s. 45–65.

Gretkowski A., *Dobroczynność – społeczna działalność Zgromadzenia Sióstr oraz Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo na terenie diecezji płockiej w latach 1727–2000,* Płock 2002.

Haratyk A., *Udział galicyjskiego Kościoła katolickiego w pracach opiekuńczo-wychowawczych* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 16: *Opieka nad dzieckiem w Galicji*, red. A. Meissner, Rzeszów 2002, s. 29–45.

Jachimczak J., *Święty Wincenty à Paulo w posługiwaniu ubogim dzisiaj*, Warszawa 2001.

Jurczak A., *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia Św. Wincentego à Paulo sług ubogich i chorych. Prowincja Warszawska*, Lublin 2000.

Kłoczowski J., *Średniowiecze i Rzeczpospolita* [w:] J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce,* Kraków 1986, s. 15–144.

Konieczny S., *Żywot św. Wincentego à Paulo,* Kraków 1938.

Kraziewicz B., L. Sieracka, A. Mamona, T. Otto, *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. Prowincja chełmińska w latach 1939–1947* [w:] *Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939–1947. Studia i materiały do historii chrześcijaństwa w Polsce*, t. 17, red. A. Mirek, Lublin 2014, s. 83–143.

Księga imion i świętych, oprac. H. Fros, F. Sowa, t. 3, Kraków 1998.

Księga Pamiątkowa Trzechsetlecia Zgromadzenia Księży Misjonarzy 1625–1925, Kraków 1925.

Kulesza M. J., *Instytut św. Kazimierza w Warszawie,* Warszawa 1852.

Litak S., *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII* wieku, Lublin 2006.

Litak S., *Szpitale w Polsce przedrozbiorowej. Rozwój i problematyka* [w:] *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998, s. 13–30.

Łuszczarz Z., Wątroba J., *Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. Prowincja krakowska* [w:] *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947. Studia i materiały do historii chrześcijaństwa w Polsce*, red. A. Mirek, Lublin 2014, s. 7–81.

Matoga H., *Zgromadzenie ss. Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo a krakowskie pielęgniarstwo (do I połowy XX w.)* [w:] *Zawód pielęgniarki na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* red. B. Urbanek, Warszawa 2008, s. 148–168.

Mazur E., *Opieka nad sierotami w dziewiętnastowiecznej Warszawie* [w:] *Od narodzin do wieku dojrzałego. Dzieci i młodzież w Polsce*, cz. 2: *Stulecie XIX i XX,* Warszawa 2003, s. 39–50.

Meissner A., *Teoretyczne podstawy opieki nad dzieckiem sierocym w Galicji* [w:] *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 16, *Opieka nad dzieckiem w Galicji,* red. A. Meissner, Rzeszów 2002, s. 11–28.

Mirek A., *Dynamika powstawania żeńskich zgromadzeń zakonnych w XIX i XX wieku na ziemiach polskich* [w:] *Zakony żeńskie na Śląsku w XIX i XX wieku,* red. W. Musialik, Opole 2006, s. 26–44.

Misyonarze w Polsce. Sprowadzenie Misyonarzy do Polski i pierwsze ich prace, „Roczniki Obydwóch Zgromadzeń św. Wincentego à Paulo", R. 1, 1895, s. 40–44, 235–248.

Motyka S., *Działalność charytatywna Sióstr Miłosierdzia prowincji krakowskiej w latach 1859–1914*, „Nasza Przeszłość", R. 86, 1996, s. 311–359.

Nowińska J., *Pedagogia szarytek – pedagogia charité (Filles de Charité / Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo)* [w:] *Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych. Historia i współczesność*, red. J. Kostkiewicz, Kraków 2015, s. 217–247.

Podgórska-Klawe Z., *Szpitale warszawskie 1388–1945,* Warszawa 1975.

Podgórska-Klawe Z., *Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności i jego Wydział Sierot i Ubogich Dzieci* [w:] *Warszawa w XIX wieku*, Warszawa 1970, s. 142–184.

Podręczna encyklopedia kościelna, t. 35–36, Warszawa 1912.

Puszka A., *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Zakonu Sióstr Miłosierdzia Wincentego à Paulo w Lublinie w XIX i XX wieku*, Lublin 2013.

Román J. M., *Święty Wincenty à Paulo. Biografia,* Kraków 1990.

Rosiak S., *Prowincja Litewska Sióstr Miłosierdzia. Szkic z dziejów martyrologii Kościoła katolickiego pod zaborem rosyjskim,* Wilno 1933.

Rosiak S., *Zakład Dzieciątka Jezus w Wilnie,* Wilno 1934.

Schletz A., *Zarys historyczny Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia w Polsce,* „Nasza Przeszłość", t. 12, 1960, s. 59–172.

Schlez A., *Prowincja Warszawska Sióstr Miłosierdzia,* „Caritas", R. 5, 1949, nr 40, s. 2–8.

Sieńczak B., *Św. Wincenty à Paulo,* Kraków 1992.

Słomczyński A., *Dom ks. Boduena 1929–1945,* Warszawa 1975.

Słownik duchowości wincentyńskiej, tłum. W. Bomba, t. 1, Kraków 1997.

Socha P., *Geneza Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia*, „Meteor", R. 55, 1983, z. 6, s. 6–34.

Szady J., *Misja opiekuńcza Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia Wincentego à Paulo w Polsce w XVII–XVIII wieku*, „Teka Komisji Historycznej Oddziału PAN w Lublinie", t. 12, 2015, s. 78–95.

Świątecka M., *Św. Wincenty a Polska,* „Nasza Przeszłość", t. 11, 1960, s. 35–100.

Święta Ludwika de Marillac, *Dzień za dniem. Myśli na każdy dzień roku,* oprac. Z. K. Knop, Poznań 2004.

Świętobliwa Ludwika de Marillac. Życie i sprawa jej beatyfikacji, „Roczniki Obydwóch Zgromadzeń św. Wincentego à Paulo", R. 2, 1896, s. 5–17.

Święty Wincenty à Paulo, *Dzień za dniem. Myśli na każdy dzień roku,* wybór Z. K. Knop, Poznań 2003.

Urbanek B., *Idea opieki nad chorymi na ziemiach polskich w latach 1809–1914,* Warszawa 2001.

Wenz W., *Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych „Reguł Wspólnych" (1617–1655),* Wrocław 1999.

Wenz W., *Struktura władzy w ujęciu św. Wincentego à Paulo a jej współczesny model w Zgromadzeniu Misji,* Wrocław 2001.

Wyszyński S., *Dobre oczy nad nam,* „Nasza Przeszłość", t. 11, 1960, s. 15–20.

Zawadzki J., *Zasady opieki społecznej,* Warszawa 1935.

Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo w Polsce (1652–2002). II Prowincja krakowska, litewska, biografie, red. A. Dzierżak, S. Motyka, W. Bomba, J. Dukała, t. 2, Kraków 2002.

Obraz i zadania Kościoła katolickiego w Galicji przełomu XIX i XX stulecia w pismach kardynała Jana Maurycego Puzyny (1842–1911)

Sławomir Marchel

Archiwum Państwowe w Opolu; Uniwersytet Opolski, Opole

Analizując archiwalia, które pozostały po Janie Puzynie, biskupie i kardynale, otrzymujemy fragment szerszego obrazu Kościoła katolickiego czasu przemian. Powstanie tych dokumentów przypadło bowiem na okres pontyfikatów dwóch wielkich papieży, Leona XIII i Piusa X. Ów niewielki wycinek naznaczony jest rzecz jasna subiektywną wizją rzeczywistości, do której odnosił się hierarcha. Możemy jednak dostrzec w niej pewne uniwersalne elementy charakterystyczne dla polskiego kręgu kulturowego, ze szczególnym uwzględnieniem Galicji. Warto o nich wspomnieć ze względu na to, że Jan Puzyna był postacią wobec której historyk nie może przejść obojętnie. W zbiorowej pamięci Polaków ten właśnie biskup krakowski i kardynał funkcjonuje przeważnie jako bohater negatywny. Wydaje się, że zaważyły na tym przede wszystkim pewne cechy jego osobowości. Współczesnym przysłoniły one szereg czynów, które zdaniem autora niniejszego tekstu rozpatrywać dziś powinniśmy w kategoriach zasług, zarówno dla Kościoła katolickiego, jak i sprawy polskiej w na przełomie XIX i XX w. Największe kontrowersje wzbudza do dnia dzisiejszego kwestia ostatniego w historii papiestwa weta użytego podczas konklawe w 1903 r. Nie będzie ona jednak rozpatrywana w tym artykule[1].

[1] Więcej na ten temat, zob. Z. Obertyński, *Weto kardynała Puzyny*, „Collectanea Theologica", t. 29, 1958, z. 1, s. 10–48; J. Urban, *Relacja kardynała Jana Puzyny o konklawe 1903 r. i jego słynnym weto*, „Folia Historica Cracoviensia", t. 8, 2002, s. 273–276; M. Le-

Jan Duklan Maurycy Paweł Puzyna, urodzony w 1842 r. w Gwoździcu nad Czerniawą, pochodził z rodu szczycącego się tytułem książęcym, którego różne gałęzie zamieszkiwały już od XVI stulecia tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz województwa ruskiego w Koronie. Jego najbliżsi antenaci zasłużyli się ojczyźnie, uczestnicząc w walkach toczonych z Rosjanami w trakcie kampanii napoleońskiej oraz powstania listopadowego. Edukację świecką uwieńczył w 1868 r. uzyskaniem stopnia doktora praw na Uniwersytecie we Lwowie. Jako człowiek dojrzały wiekiem Jan, związany początkowo z austriacką administracją skarbową wyższego szczebla, zdecydował się w 1876 r. na wstąpienie do rzymskokatolickiego wyższego seminarium duchownego w Przemyślu. Dzięki skróceniu studiów teologicznych, w 1878 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa przemyskiego obrządku łacińskiego Macieja Hirschlera (1807–1881)[2]. Po krótkim pobycie na parafii w Przeworsku, wkrótce objął funkcję wicerektora seminarium duchownego w Przemyślu. W tym czasie był także sędzią sądu biskupiego, co wiązało się zapewne z jego prawniczym wykształceniem, które zdobył w latach młodości[3]. W 1885 r. otrzymał nominację na sufragana lwowskiego przy metropolicie Sewerynie Morawskim.

Warto zauważyć, że kilka lat wcześniej wybitny historyk i kapłan – Walerian Kalinka CR[4], bezskutecznie podejmował starania by Puzynę uczynić metropolitą halickim Kościoła greckokatolickiego. Na początku lat osiem-

---

nart, *Kardynał Jan Puzyna – kontrowersyjny bohater konklawe 1903 roku w świetle materiałów archiwalnych* [w:] *Genealogia pragnień. Pius X w pamięci ludności Górnego Śląska*, red. M. Lenart, G. Romanato, Città del Vaticano 2015, s. 129–141; M. Lenart, *Un episodio controverso. Il cardinale Puzyna, il veto e la questione polacca nel conclave del 1903* [w:] *Riforma del catolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X*, a cura di G. Brugnotto, G. Romanato, Città del Vaticano 2016, s. 429–441; M. Lenart, *Il cardinale Jan Puzyna – un discusso protagonista del conclave del 1903 – alla luce della documentazione polacca* [w:] *San Pio X. Papa riformatore di fronte alle sfide del nuovo secolo, Atti della Giornata di Studi in occasione del centenario della morte di San Pio X (1914–2014)*, a cura di R. Regoli, Città del Vaticano 2016, s. 49–64; G. Romanato, *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo,* Turyn 2014.

2 *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej ze zbiorów Seweryna hr. Uruskiego i materiałów archiwalnych*, oprac. A. Włodarski, t. 15, Warszawa 1931, s. 91–94; P. Nitecki, *Biskupi kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 80.

3 Jan Puzyna uzyskał w 1868 r. tytuł doktora praw, po studiach odbytych we Lwowie i w Pradze; zob. J. Kracik, *Puzyna Jan Duklan Maurycy Paweł* [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: PSB), t. 29, s. 488–491.

4 Walerian Kalinka (1826–1886) należał do zakonu zmartwychwstańców (Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa; *Congregatio a Resurrectione Domini Nostri Iesu Christi* – CR). Był uznawany za jednego z czołowych przedstawicieli konserwatystów galicyjskich, zob. S. Kieniewicz, *Walerian Kalinka* [w:] PSB, t. 11, s. 449–452.

dziesiątych XIX w. Stolica Apostolska zadecydowała o odwołaniu ówczesnego jej zarządcy, greckokatolickiego arcybiskupa lwowskiego Józefa Sembratowicza[5] do Rzymu. Wpływ na to miała rosnąca niechęć kręgów polskich w Galicji, którym metropolita naraził się decyzjami interpretowanymi powszechnie jako rusofilskie. Przeciwwagą dla typowanego na jego następcę i kontynuatora przyjętej linii postępowania biskupa Sylwestra Sembratowicza[6] miał być właśnie ówczesny rzymskokatolicki kanonik przemyski Jan Puzyna, którego w przypadku powodzenia takiego planu zamierzano wyświęcić także w obrządku greckim. Kalinka uznawał, że może on przyczynić się do polepszenia sytuacji wewnętrznej w metropolii halicko-lwowskiej, a co ważniejsze, polepszenia stosunków polsko-rusińskich. Zdanie Kalinki podzielał jego współbrat zakonny – Piotr Semenenko CR, który ewentualną nominację księdza Jana określał w korespondencji z 1882 r. jako „jedynie skuteczny środek" dla uporządkowania kwestii unickiej i deklarował aktywne wspieranie tej inicjatywy w otoczeniu papieskim. Warunkiem *sine qua non* było zaangażowanie w tę sprawę także namiestnika Galicji Alfreda Potockiego[7] i utrzymanie jej w całkowitej tajemnicy[8]. Planów tych nie zreali-

[5] Józef Sembratowicz (1821–1900), duchowny greckokatolicki wyświęcony w 1845 r., pierwszy prefekt greckokatolickiego seminarium duchownego w Przemyślu (1845–1846), doktor teologii (1850), profesor Uniwersytetu Lwowskiego, biskup ordynariusz dla rytu greckiego w Rzymie (1865), administrator greckokatolikiej diecezji przemyskiej (1867–1872), greckokatolicki metropolita lwowski (1870–1882). Zmarł w Rzymie; zob. A. Zięba, *Józef Sembratowicz* [w:] PSB, t. 36, s. 207–212.

[6] Sylwester Sembratowicz (1836–1898), duchowny greckokatolicki wyświęcony w 1861 r., doktor teologii (1861), profesor Uniwersytetu Lwowskiego, biskup tytularny Julopolis (1878), administrator archidiecezji halicko-lwowskiej (1882) i jej metropolita (1885), kardynał (1895). Zmarł we Lwowie; zob. A. Zięba, *Sylwester Sembratowicz* [w:] PSB, t. 36, s. 212–217.

[7] Alfred Józef Potocki (1882–1889), ziemianin polski, właściciel zakładów przemysłowych, polityk – minister i premier austriacki, marszałek krajowy, namiestnik Galicji, zob. J. Zdrada, *Potocki Alfred Józef* [w:] PSB, t. 27, s. 762–766.

[8] Zob. *List Piotra Semenenki do Waleriana Kalinki z 1 marca 1882 r.* [w:] *Studia Zmartwychwstańcze, O. Piotr Semenenko CR, Listy 1880–1882*, red. L. Dróżdż, t. 14, Rzym 2009, s. 262–264: *Gdyby pan namiestnik kazał mi powiedzieć, że życzy sobie, abym całą rzecz przedstawił papieżowi i zapytał go, czy mu taka nominacja (ks. Puzyny) nie tylko nie byłaby nieprzyjemną, ale owszem, żeby ją uważał za stosowną, i gdyby pan namiestnik upoważnił mnie w tym ostatnim razie do oświadczenia papieżowi, że on ze swej strony gotów wszystko wtedy uczynić, co potrzeba będzie do wprowadzenia i przeprowadzenia tej nominacji, wtedy z wielką chęcią, a myślę i łatwością, ten krok bym uczynił. Jeden tylko kładę warunek, to jest, żeby mnie pan namiestnik zobowiązał do sekretu, tak abym przez to był zmuszony nic nie mówić ani kardynałowi Jacobini, ani Propagandzie, tylko jednemu papieżowi.*

zowano, funkcję greckokatolickiego metropolity halickiego powierzono bowiem Sylwestrowi Sembratowiczowi.

Niemal dziesięcioletni pobyt biskupa pomocniczego Jana Puzyny we Lwowie charakteryzowała z jednej strony wytężona praca nad poprawą położenia katolików, z drugiej zaś zmagania z narastającą niechęcią ze strony części lokalnego kleru oraz ludności rusińskiej. Emocje wywołała już sama nominacja, która – mimo starań o zachowanie tajemnicy – szybko stała się znana lwowskiej opinii publicznej[9].

W 1895 r. rozpoczął się kolejny etap kariery Jana Puzyny. Po śmierci biskupa Albina Dunajewskiego wybrany został nowym ordynariuszem krakowskim. W okresie zarządzania diecezją krakowską Puzyna usilnie pracował nad podniesieniem poziomu intelektualnego i dyscypliny wśród duchowieństwa. Zaangażował się także w działania na rzecz restauracji katedry wawelskiej. W 1901 r., dzięki poparciu cesarza Franciszka Józefa, otrzymał kapelusz kardynalski. Konserwatywne poglądy, surowość charakteru, nieustępliwość i zdecydowanie w działaniu szybko przysporzyły mu przeciwników w środowisku krakowskich elit. Apogeum niechęci społecznej przypadło na ostatnie dziesięciolecie jego życia, w związku z odmową wydania zgody na pochówek szczątków Juliusza Słowackiego na Wawelu oraz konfliktem z profesorami Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego o obsadę katedr. Kardynał zmarł w 1911 r.

Jan Puzyna był przede wszystkim człowiekiem czynu, stąd nie pozostawił po sobie piśmiennictwa zwartego, które moglibyśmy dziś uznawać za dzieła o charakterze teologicznym czy społecznym. Dysponujemy natomiast źródłami, które świadczą o jego codziennej aktywności – tekstami kazań, notatkami oraz korespondencją, w tym listami, które duchowny wysyłał przede wszystkim do osób swej profesji. Większość materiałów stanowiących spuściznę duchownego przechowywanych jest dziś w dwóch krakowskich archiwach, Kurii Metropolitalnej oraz Kapituły Katedralnej. Korespondencję pisaną i wysyłaną przez Puzynę odnaleźć można także w archiwach diecezjalnych i zakonnych. Cennym świadectwem przybliżającym działalność hierarchy oraz jego poglądy są wspomnienia wydane w 1912 r. przez Edwarda Komara, wieloletniego współpracownika i spowiednika Puzyny[10]. Mimo niewątpliwie apologetycznego charakteru tego dziełka, zestawienie

[9] Wspominał o tym sam Jan Puzyna w liście do Karola Grabowskiego CR z 4 czerwca 1885 r. Zob. Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie (dalej: ACRR), sygn. 40527. Podobnie sytuację opisywał Seweryn Morawski, zob. Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej (dalej: AKKK), Koresp. J. P., sygn. 44.

[10] E. Komar, *Kardynał Puzyna (moje wspomnienia),* Kraków 1912.

jego treści z rękopisami autorstwa biskupa krakowskiego pozwala przypuszczać, że wiele przytoczonych tam wypowiedzi Puzyny nosi znamiona prawdopodobieństwa.

Źródła powyższe dają nam przede wszystkim możliwość badania motywów, które kierowały Puzyną w działaniu, a które wynikały z jego wizji Kościoła, zarówno w wymiarze lokalnym (galicyjskim, polskim), jak i uniwersalnym. Możemy dziś przyjąć, że ową wizję determinowały dwa podstawowe czynniki. Po pierwsze, było to pochodzenie i otoczenie duchownego. Arystokratyczne wychowanie i koneksje (przy czym pamiętać należy o specyfice ziemiaństwa galicyjskiego) mogły znacząco wpływać na zapatrywania Puzyny[11]. Wprawdzie on sam otwarcie nie utożsamiał się z żadnym z ówczesnych stronnictw politycznych, jednak głoszone przez niego opinie, zbieżne były często ze stanowiskiem środowiska krakowskich konserwatystów. Należy dodać, że Puzyna przez lata pozostawał w dobrych relacjach z czołowymi reprezentantami tego obozu, jak Walerian Kalinka, Michał Bobrzyński[12] czy Stanisław hr. Tarnowski[13]. Drugim niezwykle istotnym czynnikiem, o którym powinniśmy pamiętać analizując pisma i działania hierarchy, były związki z ruchem ultramontańskim. Idea prymatu papieskiego, która tkwiła u podstaw działalności wszystkich osób z nim związanych, przeżywała w XIX stuleciu renesans. Skutkiem tego były przede wszystkim konstytucje Soboru Watykańskiego I z 1870 r. – „De fide catholica" oraz „De ecclesia Christi". Pierwsza z nich ogłoszona bullą Piusa IX „Dei filius", zawierała 18 kanonów dotyczących podstaw katolickiego pojmowania wiary w Boga. Druga – ogłoszona bullą „Pastor aeternus" – była wykładnią dominacji biskupa Rzymu w Kościele oraz dogmatu o nieomylności papieskiej w sprawach wiary i moralności. Zwolenników takiego właśnie ułożenia stosunków wewnętrznych w katolicyzmie nazywano ultramontanami.

Jan Puzyna pozostawał pod wpływem idei ultramontańskich od początku swej kariery duchownej, głównie za sprawą kontaktów z duchownymi ze zgromadzenia Zmartwychwstańców. Zakon ten, powołany do życia w latach

[11] Por. tamże, s. 77. E. Komar zaprzeczał jakoby Puzyna miał cechy charakteru typowe dla ówczesnej arystokracji, wydaje się jednak, że by to wizerunek wyidealizowany.

[12] Michał Bobrzyński (1849–1935), historyk, polityk galicyjski, współtwórca krakowskiej szkoły historycznej; zob. S. Estreicher, *Bobrzyński Michał* [w:] PSB, t. 2, s. 165–168.

[13] Stanisław Tarnowski (1837–1917), historyk literatury, profesor uniwersytecki, polityk i publicysta, uznawany za jednego z przywódców konserwatystów krakowskich. W młodości Puzyna przyjaźnił się także z jego kuzynem – Stanisławem Tarnowskim (1838–1909), zwanym „białym", właścicielem majątku w Śniatyńce, malarzem i kolekcjonerem dzieł sztuki.

40. XIX w. przez polskich emigrantów, szybko stał się jednym z najważniejszych ogniw w kontaktach z Watykanem, przyciągając do swego grona wielu wybitnych przedstawicieli inteligencji polskiej na obczyźnie. Szczególnym rysem misji Zmartwychwstańców była praca nad odrodzeniem moralnym Polaków, które miało realizować się poprzez utrwalenie związków ze Stolicą Apostolską[14].

Na obraz kondycji i roli Kościoła, który nakreślić możemy na podstawie pism Jana Puzyny, składają się rozmaite czynniki. Do najważniejszych zaliczyć możemy zagadnienia związane z duchowieństwem, rolą katolicyzmu w rozwoju narodu polskiego i wzorcami chrześcijańskiego postępowania. Kler oceniał hierarcha głównie przez pryzmat własnych doświadczeń wychowawczych, był bowiem bardzo zaangażowany w rozwój seminariów oraz podnoszenie poziomu intelektualnego kleryków i młodych kapłanów. Zadanie kształcenia podjął już we wczesnym etapie swej kariery kościelnej. Pełniąc funkcję wicerektora w przemyskim seminarium duchownym na początku lat 80. XIX w., za zgodą tymczasowego administratora diecezji Ignacego Łobosa zapoczątkował praktykę wysyłania zdolniejszych alumnów do Kolegium Polskiego w Rzymie, prowadzonego przez Zmartwychwstańców[15]. Działalność tę kontynuował zarówno w trakcie pobytu we Lwowie, jak i później – w Krakowie.

Studia teologiczne i filozoficzne odbywane w Wiecznym Mieście stanowić miały asumpt do zmiany mentalności kleru, szczególnie niższego szczebla. Puzyna wielokrotnie zwracał uwagę na brak dbałości o odpowiednie kształtowanie postaw i umysłów przyszłych kapłanów. Tak oto przedstawiał swoje obserwacje w jednym z listów:

> bieda z naszymi księżmi, co chwila są oni powodem zmartwienia dla X. Biskupa. Wobec tego, że u nas nie ma nowicjatu po seminariach należy być nader ostrożnym w przyjmowaniu młodych lewitów i wydalać z zakładu każdego raz i drugi nienależycie się zachowującego – wielka część złego w tym leży, że wszyscy klerycy przychodzą spod słomianej

[14] Do ścisłego grona założycieli zgromadzenia należeli: Bogdan Jański (1807–1840), Piotr Semenenko (1814–1886) i Hieronim Kajsiewicz (1812–1873), choć wśród osób które miały związek z powstaniem zakonu wymienia się także Adama Mickiewicza. Wspólnota kształtowała się początkowo w Paryżu (lata 30. XIX w.), potem zaś w Rzymie, gdzie w 1842 r. pierwsi zmartwychwstańcy złożyli śluby zakonne.

[15] ACRR, sygn. 40581: list Jana Puzyny do Karola Grabowskiego CR z 23 czerwca 1881 r.; Ignacy Łobos obowiązki administratora diecezji pełnił przez kilka miesięcy 1881 r., po śmierci biskupa Macieja Hirschlera (1807–1881), do momentu wyznaczenia jego następcy, którym został Łukasz Solecki (1827–1900).

strzechy bez żadnej miłości sprawy Kościoła – bez żadnych wyższych pobudek – chleb powszedni to cały motor[16].

Przytoczone słowa Puzyny są, poza potwierdzeniem surowości wyznawanych przez niego zasad, świadectwem głębokich różnic stanowych tkwiących w ówczesnym społeczeństwie galicyjskim. Już u progu kariery sytuowały one kniazia z Kozielska i jemu podobnych, w zupełnie innej pozycji niż miało to miejsce w przypadku reprezentantów warstw niższych[17]. Stąd ktoś taki, jak książę Jan mógł sobie pozwolić na krytykowanie wszechobecnej w świadomości mas tendencji do traktowania stanowisk kościelnych w kategoriach sposobu na wydobycie się z chłopskiej biedy.

Krytyczne spostrzeżenia nie odnosiły się tylko do grupy najmłodszych adeptów stanu duchownego. W swoich staraniach o odpowiednie kształtowanie umysłów i charakterów alumnów napotykał bowiem Puzyna na opór ze strony niektórych hierarchów oraz części kapłanów, sprawujących rozmaite urzędy. Pisząc w 1888 r. do rektora Kolegium Polskiego w Rzymie, Karola Grabowskiego CR, utyskiwał na księży, wśród których wielu sprzeciwiało się wysyłaniu kleryków na studia do Wiecznego Miasta. Podłoża owej niechęci wobec rzymskiej edukacji możemy upatrywać z jednej strony w nawykach pozostałych po epoce józefinizmu[18] i obawie przed narażeniem się władzom austriackim, w drugiej zaś – paradoksalnie – w niezrozumieniu zasady centralizmu papieskiego.

Najwyższy priorytet, jaki przez cały okres swej działalności Puzyna nadawał kształceniu kleryków i księży, wynikał z żywionego przezeń przekonania, że jest to jedyna droga do odrodzenia narodu. Kładł przy tym nacisk na katechizację i przekazywanie oficjalnego nauczania Stolicy Apostolskiej. Wizytując przez wiele lat parafie dostrzegał zapewne niebezpieczeństwa płynące ze spłycenia religijności ludu. Bezwzględna wierność przykazaniom i granicząca z fanatyzmem pobożność przykrywały bowiem często nieznajomość podstaw religii chrześcijańskiej i pomieszanie zwyczajów katolickich z wiejskimi zabobonami[19]. Szczególny wymiar zabiegi Puzyny przybrały

[16] ACRR, sygn. 40528: list z 4 sierpnia 1885 r.

[17] Puzynowie herbu Oginiec tytułowali się „de Kosielsko".

[18] Określenie to pochodzi od imienia cesarza Józefa II Habsburga (1765–1790), kontynuatora polityki uzależniania instytucji kościelnych od władzy państwowej w Austrii, zapoczątkowanej przez jego matkę, cesarzową Marię Teresę (1740–1780). Wśród reform wprowadzonych przez cesarza było m.in. zorganizowanie państwowych seminariów dla kandydatów do stanu kapłańskiego oraz mianowanie biskupów.

[19] Zob. książkę Michała Łuczewskiego (*Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*, Toruń 2012, s. 243–246), będącą interesującym studium przemian mentalności chłopskiej

w archidiecezji lwowskiej, ze względu na walkę z silnymi wpływami Cerkwi moskalofilów i rutenizacją tamtejszego chłopstwa.

Innym, niemniej istotnym, celem gruntownego edukowania księży miało być przeciwdziałanie ideologiom masowym uznanym przez Kościół za niebezpieczne i co do zasady sprzeczne z jego nauczaniem. Biorąc pod uwagę praktyki quasi-religijne stosowane przez partie ludowe i socjalistyczne, jak wykorzystywanie języka duszpasterskiego w agitacji, możemy lepiej zrozumieć zasadność takiego postępowania[20]. Argumentacja oparta na cytatach biblijnych, tekstach autorstwa Ojców Kościoła czy też świętych katolickich miała w warunkach polskich ogromną siłę oddziaływania. Zaporę dla rozprzestrzeniania się błędnych idei stanowić mieli kapłani wykształceni w duchu posłuszeństwa nauczaniu Stolicy Apostolskiej oraz lokalnym biskupom. Nie bez znaczenia dla takiego pojmowania przez Puzynę misji kleru pozostało zapewne doświadczenie wieloletniego konfliktu z ks. Stanisławem Stojałowskim (1845–1911), obrońcą chłopów galicyjskich i współtwórcą ruchu ludowego[21]. Być może utwierdziło ono także hierarchę w przekonaniu o konieczności powstrzymania tendencji do aktywnego uczestnictwa księży w działalności politycznej. Zaznaczyć należy, że w zaborze austriackim hierarchowie obu obrządków katolickich (rzymskiego i greckiego) w życiu politycznym uczestniczyli z urzędu, poprzez fakt przynależności do stałego składu Sejmu Krajowego[22]. Możemy domniemywać, że kardynałowi chodziło przede wszystkim o wyeliminowanie takich praktyk w odniesieniu do niższego kleru, wywodzącego się z warstw uboższych, a przez to bardziej podatnego na agitację ruchów masowych. Swój pogląd w tej sprawie przedstawił w liście do Adama Stefana ks. Sapiehy:

> Episkopat powinien bacząc na przyszłość Kościoła – wzmocnienie a tak umożliwienie skutecznego działania zająć się skutecznym wychowaniem kleryków, by byli silni duchem jak i wiedzą, politykę

w powiecie tarnowskim w XIX i XX w., które mogą stanowić model charakterystyczny w swej podstawie dla całej Galicji.

[20] Zwrócił na to uwagę Andrzej Chwalba, *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918),* Kraków 2007, s. 101 i n.

[21] A. Kudłaszyk, *Ksiądz Stanisław Stojałowski. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1998, s. 8–14; T. Latos, *Stojałowski Stanisław* [w:] PSB, t. 44, s. 11–17.

[22] Na mocy konstytucji grudniowej z 1867 r., nadanej (oktrojowanej) przez cesarza Franciszka Józefa I, władza ustawodawcza w monarchii austro-węgierskiej należała do sejmów krajowych oraz dwuizbowej Rady Państwa, składającej się z Izby Panów oraz Izby Poselskiej. Poza uczestnictwem w sejmach krajowych wyżsi duchowni mogli z mianowania cesarskiego znaleźć się w składzie Izby Panów.

> pozostawić na uboczu; odnośni przełożeni muszą być odpowiednio wychowani w Insbrucku – Rzymie, by pełni miłości Boga i Kościoła umieli wdrażać młodzież w te tory. Droga to powolna, ale jedynie do celu prowadząca, bo wychowując całe generacje wierne Kościołowi i byt lepszy doczesny zapewnić może[23].

Zawarta w powyższym cytacie przestroga przed zaangażowaniem w politykę nie oznaczała, że Puzyna całkowicie eliminował duchowieństwo z tej sfery funkcjonowania społeczeństwa. Ów dystans wypływał z hierarchii wartości, w której pierwsze miejsce zajmował interes Kościoła. Bliski współpracownik biskupa krakowskiego, Edward Komar, wspominał w biografii wydanej rok po śmierci kardynała, że stronił on od polityki, choć dobrze się w niej orientował. Przytoczył także słowa, które uznać możemy za swoiste *credo* hierarchy w tym względzie:

> Przeciwny jestem temu, by księża posłowali, by jakieś stronnictwa i partie polityczne tworzyli lub do nich należeli. Jestem za tym, by w parlamencie i sejmie było dwóch, najwięcej trzech księży z całego kraju: trzeba, żeby ktoś powołany informował świeckich posłów o sprawach Kościoła i wiary. Na to wszakże wystarczy dwóch lub trzech księży, byle mieli odpowiednie kwalifikacje. Winni to być mianowicie księża starsi, poważni, zrównoważeni, prawdziwie ożywieni duchem Bożym i kościelnym, bardzo wyrobieni i świątobliwi, pojmujący swoje posłowanie jako specjalną misję apostolską, nałożoną sobie przez Boga, Kościół św. i swoje społeczeństwo katolickie[24].

Jako pragmatyk Puzyna niejednokrotnie wykorzystywał narzędzia polityczne. Zabierał też głos w sprawach istotnych dla monarchii i samej Galicji, jak choćby wybory do sejmu prowincji czy jubileusz sprawowania władzy przez Franciszka Józefa I. Deklarowane otwarcie posłuszeństwo cesarzowi było jednym z powodów oskarżeń o serwilizm, jakie kierowano pod adresem kardynała. On sam tłumaczył swą postawę przychylnością panujących dla wiary katolickiej:

> Nasz najdostojniejszy Cesarz nie pominął żadnej sposobności, ażeby publicznie i otwarcie wyznawać, jak wielką przywiązuje wagę do utrzymania w powierzonych Mu ludach religijnego ducha i wierności dla Kościoła i jak boleśnie odczuwa, gdy przywiązanie do religii i Kościoła

[23] AKKM, TS III, sygn. 130: list z 8 listopada 1907 r.

[24] E. Komar, op. cit., s. 76. W cytatach zastosowano uwspółcześnioną pisownię.

> słabnie lub całkiem zanika. A któż nie uzna tego, że pobożność i żywa wiara w Boga, jako najwyższego Władcę, najmędrszego Prawodawcę i najsprawiedliwszego Sędziego stanowi podstawę społecznego ładu i szczęścia narodów?[25].

W opinii Puzyny misją Kościoła było także kreowanie właściwych postaw ludzi świeckich. Tym ostatnim, zwłaszcza mającym odpowiednie możliwości, przypisywał we wspólnocie wiary rolę wspomagającą względem duchowieństwa.

> Narzędziem widocznym tej siły – mocy Bożej jest wprawdzie tylko duchowieństwo, ale w czasach jak nasze, gdy tyle kąkolu jest w nas potrzeba pomocy – współdziałania i ludzi świeckich dobrej woli zwłaszcza tych, którzy stoją na wyższym stopniu w hierarchii społecznej, nauką – nazwiskiem – mianem[26].

Szczególną wagę w tym względzie hierarcha przywiązywał do zgodności wyznawanych prawd z działaniem w sferze publicznej. Podkreślał przy tym, że wszelkie godności wiążą się z obowiązkami wobec Boga, utożsamionego z Kościołem oraz społeczeństwa. Religia zaś nie jest li tylko sprawą prywatną, praktykowaną w domowym zaciszu, lecz zasadą rudymentarną, która powinna determinować postawy i działania w perspektywie osądu boskiego. W ocenie obyczajów panujących w ówczesnym społeczeństwie dostrzeżemy charakterystyczną dla czasów przełomu dychotomię. Z jednej strony odnajdujemy więc w tekstach zdecydowaną krytykę ogólnego kierunku zmian w postępowaniu ludzi:

> Społeczeństwo nasze składa się po większej części z ludzi nie umiejących panować nad sobą, złego serca i złych obyczajów, zatapiających się coraz bardziej w otmęcie występków i zbrodni [27].

Kryzys obyczajów to także zdaniem Puzyny główna przyczyna narastających konfliktów i napięć o charakterze socjalnym. W kategoriach grzechu rozpatrywał bowiem postawę obu stron. Bogatych – właścicieli fabryk i majątków, którzy bez umiaru wykorzystywali pracowników, bardziej dbając o własne namiętności niż o pomoc potrzebującym. Biednych – zarzuca-

[25] AKKM, Pers. A. T. III, AKP: Listy pasterskie 1900–1910 z różnych okazji cz. 2, s. 101; argument ten pojawia się także we wspomnieniach E. Komara, op. cit., s. 82.
[26] AKKK, Twór. J. P. sygn. 17: rękopis z 27 lutego 1898 r.
[27] AKKK, Listy pasterskie, s. 18; w rękopisie jest to fragment wykreślony.

jąc im sprzeczne z dziesiątym przykazaniem pożądanie cudzej własności[28]. Z drugiej strony hierarcha wskazywał czynniki budzące nadzieję na moralne odrodzenie społeczeństwa. Należał do nich wzrost autorytetu papiestwa, czego przejawem były pielgrzymki do Rzymu organizowane z różnych części dawnej Rzeczypospolitej. Poprawy upatrywał także w zmieniającym się nastawieniu katolików.

> Ubyło zaś i wciąż ubywa tych, którym się zdawało, że wystarczy w zaciszu domowym, a nareszcie i w Kościele okazywać swoją wiarę, a w życiu publicznym i w stosunkach ze światem, rzekomo dla roztropności, a rzeczywiście dla względów ludzkich i dla miłego pokoju trzeba stosować się do wszystkich wymagań i prądów światowych, by też najprzewrotniejszych i wręcz pogańskich[29].

Za istotny element funkcjonowania wspólnoty katolickiej Puzyna uznawał rozwój różnych form religijności, o ile pozostawały one w zgodzie z naukami płynącymi z Watykanu. Podkreślał jednocześnie odpowiedzialność duchowieństwa za stan świadomości ludu i przestrzegał przed scenariuszem francuskim, do którego doprowadzić mogły zadowalanie się powierzchownymi formami pobożności i aktywność polityczna księży[30]. Praktyki pobożne były według niego potwierdzeniem trwałego zakorzenienia wiary katolickiej wśród rodaków mieszkających nie tylko w Galicji. Im jednak, zdaniem Puzyny, ze względu na uprzywilejowaną pozycję, przypadła misja wspomagania tych, którzy w sąsiednich zaborach znosić musieli ucisk narodowy, a nade wszystko religijny. Podkreślał więc:

> Naród nasz przechodzi ciężkie koleje „zewnątrz walki – wewnątrz strachy". W naszym kraju strachy i porządek społeczny w innych dziedzinach walki o byt kościelny i narodowy. Wspominam o trudnym położeniu w innych dzielnicach Polski, aby zasługi mężów stojących na straży uczuć naszych religijnych a przeto i narodowych tym lepiej się uwydatniły[31].

Na marginesie przytoczonych słów warto zwrócić uwagę, że mimo utożsamienia wartości narodowych i religijnych Puzyna wyraźnie dystansował się od stronnictw nacjonalistycznych, które na przełomie XIX i XX

[28] Tamże, s. 26.
[29] Tamże, s. 31.
[30] E. Komar, op. cit., s. 29–31.
[31] AKKK, Twór. J. P., sygn. 15.

stulecia zyskiwały na popularności. Uważał, że ich zwolennicy nadużywają pojęcia patriotyzmu, koncentrując się na organizowaniu wieców i pompatycznej frazeologii, zamiast podjąć rzetelną pracę nad budowaniem tożsamości ludu polskiego, w oparciu o nauki płynące ze Stolicy Apostolskiej. Nie wahał się przy tym wyraźnie eksponować swego zdania, co w ostatniej dekadzie życia przysporzyło mu wielu przeciwników. W sposób szczególny w pamięci zbiorowej zapisały się wydarzenia związane konfliktem o pochówek prochów Juliusza Słowackiego. Przez kilka lat kardynał konsekwentnie odmawiał zgody na urządzenie grobu w krypcie katedry wawelskiej niezwykle popularnego na przełomie wieków poety. Nie wdając się w szczegóły tej sprawy, która została już opisana w literaturze przedmiotu, warto przytoczyć słowa, które jako wyjaśnienie motywów decyzji włożył w usta Puzyny jego pośmiertny biograf.

> Osobiście nie mam nic przeciw osobie Słowackiego. Nie wydaję o nim sądu jako o pisarzu, bo nie znam wszystkich jego dzieł. Osądzam go jako człowieka. Umarł, jak przystało na katolika – dlatego nie ma racji odmawianie mu pogrzebu… Nie widzę jednak tytułu sprowadzania jego zwłok teraz, w tych czasach i chowania ich w katedrze na Wawelu… Czasy obecne nie są po temu, by wymyślać obchody i bawić się w demonstracje uliczne… Praca, praca i jeszcze raz praca! […] Co do katedry ja jako biskup jestem jej stróżem – ja za nią odpowiadam wobec kraju i społeczeństwa – nie tylko obecnego… Jeśli dziś pozwolę pochować Słowackiego, to jutro zechcą może, bym zezwolił na przeniesienie zwłok ludzi spoczywających w grobach na Skałce, a w przyszłości może by zechciał spoczywać w katedrze któryś z tych, co tworzą obecny komitet[32].

Cytat przypisany Puzynie przez E. Komara, stanowi zapewne swego rodzaju idealizację wypowiedzi przełożonego i przyjaciela w jednej osobie, w obliczu niezwykle napiętej sytuacji społecznej. Interesujące, że zestawiony z innymi źródłami, w których ocena zachowania kardynała i jego osoby jest o wiele surowsza, wydaje się jednak oddawać istotę wizji przyświecającej tak stanowczej postawie[33]. Jej sednem było dotrzymanie całkowitej niezależności lokalnego Kościoła wobec nacisków polityczno-społecznych.

[32] E. Komar, op. cit., s. 112–113; więcej na temat kwestii sprowadzenia prochów Słowackiego, zob. K. Daszyk, *„Niech wróci mogiła"... Ideowo-polityczne spory o wawelski grób dla Juliusza Słowackiego*, Kraków 2010.

[33] AKKM, TS III, sygn. 153: list arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza do Adama Stefana Sapiehy z 1909 r.

Postępowanie takie możemy oczywiście rozpatrywać w kategoriach kolejnego kaprysu księcia z Kozielska, co zresztą zostało uczynione przez jego oponentów w trakcie wydarzeń i stało się częścią „czarnej legendy" Jana Puzyny. Gwoli ścisłości należy jednak zwrócić uwagę, że odmowa wydania zgody na pochówek wpisywała się konsekwentnie w linię przyjętą przez hierarchę wiele lat wcześniej. Stawiała ona interesy pojmowanego uniwersalnie i centralistycznie Kościoła w pozycji nadrzędnej w stosunku do wszelkich innych wartości oraz idei, w tym także narodowych.

Spośród ruchów masowych z jeszcze większą niechęcią Puzyna odnosił się, jak już wspomniano, do socjalistów, których postrzegał jednoznacznie w kategoriach wrogów chrześcijaństwa. Kościół katolicki jako wspólnota duchowieństwa i wiernych, był w jego opinii jedyną siłą zdolną do powstrzymania owych partii, których postulaty uznawał za bezbożne i niebezpieczne dla trwałości ładu społecznego. Warunkiem było zachowanie posłuszeństwa prawowitej władzy, reprezentowanej przez papieża i cesarza Austro-Węgier.

> Wielce dziś nam potrzeba tej jedności rzeczywistej – w dążeniach, celach a po części środkach – jaką byli właśnie złączeni ze sobą pierwsi chrześcijanie, w których była *jedna dusza i jedno serce*. Tak pojęta jedność nie wyklucza w poglądach na rzeczy doczesne rozmaitości zdań[34].

W świetle koncepcji zawartych w pismach Jana Puzyny Kościół to nade wszystko wspólnota wiary, zjednoczona z namiestnikiem w Watykanie. Na ziemiach zamieszkanych przez Polaków, zwłaszcza zaś w zaborze austriackim, jego byt ściśle związany był z możliwością przetrwania tkanki narodowej, która według duchownego, bez wyznania katolickiego skazana była na kulturowe unicestwienie. Ów obraz, silnie naznaczony osobistymi przekonaniami hierarchy, które konsekwentnie przekuwał w czyn, stanowi interesujące uzupełnienie wielowątkowej narracji dotyczącej miejsca katolicyzmu w historii Polski.

Image of the Catholic Church and its tasks in turn of the century Galicia, in writings of Cardinal Jan Maurycy Puzyna (1842–1911)

The paper is an attempt to outline the concepts pertaining to the image and role of Catholic Church in Galicia at the turn of 19th and 20th century, based on writings and speeches of Bishop of Cracow, Cardinal Jan Maurycy Puzyna (1842–1911).

[34] AKKK, Twór. J. P., sygn. 17: rękopis z 27 lutego 1898 r.

The Cardinal gave rise to controversy both in his lifetime and after death. According to the author of the paper, Puzyna is one of the most interesting people of the Church in Poland in the discussed period. Analysis of handwritten and printed archival materials allows an insight into Puzyna's motivations and contributes to historical narrative pertaining to the place and importance of Catholic faith in the history of Poland.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie, sygn. 40527–40528, 40581.

Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej:
Koresp. J.P., sygn. 44.
Twór. J.P. sygn. 15, 17.

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie:
Pers. A. T. III, AKP.
TS III, sygn. 130, 153.

Komar E., *Kardynał Puzyna (moje wspomnienia),* Kraków 1912.

Studia Zmartwychwstańcze, *O. Piotr Semenenko CR, Listy 1880–1882*, red. L. Dróżdż, t. 14, Rzym 2009.

Opracowania

Chwalba A., *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918),* Kraków 2007.

Daszyk K., *„Niech wróci mogiła"... Ideowo-polityczne spory o wawelski grób dla Juliusza Słowackiego*, Kraków 2010.

Estreicher S., *Bobrzyński Michał* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 2, s. 165–168.

Kieniewicz S., *Walerian Kalinka* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 11, s. 449–452.

Kracik J., *Puzyna Jan Duklan Maurycy Paweł* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 29, s. 488–491.

Kudłaszyk A., *Ksiądz Stanisław Stojałowski. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 1998.

Latos T., *Stojałowski Stanisław* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 44, s. 11–17.

Lenart M., *Il cardinale Jan Puzyna – un discusso protagonista del conclave del 1903 – alla luce della documentazione polacca* [w:] *San Pio X. Papa riformatore di fronte alle sfide del nuovo secolo, Atti della Giornata di Studi in occasione del centenario della morte di San Pio X (1914–2014)*, a cura di R. Regoli, Città del Vaticano 2016, s. 49–64.

Lenart M., *Kardynał Jan Puzyna – kontrowersyjny bohater konklawe 1903 roku w świetle materiałów archiwalnych* [w:] *Genealogia pragnień. Pius X w pamięci ludności Górnego Śląska*, red. M. Lenart, G. Romanato, Città del Vaticano 2015, s. 129–141.

Lenart M., *Un episodio controverso. Il cardinale Puzyna, il veto e la questione polacca nel conclave del 1903* [w:] *Riforma del catolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X*, a cura di G. Brugnotto, G. Romanato, Città del Vaticano 2016, s. 429–441.
Łuczewski M., *Odwieczny naród. Polak i katolik w* Żmiącej, Toruń 2012.
Nitecki P., *Biskupi kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.
Obertyński Z., *Weto kardynała Puzyny*, „Collectanea Theologica", t. 29, 1958, z. 1, s. 10–48.
Rodzina. Herbarz szlachty polskiej, oprac. A. Włodarski, Warszawa 1931.
Romanato G., *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo,* Turyn 2014.
Urban J., *Relacja kardynała Jana Puzyny o konklawe 1903 r. i jego słynnym weto*, „Folia Historica Cracoviensia", t. 8, 2002, s. 273–276.
Zdrada J., *Potocki Alfred Józef* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 27, s. 762–766.
Zięba A., *Józef Sembratowicz* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 36, s. 207–212.
Zięba A., *Sylwester Sembratowicz* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 36, s. 212–217.

http://www.ipsb.nina.gov.pl/Search/Type,Biography/ <dostęp: 2016-11-16>.

Kościół katolicki a polityka. Udział duchowieństwa w życiu politycznym ziem byłego Królestwa Polskiego na przełomie XIX i XX wieku

Ilona Zaleska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

W 1906 r. ks. Marian Fulman z diecezji kujawsko-kaliskiej na łamach „Wiadomości Pasterskich", których był redaktorem, napisał:

> Duchowieństwo w sympatiach politycznych rozpada się na dwie poważne grupy: realistów i narodowych demokratów. Do pierwszych należy wyższe duchowieństwo, w znacznej swej części, kler starszy w poglądach i działaniu. Wyraźnym organem duchowieństwa z grupy stronnictwa polityki realnej jest „Przegląd Katolicki", który i w osobie redaktora, i takich współpracowników jak hr. Jerzy Moszyński, p. Jan Popiel z Wójczy itp. raz po raz pisze rozprawy hołdownicze na rzecz polityki realnej. Do drugiej grupy, tj. narodowych demokratów, zalicza się świadomie lub nieświadomie ogromna większość niższego duchowieństwa, mając między sobą i pewne nieliczne jednostki z wyższego duchowieństwa. Ten obóz uważa się za wyrazicieli nowych idei w działaniu społecznym i politycznym[1].

Autor tych słów sam był mocno zaangażowany w życie społeczno-polityczne Królestwa Polskiego[2]. Był nie tylko sympatykiem, ale i członkiem

[1] M. Fulman, *Nasze partie polityczne*, „Wiadomości Pasterskie", R. 2, 1906, nr 3, s. 165.

[2] Po upadku powstania styczniowego władze rosyjskie wydały kilka postanowień mających na celu zniesienie odrębności ustrojowej Królestwa Polskiego i jego unifikację z resztą imperium rosyjskiego. W 1883 r. po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie

Stronnictwa Narodowo-Demokratycznego, co sytuowało go w drugiej ze wskazanych grup duchowieństwa. Z ramienia partii ks. Fulman dzierżył mandat poselski do rosyjskiej I Dumy Państwowej. Redagowane przez niego „Wiadomości Pasterskie" uchodziły za organ „narodowego koła księży"[3]. Duchowny w dalszej części cytowanej wypowiedzi wskazywał również na walkę między wyodrębnionymi grupami księży, która – jak twierdził – „choć nie stworzyła między nimi wrogich sobie obozów, jednak odzywa się niekiedy czasowym zgrzytem"[4]. Wypowiedź ta wydaje się być dobrą ilustracją politycznych preferencji ówczesnego duchowieństwa na terenie byłego Królestwa Polskiego. Wynika z niej, że sympatyzowało ono z dwiema partiami sytuującymi się po prawej stronie sceny politycznej oraz że istotny był tu czynnik generacyjny i pozycja zajmowana w hierarchii kościelnej. Starsze i wyższe duchowieństwo popierało na ogół realistów, czyli członków konserwatywno-ugodowego Stronnictwo Polityki Realnej, zawiązanego w październiku 1905 r. Trybuną poglądów tej grupy był „Przegląd Katolicki", w latach 1890–1914 redagowany przez ks. Antoniego Szaniawskiego[5]. Z kolei młodsze i niższe duchowieństwo w większości sympatyzowało z Narodową Demokracją, która była wiodącą wówczas siłą polityczną. W interesującym nas okresie polityczne zaangażowanie duchowieństwa odbywało się głównie w powiązaniu z wyżej wskazanymi opcjami politycznymi.

Należy zaznaczyć, że poważną przeszkodą dla wszelkich form aktywności księży na terenie byłego Królestwa Polskiego były ograniczenia narzucane przez władzę zaborczą, która zdawała sobie sprawę z roli i pozy-

---

carskim (reskrypcie Aleksandra III do kuratora warszawskiego okręgu szkolnego – Aleksandra Apuchtina) w odniesieniu do Królestwa Polskiego zastosowano termin „Priwislinskij Kraj", zamiast „Carstwo Polskoje". Brakowało jednak konsekwencji w jego stosowaniu i nie zdołał on całkowicie wyprzeć pierwotnej formuły „Królestwo Polskie". Obie nazwy funkcjonowały obok siebie, zob. A. Szwarc, *Od Wielopolskiego do Stronnictwa Polityki Realnej: zwolennicy ugody z Rosją, ich poglądy i próby działalności politycznej (1864–1905)*, Warszawa 1990, s. 208–209; Ł. Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*, Warszawa 1999, s. 41.

[3] Zob. I. Zaleska, *Kościół a Narodowa Demokracja w Królestwie Polskim do wybuchu I wojny światowej,* Warszawa 2014, s. 116, 159. W prasie wskazywano na różne formy aktywności ks. Fulmana. Jako redaktor „Wiadomości Pasterskich" promował wśród duchowieństwa pracę religijno-obywatelsko-społeczną, zachęcał do aktywności poza murami kościoła i udzielania się w różnych organizacjach, zob. „Dzwon Polski", nr 67 z 4 V 1906, s. 2.

[4] M. Fulman, op. cit., s. 166.

[5] Zob. I. Kaczmarek, *„Przegląd Katolicki" w latach 1863–1915,* „Przegląd Tomistyczny", t. 3, 1987, s. 324; C. Lechicki, *Polskie czasopiśmiennictwo katolickie w latach 1833–1914*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej", t. 22/1, 1983, s. 30.

cji Kościoła rzymskokatolickiego w społeczeństwie polskim. Na przełomie XIX i XX stulecia Kościół katolicki nadal odczuwał restrykcje wprowadzone po upadku powstania styczniowego, duchowieństwo traktowano zaś z dużą podejrzliwością. Co bardziej aktywni księża, którym nie wystarczała praca czysto kościelna mogli się realizować jedynie w konspiracji, w ukryciu przed czujnym okiem władzy zaborczej. Pewną poprawę w położeniu Kościoła przyniosła dopiero rewolucja 1905–1907 i będąca jej konsekwencją częściowa liberalizacja życia społeczno-politycznego. Umożliwiła ona duchowieństwu podjęcie wielu inicjatyw, których przejawem był rozwój ruchu chrześcijańsko-społecznego, prasy katolickiej, organizowanie wieców i zjazdów diecezjalnych, w których omawiano kwestie związane z funkcjonowaniem Kościoła w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej[6]. Podejmując różne formy aktywności duchowieństwo nie tylko ujawniało swoje poglądy polityczne, ale starało się też kształtować poglądy polityczne społeczeństwa. Niektórzy księża otwarcie sympatyzowali bądź wiązali się z konkretnymi partiami politycznymi. Po 1905 r. uzyskały one możliwość jawnej działalności i agitacji, co znacznie ułatwiało docieranie do różnych grup społecznych, w tym duchowieństwa. Do partii podkreślających znaczenie zasad katolickich i uwzględniających w swych programach interesy Kościoła katolickiego należały Narodowa Demokracja oraz Stronnictwo Polityki Realnej. Oba ugrupowania były żywo zainteresowane pozyskaniem duchowieństwa do współpracy. Najwcześniej działania w tym kierunku podjęli narodowi demokraci, doprowadzając do utworzenia w 1896 r. tajnego koła księży przy Lidze Narodowej o nazwie *Collegium Secretum*[7]. Datowane od tego roku organizacyjne związki duchowieństwa z endecją czyniły aktualnym problem czynnego udziału księży w życiu politycznym pod szyldem konkretnej partii. Do głównych celów *Collegium Secretum*, jak dowiadujemy się z przekazu ks. Jana Stanisława Żaka, członka tej organizacji pochodzącego z diecezji kujawsko-kaliskiej, należało oddziaływanie na ogół duchowieństwa w duchu narodowym i obywatelskim, współpraca z inteligencją świecką na niwie pracy społecznej i oświatowej, opieka nad unitami oraz wywieranie wpływu na politykę hierarchii kościelnej w stosunku do władzy rosyjskiej[8]. Realizacji powyższych celów służyć miała działalność księży w organizacjach firmo-

[6] Więcej na temat funkcjonowania Kościoła na przełomie XIX i XX w., zob. K. Lewalski, *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.*, Gdańsk 2008.

[7] J. S. Żak, *Tajna organizacja księży – Collegium Secretum*, „Warszawski Dziennik Narodowy", Nr 68, 1938, s. 5.

[8] Tamże.

wanych przez endecję, jak Towarzystwo Oświaty Narodowej, Towarzystwo Opieki nad Unitami (działające na Podlasiu), czy Polska Macierz Szkolna[9]. Narzędziem oddziaływania na duchowieństwo i hierarchię w duchu narodowym i obywatelskim miały być również odezwy oraz artykuły prasowe. Krótko, bo jedynie przez rok, duchowieństwo związane z endecją miało swój organ prasowy, zatytułowany „Dla Swoich"[10]. Księża zamieszczający w nim teksty podpisywali je pseudonimami. Manifestowali w nich przywiązanie do wartości narodowych i chrześcijańskich oraz akcentowali związek Kościoła z narodem. Gorzkie słowa krytyki kierowano natomiast pod adresem hierarchii kościelnej, której zarzucano marazm i ugodowość[11]. Linia pisma „Dla Swoich" była spójna z przekazami na temat Kościoła i duchowieństwa zamieszczanymi w periodykach endeckich.

Kontakty endecji z księżmi zacieśniły się po 1900 r., gdy *Collegium Secretum* rozwiązano, jej członków zaczęto zaś wprowadzać do Ligi Narodowej[12]. Przynależność księży z ziem byłego Królestwa Polskiego do Ligi została udokumentowana w „Historii Ligi Narodowej" autorstwa Stanisława Kozickiego. W gronie tym znaleźli się m.in. wspomniany ks. Marian Fulman, ks. Marceli Godlewski (organizator ruchu chrześcijańsko-społecznego na terenie byłego Królestwa Polskiego), czy ks. Jan Gralewski – poseł do rosyjskiej I i II Dumy Państwowej[13]. Aktywność duchowieństwa rozwijana pod auspicjami Narodowej Demokracji zaprocentowała w okresie politycznej odwilży w latach 1905–1907. Jej przejawem stał się wiec zorganizowany 12 grudnia 1905 r. w sali Towarzystwa Wioślarskiego na ul. Foksal w Warszawie, z inspiracji Narodowej Demokracji, który zgromadził ponad 400 księży z całego zaboru rosyjskiego. Dla uniknięcia konfliktu z hierarchią starano się nadać mu apartyjną formułę, a inicjatywę w jego organizowaniu powierzono współpracującym z endecją księżom (m.in. ks. M. Fulmanowi).

[9] Zob. S. Gajewski, *Duchowieństwo wobec Polskiej Macierzy Szkolnej 1905–1907,* „Roczniki Humanistyczne", t. 24, 1976, z. 2, s. 113–133; J. Konefał, *Towarzystwo Opieki nad Unitami 1903–1912*, „Chrześcijanin w Świecie", R. 15, 1983, nr 3, s. 49–56.

[10] S. Kozicki, *Historia Ligi Narodowej*, Londyn 1964, s. 412; U. Jakubowska, *Prasa Narodowej Demokracji w dobie zaborów*, Warszawa–Łódź 1988, s. 63.

[11] Por. artykuły: Ks. Polak, *Kapłani a sprawa narodowa*, „Dla Swoich", 1903, z. 1, s. 15–24; Ks. Królewiak, *Na dobie (O dzisiejszym stanowisku kapłanów–obywateli)*, tamże, s. 4–6; Ks. Robak, *Słowo prawdy*, tamże, 1904, z. 2, s. 49–52; Ogończyk, *Kto winien?*, tamże, s. 52–55.

[12] S. Kozicki, op. cit., s. 409.

[13] Tamże, s. 597–598. Zgodnie z przekazem S. Kozickiego początkowo przyjęto do Ligi 8 księży z terenów byłego Królestwa Polskiego oraz trzech z ziem byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, zob. tamże, s. 409.

Obrady otworzył o. Antoni Wysłouch, kapucyn z Nowego Miasta nad Pilicą, wzbudzający w środowisku kościelnym duże kontrowersje za głoszenie radykalnych poglądów w duchu socjalistycznym. Podczas wiecu wysunął on postulat równouprawnienia i prawa głosowania dla kobiet[14]. Przebieg obrad zdominowali księża-narodowcy. Za priorytetową uznano kwestię stanowiska duchowieństwa wobec nowej rzeczywistości społeczno-politycznej oraz obowiązków obywatelskich. Spotkanie nie przebiegało jednak bez zgrzytów, gdyż obok księży narodowców uczestniczyli w nim duchowni krytyczni wobec Narodowej Demokracji. Do największych oponentów należał ks. Ignacy Lasocki z diecezji płockiej, który podważał jego legalność z powodu nieobecności na wiecu przedstawicieli episkopatu oraz braku aprobaty dla jego zwołania ze strony arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak-Popiela[15]. Uchwały podjęte podczas obrad nie dotyczyły spraw kościelnych ale społeczno-narodowych. Wyrażały chęć udziału księży w życiu społeczno-politycznym ziem byłego Królestwa Polskiego, do czego od dawna nawoływali działacze narodowo-demokratyczni. W przyjętych rezolucjach za obowiązek kapłanów uznano pracę nie tylko ściśle kapłańską, ale i ogólno-obywatelską. Domagano się również przyznania autonomii administracyjnej i ustawodawczej na terenie byłego Królestwa Polskiego[16].

Wiec pokazał, że duchowieństwo nie jest jednolite w zakresie postaw politycznych. Podziały, jakie zarysowały się wśród jego uczestników przeniosły się na łamy prasy kościelnej, gdzie zaczęto toczyć polemikę wokół problemu udziału duchowieństwa w życiu politycznym oraz wiązania się z konkretnymi partiami. Podział na zwolenników wiecu grudniowego i jego

---

[14] Na temat aktywności Wysłoucha w okresie rewolucji na terenie byłego Królestwa Polskiego oraz głoszonych przez niego poglądów, zob. M. z Łubieńskich Górska, *Gdybym mniej kochała. Dziennik lat 1896–1906*, Warszawa 1997, s. 213, 269, 222–221. Por. S. Gajewski, *Izydor Kajetan Wysłouch (1869–1937)*, Lublin 1995, s. 175.

[15] Arcybiskup Popiel uważał wiec za akt samowoli ze strony duchowieństwa. Dlatego niemile obszedł się z delegacją księży wysłaną dla uzyskania błogosławieństwa w imieniu wiecujących. Hierarcha nie tylko im go nie udzielił, ale skarcił i wręcz wyrzucił ich za drzwi. Sami delegaci nie byli natomiast przekonani co do zasadności wizyty u arcybiskupa i złożenia wyrazów szacunku i posłuszeństwa . Był to niewątpliwie wyraz braku karności i dyscypliny wśród części duchowieństwa. Zob. szerzej: Archiwum Diecezjalne w Płocku (dalej: ADP), *Z Rękopisów ks. I. Charszewskiego*, z. 47, 1905–1906, b. sygn., k. 28; Biblioteka Narodowa, Maria z Łubieńskich Górska, Dzienniki, t. 3: 1905–1914, rkps II, 9777, k. 66–67.

[16] *Uchwały 1 krajowego zjazdu duchowieństwa w Warszawie d. 12 XII 1905 r.*, „Wiadomości Pasterskie", R. 1, 1905, nr 12, s. 806–807. Więcej na temat okoliczności zwołania wiecu, jego przebiegu i podjętych uchwał, zob. I. Zaleska, op. cit., s. 150–192. Zob. też. S. Gajewski, *Izydor Kajetan Wysłouch*, s. 173–176.

krytyków był równoznaczny z podziałem na sympatyków i oponentów endecji. Ci pierwsi konsolidowali się wokół „Wiadomości Pasterskich" ks. Mariana Fulmana, dla drugich trybuną poglądów był „Przegląd Katolicki" ks. Antoniego Szaniawskiego. Był on wówczas wyrazicielem politycznych ambicji duchowieństwa w separacji od ruchu narodowo-demokratycznego. Pod koniec grudnia 1905 r. na łamach „Przeglądu Katolickiego" oskarżył endecję o instrumentalne wykorzystywanie Kościoła i duchowieństwa oraz wezwał do tworzenia „obozu narodowo-katolickiego" pod przewodnictwem Kościoła[17]. Inspiracji redakcji „Przeglądu" przypisywano też krytyczną wobec uczestników grudniowego wiecu broszurę[18]. Jej autorzy, podpisani jako „polscy kapłani", wzywali duchowieństwo do przestrzegania zasady apartyjności, co argumentowali następująco:

> Kapłan polski oddany jest całą duszą swemu narodowi i dlatego nie może być niewolnikiem żadnego stronnictwa. Jesteśmy i musimy być ponad wszystkie partie i stronnictwa polityczne, bo jesteśmy i powinniśmy być wszystkim dla wszystkich. A tym być przestaniemy, staniemy się pogardą dla innych stronnictw, stracimy całą naszą siłę narodową i kościelną, gdy będziemy tylko endekami[19].

Broszura miała antyendecki wydźwięk. Endecję oskarżono o werbowanie najbardziej wartościowych jednostek wśród księży, wykorzystywanie ich do celów partyjnych, a tym samym – działanie na szkodę Kościoła.

W powiecowej polemice za kluczową uznano kwestię, czy godzi się kapłanowi wykraczać poza obowiązki czysto kościelne i podejmować aktywność społeczno-polityczną. Konfrontowano różne stanowiska, z których jedno zakładało, że kapłan nie powinien wiązać się z żadnymi partiami, drugie zaś wskazywało na taką konieczność w obawie przed rewolucyjną agitacją wśród mas społecznych. Narodowi demokraci jawili się tu jako potencjalny sojusznik w zwalczaniu wpływów socjalistów i ludowców[20].

[17] A. Szaniawski, *Nie żadne stronnictwo, ale potężny obóz narodowo-katolicki*, „Przegląd Katolicki", R. 43, 1905, nr 51–52 z 28 XII 1905, s. 793–795.

[18] Zarzut taki sformułowano na łamach „Wiadomości Pasterskich", zob. S. Szabelski, *W sprawie 1. krajowego zjazdu księży*, „Wiadomości Pasterskie", R. 2, 1906, nr 1, s. 60. W tym samym numerze pisma jego redaktor, ks. M. Fulman, uznał broszurę za „paszkwil" pełen insynuacji, zob. M. Fulman, *Zjazdy księże*, tamże, s. 44.

[19] Archiwum Jasnogórskie (dalej: AJ), *Katolicki Związek i Katolickie Stowarzyszenie Robotnicze w Częstochowie 1906–1909*, sygn. 1850, k. 235.

[20] M. Rs., *Palące kwestye,* „Przegląd Katolicki", R. 43, 1905, nr 50 z 14 XII 1905, s. 777–780; M. Dworzycki, *Z powodu artykułu „W palącej kwestii"*, „Przegląd Katolicki", R. 44, 1906,

Podziały wśród duchowieństwa miały też charakter generacyjny. Chęć działania przejawiało głównie młode pokolenie księży. Z kolei starsze wiekiem duchowieństwo odnosiło się z dużą rezerwą do wszelkich form pozakościelnej działalności Kościoła. Zależność tę w pewnym sensie odzwierciedlał komentarz do grudniowego wiecu duchowieństwa zawarty we wspomnieniach związanej ze sferami konserwatywnymi Marii Górskiej z Łubieńskich, która sceptycznie oceniła inicjatywę księży.

> Dawno projektowano wiec księży w Warszawie. Wczoraj nasz proboszcz z niego wrócił, z tego, co mówi, nie bardzo można sobie zdać sprawę z ducha obrad. W każdym razie niedobry i samowolny to objaw ze strony duchowieństwa, bo arcybiskup, choć wyraźnie wiecu nie zakazał, był mu przeciwny. Księża tłumaczą się tym, że nie kościelne, ale narodowe i społeczne sprawy omawiali, co każdemu obywatelowi Kraju jest dozwolone. Starsi jednak i poważniejsi profesorowie seminarium nie brali udziału. Ja myślę, że ksiądz gorliwie pełniący kapłańskie obowiązki lepiej przysłuży się społeczeństwu jak ci, co dyskutują nad zostawieniem lub odrzuceniem samorządu w Kraju[21].

Niezależnie od formułowanych wówczas opinii za i przeciw angażowaniu się księży w życie polityczne, popierania tej czy innej partii, po 1905 r., Kościół stawał się aktywnym uczestnikiem życia politycznego. Trudno wyobrazić sobie brak reakcji w sytuacji, gdy różne partie polityczne rywalizowały o wpływy społeczne, zwłaszcza jeśli były to partie wspierające się na ideologii uznanej za wrogą Kościołowi, a za takie uznawano socjalistów i ludowców, których piętnowano w listach pasterskich, czy artykułach ogłaszanych w prasie kościelnej[22]. Było więc tak, jak pisał ks. Fulman w 1906 r.

> Polityka nie omija dzisiaj nikogo w naszym społeczeństwie, zawadziła więc i o świat duchowny. Starsza i wyższa brać duchowna surowo karci młodszą i niższą brać duchowną, że zajmuje się polityką, ale przecież, ponieważ politykuje zwierzchność duchowna na swój sposób,

nr 1–2 z 11 I 1906, s. 18; M. Rs., *Wyjaśnienie*, „Przegląd Katolicki", R. 44, 1906, nr 8 z 22 II 1906, s. 94–98.

[21] M. z Łubieńskich Górska, *Gdybym mniej kochała*, s. 220–221.

[22] Zob. A. Kołodziejczyk, *Przemiany w oświacie i kulturze wsi Królestwa Polskiego w dobie rewolucji 1905 roku* [w:] *Dziedzictwo rewolucji 1905–1907*, red. A. Żarnowska, A. Kołodziejczyk, A. Stawarz, Warszawa–Radom 2007, s. 241–243. Zdarzali się również księża sympatyzujący z ludowcami. Kwestię tę szerzej omówił Arkadiusz Kołodziejczyk, *Księża w ruchu ludowym*, „Rocznik Historyczny Muzeum Historii Ruchu Ludowego", nr 18, 2002, s. 107–126.

> politykują więc i wśród kleru niższego. Tak się dzieje w Poznańskiem i w Galicji, czemużby się tak nie działo i w Królestwie Polskim lub w Cesarstwie. Bo też od tej polityki zależy los Kościoła i Ojczyzny[23].

Niektórzy księża posuwali się nawet do twierdzenia, że kapłan powinien wnosić sprawy polityczne na ambonę i czynnie włączyć się w odradzający ruch narodowy. Takie stanowisko w niespokojnych latach rewolucji prezentował ks. Ignacy Charszewski z diecezji płockiej. Pod datą 11 listopada 1905 r. zanotował w swoich Dziennikach:

> Abstynencja polityczna, apolityczność na ambonie, jest niebezpieczna; gdy my nie uchwycimy steru polityki narodowej, wyręczą nas niepowołani apostołowie przewrotu, a jeśli i umiarkowani, to zmuszą nas do odegrania roli narzędzia w swym ręku[24].

Opinia ks. Charszewskiego nie korespondowała z dość powściągliwą postawą hierarchii kościelnej wobec udziału duchowieństwa w życiu politycznym, stanowiskiem zabraniającym duchowieństwu wykorzystywania ambony i konfesjonału do agitacji politycznej, wiązania się z konkretnym stronnictwem oraz tworzenia kół politycznych. Episkopat zalecał jednak, aby bronić Kościoła w sprawach politycznych ściśle związanych z religią oraz popierać te stronnictwa narodowe, które mają wyraźnie na celu interesy i dobro Kościoła[25]. Nie odmawiano jednak duchowieństwu prawa do korzystania z praw cywilnych, a więc udziału w wyborach do parlamentu, ale zalecano, aby we wszelkich formach aktywności w życiu publicznym miało ono zawsze na względzie obronę spraw kościelno-religijnych.

Niektórzy księża, a nawet dostojnicy kościelni, przekraczali granice nakreślone przez episkopat, wiążąc się z konkretną partią polityczną. Poza Narodową Demokracją kilku księży znalazło się w szeregach Stronnictwa Po-

[23] M. Fulman, *Nasze partie polityczne*, „Wiadomości Pasterskie", R. 2, 1906, nr 3, s. 166.

[24] ADP, *Z Rękopisów ks. I. Charszewskiego*, z. 47, 1905–1906, b. sygn., k. 9.

[25] W takim duchu utrzymane były uchwały podjęte na zebraniu dziekanów archidiecezji warszawskiej odbytym 7 II 1906 r. oraz na pierwszej konferencji episkopatu prowincji warszawskiej, która obradowała w dniach 14–17 XII 1906 r. pod przewodnictwem arcybiskupa Wincentego Chościak-Popiela. Zob. P. Hemperek, *Konferencje biskupów metropolii warszawskiej (1906–1925)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 24, 1977, z. 5, s. 49; Hospes [właśc. A. J. Nowowiejski], *Konferencje Episkopatu prowincji warszawskiej 1906–1918 (Karta z dziejów Kościoła polskiego)*, Włocławek 1927 (nadbitka z „Ateneum Kapłańskiego"), s. 11.

lityki Realnej, w tym biskup łucko-żytomierski Karol Niedziałkowski[26]. Do najbardziej aktywnych w tym gronie należał ks. Zygmunt Chełmicki, uznawany za jednego z twórców partii realistów, wieloletni współpracownik ich głównego organu – warszawskiego „Słowa". Chełmicki uchodził za osobę wpływową w warszawskim konsystorzu, poprzez którą realiści mogli budować wpływy wśród przedstawicieli episkopatu w okresie rządów arcybiskupa Popiela, a następnie Aleksandra Kakowskiego[27]. Dzięki powiązaniom z realistami redaktora „Przeglądu Katolickiego" ks. Szaniawskiego, konserwatywni publicyści mogli wykorzystywać to pismo do propagowania swych poglądów i nakłaniania do poparcia Stronnictwa Polityki Realnej. Skorzystał z tego Jan Popiel, który w okresie wyborów do rosyjskiej I Dumy Państwowej na łamach „Przeglądu" nawoływał duchowieństwo do czynnego zaangażowania się w kampanię wyborczą na rzecz realistów[28]. Wpływy i pozycję kleru w społeczeństwie starali się wykorzystać także narodowi demokraci. W prasie endeckiej apelowano, aby kapłani zaangażowali się w uświadamianie wiernym wagi wyborów i zachęcali do udziału w nich[29].

Wybory do parlamentu rosyjskiego aktywizowały sfery kościelne. Hierarchia starała się zachować właściwą jej powściągliwość w sprawach politycznych ograniczając się do zaleceń, aby głosować na kandydatów wykazujących się gorliwością katolicką. Tylko taki kandydat mógł gwarantować obronę interesów Kościoła na forum parlamentu[30]. Rekomendowano partie stojące na gruncie narodowym, choć zarazem zgłaszano zastrzeżenia do ich katolickiej prawowierności. Niektórzy biskupi nie ukrywali, że liczą na powstanie w przyszłości partii w pełni katolickiej[31]. Wśród dostojników ko-

[26] Do Stronnictwa należeli: ks. Ignacy Lasocki, Adolf Szelążek, ks. Julian Antoni Nowowiejski, ks. Zygmunt Chełmicki, ks. Grzegorz Augustynik, bp Karol Niedziałkowski oraz bp Jasiński. Szerzej na temat związków duchowieństwa ze Stronnictwem Polityki Realnej, zob. A. Kidzińska-Król, *Politycy w sutannach i rola religii w działalności ugodowego Stronnictwa Polityki Realnej (1905–1923)*, „Res Historica", Nr 37, 2014, s. 81.

[27] A. Kidzińska-Król, op. cit., s. 86.

[28] J. Popiel, *Duchowieństwo wobec wyborów*, „Przegląd Katolicki", R. 43, 1905, nr 43 z 26 X 1905, s. 665.

[29] *Ułatwienia wyborcze*, „Dzwon Polski", 26 IV 1906, nr 48, s. 2.

[30] Takie stanowisko zaprezentowali biskup kujawsko-kaliski Stanisław Zdzitowiecki w liście pasterskim do duchowieństwa i wiernych z 18 I 1906 r. oraz biskup lubelski Tomasz Kuliński w liście pasterskim z 26 I 1906 r. Zob. Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie, *Okólniki biskupów obcych diecezji,* sygn. Rep. 60, XIX–1, k. 321; Archiwum Diecezjalne w Kielcach, *Akta kurialne ogólne. Okólniki i listy pasterskie 1828–1933,* sygn. OA–2/18 a, b.

[31] Myśl ta była bliska biskupowi sandomierskiemu Stanisławowi Zwierowiczowi. Zawarł ją w liście z 1 X 1906 r. Zob. „Przegląd Katolicki", R. 44, 1906, nr 44 z 1 XI 1906, s. 677.

ścielnych za wielkiego orędownika idei organizowania się katolików w ramach stronnictwa katolickiego uchodził biskup łucko-żytomierski Karol Niedziałkowski, uwikłany w polityczne polemiki z narodowymi demokratami[32]. Partii takiej jednak jeszcze nie było. Zatem wybór zgodny z dyrektywami hierarchii odbywał się między dwoma stronnictwami stojącymi na gruncie narodowym i katolickim, Stronnictwem Polityki Realnej oraz Narodową Demokrację. Niemniej księża narodowcy wyraźnie faworyzowali tę drugą, dostrzegając w niej większą i lepiej zorganizowaną siłę o ugruntowanych już wpływach w społeczeństwie, z którą duchowieństwo nie tylko powinno się liczyć, ale i ją popierać. Wskazywano przy tym, że w szeregach partii jest wielu duchownych[33]. Przychylna postawa księży dla endecji z pewnością ułatwiła jej ugruntowanie społecznych wpływów, co przekładało się na sukcesy wyborcze. W jakimś stopniu korzystali z tego sami duchowni, którzy z ramienia partii reprezentowali w rosyjskiej Dumie ziemie byłego Królestwa Polskiego. Była to jednak skromna reprezentacja. Mandat do I Dumy Państwowej zdobyli ks. Marian Fulman kandydujący z guberni piotrkowskiej i ks. Jan Gralewski z guberni warszawskiej[34]. Gralewski cieszył się dużą popularnością wśród wiernych, a jego aktywność w Dumie dotyczyła przede wszystkim spraw szkolnictwa. Już wcześniej duchowny wykazywał zainteresowanie tą kwestią. Za poparcie dla strajku szkolnego na terenie byłego Królestwa Polskiego spotkały go restrykcje ze strony władz[35]. W II Dumie znalazło się również dwóch duchownych. Ponownie wybrano ks. Gralewskiego, ks. Fulmana zastąpił zaś ks. Stanisław Wesołowski z guberni kaliskiej[36]. Odpowiedzialnością za brak księży w III Dumie, na łamach „Polaka-Katolika" redagowanego przez ks. Ignacego Kłopotowskiego, obarczano Narodową

[32] Zob. K. Niedziałkowski, *Co myślą zagrożeni piętnowaniem*, Warszawa 1908.

[33] M. Fulman, *Nasze partie polityczne*, „Wiadomości Pasterskie", R. 2, 1906, nr 3, s. 167–170. W okresie wyborów do II Dumy ks. Marceli Godlewski wydał odezwę wzywającą do poparcia kandydatów Narodowej Demokracji, zob. Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, *Papiery B. i M. Wysłouchów. Materiały do dziejów K. Polskiego i emigracji z lat 1820–1914*, rkps 7227/III, k. 693.

[34] Z. Łukawski, *Koło Polskie w Rosyjskiej Dumie Państwowej w latach 1906–1909*, Wrocław 1967, s. 27.

[35] Na popularność ks. J. Gralewskiego wśród inteligencji oraz jego zdolności kaznodziejskie zwracano uwagę podczas prezentacji sylwetki duchownego jako kandydata na posła, zob. „Dziennik Powszechny", 22 V 1906, nr 136. Na temat zaangażowania ks. Gralewskiego w strajk szkolny oraz jego aktywności kaznodziejskiej, zob. M. z Łubieńskich Górska, *Gdybym mniej kochała*, s. 180, 196, 209–210. Por. *Mowa posła ks. Gralewskiego*, „Kurier Warszawski", 23 V 1907, nr 140; *Mowa ks. Gralewskiego*, „Polak-Katolik", 15 VI 1906, nr 89.

[36] Z. Łukawski, op. cit., s. 78.

Demokrację[37]. Zdarzało się, że w szranki wyborcze stawali naprzeciw siebie kandydaci endeccy i księża. Do rywalizacji na tym tle doszło w diecezji płockiej. W 1906 r. bezskutecznie próbowano przeforsować kandydaturę ks. Bronisława Mariańskiego, skądinąd współorganizatora i członka *Collegium Secretum*[38]. Z kolei w wyborach do IV Dumy w 1912 r. z kandydatem endeckim przegrał w tym rejonie ks. Adolf Szelążek[39].

Wybory do parlamentu rosyjskiego intensyfikowały polskie życie polityczne. Mobilizowały sfery kościelne do zajęcia oficjalnego stanowiska wobec zabiegających o głosy katolików partii i przyjrzenia się ich deklaracjom programowym. Stanowisko sfer kościelnych nie było bezkrytyczne nawet wobec partii mogących uchodzić za potencjalnych sojuszników w życiu publicznym. Narodowym demokratom zarzucano instrumentalne wykorzystywanie Kościoła i duchowieństwa do celów partyjnych oraz brak przywiązania do zasad wiary katolickiej[40], Stronnictwu Polityki Realnej wypominano zaś niezbyt wyraźne uwzględnianie jego interesów. W opinii niektórych duchownych nie były to partie w pełni reprezentatywne dla społeczności katolickiej[41]. Stąd idea, aby zorganizować się niezależnie od istniejących układów politycznych, forsowana przez redaktora „Przeglądu Katolickiego" ks. A. Szaniawskiego. W celu jej realizacji należało pozbawić najsilniejszą partię, a zatem Narodową Demokrację, jej dotychczasowych wpływów. Należało też przestrzec społeczeństwo przed zgubnymi wpływami endeckiego programu. Roli takiej podjęło się ultrakonserwatywne środowisko katolików integralnych z ośrodkiem w Częstochowie, przez przeciwników określane „grupą częstochowską". Miało ono oparcie w o. Piusie Przeździeckim, paulinie z Jasnej Góry. „Grupę częstochowską" tworzyło koło bogobojnych pań, inteligentek, które określano mianem „myślicielek", bądź „piusek"[42].

[37] *Czyja to wina?,* „Polak-Katolik", 20 VIII 1912, nr 203.

[38] ADP, *Z Rękopisów ks. I. Charszewskiego*, z. 47, 1905–1906, b. sygn., k. 61.

[39] W promocję kandydatury duchownego był zaangażowany płocki tygodnik religijno-społeczny „Mazur", zob. „Mazur", 31 X 1912, nr 44, s. 689–690.

[40] K. Niedziałkowski, op. cit., s. 41–43.

[41] A. Szaniawski, *Nie żadne stronnictwo, ale potężny obóz narodowo-katolicki*, „Przegląd Katolicki", R. 43, 1905, nr 51–52 z 28 XII 1905, s. 793–795; J. z K. K., *Caveant Consules*, „Przegląd Katolicki", R. 44, 1906, nr 5–6 z 8 II 1906, s. 59. Krytyki programowej Narodowej Demokracji oraz Stronnictwa Polityki Realnej podczas zjazdu organizacyjnego Związku Katolickiego podjął się także ks. Włodzimierz Jakowski, zob. „Przegląd Katolicki", R. 45, 1907, nr 18 z 2 V 1907, s. 283.

[42] Więcej na temat środowiska katolickich integrystów w kontekście ich stosunku do Narodowej Demokracji, zob. I. Zaleska, op. cit., s. 227–245. Profil ideowy „Myśli Katolickiej" został scharakteryzowany w monografii: J. Mazur, *Tygodnik „Myśl Katolicka" (1908–1914). Problemy religijne, społeczne i polityczne*, Kraków 1994.

Od 1908 r. katoliccy integryści mieli swój organ prasowy „Myśl Katolicka". Z grupą sympatyzowało i współpracowało kilku księży, w tym ks. Włodzimierz Jakowski – organizator ruchu chrześcijańsko-społecznego w Częstochowie czy ks. Władysław Namiotko z diecezji sejneńskiej, zarzucający endecji związki z masonerią i działanie na szkodę Kościoła[43]. Na łamach „Przeglądu Katolickiego" duchowny ten zaangażował się w polityczną polemikę z narodowymi demokratami[44]. Katolickich integrystów wspierał także biskup łucko-żytomierski Karol Niedziałkowski[45]. „Grupa częstochowska" próbowała wywrzeć wpływ na episkopat, chcąc, aby ten odwiódł księży i społeczeństwo od popierania Narodowej Demokracji, do czasu aż nie zmodyfikuje ona swego programu w punkcie sprzecznym z nauką Kościoła[46]. Na apel ten zareagował jedynie biskup Niedziałkowski na łamach „Roli" (redagowanej przez Jana Jeleńskiego), w serii artykułów dyskredytujących Narodową Demokrację. Ukazały się one również w formie odrębnej broszury zatytułowanej *Co myślą zagrożeni piętnowaniem* (Warszawa 1908), wydanej nakładem Stronnictwa Polityki Realnej. Biskup skrytykował politykę endeków wobec duchowieństwa i Kościoła. Główne zarzuty ujął w następujących punktach:

> 1. Największym wrogiem Kościoła i religii jest ten, kto je wygrywa jako atut w grze stronniczej – z wyjątkiem, gdy to czyni na korzyść stronnictwa narodowo–demokratycznego.

[43] Na temat związków ks. Jakowskiego z „piuskami" pisał ks. Ignacy Charszewski, zob. ADP, Z Rękopisów ks. I. Charszewskiego, [b. nr. zeszytu], 1915, b. sygn., k. 32. Zob. *List ks. W. Namiotki do redaktorek „Myśli Katolickiej" z 22 V 1907 r.*, por. AJ, Listy „Myśli Katolickiej", sygn. 2317, k. 343.

[44] Ks. Namiotko skrytykował profil Polskiej Macierzy Szkolnej kontrolowanej przez endeków. Równie krytycznie odniósł się do działalności narodowych demokratów w Suwalskiem, zob. W. Namiotko, *Polska Macierz Szkolna,* „Przegląd Katolicki", R. 45, 1907, nr 10, z 7 III 1907, s. 149–153; tenże, *Program Narodowej Demokracji w zastosowaniu do życia w Suwalskiem*, tamże, nr 28 z 11 VII 1907, s. 440; tenże, *Odpowiedź p. Suw.*, tamże, nr 45 z 7 XI 1907, s. 716.

[45] Biskup korespondował z częstochowskimi myślicielkami. W liście z 25 IV 1908 r. zaprezentował krytyczne stanowisko wobec ideowego oblicza Narodowej Demokracji, zob. AJ, *Listy „Myśli Katolickiej"*, sygn. 2317, k. 237–239.

[46] W tej sprawie wystosowano w 1906 r. specjalny list do polskiego episkopatu, który znajduje się zbiorach Archiwum Jasnogórskiego, zob. AJ, sygn. 2216, Personalia o. Piusa Przeździeckiego, k. 11–26; sygn. 1850, *Katolicki Związek i Katolickie Stowarzyszenie Robotników w Częstochowie (1906–1909)*, k. 177–194. W dokumencie tym krytykowano ideowe oblicze Narodowej Demokracji, wskazywano na błędy programowe partii w punkcie dotyczącym Kościoła, piętnowano także księży narodowców.

2. Duchowieństwo katolickie nie powinno zstępować z wysokości, na której Kościół unosi się ponad partiami; nie powinno mieszać się do walk i fluktuacji stronniczych ani się zaciągać do jakichkolwiek politycznych szeregów, z wyjątkiem szeregów demokratyczno-narodowych i walk, jakie one prowadzą.
3. Uczestnictwo duchowieństwa, a nawet zwykłych katolików, w sporach politycznych może sprowadzić na Kościół polski nieobliczalne katastrofy – z wyjątkiem uczestniczenia w sprawach Narodowej Demokracji, bo ona jedna wytwarza atmosferę, w której Kościół, zupełnie zniedołężniały, może jeszcze czas jakiś przeżyć i przewegetować[47].

Biskup podjął tym samym polemikę z Romanem Dmowskim, który wcześniej na łamach „Gazety Codziennej" zaatakował dopiero co organizujący się Związek Katolicki, wspierany przez hierarchię kościelną, zarzucając mu polityczne aspiracje i dążenie do klerykalizacji polityki[48]. Niewątpliwie ta w założeniu społeczna organizacja została uwikłana w sprawy polityczne już z chwilą powstania. Jej założyciele – ks. A. Szaniawski i hr. Juliusz Ostrowski – byli sympatykami Stronnictwa Polityki Realnej. Organizację wspierali związani z realistami konserwatywni publicyści[49]. Niektórzy upatrywali w niej zalążek partii o charakterze wyznaniowym. Na zjeździe organizacyjnym Związku Katolickiego zwołanym do Warszawy na 29 IV 1907 r. z udziałem przedstawicieli episkopatu i duchowieństwa, wygłaszano przemówienia z akcentami politycznymi, w tym wymierzonymi w endecję[50]. Gdy w 1906 r. w warszawskim „Słowie", organie realistów, ukazała się odezwa przedwyborcza Związku, potraktowano to jako utożsamianie się organizacji z tą opcją polityczną[51]. Narodowa Demokracja zareagowała specjalnym zarządzeniem z czerwca 1907 r., nakazującym zwalczać Związek Katolicki wszędzie tam, gdzie występowałby jako organizacja polityczna[52]. Okoliczności te pogłębiły nieufność sfer kościelnych krytycznych wobec endecji, utrwalając podzia-

[47] K. Niedziałkowski, op. cit., s. 35–36.

[48] R. Dmowski, *Demokracja Narodowa i Kościół,* (cz. 1, 2, 3), „Gazeta Codzienna", nr 95–97 z 5–7 XI 1907.

[49] A. Kidzińska-Król, op. cit., s. 90. Na temat genezy Związku, zob. S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914,* Lublin 1990, s. 71–75.

[50] Relację ze zjazdu, zob. „Przegląd Katolicki", R. 45, 1907, nr 18 z 2 V 1907, s. 273–288.

[51] S. Godlewski, *Odezwa przedwyborcza Związku Katolickiego*, „Słowo", nr 92 z 4 IV 1906. Odezwa była komentowana na łamach endeckiej „Myśli Polskiej" (nr 3 z 13 IV 1906, s. 53 i nr 4 z 20 IV 1906, s. 70).

[52] Sprawę wydania przez kierownictwo Stronnictwa Narodowo-Demokratycznego okólnika nagłośnił w „Przeglądzie Katolickim" Jan Popiel, zob. J. Popiel, *Przeciw Związkowi Katolickiemu*, „Słowo", nr 278 z 14 X 1907.

ły polityczne wśród duchowieństwa. Mimo to wpływy endecji wśród duchowieństwa nadal były znaczące. Niektórzy kapłani publicznie bronili partii przed zarzutami formułowanymi pod jej adresem[53]. Wpływom tym nie była też w stanie zagrozić powracająca co jakiś czas w obozie katolickim idea utworzenia partii katolickiej[54].

Duchowieństwo na terenie ziem byłego Królestwa Polskiego chętnie angażowało się w życie polityczne w jego narodowym aspekcie, rozumiejąc wagę procesów zachodzących na przełomie XIX i XX w., od których zależała także pozycja Kościoła. Przypadająca na ten okres aktywizacja różnych sił politycznych postawiła społeczeństwo przed koniecznością dokonywania politycznych wyborów. W interesie Kościoła leżało, aby w polityce respektowano zasady katolickie, a wybór dokonywał się między partiami liczącymi się z jego dotychczasową pozycją. W politycznej konfrontacji na lidera wyrastała Narodowa Demokracja, która najwcześniej zaczęła budować wpływy wśród duchowieństwa, a preferowany przez nią model kapłana-obywatela i kapłana-patrioty przemawiał do młodego pokolenia księży. Wielu duchownych związało swe losy z tą partią i pod jej auspicjami zdobywało doświadczenie w pracy politycznej i parlamentarnej. Politycznie bardziej powściągliwa i w większości ugodowo nastrojona hierarchia kościelna dostrzegała sojusznika w Stronnictwie Polityki Realnej, zresztą z wzajemno-

[53] W 1908 r. na łamach „Gazety Codziennej" w roli obrońcy Narodowej Demokracji wystąpił ks. Marcin Szkopowski, zob. M. Szkopowski, *Gdzie prawda?*, „Gazeta Codzienna", nr 5 z 5 I 1908.

[54] Ideę utworzenia stronnictwa katolickiego poddał pod dyskusję w 1907 r. ks. Jan Gnatowski na łamach „Wiary", zob. J. Gnatowski, *Czy stronnictwo katolickie ma u nas prawo i rację bytu?*, „Wiara", nr 46 z 16 XI 1907. Projekt ugrupowania narodowo-katolickiego okazał się szczególnie bliski redaktorowi „Wiary", hr. Rogerowi Łubieńskiemu. Kwestia ta była szeroko omawiana w 1909 r. w „Dzienniku Powszechnym", redagowanym przez ks. Hipolita Skimborowicza. Głos w sprawie zabrali katoliccy inteligenci. Zob. R. Łubieński, *O Stronnictwo Narodowo-Katolickie*, „Dziennik Powszechny", nr 281 z 13 X 1909, nr 282 z 14 X 1909; J. Korwin–Szymanowski, *O Stronnictwo Narodowo–Katolickie, Głos p. Jana Korwin-Szymanowskiego*, tamże, nr 287 z 19 X 1909; T. Fopp, *O Stronnictwo Narodowo-Katolickie. Głos T. Foppa,* tamże, nr 302 z 4 XI 1909; S. Wesołowski, *O Stronnictwo Narodowo-Katolickie*, tamże, nr 289 z 21 X 1909; A. Szymański, *O Stronnictwo-Narodowo Katolickie*, tamże, nr 292 z 24 X 1909; I. K. Dworzaczek, *O Stronnictwo Narodowo-Katolickie*, cz. 1, tamże, nr 296 z 28 X 1909; J. Gnatowski, *O stronnictwo Narodowo-Katolickie*, tamże, nr 307 z 9 XI 1909; *Zarys programu Stronnictwa Narodowo-Katolickiego*, tamże, nr 316 z 18 XI 1909; J. Popiel, *O stronnictwo Narodowo-Katolickie*, tamże, nr 322 z 24 XI 1909; T. Fopp, *O program Stronnictwa Narodowo-Katolickiego*, tamże, nr 326 z 28 XI 1909; I. K. Dworzaczek, *W sprawie programu Stronnictwa Narodowo-Katolickiego*, tamże, nr 340 z 13 XII 1909; *O program i stronnictwo*, tamże, nr 349 z 21 XII 1909. Na temat idei powołania stronnictwa, zob. też: K. Lewalski, op. cit., s. 120–127.

ścią. W pewnych kręgach kościelnych wysuwano wówczas postulat utworzenia ściśle katolickiego stronnictwa, ale ograniczono się jedynie do dyskusji nad tą propozycją. Kontynuacją zaangażowania duchowieństwa w ówczesne życie polityczne była jego aktywność w niepodległej Polsce[55]. Doświadczenie zdobyte w dobie zaborów z pewnością ułatwiło Kościołowi podejmowanie działań politycznych w II Rzeczypospolitej.

Catholic Church and politics – clergy's participation in political life of the former Kingdom of Poland at the turn of 19th and 20th century

Summary

Turn of 19th and 20th century is an important period for non-ecclesiastical activity of Polish Catholic clergy in the former Kingdom of Poland. A particularly important turning point was 1905 and related events, which brought on partial liberalization of the invading powers' policy with respect to the former Kingdom of Poland, including policy pertaining to the church. Granted liberties have allowed the clergy to undertake various initiatives and opened the possibility for them to participate in public life, including politics. In the same period, various political movements have become active, as well as a number of parties representing those movements and vying for influence on the society. Issues related to position of the clergy with respect to political factions were the subject of debate during numerous rallies, diocese assemblies or conferences of church leaders. There were two forces on the political arena of the former Kingdom of Poland, seeking support of the Church and the clergy: National Democracy (Narodowa Demokracja) and Real Politics Party (Stronnictwo Polityki Realnej). Political affiliations of the clergy were divided between these two parties. Most of the clergy sympathized with National Democracy, although many were discouraged by is program, which recognized the Church as a national institution and forced the principle of national egoism. Realists, on the other hand, were considered a political ally of the more conciliatory portion of Church hierarchy. Some of the clergy believed that in a reviving nationalist movement the Church should not be idle and should take on the role of a guide, independent from existing political forces. There was also an idea in the Catholic faction to create a Catholic party; however, it never went beyond the design stage.

[55] Zob. M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin 1994.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie, Okólniki biskupów obcych diecezji, sygn. Rep. 60, XIX–1.

Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta kurialne ogólne. Okólniki i listy pasterskie 1828–1933, sygn. OA–2/18 a, b.

Archiwum Diecezjalne w Płocku, Z Rękopisów ks. I. Charszewskiego, z. 47, 1905–1906, b. sygn.; [b. nr. zeszytu], 1915, b. sygn.

Archiwum Jasnogórskie, sygn. 1850, 2216, 2317.

Biblioteka Narodowa, Maria z Łubieńskich Górska, Dzienniki, t. 3: 1905–1914, rkps II, 9777.

Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, Papiery B. i M. Wysłouchów. Materiały do dziejów K. Polskiego i emigracji z lat 1820–1914, rkps 7227/III.

Górska z Łubieńskich M., *Gdybym mniej kochała. Dziennik lat 1896–1906*, wyd. M. Gamdzyk-Kluźniak, Warszawa 1997.

Prasa

„Dla Swoich", 1903, z. 1; 1904, z. 2.

„Dziennik Powszechny", 1906, nr 136; 1909, nr 281–282, 287, 289, 292, 296, 302, 307, 316, 322, 326, 340, 349.

„Dzwon Polski", 1906, nr 48, 67.

„Gazeta Codzienna", 1907, nr 95–97; 1908, nr 5.

„Kurier Warszawski", 1907, nr 140.

„Mazur", 1912, nr 44.

„Myśl Polska", 1906, nr 3–4.

„Polak-Katolik", 1906, nr 89; 1912, nr 203.

„Przegląd Katolicki", R. 43, 1905, nr 43, 50–52; R. 44, 1906, nr 1–2, 5–6, 8, 44; R. 45, 1907, nr 10, 18, 28, 45.

„Słowo", 1906, nr 92; 1907, nr 278.

„Warszawski Dziennik Narodowy", 1938, nr 68.

„Wiadomości Pasterskie", R. 1, 1905, nr 12; R. 2, 1906, nr 1, 3.

„Wiara", 1907, nr 46.

Opracowania

Chimiak Ł., *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*, Warszawa 1999.

Gajewski S., *Duchowieństwo wobec Polskiej Macierzy Szkolnej 1905–1907,* „Roczniki Humanistyczne", t. 24, 1976, z. 2, s. 113–133.

Gajewski S., *Izydor Kajetan Wysłouch (1869–1937)*, Lublin 1995.

Gajewski S., *Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914,* Lublin 1990.

Hemperek P., *Konferencje biskupów metropolii warszawskiej (1906–1925)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 24, 1977, z. 5, s. 45–58.

Hospes [Nowowiejski. A. J.], *Konferencje Episkopatu prowincji warszawskiej 1906–1918 (Karta z dziejów Kościoła polskiego)*, Włocławek 1927 (nadbitka z „Ateneum Kapłańskiego").

Jakubowska U., *Prasa Narodowej Demokracji w dobie zaborów*, Warszawa–Łódź 1988.

Kaczmarek I., *„Przegląd Katolicki" w latach 1863–1915,* „Przegląd Tomistyczny", t. 3, 1987, s. 317–340.

Kidzińska-Król A., *Politycy w sutannach i rola religii w działalności ugodowego Stronnictwa Polityki Realnej (1905–1923)*, „Res Historica", Nr 37, 2014, s. 81–99.

Kołodziejczyk A., *Księża w ruchu ludowym*, „Rocznik Historyczny Muzeum Historii Ruchu Ludowego", nr 18, 2002, s. 107–126.

Kołodziejczyk A., *Przemiany w oświacie i kulturze wsi Królestwa Polskiego w dobie rewolucji 1905 roku* [w:] *Dziedzictwo rewolucji 1905–1907*, red. A. Żarnowska, A. Kołodziejczyk, A. Stawarz, Warszawa–Radom 2007, s. 227–245.

Konefał J., *Towarzystwo Opieki nad Unitami 1903–1912*, „Chrześcijanin w Świecie", R. 15, 1983, nr 3, s. 49–56.

Kozicki S., *Historia Ligi Narodowej*, Londyn 1964.

Lechicki C., *Polskie czasopiśmiennictwo katolickie w latach 1833–1914*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej", t. 22/1, 1983, s. 19–42.

Lewalski K., *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.*, Gdańsk 2008.

Łukawski Z., *Koło Polskie w Rosyjskiej Dumie Państwowej w latach 1906–1909*, Wrocław 1967.

Mazur J., *Tygodnik „Myśl Katolicka" (1908–1914). Problemy religijne, społeczne i polityczne*, Kraków 1994.

Niedziałkowski K., *Co myślą zagrożeni piętnowaniem*, Warszawa 1908.

Piela M. *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin 1994.

Szwarc A., *Od Wielopolskiego do Stronnictwa Polityki Realnej: zwolennicy ugody z Rosją, ich poglądy i próby działalności politycznej (1864–1905)*, Warszawa 1990.

Zaleska I., *Kościół a Narodowa Demokracja w Królestwie Polskim do wybuchu I wojny światowej,* Warszawa 2014.

Kościół katolicki wobec wydarzeń pierwszego roku rewolucji na ziemiach byłego Królestwa Polskiego – rok 1905 na łamach „Przeglądu Katolickiego"

Tomasz Karbowniczek, Karolina Święcich
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Rok 1905 zapoczątkował zmiany społeczne i polityczne na ziemiach byłego Królestwa Polskiego i państwa rosyjskiego[1]. Dotknęły one także Kościół katolicki. Główne pytanie, które należałoby w związku z tym zadać brzmi: jakie stanowisko zajął Kościół katolicki w Priwiślańskim Kraju wobec głównych zagadnień politycznych i społecznych trapiących społeczeństwo polskie w roku 1905? Do problemów takich należały strajki ekonomiczne i polityczne, walka z rusyfikacją (szczególnie w szkolnictwie), wybory, ale także zagadnienie socjalizmu. Wszystko to skumulowało się w latach rewolucji 1905–1907, a najbardziej w 1905 r. Na podstawie pochodzących z tego okresu numerów tygodnika „Przegląd Katolicki" można dokonać próby rekonstrukcji stanowiska Kościoła katolickiego na ziemiach byłego Królestwa Polskiego do tych wydarzeń. Na łamach periodyku podjęto krytykę socjalizmu, pisząc o tym wprost albo opisując zachodzące wówczas wydarzenia. Celem artykułu jest zatem przedstawienie – z perspektywy „Przeglądu Katolickiego" nastawienia Kościoła do socjalizmu poprzez odniesienia do ówczesnych wydarzeń: strajku, w tym strajku szkolnego, stosunku do ukazu konstytucyjnego. Trzeba bowiem pamiętać, że ważną rolę w wydarzeniach roku 1905 odgrywali socjaliści spod sztandaru Polskiej Partii Socjalistycznej oraz Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy.

[1] Cyt. za: S. Gajewski, *Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim (1905–1914)*, Lublin 1990, s. 9.

W odniesieniu do ziem polskich pod zaborem rosyjskim w tekście będziemy posługiwać się następującymi słowami: w byłym Królestwie Polskim i w Priwiślańskim Kraju. Spowodowane jest to tym, że po upadku powstania styczniowego Królestwo Polskie przestało istnieć. Rozpoczęto unifikację tych ziem z Cesarstwem Rosyjskim. Nadano im nazwę Priwiślański Kraj. I ta terminologia będzie obowiązywała w artykule.

Tematyka rewolucji lat 1905–1907 jest znana. Stan badań najpełniej omówiła Anna Żarnowska[2]. Problematyką Kościoła katolickiego w tym okresie zajmowali się: ks. Daniel Olszewski[3], Stanisław Gajewski[4], Andrzej Chwalba[5], Ryszard Bender[6], Krzysztof Lewalski[7], a także ks. Bolesław Kumor[8]. Trzeba również wspomnieć o zbiorze artykułów wydanych pod redakcją Reginy Renz i Marty Meduckiej[9].

Jak wspomniano, podstawą źródłową artykułu jest tygodnik „Przegląd Katolicki". Został założony w 1863 r. Początkowo redagował go ks. Michał Nowodworski, a od 1890 r. ks. Antoni Szaniawski. Współpracownikami redakcji byli księża Władysław Michał Dębicki, Antoni Brykczyński, Jan Gnatowski i Karol Niedziałkowski[10]. Tygodnik ten ukazuje się do czasów nam współczesnych.

[2] A. Żarnowska, *Spojrzenie na rewolucję 1905 r. w polskiej historiografii – garść refleksji*, „Kwartalnik Historyczny", R. 113, 2006, nr 4, s. 59–94; tejże, *Rewolucja 1905 roku w opinii polskich historyków: wczoraj i dziś – próba podsumowania* [w:] *Dziedzictwo rewolucji 1905–1907*, red. A. Żarnowska, A. Kołodziejczyk, A. Stawarz, P. Tusiński, Warszawa–Radom 2007, s. 17–41.

[3] D. Olszewski, *Polska kultura religijna*, Warszawa 1996; tenże, *Biskupi w Królestwie Polskim wobec socjalistów w latach 1905–1907* [w:] *Rewolucja 1905–1907 w Królestwie Polskim i w Rosji*, red. M. Przeniosło, S. Wiech, Kielce 2005, s. 109–118; tenże, *Postawy społeczno-religijne kobiet w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX wieku* [w:] *Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, red. J. Hoff, Rzeszów 2006, s. 11–22.

[4] S. Gajewski, op. cit., passim.

[5] A. Chwalba, *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918)*, Kraków 1992.

[6] R. Bender, *Społeczne inicjatywy chrześcijańskie w Królestwie Polskim (1905–1918)*, Lublin 1978.

[7] K. Lewalski, *Kościół katolicki wobec społeczno-politycznej rzeczywistości lat 1905–1907* [w:] *Rewolucja 1905–1907 w Królestwie Polskim i w Rosji*, s. 83–108.

[8] B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7: *Czasy najnowsze (1815–1914)*, Lublin 1991.

[9] *Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku*, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce 1995; *Aktywność społeczno-kulturalna Kościołów i grup wyznaniowych w Polsce XIX i XX wieku*, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce 1995.

[10] Zob. C. Lechicki, *Polskie czasopiśmiennictwo katolickie w latach 1833–1914*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej", t. 22, 1983, nr 1, s. 30.

Aby zrozumieć działalność Kościoła katolickiego w Priwiślańskim Kraju w roku 1905 należy wspomnieć o nauce społecznej Kościoła. Jej historia rozpoczyna się w pierwszej połowie XIX w. Było to związane z szybkim rozwojem przemysłu, który doprowadził do likwidacji średniowiecznych struktur cechowych i napływu ludności ze wsi do miast. I tu można wskazać na dwa różne wzorce ewolucji nauki społecznej Kościoła. Pierwszym przykładem jest Francja. W 1822 r. ks. Jean Baptiste Loevenbruck założył w Paryżu katolicką organizację dla robotników pod nazwą Towarzystwa św. Józefa. Miało ono przyjmować młodych robotników i poprzez kursy zawodowe przygotowywać ich do pracy w przemyśle. Zapewniano im rozrywkę, ale przede wszystkim dbano, aby regularnie uczestniczyli w mszach niedzielnych. Towarzystwo św. Józefa zostało rozwiązane w 1830 r.[11] Dziesięć lat później powstało Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego, które kontynuowało działalność poprzednika. Oprócz niego, w 1847 r. założył on w Paryżu Instytut Pracy. Kilka lat później Towarzystwo to upadło[12]. Następna inicjatywa wyszła z kół konserwatystów katolickich. Jeden z ich przedstawicieli – Albert de Mun, założył w grudniu 1871 r. „Oeuvre des Cercles Catholique d'Ouvriers" (Dzieło Katolickich Kół Robotniczych). Inicjatywa ta zakończyła się niepowodzeniem[13]. Dopiero w 1887 r. powstał chrześcijański związek zawodowy pracowników zatrudnionych w przemyśle i handlu. Założyli go liberalni działacze katoliccy. Stał się on główną siłą katolickiego ruchu związkowego we Francji[14]. W pierwszej połowie XIX w. wśród katolików działających w środowisku robotniczym pojawił się socjalizm chrześcijański. Jednym z ideologów tej doktryny był Filip Buchez, który w swoich pracach odwoływał się do francuskich przedstawicieli socjalizmu utopijnego, Henri'ego Saint-Simona i Charlesa Fouriera. Ich działalność spotkała się z niechęcią francuskiej hierarchii kościelnej uważającej, że organizacje takie nie mogą skupiać tylko samych robotników, ale w ich składzie powinni dominować pracodawcy[15].

Działalność Kościoła w środowisku robotniczym rozwijała się również w Niemczech. Tu można stwierdzić, że jeśli socjalizm naukowy powstał dzięki Niemcom, to także oni stworzyli podstawy nauki społecznej Kościoła. Równolegle z organizacjami socjalistycznymi powstawały stowarzyszenia, a później chrześcijańskie związki zawodowe. Architektem nauki społecznej Kościoła katolickiego w tym państwie był biskup moguncki Wilhelm

[11] S. Markiewicz, *Chrześcijaństwo a związki zawodowe*, Warszawa 1985, s. 39–41.
[12] Tamże, s. 45.
[13] Tamże, s. 48.
[14] Tamże, s. 49.
[15] Tamże, s. 41, 45, 48, 49.

Emanuel Ketteler. Z jego inspiracji Adolf Kolping w 1849 r. założył w Kolonii najstarszą organizację (istniejąca do dziś), pod nazwą Katolisch-Soziale Kolping Verband (znaną także pod nazwą „Dzieło Kolpinga"). Zasada działalności tej organizacji była inna niż podobnych organizacji funkcjonujących we Francji. Zalecano bowiem, aby po przybyciu do danej miejscowości działacze kontaktowali się najpierw z tamtejszymi duchownymi, a następnie wraz z nimi udawali się do przemysłowców, by prosić ich o zgodę na utworzenie związku zawodowego[16].

Działalność i myśl społeczną biskupa Wilhelma Kettelera pozytywanie ocenili Stanisław Markiewicz[17] i Michael Novak[18], uznając go za architekta myśli społecznej Kościoła katolickiego, kształtującego wzorce działań katolików w środowisku robotniczym.

Te pierwsze kroki we Francji i w Niemczech doprowadziły do wydania najważniejszego dokumentu mówiącego o działalności Kościoła wśród robotników. Mowa jest tu o encyklice „Rerum novarum" (Rzeczy nowych) papieża Leona XIII, ogłoszonej 15 maja 1891 r. Składa się ona ze wstępu, dwóch części i zakończenia. Papież odwołał się w niej do prawa naturalnego, które w tym czasie odradzało się pod nazwą neotomizmu. Ten nurt filozoficzny nawiązywał do myśli św. Tomasza z Akwinu.

Wspomniana encyklika jest znana i ogólnie dostępna[19]. Nawiązując do jej treści trzeba poruszyć zagadnienia omawiane w artykule. Pierwszym z nich jest socjalizm. W części I dokumentu papież przypomniał, że

> Socjaliści, wznieciwszy zazdrość (ubogich do bogatych) mniemają, że dla usunięcia przepaści między nimi znieść trzeba prywatną własność,

[16] Tamże, s. 55.

[17] „Biskup Ketteler stał się symbolem niemieckiego katolicyzmu społecznego (i nie tylko niemieckiego), kreuje się go dzisiaj na wielkiego reformatora społecznego, który swą myślą i czynem wyprzedził wszystkie późniejsze dokonania reformatorskie w skali całego Kościoła powszechnego. Mówi się dzisiaj o nim jako najwcześniejszym prekursorze II Soboru Watykańskiego i współczesnej zreformowanej doktryny społecznej Kościoła". Tamże, s. 58; tenże, *Ewolucja społecznej doktryny Kościoła*, Warszawa 1983, s. 27.

[18] „Biskup von Ketteler pozostaje nadal wielką postacią w dziejach katolickiej myśli społecznej. Szybko zorientował się, że wiara katolicka domaga się ucieleśnienia, że troska o dusze pociąga za sobą nieuchronnie dbałość o materialne potrzeby ludzi (…). Dzięki niemu i wielu innym katolickim teoretykom społecznym w Niemczech, Austrii i Szwajcarii, chrześcijaństwo niemieckie miało odegrać nieproporcjonalnie dużą rolę w historycznej ewolucji papieskiej myśli społecznej". M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993, s. 89.

[19] Zob. *Papież Leon XIII, Encyklika o kwestii robotniczej („Rerum novarum")*, „Znak", R. 34, 1982, nr 7–9, s. 643–679.

> a zastąpić ją wspólnym posiadaniem dóbr materialnych, i to w ten sposób, żeby nimi zarządzali bądź naczelnicy gmin, bądź kierownicy państw. Przez tę przemianę posiadania prywatnego na wspólne zapewniającą, jak sądzą, równy podział rzeczy i korzyści, spodziewają się socjaliści uleczyć obecne zło[20].

Następnie ocenił go jako niesprawiedliwy,

> […] zadaje bowiem gwałt prawny właścicielom, psuje ustrój państwa i do głębi wzburza społeczeństwo[21].

Poglądom socjalistów papież przeciwstawił szereg argumentów, zebranych w odpowiednich rozdziałach[22]. Część II encykliki przedstawia zalecenia dotyczące relacji z ruchem robotniczym[23]. Encyklika poruszyła też sprawy zadań państwa[24]. W ostatniej części dokumentu poruszono sprawę związków zawodowych[25].

[20] Tamże, s. 645–646.

[21] Tamże, s. 646.

[22] „Własność wspólna sprzeciwia się prawu natury", „Własność wspólna zagraża rodzinie", „Wprowadzenie własności wspólnej grozi społecznym rozstrojem". Tamże, s. 646–652.

[23] „Prawdziwe rozwiązania: 1) Działalność Kościoła: 1) Kościół uczy, że nierówność społeczna i dolegliwości złączone są z życiem doczesnym, 2) że wszystkie warstwy społeczne skazane są na współpracę; Wychowawcza działalność Kościoła: 1) Kościół wychowuje społeczeństwo w zgodzie przez akcentowanie obowiązków sprawiedliwości w stosunkach między pracodawcami i pracownikami, 2) przez myśl o wieczności, która szczególniejszy wpływ wywiera w dziedzinie używania bogactw i ustala właściwy pogląd na ubóstwo; Praktyczna działalność Kościoła: 1) Kościół sam tylko sięga w głąb dusz, 2) odnawia całe społeczeństwo, 3) nawet materialny dobrobyt społeczeństwa popiera, pośrednio przez wychowanie ludzi w cnocie, a bezpośrednio przez liczne instytucje dobroczynne". Tamże, s. 652–660.

[24] „Rola społeczna państwa: Obowiązki państwa w zakresie kwestii robotniczej: 1) Pierwszym obowiązkiem państwa w tej dziedzinie jest naprzód troska o dobrobyt ogółu, 2) dalszym zaś opieka nad warstwami ubogimi; one bowiem na równi z zamożnymi warstwami, stanowią część składową organizmu państwowego, one też swoja pracą dostarczają społeczeństwu koniecznych mu do życia dóbr; Działalność państwa jest ograniczona: 1) Zasada: państwo wkracza w życie społeczne wtedy, kiedy się tego domaga interes całego społeczeństwa, albo jego części składowej, 2) Zastosowanie: wypadki, w których interes zbiorowy lub cząstkowy wymaga interwencji państwa; Kilka szczególnych wypadków interwencji państwa: I. Ochrona własności prywatnej, II. Ochrona pracy: a) bezrobocie (strajki), b) warunki pracy: duchowe i materialne, c) ochrona kobiety i dziecka, d) płaca, III. Uwłaszczenie mas". Tamże, s. 661–670.

[25] W rozdziałach: „Społeczne zadania organizacji zawodowych: 1) Ich użyteczność, 2) Ich prawo istnienia wynika z potrzeb natury i z obecnych warunków życia społecznego, 3) Ich organizacja, 4) Program działania, 5) Spodziewane skutki działalności katolickich stowarzyszeń zawodowych". Tamże, s. 670–678.

Oceniając działalność papieża Leona XIII, ks. Zygmunt Zieliński pozytywnie ocenił treści zawarte w encyklice[26]. Podobną ocenę wyraził M. Novak[27]. Encyklika „Rerum novarum" stała się wyznacznikiem działalności Kościoła katolickiego na ziemiach byłego Królestwa Polskiego, szczególnie w jego wypowiedziach dotyczących ruchu robotniczego składanych w związku z wydarzeniami roku 1905. W sprawach politycznych częściowo nawiązywała do zagadnień związanych z działalnością państwa dla środowiska robotniczego. W Priwiślańskim Kraju najwcześniej w duchu tej encykliki zaczęli działać teoretycy i praktycy. Do teoretyków zaliczmy: Edwarda Jaroszyńskiego, ks. Adama (Jacka) Woronieckiego, bł. Jerzego Matulewicza i Aleksandra Wóycickiego, do praktyków działających wśród robotników zaliczamy zaś ks. Karola Blizińskiego w Warszawie, ks. Antoniego Gniazdowskiego i ks. Władysława Żaboklickiego w Żyrardowie, ks. Franciszka Zientarę w Zawierciu, ks. Grzegorza Augustynika w Dąbrowie Górniczej oraz ks. Andrzeja Rogozińskiego w Łodzi[28]. Ich działalność była tajna, napotykała też krytykę ze strony ruchu socjalistycznego, położyła jednak podwaliny do działań, które po 1905 r. zostały zalegalizowane, a nauka społeczna Kościoła dotarła do środowiska robotniczego[29].

Rok 1905 rozpoczął się wybuchem rewolucji. Iskrą zapalną była masakra robotników w Sankt Petersburgu pod Pałacem Zimowym. Rozpoczęły się strajki (polityczne i ekonomiczne), manifestacje, do których w byłym Królestwie Polskim doszła jeszcze walka o język polski. jej wyrazem był strajk szkolny młodzieży. Obraz tych wydarzeń po części można zaobserwować w lekturze „Przeglądu Katolickiego".

[26] „Encyklika przyjęta była życzliwie we wszystkich środowiskach nie tylko z racji przenikającego ją realizmu. O wiele bardziej ceniono odwagę Leona XIII, który wbrew konserwatywnym tradycjom Watykanu nie zawahał się powiedzieć tylu nowych rzeczy, na jakie czekały nie tylko koła liberalnych katolików, ale coraz bardziej zdezorientowani robotnicy, pragnący pozostać w Kościele, a zarazem nie zrezygnować z walki o poprawę swych warunków życiowych". Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. 1: *1775–1903*, Poznań 1986, s. 252.

[27] „Udzielił on wsparcia wielu siłom reformatorskim. W większym chyba stopniu niż inne encykliki uwydatnił ponownie odkrycie umysłowości katolickiej i przywrócił katolikom wiarę w siebie; raz jeszcze udowodnił, że wiara katolicka realizuje się nie tylko w zakrystii, lecz ucieleśnia się w sferze ekonomii i polityki. W podziwu godny sposób dokument ten spełnił pierwotne zamierzenia papieskie: odparł fałszywe nauki, określił wzajemne obowiązki kapitału i pracy, oraz zachęcił do przedsięwzięcia pewnych środków w celu zaradzenia współczesnym niedolom społecznym". M. Novak, *Liberalizm*, s. 148–149.

[28] B. Kumor, op. cit., s. 417–418.

[29] Tamże, s. 418.

Strajki

Zagadnienie strajków występuje w encyklice „Rerum novarum" w podrozdziale zatytułowanym „Kilka szczególnych wypadków interwencji państwa". Czytamy w nim:

> Zbyt długa albo zbyt uciążliwa praca i uważana za zbyt niską płaca, skłaniają robotników do umówionego porzucania pracy i dobrowolnego bezrobocia. Temu nieszczęściu, dziś rozpowszechnionemu, a groźnemu, przeciwdziałać winno państwo, bo ten rodzaj bezrobocia nie tylko szkodę wyrządza pracodawcom i robotnikom, ale ponadto tamuje rozwój przemysłu i handlu, i szkodzi dobru ogólnemu społeczeństwa[30].

O środku zapobiegawczym tak pisał Leon XIII:

> Szczególnie jednak skuteczną i zdrową tutaj jest rzeczą uprzedzać zło, posługując się powagą praw i nie dopuszczać do wybuchu, a to przez roztropne usuwanie przyczyn, które mogą doprowadzić do konfliktu między pracodawcami i robotnikami[31].

Na podstawie tych wskazówek biskupi występowali przeciw zaburzeniom strajkowym. W sprawie strajków, czy to politycznych czy ekonomicznych, „Przegląd Katolicki" przytacza odezwy i listy pasterskie arcybiskupa warszawskiego i kilku biskupów. Pierwszy apel pojawił się już w okresie początkowej fazy wystąpień robotników, w styczniu i lutym 1905 r. W numerze 6 wydrukowano odezwę biskupa lubelskiego Franciszka Jaczewskiego, który po scharakteryzowaniu wydarzeń w Lublinie, pisał:

> W mieście naszym, oprócz zaprzestania pracy w fabrykach, żadnych innych nieszczęść dotychczas nie było. Ponieważ jednak jest to możliwe, proszę usilnie wszystkich pracowników, aby osobiście lub przez wybranych delegatów […], znaleźli się w kościele katedralnym i przedstawili mi swe żądania z całą swobodą i otwartością; sądzę bowiem, że ta drogą sprawa się wyprostuje i nieszczęściu się zapobiegnie. Ja ze swej strony zaręczam, że z powodu tego zebrania, nikt do odpowiedzialności pociągnięty nie będzie[32].

[30] *Papież Leon XIII, Encyklika o kwestii robotniczej*, s. 665.
[31] Tamże, s. 665–666.
[32] *Kronika Kościelna Wewnętrzna – Odezwa biskupa*, „Przegląd Katolicki", nr 6 z 27 stycznia (9 lutego) 1905 r., s. 94.

W marcowych numerach pojawiło się orędzie arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak-Popiela oraz list pasterski biskupa płockiego Apolinarego Wnukowskiego. Metropolita warszawski w swym wystąpieniu pisał, że strajkujący wyrządzają krzywdę sobie i społeczeństwu.

> Łatwo się domyśleć, iż podnieta do bezrobocia wychodzi od ludzi złej woli, nadających sobie powagę władzy, której nie mają, a działaniem potajemnym dowodzących swej małoduszności. […] w Imię Boże, odzywam się do was z pasterską radą, abyście zaniechali bezrobocia i powrócili do swych zajęć, gdyż zgoła niepotrzebnie to, co może być naprawione porozumieniem się i spokojem, przybrało postać gwałtowności i nieporządku. […] Bezczynność bywa złym doradcą. W ufności w Bogu i pracy, jedynych dźwigniach życia doczesnego, szukajmy oparcia[33].

Z kolei biskup A. Wnukowski nawoływał do miłości Boga i bliźniego. Na wszelkie bolączki upatrywał lekarstwa w miłości do Boga i pobożności, tak pisząc o strajkach:

> Dlatego, Ludu mój kochany, w mojej Pasterskiej trosce o Wasze wieczne i doczesne dobro, pragnę niniejszym najserdeczniej Was przestrzec i upomnieć, abyście, zachowując najściślej prawo miłości bliźniego, nie brali udziału w żadnych strajkach, bezrobociach i zaburzeniach i ze stanowczością i męstwem oddalali wszelkich złych ludzi wpływy i namowy […]. Umawiać się dobrowolnie i uczciwie o najem swej pracy wolno jest każdemu, lecz nikomu nie wolno jest korzystać z cudzej biedy, albo przymusem lub groźbą przyprowadzać bliźnich do straty a nawet wyzucia się własnego mienia[34].

W kwietniu 1905 r. ukazał się kolejny list pasterski. Jego autorem był biskup kielecki Tomasz Kuliński. List nawiązywał do rozpoczęcia prac polowych na wsi. Znalazło się w nim ostrzeżenie:

> Zbliżająca się wiosna wymaga przy boskiej pomocy i modlitwie wytężonej pracy około roli, a każda przerwa w robotach, każdy zamęt pomiędzy ludźmi grozi wielką szkodą w gospodarstwie; dlatego każdy

[33] *Kronika Kościelna Wewnętrzna – Orędzie Arcypasterskie*, „Przegląd Katolicki" , nr 11 z 3 (16 marca) 1905 r., s. 154.

[34] *List Pasterski Jego Ekscelencji Apolinarego Wnukowskiego Najdostojniejszego Biskupa Płockiego*, „Przegląd Katolicki", nr 15 z 31 marca (13 kwietnia) 1905 r., s. 221.

> dobry chrześcijanin, ściśle złączony z Kościołem, kochający swoje społeczeństwo, nie odważy się na takie bezeceństwa, na taką krzywdę ludzką, na takie podburzanie jednych przeciw drugim, gdyż w ten sposób postępując, czułby w sumieniu ból i wyrzut ciężki, że stracił związek z religią, Kościołem i Panem Bogiem, a stałby się Osamotniony, jako Kain, błądzący wśród ludzi, smutny z zazdrości i próżniactwa, szukający nie po bratersku dla siebie wynagrodzenia z cudzego nieszczęścia, z cudzego zarobku, łez lub niedostatku[35].

Na tle wydarzeń czerwcowych zachodzących w Łodzi, Kościół katolicki także zabrał głos. W „Przeglądzie Katolickim" przedrukowano Orędzie arcybiskupa warszawskiego skierowane do robotników i pracodawców[36].

Strajk szkolny

Równocześnie ze styczniowo-lutowymi strajkami robotniczymi rozpoczął się strajk młodzieży w szkołach byłego Królestwa Polskiego. Głównym postulatem było wprowadzenie języka polskiego, jako wykładowego. Na ten temat w „Przeglądzie Katolickim" znajdujemy kilka artykułów. Pierwszy głos w tej sprawie spotykamy w numerze 11, w artykule Jerzego Moszyńskiego, który w *post scriptum* o postulacie młodzieży tak napisał:

> Do urzeczywistnienia postulatu nie powinno się dochodzić, poddając się pod komendę gimnazjalnych wyrostków płci obojej, w imię postulatu polskiej szkoły nie powinno się dla nich żądać nieograniczonego próżnowania i bezpowrotnej straty roku albo i lat paru. […] wprowadzenie języka polskiego, jako wykładowego we wszystkich szkołach i zakładach naukowych Królestwa Polskiego, mogło nastąpić „w jak najkrótszym czasie", żeby nastąpić z dnia na dzień, lub z miesiąca na miesiąc, wobec faktu, że w Królestwie Polskim nie ma prawie zupełnie w szkołach profesorów Polaków[37].

Następnie głos w tej sprawie zabrał arcybiskup lwowski Józef Bilczewski. Jego *List Pasterski do młodzieży szkół średnich* ukazał się w numerach 13,

[35] *Kronika Kościelna Wewnętrzna – List Pasterski JE Ks. Biskupa Kieleckiego Kulińskiego*, „Przegląd Katolicki", nr 17 z 14 (27 kwietnia) 1905 r., s. 262.

[36] *Orędzie J.E. Arcybiskupa Warszawskiego do robotników i pracodawców w Łodzi*, „Przegląd Katolicki", nr 27 z 23 czerwca (6 lipca) 1905 r., s. 417–418.

[37] *Notatki z prasy periodycznej – Warstwy przewodnie naszego kraju a socjalizm*, „Przegląd Katolicki", nr 11 z 3 (16 marca) 1905 r., s. 153.

14 i 15 „Przeglądu Katolickiego"[38]. W jego zakończeniu hierarcha pisał o miłości do ojczyzny.

> Prawdziwa miłość ojczyzny, osadzona na miłości Bożej, polega nie na pustych słowach i krzykach, ale na czynach. […] najlepiej służy ojczyźnie, kto pielęgnuje w sobie cnoty, pełni sumiennie z dnia na dzień, z godziny na godzinę swoje obowiązki i wystrzega się błędów i występków, które ojczyzny blask zaćmiewają[39].

Wynika z tego, że arcybiskup Bilczewski był przeciwnikiem strajku szkolnego, który – według niego – niszczył cnoty młodzieży.

Głos w sprawie strajku szkolnego zabrał także arcybiskup warszawski. W numerze 30 „Przeglądu Katolickiego" ukazało się jego orędzie do rodziców młodzieży polskiej, w którym napisał:

> Groza zawisła nie tylko nad materialnym dobrem naszym, ale, co stokroć gorsze, nad duchowym, nad losem dziatwy, około której skupiają się najszczytniejsze rachuby wasze, […] i przyszłe widoki kraju całego. […] szkoła dotychczasowa nie odpowiadała ani duchownym, ani narodowym potrzebom dziatwy naszej, że nie spełniała tego posłannictwa, jakie składaliście, Rodzice, w jej ręce, przelewając na nią część waszych obowiązków wychowawczych, że nie umiała pozyskać ani serc, ani zaufania uczniów[40].

Następnie podkreślił, że oderwanie młodzieży od regularnych zajęć, grozi nieobliczalnymi szkodami, w tym niebezpieczeństwem odsunięcia od nauki uczniów, których rodziców nie stać na opłacenie nauczania w szkołach prywatnych lub zagranicznych. Na zakończenie apelował do rodziców słowami:

> Zaklinam was, Rodzice, nie dajcie się otumanić pustym frazesem; nie słuchajcie gołosłownych obietnic, ani zatrważających gróźb. Nie wahajcie się z rozpoczęciem roku szkolnego wieść dzieci wasze do szkół, czy to prywatnych, czy publicznych, słowem – rozpocząć przerwane dzieło wychowania, według środków, jakimi rozporządzacie […]. Nie

[38] *List Pasterski J.E. arcybiskupa Bilczewskiego do młodzieży szkół średnich*, „Przegląd Katolicki", nr 13 z 17 (30 marca), s. 181–183; tamże, nr 14 z 24 marca (6 kwietnia), s. 204–205; tamże, nr 15 z 31 marca (13 kwietnia), s. 222–223.

[39] *List Pasterski J.E. arcybiskupa Bilczewskiego*, „Przegląd Katolicki", nr 15 z 31 marca (13 kwietnia), s. 223.

[40] *Arcybiskup Warszawski do rodziców polskich*, „Przegląd Katolicki", nr 30 z 14 (27 lipca), s. 457.

> zapominajcie, że za losy waszych dzieci nie kto inny, tylko wy odpowiadać będziecie, przed Bogiem i krajem[41].

Ostatnim słowem Kościoła katolickiego w roku 1905 mówiącym o szkolnictwie i strajku młodzieży polskiej jest list czytelnika do „Przeglądu Katolickiego" zamieszczony w numerze 47[42]. Z naszego punktu widzenia interesujący jest komentarz redakcyjny:

> Jeżeli szkoła dotychczasowa była torturą prawdziwą, to nowa szkoła polska okazuje się zaraz od początku rozsadnikiem anarchii moralnej[43].

Przypominając że wielu rodziców nie stać na wysłanie dzieci po naukę za granicę redakcja zapytała, co z tą sprawą zrobić, a jednocześnie udzieliła takiej odpowiedzi:

> Nie ma na to innej rady, jeno ta, żeby nasze społeczeństwo katolickie domagało się nieugięcie prowadzenia w ogóle nauki szkolnej na zasadach chrześcijańskich, a obok tego, żeby zakładało szkoły własne na tych zasadach[44].

Kościół katolicki w byłym Królestwie Polskim proponował otwieranie szkół z polskim językiem wykładowym. Dostęp do nich miał mieć każdy uczeń, bez różnicy pochodzenia, a program nauczania miał być przygotowany w duchu chrześcijańskim.

Manifest Konstytucyjny

Ogłoszenie manifestu konstytucyjnego przez cara Mikołaja II w dniu 30 października 1905 r. doprowadziły do tzw. dni wolności. „Przegląd Katolicki" nie zajmował się tymi wypadkami, jego uwaga skupiała się bowiem na wyborach i ocenie manifestu konstytucyjnego.

Kilka dni przed ogłoszeniem ukazu carskiego w „Przeglądzie Katolickim" opublikowano artykuł Jana Popiela, mówiący o udziale duchowieństwa w wyborach. Autor zapytał w nim:

[41] Tamże, s. 458.
[42] *Co warta jest szkoła obecnie niby już „polska"*, „Przegląd Katolicki", nr 47 z 23 (10) listopada, s. 729–732.
[43] Tamże, s. 732.
[44] Tamże.

> Czy jak się zdaje, księża będą mogli być wybierani pełnomocnikami w gminach, czy będą od wyborów wykluczeni, rola ich jedna, skutek działania różny[45].

a następnie udzielił następującej odpowiedzi:

> […] kazalnica trybuną polityczną nie jest, proste upomnienie ludu, żeby gruntownych katolików wybierać na pełnomocników, a później na wyborców w ustach duchownego pewno nie jest agitacją, ale obowiązkową przestrogą[46].

Jan Popiel stwierdził też, że Kościół katolicki może poprzeć

> stronnictwo jakie wywiesiło sztandar wierności dla Kościoła i jawnie Jego posłannictwo błogosławione i w sensie doczesnym nawet uznało, zdaje się, że takie stronnictwo na pomoc duchowieństwa mogłoby liczyć […][47].

Po ukazaniu się manifestu konstytucyjnego na łamach „Przeglądu Katolickiego" opublikowano artykuł pochwalający ten akt carski. Już w pierwszych słowach stwierdzono w nim, że dzięki niemu w serca milionów może wstąpić otucha i że nareszcie „prysną kajdany", w których dotychczasowy rząd biurokratyczny trzymał ducha ludzkiego:

> na rząd bowiem włożony jest odtąd „obowiązek spełnienia niezmiennej woli" Monarszej, polegającej przede wszystkim na tym, że „należy dać ludności niezachwiane podstawy praw obywatelskich, opartych na rzeczywistej nietykalności osoby, wolności wyznania i słowa, wolności stowarzyszania się i zgromadzeń[48].

Następnie przedstawiono historię prób walki o swobody polityczne prowadzone przez Kościół katolicki. W zakończeniu artykułu wskazano dalsze postępowanie:

> *Deus mirabilis*… Bogu też tu dziękować mamy za jego miłosierdzie

[45] *Duchowieństwo wobec wyborów*, „Przegląd Katolicki", nr 43 z 13 (26 października) 1905 r., s. 682.
[46] Tamże.
[47] Tamże.
[48] *Fortuna variabilis… Deus mirabilis*, „Przegląd Katolicki", nr 46 z 16 (3) listopada 1905 r., s. 713.

i wziąć się wszystkimi siłami do ogólnej katolickiej akcji socjalnej[49].

Na podstawie tekstów zamieszczanych w „Przeglądzie Katolickim" w 1905 r. można stwierdzić, że w zasadzie nie padały w nich słowa „socjalizm" czy „socjaliści". Zamiast nich, szczególnie w publikowanych tekstach listów pasterskich biskupów, używano terminu „źli ludzie". Tylko wyjątkowo napotykamy słowo „socjaliści" – znalazło się ono w numerze 50 „Przeglądu Katolickiego"[50], w materiale opisującym okoliczności napadu na plebanię w miejscowości Szewno[51]. W zakończeniu tej relacji użyto tego słowa w formie pytania[52]. Zagadnienia powyższe dają nam obraz stosunku Kościoła katolickiego do wydarzeń 1905 r. na podstawie „Przeglądu Katolickiego". Należy stwierdzić, że tygodnik ten przedstawiał opinię jednego kierunku politycznego w Kościele w byłym Królestwie Polskim. Mowa jest tu o konserwatyzmie. Drugi kierunek, który istniał, był związany z Narodową Demokracją. Jest to obraz tylko jednej strony, a nie całego Kościoła katolickiego w byłym Królestwie Polskim.

Position of the Catholic Church with respect to events of 1905 – the first year of the revolution – on the territory of the former Kingdom of Poland, as presented in "Przegląd Katolicki" (*Catholic Review*)

Summary

The basis for operation of the Catholic Church was the "*Rerum novarum*" encyclical by Pope Leo XIII. It opened the possibility for Catholic circles to influence workers community. It was formally sanctioned by the Holy See. The encyclical was the main influence on Catholic Church's struggle against socialism.

[49] Tamże, s. 715.

[50] *Kronika wewnętrzna kościelna – Napad zbrojny na plebanię w Szewnie*, „Przegląd Katolicki", nr 50 z 14 grudnia (1 grudnia) 1905 r., s. 790–791.

[51] Zob. I. Boerner, *Pamiętnik z lat 1904–1905*, oprac. T. Karbowniczek, Piotrków Trybunalski 2011, s. 117–120; J. Ambroż, *Napad bandytów na plebanię w Szewnie i pogrzeb towarzysza Władysława Jankowskiego* [w:] *Wspomnienia działaczy Okręgowego Komitetu Robotniczego Polskiej Partii Socjalistycznej w Ostrowcu z lat 1905–1907*, oprac. K. Święcich, T. Karbowniczek, Ostrowiec Św. 2016, s. 33–37.

[52] *A więc dziwi to socjalistów, że ich towarzysze nawet dostatni, oddają się rabunkom? Czyżby ustawiczne podżegania nienawiści klasowej nie mogły dostarczyć wytłumaczenia tego zjawiska?* Cyt. za: *Kronika wewnętrzna kościelna – Napad zbrojny na plebanię w Szewnie*, „Przegląd Katolicki", nr 50 z 14 (1) grudnia, s. 791.

The objective of the article is to present the attitude of Catholic Church in the former Kingdom of Poland with respect to issues caused by the events of 1905. The most important of those was socialism. Socialists organized workers' strike actions, with both political and economic goals. The next issue was the school strike action and the position Polish Catholic Church took with respect to that. 1905 events have also resulted in issuance of a decree forming the Russian Duma (parliament). Those topics were frequently mentioned and discussed in "Przegląd Katolicki" (*Catholic Review)* periodical, which is the source base for this article.

Bibliografia

Źródła

„Przegląd Katolicki", 1905, nr 6, 11, 13–15, 17, 27, 30, 43, 46–47, 50.

Boerner I., *Pamiętnik z lat 1904–1905*, oprac. T. Karbowniczek, Piotrków Trybunalski 2011.

Papież Leon XIII, Encyklika o kwestii robotniczej („Rerum novarum"), „Znak", R. 34, 1982, nr 7–9, s. 643–679.

Opracowania

Aktywność społeczno-kulturalna Kościołów i grup wyznaniowych w Polsce XIX i XX wieku, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce 1995.

Ambroż J., *Napad bandytów na plebanię w Szewnie i pogrzeb towarzysza Władysława Jankowskiego* [w:] *Wspomnienia działaczy Okręgowego Komitetu Robotniczego Polskiej Partii Socjalistycznej w Ostrowcu z lat 1905–1907*, oprac. K. Święcich, T. Karbowniczek, Ostrowiec Św. 2016, s. 33–37.

Bender R., *Społeczne inicjatywy chrześcijańskie w Królestwie Polskim (1905–1918)*, Lublin 1978.

Chwalba A., *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918)*, Kraków 1992.

Gajewski S., *Społeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim (1905–1914)*, Lublin 1990.

Kumor B., *Historia Kościoła*, cz. 7: *Czasy najnowsze (1815–1914)*, Lublin 1991.

Lechicki C., *Polskie czasopiśmiennictwo katolickie w latach 1833–1914*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej", t. 22, 1983, nr 1, s. 19–42.

Lewalski K., *Kościół katolicki wobec społeczno-politycznej rzeczywistości lat 1905–1907* [w:] *Rewolucja 1905–1907 w Królestwie Polskim i w Rosji*, s. 83–108.

Markiewicz S., *Chrześcijaństwo a związki zawodowe*, Warszawa 1985.

Markiewicz S., *Ewolucja społecznej doktryny Kościoła*, Warszawa 1983.

Novak M., *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993.

Olszewski D., *Biskupi w Królestwie Polskim wobec socjalistów w latach 1905–1907* [w:] *Rewolucja 1905–1907 w Królestwie Polskim i w Rosji*, red. M. Przeniosło, S. Wiech, Kielce 2005, s. 109–118.

Olszewski D., *Polska kultura religijna*, Warszawa 1996.

Olszewski D., *Postawy społeczno-religijne kobiet w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX wieku* [w:] *Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, red. J. Hoff, Rzeszów 2006, s. 11–22.

Społeczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku, red. R. Renz, M. Meducka, Kielce 1995.

Zieliński Z., *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. 1: *1775–1903*, Poznań 1986.

Żarnowska A., *Rewolucja 1905 roku w opinii polskich historyków: wczoraj i dziś – próba podsumowania* [w:] *Dziedzictwo rewolucji 1905–1907*, red. A. Żarnowska, A. Kołodziejczyk, A. Stawarz, P. Tusiński, Warszawa–Radom 2007, s. 17–41.

Żarnowska A., *Spojrzenie na rewolucję 1905 r. w polskiej historiografii – garść refleksji*, „Kwartalnik Historyczny", R. 113, 2006, nr 4, s. 59–94.

Polityczno-niepodległościowe akcenty w działalności ormiańskokatolickiego arcybiskupa lwowskiego Józefa Teodorowicza w latach 1901–1918

Paweł Fiktus
Uniwersytet Wrocławski, Wrocław

Lwowski arcybiskup obrządku ormiańskiego Józef Teodorowicz urodził się 25 lipca 1864 r. w rodzinie szlacheckiej w majątku ziemskim w miejscowości Żywaczów koło Horodenki na Pokuciu. Zarówno jego ojciec Grzegorz, jak i matka Gertruda (*de domo* Ohanowicz), byli Ormianami. Po ukończeniu gimnazjum w Stanisławowie rozpoczął studia prawnicze na uniwersytecie w Czerniowcach, jednakże przerwał je, by studiować na Wydziale Teologicznym Uniwersyeteu Lwowskiego. W dniu 2 stycznia 1887 r., przyjął święcenia kapłańskie, odprawiając mszę prymicyjną przed obrazem Matki Bożej Łaskawej w kościele ormiańskim w Stanisławowie. Mimo iż zdecydował poświęcić swe życie służbie duchownej, to prowadził bardzo ożywioną działalność społeczno-polityczną. Był radnym miasta Lwowa, działał w lwowskim Sejmie Krajowym oraz wiedeńskiej Izbie Panów, gdzie dał się poznać jako obrońca spraw polskich. W 1901 r., po śmierci arcybiskupa ormiańskokatolickiego Mikołaja Izaaka Isakowicza, został jego następcą. Aktywnie działał jako administrator Kościoła ormiańskiego, w tym uczestnicząc w synodach ormiańskich, które odbyły się w Rzymie w 1911 i 1928 r. Sprawował opieką nad ormiańskimi placówkami charytatywnymi, jak Bursa Ormiańska czy klasztor Panien Benedyktynek Ormiańskich we Lwowie. Ścisłe współpracował też ze Związkiem Ormian w Polsce. Podczas strajków szkolnych w Wielkopolsce starał się o interwencję Stolicy Apostolskiej. Często wypowiadał się w kwestiach socjalnych, z jednej strony przeciwstawiając się partiom socjalistycznym, z drugiej zaś zachęcając robotników do więk-

szej aktywności społeczno-politycznej, na przykład poprzez zakładanie organizacji i stowarzyszeń. Politycznie był związany z Narodową Demokracją. W odrodzonej Polsce kontynuował działalność polityczno-społeczną, czego przykładem może być jego aktywność poselska podczas Sejmu Ustawodawczego (1919–1922). Szczególną uwagę należy zwrócić na jego współpracę z łacińskim arcybiskupem lwowskim Józefem Bilczewskim. W dniu 2 lutego 1919 r., z okazji rozpoczęcia prac polskiego Sejmu, Teodorowicz wygłosił słynne kazanie w katedrze św. Jana w Warszawie. Otrzymał tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Był również senatorem I kadencji z listy Stronnictwa Chrześcijańsko-Narodowego. Otrzymał także honorowe obywatelstwo miast Lwowa i Brzeżan. W okresie II Rzeczypospolitej utrzymywał ścisłe kontakty z Wojciechem Korfantym (niekiedy broniąc go przed zarzutami politycznymi) oraz arcybiskupem krakowskim Adamem Stefanem Sapiehą (popierając go podczas kryzysu związanego z przenosinami zwłok marszałka Józefa Piłsudskiego na Wawel). Arcybiskup Teodorowicz zmarł 4 grudnia 1938 r. w wieku 74 lat. Po jego śmierci władze państwowe ogłosiły żałobę narodową. Został pochowany na Cmentarzu Orląt Lwowskich, ale w latach 40. XX w., w obawie przed profanacją grobu, trumna z jego zwłokami została potajemnie przeniesiona do rodzinnego grobowca Kłosowskich na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie. Dzięki staraniom m.in. Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa w 2011 r. został ekshumowany i ponownie pochowany na Cmentarzu Orląt Lwowskich. Teodorowicz był autorem licznych przemówień, kazań i publikacji[1]. W dniu 4 grudnia 2008 r. Senat RP podjął uchwałę o uczczeniu pamięci arcybiskupa Józefa Terodorowicza. Wydarzeniu temu towarzyszyła wystawa „Wielki zapomniany. Arcybiskup ormiański Józef Teodorowicz (1864–1938) – wybitny polski kapłan i mąż stanu[2].

Celem artykułu jest przedstawienie fragmentu bogatej działalności społeczno-politycznej arcybiskupa Józefa Teodorowicza w schyłkowym okresie istnienia monarchii austro-węgierskiej (1901–1918). Przyjęte ramy czasowe wyznaczają następujące wydarzenia – z jednej strony objęcie katedry lwowskiej po zmarłym arcybiskupie Mikołaju Izaaku Isakowiczu i rozpoczęcie

[1] S. Gawlik, Życie i działalność ks. abpa Józefa Teodorowicza, Kraków–Warszawa 1988; R. Kubik, *Józef Teofil Teodorowicz. Ostatni arcybiskup polskich Ormian*, Gorzów Wielkopolski 1998; R. Król-Mazur, *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013, *Teodorowicz, mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015.

[2] Zob. http://senat.gov.pl/aktualnosci/art,6676,wystawa-poswiecona-jozefowi-teofilowi-teodorowiczowi.html <dostęp: 2017-01-20>.

działalności w Sejmie Krajowym, z drugiej zaś zakończenie I wojny światowej. Szczególna uwaga zostanie poświęcona działalności Teodorowicza w lwowskim Sejmie Krajowym i wiedeńskiej Izbie Panów. W tym kontekście zostaną przybliżone jego poglądy dotyczące wykorzystania wyborów dla potrzeb działalności edukacyjnej oraz konsolidacji społeczeństwa polskiego.

Aspekty polityczno-niepodległościowe w publicystyce Teodorowicza pojawiły się w związku z wyborami w Galicji w 1907 r., które miały wyłonić przedstawicieli do Sejmu Krajowego. Przedmiotem analizy arcybiskupa było powołanie Rady Narodowej, która

> na swym sztandarze zapisała zszeregowanie się wspólnie stronnictw, które chcą mimo różnić iść wszędzie tam solidarnie, gdzie byt narodowy zagrożony zostaje przez żywioły wywrotowe, i chcą dać tej solidarności znak zewnętrzny przez wspólną pracę w Kole Polskim[3].

Odnośnie działania Rady Teodorowicz pominął w swych rozważaniach kwestie dotyczące jej funkcjonowania (z uwagi na fakt, że była to instytucja jeszcze młoda, z krótkim stażem działalności politycznej) oraz sprawy związane z jej powstaniem. Odnośnie jej działalności zadał tylko proste pytanie:

> jak sobie wyobrażam działalność Rady Narodowej w odniesieniu do samej techniki dzisiejszej, potrzebnej do oddziałania skutecznego na lud?[4].

Główną ideą Rady miała być konsolidacja stronnictw politycznych w Galicji, które chciały działać w Kole Polskim. O ile idea ta, według Teodorowicza, była jak najbardziej słuszna, to rodzi się pytanie dotyczące jej spopularyzowania (co miało stanowić połowę zwycięstwa w nadchodących wyborach). Teodorowicz zaproponował, aby populistycznie wyjaśnić na czym ma polegać owa solidarność stronnictw politycznych oraz to, w jaki sposób ma ona odnosić się do krajowych (galicyjskich) interesów. Kluczową kwestią było także wykazanie historycznej siły Koła Polskiego oraz jego dotychczasowych sukcesów. Nie kwestionując idei powołania Rady, zaproponował przeprowadzenie profesjonalnej kampanii wyborczej, poprzez wydanie broszur, zaangażowanie mówców politycznych, mężów zaufania oraz powołanie stosownego „aparatu wyborczego"[5]. Arcybiskup podkreślał powagę wyborów

[3] J. Teodorowicz, op. cit., s. 16.

[4] Tamże, s. 17.

[5] Tamże, s. 18. Odnośnie krytyki systemu wyborczego w Galicji, zob. T. Trajdos, *Uwagi o działalności politycznej i przekonaniach arcybiskupa Józefa Teodorowicza* [w:] *Teodorowicz, mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015, s. 81.

wskazując, że każdy z posłów ma bezpośredni wpływ na kształtowanie prawodawstwa, które później obowiązuje powszechnie na terenie całego kraju. Postulował zwiększenie świadomości obywatelskiej, tak aby potencjalny wyborca dobrze orientował się w układzie partyjnym oraz znał ich kandydatów. Udział w wyborach, według niego, miał charakter nie tylko obywatelski, ale także wymiar religijny. Przykładem tego jest stwierdzenie Teodorowicza, że „wyborca musi mieć dalej jasne pojęcie o bezpośrednim związku między aktem wyborczym a kwestyami religii i sumienia, musi jednym słowem, zrozumieć, że akt wyborczy jest nie tylko jego aktem obywatelskim, ale wprost aktem religijnym i etycznym"[6]. Negatywnym przejawem nieświadomych wyborów miało być głosowanie przez katolików na wrogich sobie kandydatów. Z kolei polityka stała się płaszczyzną, na której dochodziło do walki przeciwko Kościołowi. W jego ocenie przykładem miało być antypolskie ustawodawstwo niemieckie skierowane przeciwko polskim dzieciom, czy też wywłaszczanie Kościoła we Francji. Osobną uwagę Teodorowicz zwracał na kształtowanie się sposobu prowadzenia polityki. Przykładem miała być kampania wyborcza we Francji, podczas której deklarowano zasady tolerancji religijnej, a po wyborach rozpoczęto politykę antykościelną. Cenił sobie tajne wybory, które miały być pozbawione jakichkolwiek wpływów poza własnym sumieniem wyborcy. W tym punkcie Teodorowicz zaakcentował, że sumienie człowieka jest rządzone przez Boga. Odnośnie do organizacji wyborów, cenił rozwiązania prawne wprowadzone w Górnej Austrii i Belgii, gdzie zaprowadzono przymus głosowania. Odnośnie systemu wyborczego, w którym brak było przymusu prawnego, obligującego obywatela do udziału w wyborach, Teodorowicz stwierdził, że „jeśli więc nie mamy przymusu prawnego, to stwórzmy siłę moralną przy dobrze zorganizowanej technice, w której by się ów potrzebny bodziec mógł znaleźć"[7]. Szczególne miejsce w organizacji wyborów miały zajmować wiece wyborcze, określane jako „szkoła polityczna publiczna". Ponadto spełniały formę informowania politycznego. W tym punkcie bardzo negatywnie odniósł się do bierności Kościoła wobec akcji politycznych przedstawianych na wiecach wyborczych. W przypadku tych ostatnich Teodorowicz wskazywał na bardzo ważną rolę mówców politycznych, niezbędnych do prowadzenia agitacji politycznych[8].

Teodorowicz wypowiedział się bardzo krytycznie na temat wyborów w Galicji. Stronnictwom politycznym zarzucił brak popularyzacji haseł wy-

[6] J. Teodorowicz, *Wobec zbliżających się wyborów w Galicyi,* Kraków 1907, s. 4.

[7] Tamże, op. cit., s. 11.

[8] Tamże, op. cit., 14–15. Por. J. Buszko, *Sejmowa reforma wyborcza w Galicji 1905–1914,* Warszawa 1956.

borczych, mówców ludowych i agitatorów popularyzujących programy wyborcze, a także brak szeroko rozumianego „aparatu technik wyborczych". Opracowanie powyższych elementów sztuki wyborczej było istotne, z tego względu, że

> lud stał się pozycyą, bez której rządzić się nie można, a którą ciągle na nowo zdobywać trzeba[9].

Ponadto Teodorowicz wskazał, że ówczesne wybory zmieniły sposób traktowania ludu. O ile w okresie wcześniejszym aparat wyborczy w trakcie wyborów miał styczność z ludem jedynie „mimochodem", to w ówczesnej sytuacji

> ciężar starć i zabiegów, dotąd skierowanych zbytnio w stronę Wiednia, musi być przeniesiony w stronę wsi galicyjskiej"[10].

W ocenie arcybiskupa właściwa organizacja wyborów może być z pożytkiem wykorzystana na potrzeby zarówno umocnienia pozycji Kościoła katolickiego, jak też polskich potrzeb narodowościowych. Przykładem miały być wybory w Poznańskiem, podczas których zanikły różnice społeczne. Teodorowicz wysoko ocenił wielkopolską kampanię wyborczą, aczkolwiek – jak wskazał – w tym przypadku należy mieć na uwadze także aspekty, które nie występowały w Galicji. W wyniku pruskiej polityki Kulturkampfu doszło do „zbliżenia pomiędzy wsią a dworem". Ponadto brak było Żydów „syjonistów" lub takich, którzy w Radzie Narodowej potrafili „udawać" narodowców, tworząc przy tym własną organizację wyznaniową. Jak podał Teodorowicz po analizie wyników wyborczych, wybierani byli przedstawiciele szlachty, którzy nie obawiali się występować na wiecach wyborczych i przedstawiać na nich swych postulatów politycznych. Oznaczało to, że arystokracja nie obawiała się „zdemokratyzowania" i objeżdżała wiece ludowe[11]. Mając na uwadze rozwiązania przyjęte w Wielkopolsce oraz sposób prowadzenia kampanii wyborczej i konsolidacji przy tym wszystkim mas społecznych, Teodorowicz (opierając się na nauce papieża Leona XIII) zaakcentował, że przy wyborach powinna obowiązywać zasada, że „każdy z ludu może ubiegać się o mandat". W swej analizie sytemu wyborczego oraz za-

---

[9] J. Teodorowicz, *Wobec zbliżających się wyborów w Galicyi*, s. 19–20.

[10] Tamże, s. 20. Jako wzorcowy przykład kampanii wyborczych podał działalność św. Pawła, który nie ograniczał się w swej aktywności jedynie do ambony, ale wychodził do ludzi, uważając iż oni sami do niego nie przyjdą.

[11] Tamże, op. cit., s. 23.

sad organizacji wyborów arcybiskup przeciwstawiał się jakimkolwiek tezom mogących wywołać antagonizmy społeczne. Uznał, że opieranie się na tezach, że tylko i wyłącznie każdy z ludu jest godny mandatu albo że osoba, która występuje w imieniu ludu występuje zarazem przeciwko arystokracji, prowadzi do walki klas. Otóż czym innym jest ocena kandydata z perspektywy jego programu wyborczego, czym innym zaś jego ocena pod kątem jego charakteru klasowego. W drugim przypadku działania owego kandydata przyniosą jedynie schlebianie ludowi z jednoczesnym ograniczaniem go w kategoriach egoizmu publicznego, a nie będą go kształcić politycznie i społecznie. W tym przypadku z udziału w wyborach należałoby wykluczyć osoby, które „miłują lud", jak np. katolicy z „przekonania" [12].

Odrębną uwagę należy zwrócić na aktywność Józefa Teodorowicza podczas posiedzeń lwowskiego Sejmu Krajowego. Arcybiskup udzielał się w pracach jego IX (w latach 1908–1913) i X (1913–1914) kadencji jako członek komisji szkolnej. W tym czasie nie stronił od publicznego akcentowania swych poglądów odnoszących się do sfery niepodległościowej narodu polskiego. W debacie nad edukacją religijną i katechezą, podczas Sejmu IX kadencji, mocno podkreślił związek polskiej myśli z wyznaniem katolickim:

> myśl polska, skoro zostanie zostawiona sobie, skoro pójdzie za szczerem uczuciem, które jej dyktuje jej szczere przekonanie, jak ona

[12] Tamże, s. 23–24. Na marginesie warto dodać, że zacieranie różnić między ludem a szlachtą w Poznańskiem pojawiało się kilkakrotnie w pracach Teodorowicza jako przykład symbiozy narodowej: „tam jedność z wiary zadzierzgnięta pomiędzy chatą a dworem, acz przede wszystkiem szerzyła królestwo modlitwy, stał się jednak w przyczynku cementem wszelkiej innej spójni" (J. Teodorowicz, *O zjednoczeniu narodowym. Mowa wypowiedziana w Dzikowie podczas uroczystości koronacyjnej cudownego obrazu dnia 8 września 1904,* Lwów 1904, s. 16). W dobie pruskiej polityki Kulturkampfu w prywatnych kaplicach gromadził się lud razem ze szlachtą. Wyznanie katolickie i obrzędy religijne sprawiły, że w trudnych chwilach „związali się braterstwem takim serdecznem a takim silnem" (tamże, s. 16–17). Jak zauważył Teodorowicz, takiej sytuacji nie było w Galicji, w której nie było „silnej ostrogi cierpienia", która skonsolidowałaby wszystkie warstwy. Postulował zjednoczenie, bez znaczenia kto będzie jego symbolem (dla jednych będzie to chłop spod Racławic, dla innych Tadeusz Kościuszko). Jednak to zjednoczenie powinno dokonać się pod wspólnymi symbolami religijnymi. Kluczowym akcentem tego zjednoczenia miało być wzajemne przebaczenie: „więc jedna strona i druga, coś ze swego opuścić, coś cudzego przyjąć musi, naprzód jak to powiadacie dla świętej zgody, a potem dla świętej także jedności" (tamże, s. 18). Według Teodorowicza wszelkie spory winny dotyczyć co najwyżej kwestii zawodowych, a nie narodowych. Ponadto nie obarczał winą żadnej ze stron, czego przykładem było sformułowanie: „lecz dość już tego samotnego rozbioru – zawiniliście i jedni, i drudzy […]. Padnijcie dziś sobie w objęcia, niechaj się usuną chmury nagromadzone nad naszemi głowami pełne braterskiej waśni i zawiści" (tamże, s. 24).

> prędzej czy później, dojdzie do krynicy religijności, z której dla siebie czerpie nie tylko pokarm, ale i treść i życie[13].

Postulował, aby w edukacji, zarówno wychowawczej jak i narodowej, podkreślać wartości moralne i etyczne. W ocenie Teodorowicza moralna siła potrzebna jest także w sferze polityki, gdyż

> inaczej polityka przerodzi się w spekulacyę, bo inaczej straci swoją wielką wytyczną myśl, która zawsze musi mieć swój korzeń w ideale moralności[14].

W innym wystąpieniu sejmowym (X kadencji), w trakcie debaty nad wyposażeniem nauczycielskim odwołał się do polskich zrywów narodowych, stwierdzając:

> lud nasz umie w trudnych chwilach pokazać, iż w nim jest zdrowy zmysł i zdrowa dusza[15].

Wspomniał, że w powstaniu kościuszkowskim był chłop, który chwytał za kosę udowadniając gotowość do poświęcenia się za ojczyznę. Z kolei chłop ruski – podlaski pokazał światu, że jest gotów cierpieć za wiarę, a chłop poznański dodatkowo udowodnił zdolność cywilizacyjnego i kulturalnego opanowania ziemi. Aczkolwiek – jak stwierdził Teodorowicz – pojawiały się prądy „trujące" duszę chłopa, czego przykładem była rabacja galicyjska z 1848 r. Również i w tym przypadku akcentował zgodne współżycie między narodami polskim i ruskim:

> do tej właściwej zgody, trzeba tradycyi nie tylko samych haseł i zapasów politycznych, ale tej tardycyi która idzie z pod strzechy, gdzie Polak i Rusin są sprzęgnięci, i węzłem małżeńskim i wspólnym pożyciem, że ta zgoda polityczna musi się oprzeć o te chatę, gdzie miłość wyzywa wszystko to, co jej się przeciwstawia w imię interesów dobrych, ale niższych[16].

[13] Sprawozdanie Sejmu Krajowego – IX kadencja, 33. posiedzenie z dnia 2 listopada 1908 r., kol. 2008. Warto dodać, że odniósł się także do narodowości ruskiej stwierdzając, że radykalne prądy ideowe zagrażają nie tylko narodowi polskiemu, ale i ruskiemu. Tym samym stają się one wspólnym wrogiem zarówno dla narodu polskiego, jak i ruskiego.

[14] Tamże, kol. 2010.

[15] Sprawozdanie Sejmu Krajowego – X kadencja, 14. posiedzenie z dnia 3 marca 1914 r., kol. 1434.

[16] Tamże, kol. 1436.

Innym przejawem działalności Teodorowicza był związek z wiedeńską Izbą Panów, czyli izbą wyższą parlamentu austriackiego. W dniu 30 czerwcu 1917 r., podczas debaty nad prowizorium budżetowym, Józef Teodorowicz wygłosił przemówienie, w którym zaprezentował poglądy dotyczące odzyskania przez Polskę niepodległości. Zakwestionował w nim zgodność aktów rozbiorowych z prawem międzynarodowym, skrytykował koncepcję polityczną Mitteleuropy oraz opowiedział się za powołaniem państwa polskiego[17]. Jego przemowa wywołała krytykę polityków austriackich i liczne nieprzychylne komentarze, szczególnie ze strony referenta budżetowego Izby Panów Ernsta von Pelnera. Z tego powodu Teodorowicz poczuł się zmuszony do przygotowania odpowiedzi. Z jej udzieleniem musiał jednak poczekać do kolejnej debaty sejmowej, bowiem z powodów regulaminowych nie można było zabierać głosu bezpośrednio po przemówieniu referenta budżetowego. Dodatkowym powodem było uprzednie zastrzeżenie Teodorowicza, który zastrzegł się, że przemawia wyłącznie w swoim imieniu (co skłoniło Pelnera do nazwania jego stanowiska jako „polski głos odosobniony")[18]. W wyniku tych okoliczności odpowiedź Teodorowicza nastąpiła dopiero 30 października 1917 r. Arcybiskup podkreślił w niej, że okres wojny światowej uwydatnił problem polski, który jest związany ze sprawą przyszłego pokoju. Skrytykował ponadto akt 5 listopada 1916 roku wskazując, że „stare metody stosowane wobec Polaków po prostu zbankrutowały"[19]. Odwołując się do oskarżeń, z jakimi spotkał się po swym pierwszym wystąpieniu, zarzucających mu, że w sposób „nieuprawiony" wyraża się o polskiej przyszłości, nie uwzględniając przy tym przynależności państwowej[20], Teodorowicz odpowiedział, że mówił o jedności narodowej, a wszelkie argumenty dotyczące jedności Królestwa i Galicji nie powinny być obce Austriakom, jak też referentowi budżetowemu (Pelnerowi). Przytoczył ponadto katalog aktów oraz wystąpień jakie miały miejsce na terenie Austro-Węgier dotyczących jedności ziem polskich. Przypomniał o wystąpieniach Agenora Gołuchowskiego podczas Sejmu Krajowego w 1868 r., który miał powiedzieć, że „znajdujemy się tutaj jako część Polski, nie zamykajmy sobie zatem drogi do przyszłości, która wprawdzie nie jest tak bliska, ale o której nie wolno powiedzieć, aby była niedościgłą"[21]. Innymi przykładami były tezy Karola Krzeczunowi-

[17] R. Król-Mazur, *Działalność polityczna*, s. 86; J. Buszko, *Polacy w parlamencie wiedeńskim 1848–1918,* Warszawa 1996, s. 325.

[18] J. Teodorowicz, *Z dziejowej chwili*, Lwów 1918, s. 3 i n.

[19] Tamże, s. 12.

[20] Tamże, s. 16.

[21] Tamże, s. 17.

cza i hr. Ludwika Wodzickiego, propagujących projekt federacji z udziałem Galicji (tamże, s. 17–18) oraz wystąpienie Józefa Szujskiego z 1868 r., który stwierdził, że „Jako Polacy stoimy dziś przy Austrii, bo Austria dla nas to nie dynastia, która nami rządzi, nie ten lub ów system, dualizm czy też centralizm, który w Austrii panuje. Austrja to dla nas kwestja ludów środkowej Europy, kwestia zachodniej cywilizacji". Z kolei kiedy w 1848 r. istniała groźba wojny Austrii z Rosją, wówczas u cesarza stawiła się delegacja polska na czele z biskupem Franciszkiem Ksawerym Wierzchlejskim, która przypomniała austriackie stanowisko z 1815 r., kiedy to Austria była za niepodległością Polski, ale ówczesna sytuacja polityczna nie sprzyjała realizacji planów związanych z odzyskaniem przez Polskę niepodległości. Ową petycję przyjął cesarz i miał wówczas powiedzieć, że „życzenia deputacyi będą wzięte pod uwagę i, o ile mają na celu dobro kraju – będą spełnione"[22]. Natomiast z okresu współczesnego sobie przytoczył stanowisko Naczelnego Komitetu Narodowego i słowa jednego z jego prezesów, Władysława Leopolda Jaworskiego: „Stwierdzić należy, że złączenie niepodzielnego Królestwa z niepodzielną Galicyą jest podstawą dążeń Polaków. Podział tych ziem byłby raną, która nie dałaby się niczym zabliźnić. Zamiast uspokojenia i dania możliwości pokojowego rozwoju, stworzyłoby takie rozwiązanie nieustający ferment i wywołałoby ból w narodzie, niczem nie dający się ukoić"[23].

Ponadto na forum Izby Panów odwołał się do austriackich dokumentów urzędowych z połowy XIX w., mówiących o przywróceniu wolnej Polski. Pierwszy, przytoczony przez Teodorowicza dokument miał dotyczyć wizyty polskiej delegacji z biskupem Wierzchlejskim w 1848 r. Miał to być organ urzędowy z dnia 2 kwietnia 1848 r., w którym podkreślono konieczność odbudowania Polski jako monarchii ściśle sprzymierzonej z Austrią. Królem miał być członek dynastii Habsburgów. Przytoczył także dyskusję z kwietnia 1848 r. odbytą w Wydziale Stanów Austriackich, podczas której uznano, że Austria nie może blokować dążeń niepodległościowych Polski[24].

Teodorowicz odniósł się także do zarzutów referenta Pelnera dotyczących rzekomo polskiej niewdzięczności związanej z nieprzychylnym stosunkiem do Niemców i Austriaków podczas wojny światowej. Pelner miał także zarzucić Polakom, że ich ostatni zryw narodowy miał miejsce w 1863 r. i od tego czasu nie podjęli oni żadnych działań niepodległościowych. Z chwilą wybuchu wojny skierowali swe działania przeciwko państwom centralnym,

[22] Tamże, s. 19.
[23] Tamże, s. 16–17.
[24] Tamże, s. 19–20.

gdyż nie wywołali powstania przeciwko Rosji, jak też z rezerwą odnosili się do armii państw centralnych zajmujących tereny Królestwa. Ponadto na niczym spełzły próby powołania polskiej armii, czego przykładem miały być Legiony[25]. W tym punkcie Teodorowicz wskazał, że do niedawna polskie powstania były powszechnie krytykowane jako rewolucja, powstańcy byli uznani za buntowników, a teraz nagle chwali się polski oręż[26].

Bardzo krytycznie odniósł się do aktu 5 listopada z 1916 r. Na forum Izby Panów zaprezentował historię Królestwa Polskiego od momentu jego proklamowania na kongresie wiedeńskim w 1815 r. Scharakteryzował najważniejsze organy państwowe oraz ideały, zgodnie z którymi miało funkcjonować Królestwo Polskie. Następnie przedstawił brutalną rzeczywistość, w tym rządy Mikołaja Nowosilcowa, podczas gdy polski rząd pełnił funkcję dekoracyjną, samo Królestwo zaś było traktowane jak rynek zbytu dla towarów z Rosji[27]. Według Teodorowicza wyłania się bardzo istotna kwestia:

> w dwojaki sposób można było dziś stworzyć polską państwowość: albo przez oddanie Polakom samym dzieła zorganizowania polskiej państwowości, którąby oni ujęli we własne ręce; lub też tworząc je przez współdziałanie państw innych[28].

Państwa centralne aktem 5 listopada wybrały drugą drogę. Powstaje przy tym pytanie: które z państw centralnych miałoby pełnić kluczową rolę w zorganizowaniu nowego państwa polskiego. Pierwotnie miała to być Austria, a potem zastąpiły ją w tych planach Niemcy. Zamiana ta miała świadczyć o tym, że państwa centralne były świadome trudności zadania[29]. Jednakże Teodorowicz wskazał na inne koncepcje dotyczące Polski, które nie tylko hamowały wcielenie w życie aktu 5 listopada, ale także przynosiły dla Polski znacznie gorsze rozwiązania. Jednym z nich była koncepcja, której patronował ks. Bernhard von Bulow[30], który w memoriale „Związek miast

[25] Tamże, s. 21–22.

[26] Wskazał przy tym, że w Poznańskiem osoby udzielające pomocy powstańcom w 1831 r. były karane za wystąpienia przeciwko zaprzyjaźnionemu państwu. Ponadto w 1863 r. Rosja otrzymała pomoc od Królestwa Prus w zwalczaniu powstania. Gdy powstała koalicja Austrii, Francji i Anglii wówczas Prusy zawiązały sojusz z Rosją, udaremniając tym samym plany pomocy dla polskiego zrywu niepodległościowego. Tamże, s. 23.

[27] Tamże, s. 24–32.

[28] Tamże, s. 32.

[29] Tamże, s. 33.

[30] Bernhard von Bulow (1850–1929), niemiecki polityk. Kanclerz Rzeszy i premier Prus w latach 1900–1909; opublikował *Deutsche Politik* w 1916 r. oraz *Denkwurdigkeiten* w 1931 r.

niemieckich" opowiadał się za nowym podziałem Polski. Z kolei tzw. projekt Zedlitza[31] z 1916 r., w którym przedstawiono „trwałe, skuteczne, militarne, ekonomiczne i ogólnie polityczne zarządzenie ku zabezpieczeniu interesów Niemiec", co w rzeczywistości miało być kolejną aneksją Polski[32]. W tej sytuacji powstawało wśród Polaków pytanie, które Teodorowicz zadał na forum Izby Panów:

> Czy może być mowa o rozwoju państwa w przyszłości, gdy potężne mocarstwo rozciąga kuratelę nad mymi politycznymi planami, nad moją ekonomiczną sprawnością i nad moją siłą zbrojną?[33]

W wystąpieniu tym arcybiskup odniósł się do wcześniej zasygnalizowanej krytyki powołania na początku I wojny światowej polskiego wojska oraz do zarzutu, że z chwilą wybuchu wojny Polacy nie wywołali powstania przeciwko Rosji[34]. Odnosząc się do tej kwestii Teodorowicz zapytał:

> Bo i jak to można było uskutecznić wywołania powstania w kraju, w którym ludność była powołana pod chorągwie nieprzyjacielskie, kraj zaś był zalany olbrzymią armią rosyjską?[35]

Brak aspiracji do stworzenia polskiej armii miano utożsamiać z niechęcią Polaków do Niemców. Owa niechęć miała przejawiać się także tym, że niweczono plany państw centralnych odnośnie stworzenia „polskiej narodowej armii"[36].

[31] Octavio Zedlitz (1840–1919), poseł na Sejm Pruski, wywodzący się ze środowiska konserwatywnego.

[32] Polityka władz centralnych na terenie Królestwa nie wspierała koncepcji wskrzeszenia polskiej państwowości. Teodorowicz wspomniał o niszczeniu polskich lasów, wywiezieniu 700 tys. polskich robotników na przymusowe roboty, rekwizycjach i niszczeniu fabryk. Ponadto w Królestwie Polskim połączonym z Galicją widziano konkurencję dla rosyjskiego rynku zbytu. Przykładem miał być memoriał opracowany jesienią 1915 r. przez opolską izbę handlową i przemysłową „Forderungen der uberschlesischen Industrie bezuglich der Behandlung der polnischen Frage". Tamże, s. 36–37.

[33] Tamże, s. 42.

[34] Tamże, s. 44.

[35] Tamże.

[36] Teodorowicz wskazał przy tym, że przez okres zaborów Polacy doświadczyli szeregu rozczarowań odnośnie stworzenia polskiej armii. Przykładem miały być legiony doby napoleońskiej, kiedy też i Rosja miała zamiar stworzyć polską armię. Kolejny przykład dotyczył Królestwa Polskiego po kongresie wiedeńskim, kiedy to wielki książę Konstanty miał zamiar wysłać polskie wojsko do walki z Prusami, a car Mikołaj chciał je wykorzystać do stłumienia powstania w Belgii. Tamże s. 50–52.

Odpowiadając na pytanie, dlaczego Polacy nie stworzyli polskie armii, Teodorowicz stwierdził, że nie mieli stosownych warunków politycznych. Przywołał też sytuację polskich żołnierzy internowanych w obozie w Szczypiornie, którzy odmówili składania przysięgi. Wskazał przy tym na fałszywe tezy lansowane przez gubernatora warszawskiego twierdzącego, że polscy żołnierze odmówili złożenia przysięgi Radzie Stanu[37]. Natomiast odnośnie kwestii Legionów i nieudanej próby ich stworzenia Teodorowicz uznał, że „w tej sprawie poczyniono wiele fałszywych kroków". Według niego

> było błędem nie uwzględnienie psychologii polskiego serca młodzieńczego bojownika, które daremnie wyczekiwało na wcielenie we formę przysięgi jego ideału, za który poświęcić się chciało Błędem było, że podniecało się młodzież mglistymi frazesami, nie dając jednocześnie żadnych podstaw realnych pod słowa[38].

Teodorowicz odniósł się także do zarzutu, że Polacy nie okazali wdzięczności państwom centralnym[39]. W jego ocenie należy przy tym rozróżnić Niemicy od Austro-Węgier. Według niego Polacy są wdzięczni naddunajskiej monarchii za wolność jakiej zaznali (w porównaniu do Polaków żyjących w innych zaborach). Z kolei, powołując się na niemieckiego historyka Leopolda Neumana Teodorowicz stwierdził, że Niemcy dali Polakom proklamację, która zawiera sto warunków, Radę Stanu, która nie jest tworem polskim ale zależnym, a jej głównym zadaniem było zachęcanie Polaków do wstępowania do armii niemieckiej lub austriackiej, nie tworzono zaś jakiegokolwiek zaczątku wojska polskiego. Ponadto polityka niemiecka była „okraszona" niemieckimi rekwizycjami[40].

Ówczesną sytuację polityczną arcybiskup Teodorowicz porównał do uwarunkowań zachodzących u schyłku XVIII w., które doprowadziły do upadku Polski. Główną cechą I wojny światowej było stosowanie dewizy „siła przed prawem". Powołał się przy tym na niemieckiego historyka Wilhelma Rotheka, który stwierdził, że „upadek Polski zwiastował tryumf przemocy, a więc i bankructwo prawa publicznego"[41]. Teodorowicz przywołał powszechnie krążące wówczas opinie o Polsce, która w chwili rozbiorów miała być w stanie rozprężenia i upadku. Arcybiskup polemizował z tym

[37] Tamże, s. 52–53.
[38] Tamże, s. 53.
[39] Tamże, s. 55.
[40] Tamże, s. 56–57.
[41] Tamże, s. 58–59.

stwierdzeniem, pytając retorycznie czy naród, który stworzył Konstytucję 3 Maja nie udowodnił, że ma siłę do odrodzenia się i rozwoju. Według Teodorowicza konstytucja ta wyprzedziła w postępie i wolności państwa ościenne, co skłoniło je do targnięcia się na Polskę, traktowaną jako rozsadnik ducha wolnościowego, uznawanego za zagrożenie przez ościenne rządy. Kiedy więc żadne argumenty nie zdołały zagłuszyć publicznego sumienia, wtedy sąsiednie państwa i ich rządy sprzysięgły się przeciwko „nieproszonemu mentorowi"[42]. Ponadto należy dodać, że Teodorowicz cenił Konstytucję 3 Maja, zaznaczając że jej pierwszym artykułem było uznanie katolicyzmu za religię państwową. Jest to o tyle interesujące, że twórcy konstytucji w znacznej większości byli ludźmi obojętnymi religijnie. Na jej opracowanie wywarły wpływ wydarzenia rewolucji francuskiej, charakteryzujące się brakiem poszanowania dla zasad religijnych. Wprowadzenie tego zapisu do konstytucji było zatem czymś więcej niż tylko poszanowaniem tradycji. Według Teodorowicza Polska czuła „żelazną stopę olbrzyma północy" i zaczęła szukać ratunku w oddaniu się wierze Chrystusowej. Ponadto konstytucja zniosła wszystko to, co było przyczyną rozstroju państwa. Zrównując stany powtórzyła śluby króla Jana Kazimierza. Odnosząc się do Konstytucji 3 Maja Teodorowicz wypowiedział się o Rusi i Litwie stwierdzając, że „ilekroć dotychczas imię Polski wymówiłem, to tej szerokiej, co w jedno Litwę i Ruś z sobą bratała. Nie rozdzielałem też słowem". Dodał przy tym, że nawet po rozbiorach krew polska i ruska wspólne była przelana a kości wojujących spoczywają we wspólnych mogiłach – „tak się bohaterskie pomieszały, że nie można powiedzieć czyja do Polaka, a czyja do Rusina należy". Dodał przy tym, ze rozróżnić Polskę od Rusi można, ale na podstawie przynależności do narodu, natomiast według niego są to „dwie siostry w jednej chowane chacie, w jednym wzrastające gruncie"[43].

Działalność parlamentarna arcybiskupa Józefa Teodorowicza nie zakończyła się na pracy w austriackich organach przedstawicielskich. Swą aktywność społeczno-polityczną kontynuował w niepodległej Polsce w Sejmie Ustawodawczym oraz jako członek komisji konstytucyjnej[44]. Został także se-

[42] Tamże, s. 66.

[43] J. Teodorowicz, *Mowa religijna wypowiedziana w stuletnią rocznicę Konstytucji 3 Maja*, Brzeżany 1891, s. 21 i n.

[44] Józef Teodorowicz na forum Sejmu Ustawodawczego najczęściej przemawiał podczas debat nad Konstytucją (zob. 175. posiedzenie z 19 października 1920 r., 187. posiedzenie z 19 listopada 1920 r. oraz 216. posiedzenie z 8 marca 1921 r.), budżetem (142. posiedzenie z 29 kwietnia 1920 r.). Podczas 228. posiedzenia (20 maja 1921 r.) został oskarżony przez posła Jana Bryla o wręczenie papieżowi memoriału, w którym jakoby miał oskarżać Pol-

natorem, ale w 1923 r., na polecenie papieża Piusa XI, zrezygnował z pracy na forum parlamentu. Wystąpienia arcybiskupa Teodorowicza w Sejmie Krajowym, a zwłaszcza w Izbie Panów były odważne i krytyczne wobec władz zaborczych. Ich znaczenie wzrastało w związku z tym, że wygłaszał je ważny hierarcha kościelny. Dlatego z jednej strony były one kontestowane przez władze zaborcze, z drugiej zaś stanowiły ważny głos w sprawie odzyskania polskiej niepodległości. Aktywność Teodorowicza była owocna i wielowątkowa. Przysłużyła się nie tylko Kościołowi ormiańskiemu i mieszkańcom Galicji, ale także sprawie polskiej – szczególnie istotnej pod koniec I wojny światowej.

Political and sovereignty oriented aspects of activity of Armenian Catholic Archbishop of L'viv, Józef Teodorowicz in 1901–1918

Summary

The article discusses political, sovereignty oriented aspects of rich body of work of Józef Teodorowicz, Archbishop of L'viv of Armenian Catholic rite. Those aspects were presented for the period of 1901–1918, so from Teodorowicz taking over the archbishopric of L'viv until restoration of Poland's sovereignty. Over that period, Teodorowicz has maintained a high level of activity as political commentator. He was also a member of Parliament and a distinguished orator in Galician National Sejm in L'viv and in Austrian Parliament – in the House of Lords in Vienna. The article presents Teodorowicz's views on such matters as organization of elections. He believed, that elections should involve broad groups of the public, which, as a result, was to stimulate development of their political awareness. The analysis encompasses Teodorowicz's public activity in scope of works of IX and X term of National Sejm in L'viv, where he was a member of Schooling Committee. Particular attention was paid to his activity in the House of Lords in Vienna. He delivered two important addresses, in which he criticized German and Austro-Hungarian policy with respect to Poles and their sovereignty aspirations. In his argumentation, he quoted a number of acts of loyalty, demonstrated by Poles with respect to German and Austro-Hungarian authorities, and on the other hand, unfulfilled declarations of those authorities and promises made to Poles. Teodorowicz commented on

skie Stronnictwo Ludowe o prowadzenie działalności przeciwko Kościołowi. W odpowiedzi na te zarzuty Teodorowicz bronił się z mównicy sejmowej, broniąc swego dobrego imienia. Zob. https://bs.sejm.gov.pl/F?func=find-b&request=teodorowicz&find_code=WRD&adjacent=N&x=38&y=8 <dostęp: 2017-04-20>. Por. L. Trybuś, *Udział abp. Józefa Teodorowicza w debacie konstytucyjnej Sejmu Ustawodawczego 1919–1922* [w:] *O kształt Rzeczpospolitej. Studia z zakresu polskiej myśli politycznej i ustrojowej okresu międzywojennego*, red. P. Gofron, Kraków 2015, s. 65–75.

current political events, including a memorial proposing a new division of Polish lands between the partitioning powers, or provisions included in the Act of 5 November 1916 on Poland, issued by Emperors of Germany and Austria. Criticism of partitioning powers and publicly made demands for Poland's rightful place on the map of Europe have resulted in critical reactions from Austrian politicians. Teodorowicz's addresses in Austrian parliament have heralded his further political career in revived Poland. And indeed, the Archbishop of L'viv was actively involved in the works on Constitution of Poland. Soon, however, that activity was discontinued due to an instruction from Pope Pious XI. For the same reason, Teodorowicz has entirely abandoned any further parliamentary activity.

Bibliografia

Źródła

Forderungen der uberschlesischen Industrie bezuglich der Behandlung der polnischen Frage, [Opole 1915].

Teodorowicz J., *Dwie epoki – wybór pism*, oprac. P. Skibiński, Kraków 2016.

Teodorowicz J., *Mowa religijna wypowiedziana w stuletnią rocznicę Konstytucji 3 Maja*, Brzeżany 1891.

Teodorowicz J., *O zjednoczeniu narodowym. Mowa wypowiedziana w Dzikowie podczas uroczystości koronacyjnej cudownego obrazu dnia 8 września 1904,* Lwów 1904.

Teodorowicz J., *Wobec zbliżających się wyborów w Galicyi,* Kraków 1907.

Teodorowicz J., *Z dziejowej chwili*, Lwów 1918.

Opracowania

Buszko J., *Polacy w parlamencie wiedeńskim 1848–1918,* Warszawa 1996.

Buszko J., *Sejmowa reforma wyborcza w Galicji 1905–1914,* Warszawa 1956.

Gawlik S., *Życie i działalność ks. abpa Józefa Teodorowicza*, Kraków–Warszawa 1988.

Król-Mazur R., *Działalność polityczna arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza w latach 1888–1923*, Kraków 2013.

Kubik R., *Józef Teofil Teodorowicz. Ostatni arcybiskup polskich Ormian*, Gorzów Wielkopolski 1998.

Teodorowicz, mówca i patriota, red. T. Skoczek, Warszawa 2015.

Trajdos T., *Uwagi o działalności politycznej i przekonaniach arcybiskupa Józefa Teodorowicza* [w:] *Teodorowicz, mówca i patriota*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015, s. 68–95.

Trybuś L., *Udział abp. Józefa Teodorowicza w debacie konstytucyjnej Sejmu Ustawodawczego 1919–1922* [w:] *O kształt Rzeczpospolitej. Studia z zakresu polskiej myśli politycznej i ustrojowej okresu międzywojennego*, red. P. Gofron, Kraków 2015, s. 65–75.

http://senat.gov.pl/aktualnosci/art,6676,wystawa-poswiecona-jozefowi-teofilowi-teodorowiczowi.html <dostęp: 2017-01-20>.

https://bs.sejm.gov.pl/F?func=find-b&request=teodorowicz&find_code=WRD&adjacent=N&x=38&y=8 <dostęp: 2017-04-20>.

Austro-Węgry wobec Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim od ogłoszenia aktu 5 listopada do powołania Rady Regencyjnej (listopad 1916 – wrzesień 1917 roku)

Jerzy Gaul

Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa

Kościół katolicki stanowił od wieków ważny czynnik kształtujący postawy ludności polskiej. Doceniając ten fakt, władze austro-węgierskie starały się w latach I wojny światowej wykorzystać Kościół katolicki w Królestwie Polskim do realizacji własnych koncepcji politycznych[1]. Te dążenia wspierały się na katolickim charakterze monarchii naddunajskiej i proaustriackiej postawie hierarchów galicyjskich obrządku łacińskiego, zwłaszcza takich, jak biskup przemyski Józef Pelczar i metropolita lwowski arcybiskup Józef Bilczewski. Ten ostatni wydał 31 lipca 1914 r. we Lwowie „Odezwę do wiernych z powodu wojny", w której przypominał, że Austro-Węgry, jako państwo katolickie, broni kultury i wartości chrześcijańskich[2].

[1] J. Gaul, *Austro-Węgry wobec Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim (sierpień 1914 – sierpień 1915),* „Kwartalnik Historyczny", t. 112, 2005, z. 4, s. 73–90; tenże, *Plan przeprowadzenia werbunku do armii polskiej w austro-węgierskich obozach jenieckich w drugiej połowie 1916 i na początku 1917 roku*, „Studia Humanistyczno-Społeczne", t. 4, 2010, s. 39–58; tenże, *Rywalizacja austriacko-niemiecka o Kościół katolicki w Królestwie Polskim w raportach przedstawicieli monarchii habsburskiej w Warszawie (sierpień 1915 – październik 1916),* „Kwartalnik Historyczny", R. 119, 2012, z. 4, s. 665–691.

[2] T. Krawczak, *Wkład Kościoła katolickiego w dzieło niepodległości* [w:] *Idea niepodległości i suwerenności narodowej w polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku*, red. J. Maternicki, Warszawa 1989, s. 378–380; W. K. Cygan, J. W. Wysocki, *W służbie Bogu i Ojczyźnie. Duszpasterstwo w polskich formacjach wojskowych 1914–1918*, Mińsk Mazowiecki – Warszawa 2012, s. 95.

Episkopat Królestwa Polskiego po wybuchu wojny był początkowo lojalny wobec władz rosyjskich. Po zajęciu Warszawy w sierpniu 1915 r. przez wojska niemieckie zajął wstrzemięźliwą postawę wobec państw centralnych[3]. Władze austro-węgierskie podjęły starania o zmianę tego stanu rzeczy i poparcie przez Kościół aktu 5 listopada 1916 r. i powołania samodzielnego Królestwa Polskiego, o udział duchowieństwa w uroczystościach jego ogłoszenia, o włączenie biskupów do powstających instytucji państwa polskiego – Tymczasowej Rady Stanu (TRS) i Rady Regencyjnej – oraz o uzyskanie ich aprobaty dla polityki państw centralnych na ziemiach polskich. Problematyka stosunku władz monarchii austro-węgierskiej do biskupów katolickich w Królestwie Polskim zostanie rozpatrzona w niniejszym artykule w trzech fazach rozwoju państwowości polskiej: od ogłoszenia aktu 5 listopada do powołania Tymczasowej Rady Stanu (listopad – grudzień 1916 r.), w początkach funkcjonowania TRS (styczeń – kwiecień 1917 r.) oraz od kryzysu w TRS do powołania Rady Regencyjnej (maj – wrzesień 1917 r.).

Listopad – grudzień 1916 roku

Przełomem w rozwiązaniu sprawy polskiej miało być utworzenie konstytucyjnego państwa z ziem Królestwa Polskiego ogłoszone przez cesarzy Franciszka Józefa I i Wilhelma II aktem 5 listopada 1916 r. Polska miała powstać, co prawda w „łączności z obu sprzymierzonymi mocarstwami", ale jako monarchia konstytucyjna, dysponująca własną armią. Proklamacja nie precyzowała sposobu i zakresu organizacji państwa, ale stworzyła realną możliwość budowy własnego aparatu państwowego[4]. W rzeczywistości była ona wyrazem przewagi Niemiec i rezygnacji przez monarchię habsburską z koncepcji austro-polskiej. Biskupi katoliccy, zwłaszcza z Królestwa Polskiego, szczegól-

[3] T. Krawczak, op. cit., s. 380–390. Powściągliwe stanowisko biskupów katolickich na ziemiach polskich wobec odbudowy państwowości polskiej pod patronatem państw centralnych, a zwłaszcza Rzeszy Niemieckiej, szczególnie biskupa Andrzeja Sapiehy z zaboru austriackiego, księdza Tadeusza Styczyńskiego z zaboru pruskiego i arcybiskupa Aleksandra Kakowskiego z zaboru rosyjskiego nagłaśniały środowiska prorosyjskie, w tym Władysław Rabski w wydawanym w Petersburgu „Dzienniku Polskim". Österreichisches Staatsarchiv (dalej: ÖStA), Kriegsarchiv (dalej: KA), Kriegsministerium (dalej: KM), Kriegsüberwachungsamt (dalej: KÜA), karton (dalej: kart.) 182, Nr. 98964, 2.3.1917: Polnische Blätter, 20 Januar 1917. Die Haltung des polnischen Klerus und ein verdächtiges Lob des Krakauer "Głos Narodu".

[4] W. Suleja, *Tymczasowa Rada Stanu*, Warszawa 1998, s. 17–18.

nie nieufni wobec Niemiec, uznali ogłoszenie niepodległości jedynie za krok naprzód w rozwoju sprawy polskiej, nie zaś za ostateczne jej rozstrzygnięcie[5].

Niemcy od początku starali się o nadanie uroczystego charakteru proklamacji w Warszawie, co w ich planach podkreślić miało nabożeństwo odprawione przez arcybiskupa warszawskiego i odśpiewanie uroczystego *Te Deum*. 4 listopada 1916 r. kapituła warszawska postanowiła jednak, że nie będzie nabożeństwa, a arcybiskup, biorąc udział w proklamacji, nie wygłosi przemówienia[6]. Wydarzenie to odnotował przedstawiciel austro-węgierskiego MSZ w Warszawie Leopold Andrian, który w telegramie z 4 listopada poinformował ministra spraw zagranicznych Stephana Buriana o rozmowie z arcybiskupem warszawskim Aleksandrem Kakowskim[7]. Miał on wyrazić swoje zadowolenia z treści proklamacji, lecz zarazem ubolewanie, że manifest do narodu polskiego nie został wystosowany bezpośrednio przez obu monarchów, co przydałoby mu większej wagi i spotkałoby się z uroczystą odpowiedzią ze strony najwyższych władz kościelnych, niż oczekiwana publikacja gubernatora generalnego. Kakowski[8] w poufny sposób rozwinął przed delegatem austro-węgierskim myśl, że okazywana obecnie przez Kościół rezerwa

[5] A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, red. i oprac. T. Krawczak, R. Świętek, Kraków 2000, s. 324–330; J. Pietrzak, *Kościół katolicki a niepodległość Polski w latach 1914–1918* [w:] *Do niepodległości 1918–1944/45–1989. Wizje – drogi – spełnienie*, red. W. Wrzesiński, Warszawa 1998, s. 148–150.

[6] A. Kakowski, op. cit., s. 326–328; J. Pajewski, *Odbudowa państwa polskiego 1914–1918*, Warszawa 1978, s. 125; T. Krawczak, *Wkład Kościoła katolickiego*, s. 390; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin 1994, s. 33–35; W. K. Cygan, Z. Kępa, J. W. Wysocki, *Duchowni na drogach ku niepodległości 1914–1918*, Mińsk Mazowiecki – Warszawa 2014, s. 152–153.

[7] Kakowski nie wspomina w swoim pamiętniku o tej rozmowie z Andrianem. Odnotować trzeba w tym kontekście jego rozmowę, przeprowadzoną na przełomie listopada i grudnia 1916 r., z szwajcarskim publicystą Edmondem Privatem, redaktorem gazety „Journal de Genève", w której arcybiskup zaprotestował przeciw przedstawianiu go w prasie zagranicznej jako zwolennika autonomicznej Polski pod panowaniem rosyjskim. Stwierdził kategorycznie, że uważa niepodległość za jedyne rozwiązanie sprawy polskiej. Jeśli koalicja nie zagwarantuje niepodległości dla Polski, Kościół nie będzie w stanie powstrzymywać dłużej nastrojów antyrosyjskich. Informacja o treści tej rozmowy ukazała się w „Nowej Reformie" z 3 stycznia 1917 r. i w przeglądzie prasy c. i k. Biura Prasowego w Lublinie (K.u.k. Pressebureau des MGG, Lublin, Nr. 101. Presseschau vom 4. Jänner 1917: Erzbischof Kakowski und Fürst Lubomirski über die Unabhängigkeit Polens. „Nowa Reforma". Nr. 3 vom 3.1.1917, Krakau). A. Kakowski, op. cit., s. 170.

[8] Aleksander Kakowski (1862–1938), od 1885 r. doktor prawa kanonicznego, 30 maja 1886 r. otrzymał święcenia kapłańskie, od 1910 r. rektor Akademii Duchownej w Petersburgu, w latach 1913–1938 arcybiskup metropolita warszawski, od 1916 r. prymas Królestwa Polskiego, w latach wojny związany z Międzypartyjnym Kołem Politycznym, w latach 1917–1918 członek Rady Regencyjnej.

wynikała z faktu, że proklamacja stanowiła tylko etap w rozwoju problemu polskiego, który bezwarunkowo musi być rozwiązany przez przyłączenie Polski do monarchii. Gdyby to się nie stało, oznaczałoby to katastrofę dla Polski, Galicja musi być bowiem zjednoczona z Królestwem Polskim i to tylko pod berłem cesarza Franciszka Józefa. Andrian, jak podkreślił, zachował się biernie, wyrażając sympatię monarchii dla Polski, co skłoniło arcybiskupa do powtórzenia pytania, czy Austro-Węgry rzeczywiście „.odrzuciły rękę Polski". Gdy Andrian wyraził wątpliwość, czy można mówić o powszechnej woli narodu polskiego rozwiązania spraw w wyrażony przez niego sposób, arcybiskup odpowiedział, że idea zjednoczenia Królestwa z Galicją i połączenia z monarchią austro-węgierską zyskuje w kraju szybko na znaczeniu. Andrian odniósł wrażenie, że arcybiskup nosił się z zamiarem podjęcia starań przekonania polskiej opinii publicznej, aby jeszcze przed zawarciem pokoju wyraziła życzenia panowania c. i k. Apostolskiego Majestatu jako „dziedzicznego monarchy"[9]. O tym, w jakim zaułku znalazła się austro-węgierska polityka świadczył list wysłany 6 listopada 1916 r. przez zdezorientowanego Andriana do przyjaciela w MSZ Alexandra Musulina. Andrian żalił się, że podczas rozmowy z arcybiskupem nie mógł wypowiedzieć się ani za rozwiązaniem austro-polskim, ani przeciw niemu, skoro nie została rozstrzygnięta kwestia panującego w Królestwie Polskim. Prosił zatem pilnie o instrukcję, czy dziedzicznym monarchą, o którym była mowa w proklamacji, będzie cesarz Austrii i król Węgier, czy też może arcyksiążę Karol Stefan[10].

Po wydaniu aktu 5 listopada występowało powszechnie oczekiwanie na rychłe powołanie Rady Stanu. Austro-węgierski minister spraw zagranicznych Burian był przekonany, że ciało takie, nie wyposażone w nadmierne kompetencje, byłoby w stanie wspierać planowaną akcję werbunkową w Polsce[11]. Niespodziewane rozporządzenie gen. Hansa Beselera z 12 listopada 1916 r. o powołaniu Rady Stanu i Sejmu wywołało powszechne niezadowolenie[12]. Delegat MSZ w Warszawie donosił 15 listopada o szczególnie

[9] ÖStA, Haus-, Hof- und Staatsarchiv (dalej: HHStA), Ministerium des Äussern (dalej: M.d.Ä), Politisches Abteilung (dalej: PA) I, kart. 502, Liasse XLVII/3(12), Krieg 1913–1918. Nr. 10981. Telegramm Baron Andrian, Warschau, 4.11.1916, Nr. 186. Chiffre. Geheim.

[10] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1016, k. 14–15, Krieg 56 a/1, 2. Der Delegierte des k.u.k. M.d.Ä. in Warschau, Geheim, Warschau, 6.11.1916.

[11] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1016, k. 24: Telegramm in Ziffern an Gottfried Prinz zu Hohenlohe in Berlin, Nr. 298, Berlin, 8.11.1916. 1 Uhr p.m.; tamże, k. 18: Geheim. Telegramm in Ziffern an Grafen Thurn, Nr. 475, Wien, 8.11.1916. 8 Uhr p.m.

[12] A. Hausner, *Die Polenpolitik der Mittelmächte und die österreichisch-ungarisch Militärverwaltung in Polen während des Weltkrieges,* Wien 1935, s. 96–98; W. Suleja, *Tymczasowa Rada Stanu*, s. 191–195.

„poirytowanym" klerze, ponieważ arcybiskupowi warszawskiemu nie przyznano w Sejmie miejsca jako wiryliście, z racji pełnionej funkcji. Andrian zwrócił uwagę ministrowi, że inicjatywa przedstawicieli austro-węgierskich podczas rokowań w sprawie Sejmu byłaby przyjęta z wdzięcznością[13]. Do porozumienia państw centralnych w sprawie powołania TRS doszło, gdy 26 listopada przyjęto rozporządzenie, ogłoszone 6 grudnia 1916 r.[14]

Od samego początku przedstawiciele państw centralnych starali się, aby na listach do Rady Stanu znaleźli się przedstawiciele duchowieństwa. Szczególnie intensywnie zabiegali Niemcy o arcybiskupa Aleksandra Kakowskiego. 11 listopada Adam Ronikier przekazał w tej sprawie prośbę gen. Beselera. Kakowski odrzucił to zaproszenie argumentując, że arcybiskup warszawski nie może być podwładnym gubernatora generalnego. Z odmową spotkała się też propozycja złożona 18 listopada przez Józefa Żychlińskiego, przedstawiciela administracji niemieckiej. Gdy Żychliński pod koniec listopada 1916 r. ponownie zwrócił się o wyznaczenie kapłana do Rady Stanu, Kakowski po namyśle pozwolił jednemu z duchownych archidiecezji warszawskiej na wzięcie udziału w jej pracach, dla pilnowania spraw kościelnych. W konsekwencji około 10 grudnia na liście kandydatów do TRS z okupacji niemieckiej znalazł się ksiądz Henryk Przeździecki[15].

Starania o uczestnictwo przedstawicieli Kościoła katolickiego w Radzie Stanu podejmowały także władze austriackie. 16 listopada szef cywilny Generalnego Gubernatorstwa Wojskowego w Lublinie Jerzy Madeyski rozmawiał z arcybiskupem Kakowskim o jego udziale, zapewniając, że kandydatem z okupacji austro-węgierskiej będzie biskup Marian Ryx z Sandomierza lub ewentualnie kanonik Ludwik Gawroński z Kielc. Obaj faktycznie znaleźli się na liście z 17 listopada, zawierającej 12 nazwisk[16].

Jeszcze dalej poszedł minister spraw zagranicznych Austro-Węgier Burian, który 17 listopada zwrócił się do szefa Sztabu Generalnego gen. Franza

[13] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1016, Krieg 56 b/2, k. 174: Baron Andrian an Prinzen Hohenlohe, Warschau, 15.11.1916. Streng vertraulich.

[14] J. Gaul, *Austro-Węgry wobec powołania Tymczasowej Rady Stanu (listopad–grudzień 1916)*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 24, 2017 (w druku).

[15] Zob. A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości*, s. 341–342; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 35–36; W. Suleja, *Próba budowy zrębów polskiej państwowości w okresie istnienia Tymczasowej Rady Stanu,* Wrocław 1981, s. 63.

[16] Na liście zaznaczono, że biskup Ryx, przebywający w Krakowie, cierpi na ciężką chorobę oczu. Zob. ÖStA, KA, AOK Qu.Abt., kart. 2418, K.u.k. MGG in Polen, ZLK Präs. Nr. 16110: Staatsrat, Kandidatenliste, Lublin, 17.11.1916. Biskup Ryx znajdował się także na liście z 17 XII 1916, zob. A. Kakowski, op. cit., s. 341–345; J. Molenda, *Piłsudczycy a narodowi demokraci 1908–1918*, Warszawa 1980, s. 361–362, przypis 64.

Conrada von Hötzendorfa z prośbą o przekazanie gubernatorowi generalnemu Karlowi Kukowi instrukcji do rokowań z Beselerem w sprawie powołania Rady Stanu. Na czele Rady powinien stać przewodniczący, któremu przysługiwałby historyczny tytuł poważany w kraju (na wniosek Austriaków przyjęto tytuł „marszałek koronny"). Na tym stanowisku Burian widział arcybiskupa Warszawy. Wybór wysokiego dostojnika Kościoła powinien usatysfakcjonować Polaków i eliminować zatargi z generalnym gubernatorem. Burian pozostawił do rozstrzygnięcia, czy arcybiskup, jako przewodniczący, byłby 21. członkiem Rady, czy też wchodziłby w skład 12 osób wybranych z okupacji niemieckiej[17]. 21 listopada Burian nadal brał pod uwagę wybór arcybiskupa Warszawy na stanowisko przewodniczącego, który należało przeprowadzić przez aklamację Rady[18]. Austriacy zrezygnowali z pomysłu powołania arcybiskupa Kakowskiego do Rady Stanu dopiero 25 i 26 listopada, podczas rokowań prowadzonych w Warszawie z delegacją niemiecką, na co duży wpływ miały obiekcje c. i k. przedstawicieli w Warszawie, czy arcybiskup będzie wspierał akcję werbunkową[19]. Do przedstawicieli władz austro-węgierskich niepodzielających stanowiska ministra w sprawie powołania Kakowskiego do TRS należał Otton Hoenning, delegat MSZ przy k. u. k. Militärgeneralgouvernement (MGG) w Lublinie. W sprawozdaniu z 30 listopada przywołał prywatną rozmowę o kandydaturach do TRS, podczas której rozważano, czy byłoby do pomyślenia, aby spotkali się w niej arcybiskup Kakowski i Józef Piłsudski. Dla Hoenninga, także katolika, było oczywiste, że w interesie monarchii naddunajskiej do powołania armii polskiej nadawał się bardziej Piłsudski, zresztą w sprawach religijnych bez zarzutu, niż – zgodnie ze swoim powołaniem – miłujący pokój arcybiskup. Jeśli obaj nie mogli znaleźć się w składzie Rady Stanu, to bez względu na tradycję Pol-

[17] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1016, Krieg 56 b/2, k. 27: Geheim. Telegramm in Ziffern. 1. An Grafen Thurn, Nr. 490, 2. An Freiherrn von Hoenning in Lublin, Nr. 39, 3. An Freiherrn von Andrian in Warschau, Nr. 179, Wien, 17.11.1916. 8 Uhr p.m.; A. Hausner, *Die Polenpolitik*, s. 104.

[18] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1016, Krieg 56 b/2, k. 301: Telegramm in Zifern, 1. An Grafen Thurn, AOK, Nr. 501, 2. An Freiherrn Hoenning in Lublin, Nr. 46, 3. An Freiherrn Andrian, Nr. 185, Wien, 21.11.1916; tamże, k. 408. Nr. 8510. Der Vertreter des k.u.k. M.d.Ä. beim k.u.k. AOK, Nr. 15682: Polnischer Staatsrat. Verhandlungen in Warschau, Sofort, Teschen, 26.11.1916; Abschrift eines Telegrammes des Obersten Paić an das k.u.k. Armeeoberkommando; Beilage. Verordnung des Generalgouverneurs vom… 1916, betreffend den Staatsrat im Königreiche Polen.

[19] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1016, Krieg 56 b/2, k. 425–426. Nr. 8582: Der Vertreter des k.u.k. M.d.Ä. beim k.u.k. MGG in Polen, Nr. 22, Die Warschauer Konferenzen, Streng vertraulich, Lublin, 27.11.1916.

ski jako przedmurza katolicyzmu, powinien zostać powołany nie Kakowski, tylko Piłsudski – twórca nowoczesnego wojska[20].

5 grudnia 1916 r. w tajnej nocie do szefa Sztabu Generalnego Conrada minister Burian nalegał, aby lista członków do Rady Stanu była zróżnicowana i obejmowała m.in. Józefa Piłsudskiego i partie lewicy, ale także kler katolicki, konserwatystów oraz przedstawicieli szlachty[21]. Na liście z 16 grudnia 1916 r. jako przedstawiciel duchowieństwa z okupacji austro-węgierskiej figurował biskup sandomierski Marian Ryx[22]. Później, za zgodą biskupa Ryxa, propozycję otrzymał ks. Józef Rokoszny, który po konsultacjach z arcybiskupem Kakowskim zrezygnował z oferty[23]. Ostatecznie miejsce dla delegata duchowieństwa z okupacji austro-węgierskiej zajął ks. Bolesław Sztobryń, proboszcz z Wierzbnika. W rezultacie do TRS z obu okupacji trafiło dwóch księży, Henryk Przeździecki i wspomniany ks. Sztobryń[24].

W warszawskiej prasie, charakteryzującej poszczególnych członków TRS, Przeździeckiego określono jako „delegata arcybiskupa", Sztobrynia mianem „delegata biskupa Lublina". Zmusiło to władze kościelne do zabrania głosu. 23 grudnia 1916 r. generalny konsystorz archidiecezji warszawskiej opublikował oświadczenie, w którym wyjaśnił, że księża potrzebowali zezwolenia od władz diecezjalnych na uczestnictwo w społecznych zrzeszeniach, co nie równało się delegowaniu ze strony arcybiskupa[25]. Do kwestii tej nawiązał także arcybiskup Kakowski w liście z 6 stycznia 1917 r.,

---

[20] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1026, Krieg 56 c–1, k. 48–49. Nr. 8683: Der Vetreter des k. und k. Ministeriums des Äußern beim k. und k. MGG in Polen, Nr. 23 B, Mißerfolg der Werbeaktion, Lublin, 30.11.1916; J. Gaul, *Służby wywiadowczo-informacyjne Austro-Węgier wobec radykalnego ruchu niepodległościowego w Królestwie Polskim 1914–1918*, Warszawa 2006, s. 318.

[21] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1017, Krieg 56 b/3, k. 72–73: Regenten- und Königsfrage. Abschrift einer geheimen Note an den k.u.k. Chef des Generalstabes, Feldmarschall Franz Conrad von Hötzendorf, 5.12.1916, Nr. 5796.

[22] W. Suleja, *Próba budowy państwowości*, s. 70–71.

[23] M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 36. Starania o obecność w Radzie duchownego podejmowała też strona polska. 24 XII 1916 r. na zebraniu kandydatów do TRS zadecydowano o wysłaniu delegacji do arcybiskupa Kakowskiego z prośbą o wyznaczenie własnego delegata. Wśród wysłanników znalazł się także Piłsudski. W. Suleja, *Próba budowy zrębów*, s. 75; W. Jędrzejewicz, J. Cisek, *Kalendarium życia Józefa Piłsudskiego 1867–1935*, t. 2: 1916–1920, Kraków–Łomianki 2006, s. 38.

[24] M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 36.

[25] ÖStA, KA, AOK Qu.Abt., kart. 2420. K.u.k. AOK Qu.Abt., MV Nr. 158261/P, 30.12.1916. K.u.k. Pressebureau des MGG in Polen, Nr. 95: Presseschau vom 27. Dezember 1916. „Kurier Warszawski" Nr. 355 vom 23.12.1916. Die Geistlichkeit im offentlichen Leben.

opublikowanym w prasie 17 stycznia. Zwrócił w nim uwagę na różne próby, podejmowane w kraju i za granicą, wykorzystania jego osoby i urzędu do celów partyjnych. Oświadczył, że nie mógł się wiązać z żadną partią czy grupą polityczną. W działalności publicznej i prywatnej miał zamiar stać poza wszystkimi partiami, kierować się dobrem Kościoła i służyć całemu narodowi. Na zakończenie przypomniał opublikowane w prasie oświadczenie z 23 grudnia 1916 r. generalnego konsystorza archidiecezji warszawskiej, w którym wyjaśniono, że uczestnictwo księży w organizacjach społecznych nie równało się ich delegowaniu ze strony arcybiskupa[26].

List Kakowskiego został opublikowany przez warszawskie gazety dopiero 17 stycznia, gdyż jego wcześniejszą publikację uniemożliwiła cenzura niemiecka, nakazując usunięcie istotnego fragmentu. W pierwotnej wersji Kakowski, wyrażając sympatie dla TRS i konieczność udziału patriotów polskich w jej pracach, zastrzegł się przeciw mniemaniu, jakoby miał wysłać do tego ciała swojego przedstawiciela. Był duchownym, a nie politykiem, nie należał do żadnej partii i dlatego nie potrzebował „delegata" w Radzie Stanu. Kakowski oświadczył jednak, że to nie wykluczało jego gotowości do zasiadania w przyszłej „prawdziwej" Radzie Stanu, gdy taka kiedyś powstanie. Z powodu określenia przyszłej Rady Stanu jako „rzeczywista", w przeciwieństwie do obecnej „prowizorycznej", urząd cenzury zakazał publikowania listu. Dostrzegł w tym szkodliwe działanie obniżające prestiż TRS. Niemieckie wysiłki, aby skłonić arcybiskupa do zmiany zakwestionowanej części jego listu, pozostały nieskuteczne. Kakowski nalegał na opublikowanie całego tekstu i oświadczył, że gdyby jego żądania nie przyniosły skutku, to nie pojawi się na Zamku na otwarciu Rady Stanu, ani też nie odprawi uroczystej mszy przed jej pierwszym posiedzeniem[27]. Tak się nie stało, więc arcybiskup zdania dotrzymał i 14–15 stycznia nie uczestniczył w uroczystościach. Płk Joseph Paić nie miał złudzeń, że właśnie ta sprawa była tego przyczyną, a nie, jak głosiła plotka, choroba Kakowskiego[28]. Jak wspomniano, władze

[26] ÖStA, KA, AOK. Qu.Abt., kart. 2344. K.u.k. AOK Qu.Abt. MV Nr. 6399/P, 24.1.1917. Vertreter des k.u.k. AOK beim kais. deutsch. Generalgouvernement Warschau, Nr. 432, Offener Brief des Erzbischofs, Warschau, 21.1.1917; „Dziennik Narodowy", Nr. 14, 20.1.1917, Piotrków; A. Kakowski, op. cit., s. 346.

[27] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1017, Krieg 56 b/2, k. 80–81. Der Delegierte des k.u.k. M.d.Ä. in Warschau, Nr. 4/P B, Konflikt des Erzbischofs mit der kais. deutschen Zensurstelle, Warschau, 16.1.1917; A. Kakowski, op. cit., s. 346.

[28] ÖStA, KA, AOK. Qu.Abt., kart. 2344. K.u.k. AOK Qu.Abt. MV Nr. 6399/P, 24.1.1917. Vertreter des k.u.k. AOK beim kais. deutsch. Generalgouvernement Warschau, Nr. 432, Offener Brief des Erzbischofs, Warschau, 21.1.1917; A. Kakowski, op. cit., s. 346; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 37.

niemieckie 17 stycznia 1917 r. w końcu opublikowały sprostowanie Kakowskiego, ale w postaci ocenzurowanej.

O stosunku katolickiego kleru do TRS najlepiej świadczył fakt, że wśród licznych adresów pochwalnych napływających od różnych organizacji i grup społecznych, zabrakło deklaracji duchowieństwa. List otwarty biskupa sufragana lwowskiego Władysława Bandurskiego z 5 stycznia 1917 r. z błogosławieństwem dla prac TRS był wyjątkiem[29]. Władze austriackie odnotowały informację „Ziemi Kieleckiej" z 2 grudnia 1916 r. o otrzymanym piśmie, w którym postawiono pytanie, dlaczego patriotyczne manifestacje odbywały się obecnie bez udziału Kościoła. Sugerowano potrzebę zwrócenia się wpływowych osobistości do biskupa kieleckiego Augustyna Łosińskiego i poproszenia go o obecność duchowieństwa w tych uroczystościach[30].

Styczeń – kwiecień 1917 roku

Władze austro-węgierskie próbowały wykorzystać Kościół katolicki na ziemiach polskich do swoich celów, unikając jednak zatargów z sojusznikiem niemieckim. Dylemat ten widać było wyraźnie pod koniec stycznia 1917 r. podczas wizyty biskupa przemyskiego Józefa Pelczara w Wiedniu. Spotkał się on na audiencji z cesarzem Karolem i przedstawicielami MSZ. Pelczar oświadczył, nieco na wyrost, referentowi spraw polskich Istvanowi Ugronowi, że katolickie duchowieństwo w Galicji, zwłaszcza biskupi, nie może się pogodzić z utworzeniem polskiego państwa buforowego pozostającego pod wpływem niemieckim, zdecydowanie zaś opowiada się za przyłączeniem Królestwa Polskiego do monarchii habsburskiej w myśl formuły austro-polskiej – przynajmniej w formie unii personalnej. W tym duchu galicyjsko-katolickie duchowieństwo byłoby gotowe w Galicji i w Królestwie przeprowadzić akcję propagandową, gdyby to odpowiadało intencjom MSZ. Wobec tej oferty c. i k. władze znalazły się w niezręcznej sytuacji. Z jednej strony odczuwały satysfakcję, z drugiej zakłopotanie, gdyż poparcie przez Pelczara unii personalnej Królestwa Polskiego i Galicji z Austrią nastąpiło w czasie, gdy rozwiązanie austro-polskie nie było już aktualne. C. i k. dyplomaci wyjaśnili zatem biskupowi, że propaganda ze strony galicyjskiego episkopatu w celu przygotowania unii personalnej nie byłaby pożądana. Oba mocarstwa

[29] W. J. Wysocki, A. C. Żak, *Biskup Władysław Bandurski*, Pruszków 1997, s. 56; W. Suleja, *Tymczasowa Rada Stanu*, s. 88.

[30] ÖStA, KA, AOK Qu.Abt., kart. 2420. K.u.k. AOK, Qu.Abt., MV Nr. 157096/P, 11.12.1916, Pressebureau Nr. 82. Presseschau vom 8. und 9. Dezember 1916.

wypowiedziały się przez manifest z 5 listopada za ustanowieniem samodzielnej państwowości polskiej, która po zwarciu pokoju zostanie w pełni zrealizowana. Państwa centralne stały zdecydowanie przy tym programie i zajmowały się sukcesywną odbudową państwa polskiego. Na pytania, jakie Polska będzie miała granice i kto zostanie powołany na tron, trudno było udzielić obecnie odpowiedzi lub przesądzać sprawę przez polityczną propagandę. Te sprawy musiały być uregulowane w porozumieniu z Niemcami. Przedstawiciele władz austriackich sugerowali, aby duchowieństwo katolickie próbowało przekonać ludność polską, że nie powinna szukać pomocy Rosji, lecz przy tworzeniu państwowości polskiej czynnie pomagać państwom centralnym. Wykraczająca poza to akcja polityczna duchowieństwa katolickiego mogłaby przynieść niepożądane konsekwencje. O wizycie biskupa Pelczara poinformowano 24 i 25 stycznia 1917 r. Leona Bilińskiego, Michała Bobrzyńskiego i Agenora Gołuchowskiego[31].

Z okazji 100-lecia powstania metropolii warszawskiej arcybiskup Kakowski zaplanował na 11 marca 1917 r. zjazd episkopatu, w którym mieli wziąć udział biskupi trzech zaborów[32]. Kakowski prosił Ugrona o pomoc przy uzyskaniu dla biskupa Adama Sapiehy i arcybiskupa lwowskiego obrządku ormiańskiego Józefa Teodorowicza z Galicji zgody władz austro-węgierskich na ich podróż[33]. W ocenie Kakowskiego Ugron chętnie podjął się tej misji „dla propagandy austriackiej" i uzyskał paszporty dla wszystkich biskupów galicyjskich[34]. W rzeczywistości Ugron robił dobrą minę do złej gry. Według niego podróż Sapiehy i Teodorowicza do Warszawy nie była pożądana z powodu ich orientacji antyniemieckiej. Jednak nie widział możliwości przeszkodzenia im w tej podróży, ale sugerował, aby prezydium austriackiej Rady Ministrów zwróciło uwagę Teodorowiczowi na konieczność powstrzymania się od akcji politycznej i dużą powściągliwość w wypowiedziach. Uważał Sapiehę za o wiele mniej niebezpiecznego, ale znajdującego się całkowicie pod wpływem arcybiskupa Teodorowicza, krytycznego wobec

[31] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1013, Krieg 56 a/3 Polen. k. 11–12. Wien. 26.1.1917.

[32] A. Kakowski, op. cit., s. 357–362; T. Krawczak, *Wkład Kościoła katolickiego*, s. 391; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 28–31; J. Pietrzak, *Kościół katolicki a niepodległość Polski*, s. 153–155; W. K. Cygan, J. W. Wysocki, *W służbie Bogu i Ojczyźnie,* s. 100; W. K. Cygan, Z. Kępa, J. W. Wysocki, *Duchowni na drogach ku niepodległości*, s. 153–154.

[33] Sapieha i Teodorowicz zwrócili się także osobiście do władz okupacyjnych i otrzymali stosowne pozwolenia. ÖStA, KA, AOK Verb. Offiziere, kart. 4100, Vertreter des k.u.k. AOK beim kais. deutschen Generalgouvernement in Warschau, Nr. 1496, 1.3.1917.

[34] A. Kakowski, op. cit., s. 357.

tworzenia armii polskiej[35]. 5 marca nowy austro-węgierski minister spraw zagranicznych Ottokar Czernin poinformował telegraficznie Ugrona, że był przeciwny wywieraniu nacisku na biskupów. Uważał, że nawet gdyby wypowiadali się nieświadomie przeciw armii polskiej, próba ingerencji c. i k. władz pozostałaby bez rezultatu, gdyż trudno byłoby im cokolwiek udowodnić. Zapewnił jednocześnie Ugrona, że zrobi wszystko, aby wreszcie sfinalizować sprawę armii polskiej[36].

Delegaci władz austro-węgierskich w Warszawie obawiali się, że podczas zjazdu kościelnego wielką rolę będzie odgrywała także polityka[37]. Oczekiwania te były uzasadnione. Biskup Teodorowicz „nie zawiódł" Ugrona i w czasie nabożeństwa w katedrze warszawskiej wygłosił patriotyczne kazanie podkreślając, że Kościół jednoczy naród podzielony na trzy części[38]. 12 marca biskup Pelczar poruszył sprawę zbiorowej deklaracji episkopatu na rzecz przyłączenia Królestwa Polskiego do Austrii. Biskupi małopolscy ocenili, że Pelczar ulegał wpływom Naczelnego Komitetu Narodowego[39], a jego działalność uznali za zbyt samodzielną i niezgodną z uchwałami na poprzednich konferencjach. Zapadła decyzja, aby w zaistniałych warunkach nie składać żadnej deklaracji. Gdyby jednak nie doszło do zjednoczenia ziem polskich, a Królestwo Polskie zostało ograniczone do granic Kongresówki, należało wtedy opowiedzieć się za Królestwem Polskim wraz z Galicją złączonymi trialistycznie z monarchią habsburską w unii personalnej z cesarzem Austrii, jako królem Polski[40].

Abdykacja cara Mikołaja II po rewolucji rosyjskiej w lutym 1917 r. przyniosła skutki państwowo-prawne dla obywateli Królestwa Polskiego. Władze

[35] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1076, k. 39. Nr. 2106: Telegramm von Ugron, Warschau, 3.3.1917, Nr. 82. Chiffre. Dringend.

[36] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1076, k. 37: Telegramm an Herrn von Ugron, Warschau, Nr. 29, 5.3.1917.

[37] ÖStA, KA, AOK, Qu.Abt., kart. 2432. k.u.k. AOK, Qu.Abt., MV Nr. 31110/P, 24.2.1917. Vertreter des k.u.k. AOK beim kais. deutsch. GG Warschau, Nr. 1308, Bischofskonferenz, Warschau, 22.2.1917.

[38] A. Kakowski, op. cit., s. 360–361; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 30.

[39] W sprawie stosunku polskiego duchowieństwa katolickiego do Naczelnego Komitetu Narodowego i Legionów Polskich, zob. J. Gaul, *Kościół katolicki i Legiony Polskie w latach I wojny światowej*, „Przegląd Powszechny", nr 11 (915), 1997, s. 156–164; tenże, *Plan przeprowadzenia werbunku*, s. 49–53. Zob. także W. K. Cygan, J. W. Wysocki, *W służbie Bogu i Ojczyźnie*, s. 86–107; W. K. Cygan, Z. Kępa, J. W. Wysocki, *Duchowni na drogach ku niepodległości*, s. 132–166.

[40] A. Kakowski, op. cit., s. 361–362; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 31.

austro-węgierskie starały się wykorzystać ten fakt i wpłynąć na większe zaangażowanie mieszkańców Kongresówki na rzecz monarchii habsburskiej. Po dymisji cara i nie zaprzysiężenia nowego władcy, cała ludność Królestwa została zwolniona ze złożonej przysięgi. Odpadł zatem argument, na który powoływało się wielu Polaków, okazując skrupuły lub obawy ze względu na złożoną carowi poddańczą przysięgę. Jak wskazywał austro-węgierski komisarz rządowy przy TRS Jan Konopka, należało do nich duchowieństwo katolickie, które wskutek złożonej przysięgi poczuwało się do neutralnej postawy[41].

List pasterski arcybiskupa Kakowskiego z 16 kwietnia 1917 r. zmierzał do uspokojenia nastrojów. Arcybiskup zapowiedział na 6 maja modły za wolną i samoistną Polską oraz wezwał do posłuszeństwa Tymczasowej Radzie Stanu[42]. Ocenił go pozytywnie gubernator warszawski Beseler, według którego spowodował on zmianę stosunku krajowego duchowieństwa, początkowo zupełnie nieprzychylnego wobec państw centralnych[43]. Nie wywołało to jednak zasadniczego przełomu wśród ludności. Podczas rozruchów w Warszawie w dniach 11–14 maja, wywołanych trudnościami aprowizacyjnymi, doszło do aresztowania katolickiego duchownego przez patrol niemiecki. Znajdujący się w pobliżu legioniści próbowali uwolnić księdza, co spowodowało starcia z żołnierzami niemieckimi. Przybyłe posiłki niemieckie aresztowały legionistów i doprowadziły do rozproszenia wielotysięcznego tłumu. Wydarzenie to spowodowało jeszcze większe napięcie między władzami niemieckimi i Legionami[44].

[41] ÖStA, KA, AOK, Qu.Abt., kart. 2433. k.u.k. AOK, Qu.Abt., MV Nr. 31697, 26.3.1917. Der österr.-ungarische Regierungskommissär beim Staatsrate im Königreich Polen, Nr. 114 Res, Abdankung des Kaisers Nikolaus II. Staatsrechtliche Folgen f.d. Staatsbürger des Kgr. Polen, Warschau, 23.3.1917. Na tle pasywnego stanowiska duchowieństwa katolickiego wyróżniali się jezuici. Jan Hupka wspominał o spotkaniu 10 grudnia 1916 r. z prowincjałem o. Henrykiem Haduchem: „Opowiadał mi o swoich zabiegach w obozach jeńców rosyjskich Polaków, gdzie posłał Jezuitów, by uwalniali jeńców od przysięgi składanej carowi, i tłumaczyli im na podstawie Pisma św., że taka przysięga nie obowiązuje. Ma nadzieję, że znaczna część tych jeńców wstąpi do wojska polskiego". J. Hupka, *Z czasów Wielkiej Wojny. Pamiętnik nie kombatanta,* Niwiska 1936, s. 261; J. Gaul, *Plan przeprowadzenia werbunku do armii polskiej*, s. 50–53.

[42] A. Kakowski, op. cit., s. 362–367; L. Grosfeld, *Polityka państw centralnych wobec sprawy polskiej w latach 1914–1919*, Warszawa 1962, s. 198; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 31.

[43] B. Hutten-Czapski, *Sześćdziesiąt lat życia politycznego i towarzyskiego*, t. 2, Warszawa 1936, s. 410.

[44] ÖStA, KA, AOK Qu.Abt., kart. 2444. K.u.k. AOK Qu.Abt., MV Nr. 62834/P, 16.5.1917. Vertreter des k.u.k. AOK beim kais. deutsch. Generalgouvernement Warschau, Nr. 3426,

Maj – wrzesień 1917 roku

Na przełomie kwietnia i maja 1917 r. coraz większego znaczenia nabierało pytanie,

> czy polityka realizacji aktu listopadowego, polityka lojalnej współpracy z państwami centralnymi przy wznoszeniu gmachu państwowości polskiej, za którą Rada się opowiadała, może być kontynuowana wobec zmiany w sytuacji zewnętrznej i wewnętrznej[45].

W związku z powstałym kryzysem poproszono Kakowskiego o zwołanie zebrania z udziałem delegatów wszystkich stronnictw politycznych. Kakowski zaprosił ich w celu konsultacji podstawowych kwestii politycznych: stosunku do TRS, kwestii regenta lub rządu tymczasowego oraz częściowego lub całkowitego ustąpienia TRS. Do spotkania z przedstawicielami stronnictw politycznych doszło 12 maja w siedzibie arcybiskupa. Nie przyniosło ono rezultatów konsolidacyjnych, gdyż warunki postawione przez arcybiskupa, a zwłaszcza zaprzestanie zwalczania i chęci wyeliminowania TRS, nie odpowiadały ani Międzypartyjnemu Kołu Politycznemu, ani lewicy niepodległościowej[46].

Wobec rozczarowania pracami TRS sprawa wyboru regenta nabierała coraz większego znaczenia. Stanowisko Kakowskiego w tej kwestii było kluczowe dla polskiej opinii publicznej. Arcybiskup nie krył swoich przekonań monarchicznych. 14 maja oświadczył zastępcy niemieckiego komisarza rządowego przy TRS Bogdanowi Hutten-Czapskiemu, że wszyscy biskupi w Królestwie są zwolennikami monarchii. Sprzeciwił się też rozwiązaniu TRS, gdyż powstałaby próżnia bardzo trudna do wypełnienia[47]. W rozmowie z przedstawicielem Naczelnej Komendy Armii (Armeeoberkommando) w Warszawie płk. Josephem Paiciem arcybiskup Kakowski stwierdził, że nie tylko dla dobra Polski, ale także w interesie państw centralnych należy wybrać regenta, który dzięki pochodzeniu i osobowości przekona ludność o swoim dążeniu do utworzenia konstytucyjnej monarchii, tak potrzebnej

Unruhen in Warschau, Warschau, 14.5.1917; L. Grosfeld, *Polityka państw centralnych*, s. 198–199.

[45] W. Suleja, *Próba budowy zrębów*, s. 186.

[46] A. Kakowski, op. cit., s. 209–215; W. Suleja, *Próba budowy zrębów*, s. 195–196; tenże, *Tymczasowa Rada Stanu*, s. 103–104; W. K. Cygan, Z. Kępa, J. W. Wysocki, *Duchowni na drogach ku niepodległości*, s. 155–156.

[47] B. Hutten-Czapski, op. cit., t. 2, s. 418–419.

w sytuacji, gdy rewolucyjna propaganda, która stawia sobie za cel ustanowienie republiki, ciągle przybiera na sile i stanowi realne niebezpieczeństwo. Kakowski uznał za poważną tylko kandydaturę arcyksięcia Karola Stefana Habsburga. Arcybiskup był przekonany, że arcyksiążę, gdy tylko zostanie wyznaczony, znajdzie po swojej stronie wszystkich „dobrze myślących" Polaków. Kakowski zapewnił, że biskupi Królestwa Polskiego, o czym wiedział od nich bezpośrednio, myśleli podobnie. Płk Paić odniósł wrażenie, podobnie jak z poprzednich rozmów, że Kakowski był przepełniony dobrymi intencji dla Austro-Węgier, a wobec Niemiec żywił dalej wielką nieufność. Opinia, że w ostatnim czasie zajmował się przeważnie aspiracjami na regenta księcia Zdzisława Lubomirskiego, mogła opierać się na plotkach, które wykluczały kandydaturę arcyksięcia Karola Stefana[48]. Jak napisał w raporcie delegat MSZ w Warszawie Ugron, gdy w maju 1917 r. pojawiły się pogłoski, że arcyksiążę Stefan wycofał swoją kandydaturę, natychmiast wzrosły akcje Lubomirskiego, tym bardziej, że opowiedział się za nim Kakowski, który wcześniej wspierał arcyksięcia. Ugron uważał regencję Lubomirskiego za nieszczęście dla kraju. Beseler oświadczył mu, że nigdy, w żadnych okolicznościach, nie uznałby tej kandydatury[49].

W związku z planami powołania kolegialnej Rady Regencyjnej w czerwcu 1916 r. rozpoczęły się targi w sprawie jej składu. W Departamencie Spraw Politycznych TRS pojawił się pomysł utworzenia Rady Regencyjnej złożonej z marszałka koronnego Wacława Niemojowskiego, arcybiskupa warszawskiego Aleksandra Kakowskiego i Zdzisława księcia Lubomirskiego. Departament Polityczny sądził, że utworzenie takiego triumwiratu doprowadzi do złagodzenia sytuacji i sparaliżowania opozycyjnej działalności Józefa Piłsudskiego i jego zwolenników. Do pewnego stopnia było to zgodne z planami gen. Conrada, według którego regent, kler katolicki, konserwatyści i szlachta mieli być przeciwwagą dla Piłsudskiego[50]. Informacje o polskich zamiarach rozegrania sprawy regentury zaniepokoiły władze austriackie. Powiadomiony o tym poufnie austro-węgierski komisarz rządowy Konopka konferował z szefem Departamentu Michałem hr. Rostworowskim oraz wicemar-

[48] ÖStA, KA, AOK Qu.Abt., kart. 2444. K.u.k. AOK Qu.Abt. MV Nr. 62899/P, 19.5.1917. Vertreter des k.u.k. AOK beim kais.deutsch. GG Warschau, Nr. 3503, Regentenfrage, Rücksprache mit Erzbischof, Geheim, Warschau, 17.5.1917. Zob. uwagi Kakowskiego (op. cit., s. 370–371) w sprawie regenta.

[49] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1017, Krieg 56 b, k. 21–24: Der Delegierte des k.u.k. M.d.Ä. in Warschau, Geheim, Warschau, 7.5.1917.

[50] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1017, Krieg 56 b, k. 38: K.u.k. Chef des Generalstabes, Op. Geh. Nr. 184/XXXII, Polnische Königsfrage, 30.11.1916.

szałkiem koronnym Józefem Mikułowskim-Pomorskim. Przedstawił im złe strony planu mówienia w tej chwili o składzie Rady Regencyjnej. Jego zdaniem było łatwiej zmajoryzować wpływy i wnioski Piłsudskiego w TRS niż mu przeszkodzić w żądaniu dla siebie miejsca w Radzie Regencyjnej, która miała bardzo szerokie i przez to nęcące kompetencje. Tym bardziej, że Rada Narodowa na posiedzeniu z 15 czerwca nominowała Piłsudskiego jako jednego z czterech kandydatów do Rady Regencyjnej, obok Kakowskiego, Lubomirskiego i Eustachego Sapiehy[51].

Podczas podróży inspekcyjnej gubernatora Stanisława Szeptyckiego doszło w czerwcu 1917 r. do spotkania z kontrowersyjnym biskupem Kielc Augustynem Łosińskim. Szeptycki zarzucił mu otwarcie jego niezrozumiałe występowanie przeciw katolickiej monarchii habsburskiej, uprzedzenie wobec Legionów Polskich oraz nieczułość i partyjność całkowicie obce duchowi Kościoła katolickiego. W relacji Szeptyckiego biskup podczas tej przemowy zachowywał się nerwowo, wskazywał na nieporozumienia i przesadzone raporty o swojej działalności. Podczas rewizyty Łosiński, ograniczając się wyłącznie do przeprosin i usprawiedliwień, wyraził swoje ubolewanie. Ta defensywna postawa biskupa skłoniła Szeptyckiego do wyrażenia nadziei, że oba spotkania przyniosą w przyszłości pozytywne skutki[52].

20 czerwca arcybiskup Kakowski odwiedził płk. Paicia z prośbą o interwencję w związku z planowaną 4-tygodniową podróżą na zaproszenie biskupa krakowskiego do Krakowa, a później do Przemyśla i Zakopanego z powodu, jak wyjaśnił, trudnych do zniesienia upałów panujących w Warszawie. Powiadomiona o tym Naczelna Komenda Armii wydała dyspozycje dla Komendy Wojskowej i Komendy Twierdzy w Krakowie w sprawie udzielenia wszelkiej pomocy[53]. 23 czerwca arcybiskup Kakowski, w towarzystwie swojego kapelana prałata Władysława Kępińskiego, udał się koleją z Warszawy do Krakowa. Głównym celem jego wyjazdu była jednak nie

---

[51] ÖStA, KA, AOK, Qu. Abt, kart. 2455, K.u.k. AOK Qu. Abt., MV Nr. 91580. 22.6.1917, Der österr.-ungarische Regierungskommissär beim Staatsrate im Königreich Polen, Nr. 295 Res, Strömung im Staatsrat für Berufung eines Regentschaftsrates, Warschau, 19.6.1917.

[52] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1032, Krieg 56 i. Der Vertreter des k.u.k. M.d.Ä. beim k.u.k. MGG in Polen, Nr. 50/P, Inspizierungsreise des Generalgouverneurs, Streng geheim, Lublin, 16.6.1917.

[53] ÖStA, KA, AOK Qu.Abt., kart. 2455. K.u.k. AOK Qu.Abt., MV Nr. 91596/P, 23.6.1917. Vertreter des k.u.k. AOK beim kais.deutsch. GG Warschau, Nr. 4321, Erzbischof und theologische Fakultät, Warschau, 21.6.1917; tamże, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1068, k. 358. Nr. 5970. Der Vertreter des M.d.Ä. beim AOK, Nr. 20699, Reise des Erzbischofs von Warschau mit Prälaten von Kępiński nach Krakau, Baden, 24.6.1917.

kanikuła panująca w Warszawie, lecz konferencja biskupów małopolskich rozpoczynająca się 26 czerwca w Przemyślu. Biskup Pelczar postawił kolejny raz wniosek połączenia przyszłego Królestwa Polskiego z Austro-Węgrami w unii personalnej z cesarzem Karolem. Pozostali biskupi uznali ten projekt za przedwczesny, postanowiono natomiast popierać rządy monarchiczno-konstytucyjne w Polsce. Głównym tematem drugiego dnia obrad był udział Kakowskiego w Radzie Stanu lub Radzie Regencyjnej. W sprawie udziału arcybiskupa w nowych organach państwowych biskupi wypowiedzieli się pozytywnie, zastrzegając się, że warunkiem jego udziału w Radzie Regencyjnej powinna być aprobata stronnictw politycznych o różnych programach partyjnych. Gdyby chodziło o jego udział jako wirylisty (z racji piastowanego stanowiska, a nie nominacji czy wyboru) w Radzie Stanu, zaproponowano wyrażenie zgody z zaznaczeniem, że inni biskupi mają takie same prawa[54].

Trudna sytuacja aprowizacyjna na terenie okupacji austro-węgierskiej zmusiła władze do szukania pomocy Kościoła katolickiego. Władze gubernatorstwa w Lublinie zwróciły się do biskupów na terenie c. i k. okupacji z prośbą o wpłynięcie za pośrednictwem duchowieństwa na ludność, aby środki zastosowane przez zarząd wojskowy w celu zapewnienia aprowizacji spotkały się ze zrozumieniem i powszechnym poparciem. Biskup Włocławka Stanisław Zdzitowiecki odrzucił w piśmie z 2 lipca możliwość udziału duchowieństwa w komisjach aprowizacyjnych. Jego zdaniem dla kleru było niemożliwe, aby z ambon namawiać lud do dobrowolnego oddawania zboża, ponieważ przez to ucierpiałaby reputacja duchowieństwa[55].

Większe zaufanie okazywane Austro-Węgrom niż Rzeszy Niemieckiej przez biskupów polskich przybierało różne formy, nieraz kłopotliwe dla c. i k. władz. 2 lipca 1917 r. biskup Zdzitowiecki zwrócił się do władz Generalnego Gubernatorstwa w Lublinie z prośbą o przekazanie do wiedeńskiej nuncjatury listu, do którego załączone było zapieczętowane pismo do sekretarza stanu kurii papieskiej. Władze gubernatorstwa podejrzewały, że biskup z Włocławka, który do tej pory, jako biskup z niemieckiego obszaru okupacyjnego, przekazywał korespondencję do kurii papieskiej poprzez nuncjaturę w Monachium, wybrał tę nadzwyczajną drogę, aby przesłać rapor-

[54] A. Kakowski, op. cit., s. 373–375; T. Krawczak, *Wkład Kościoła katolickiego,* s. 391–392; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 41–42; W. K. Cygan, J. W. Wysocki, *W służbie Bogu i Ojczyźnie,* s. 100–101; W. K. Cygan, Z. Kępa, J. W. Wysocki, *Duchowni na drogach ku niepodległości*, s. 155.

[55] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1068, k. 395. Nr. 6576. K.u.k. MGG in Polen, K.U. Präs. Nr. 7710, Approvisionierung und Brief an päpstliche Kurie, Lublin, 2.7.1917.

ty niewygodne dla władz niemieckich[56]. Pomimo zastrzeżeń Generalnego Gubernatorstwa Wojskowego w Lublinie, Naczelna Komenda Armii uznała za niefortunne przeszkodzenie w korespondencji między biskupem a kurią rzymską[57]. Natomiast MSZ zajął stanowisko negatywne. Biskup Włocławka, chociaż jego diecezja tylko w części znajdowała się w c. i k. obszarze okupacyjnym, mieszkał w gubernatorstwie warszawskim. Gdyby władze austro-węgierskie zaczęły przekazywać tę korespondencję, mogłyby być oskarżone o nielojalność przez niemieckiego sojusznika. Nakazał zatem udzielenie biskupowi odmownej odpowiedzi i oddanie mu z powrotem listów[58].

Na początku sierpnia stanęła na ostrzu noża sprawa wyjazdu do Szwajcarii i Rzymu delegatów z upoważnienia arcybiskupa Kakowskiego. Władze gubernatorstwa warszawskiego poinformowały 5 sierpnia 1917 r. płk. Paicia i przedstawiciela MSZ Ugrona o staraniach Eustachego ks. Sapiehy, Henryka hr. Potockiego, Zbigniewa Paderewskiego i księdza Henryka Przeździeckiego o pozwolenie na wyjazd do Szwajcarii i Rzymu w celu przedłożenia papieżowi prośby dotyczącej poprawienia aprowizacji Polski. Niemieckie Najwyższe Dowództwo Wojskowe odmówiło wydania takiej zgody i poprosiło sojusznika o uniemożliwienie przejazdu delegacji przez Austro-Węgry[59]. Minister spraw zagranicznych Czernin uznał go za niepożądany. Według posiadanych przez niego informacji, misja delegatów dotyczyła bowiem nie tylko aprowizacji, lecz także otrzymania za pośrednictwem Polaków w Lozannie (Romana Dmowskiego, Mariana Seydy i Maurycego Zamoyskiego) aprobaty Ententy dla utworzenia gabinetu polskiego i zakłócenia działań prowadzonym w tym zakresie przez państwa centralne. Zobowiązał więc Hoenninga w Lublinie, za pośrednictwem którego hr. Potocki

[56] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1068, k. 395. Nr. 6576. K.u.k. MGG in Polen, K.U. Präs. Nr. 7710, Approvisionierung und Brief an päpstliche Kurie, Lublin, 2.7.1917.

[57] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1068, K.u.k. AOK, Chef des Generalstabes, MV Nr. 91879/P, Bischof von Włocławek, Schreiben an die päpstliche Kurie, 11.7.1917.

[58] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1068, k. 394. Nr. 6576. Der Vertreter des k. und k. Ministeriums des Äussern beim k.u.k. AOK, Nr. 21196, Bischof von Włocławek, Schreiben an die päpstliche Kurie, Baden, 11.7.1917; K.u.k. AOK, Chef des Generalstabes, MV Nr. 131346/P, Bischof von Włocławek, Vermittlung der Korrespondenz an die römische Kurie durch die Nuntiatur in Wien, 25.7.1917; Der Vertreter des k. und k. Ministeriums des Äussern beim k.u.k. AOK, Nr. 21579, Bischof von Włocławek, Weiterleitung eines Schreibens an die päpstliche Kurie, Baden, 24.7.1917.

[59] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 801, Personalia II/417, Heinrich Graf Potocki. Nr. 7854. Telephondepesche Nr. 2193, von Storck, Baden, 5.8.1917. Do wyjazdu Eustachego ks. Sapiehy do Komitetu Paryskiego doszło dopiero pod koniec października 1917 r. z ramienia Rady Regencyjnej. A. Kakowski, op. cit., s. 209; *Historia dyplomacji polskiej*, red. L. Bazylow, t. 3: *1795–1918*, Warszawa 1982, s. 906–907.

starał się o ułatwienie swojego wyjazdu, o odradzenie mu tymczasowo tej podróży[60]. C. i k. Najwyższa Komenda Armii podjęła również stosowne kroki uniemożliwiające wyjazd delegacji z terenów monarchii z pominięciem Niemiec[61].

Uchwała TRS podjęta 3 lipca 1917 r. o wyborze trójosobowej Rady Regencyjnej rozpoczęła targi o jej skład. Pewnymi kandydatami byli arcybiskup Kakowski i Zdzisław ks. Lubomirski. Początkowo w grę wchodził marszałek koronny TRS Wacław Niemojowski, przeciw któremu występowali jednak Adam Tarnowski, Witold ks. Czartoryski i Józef Ostrowski. 15 lipca 1917 r. na wniosek Stanisława Bukowieckiego przyjęto, że do przyszłej Rady Regencyjnej wejdą Niemojowski, Kakowski i Lubomirski, zaś Tymczasowa Rada Stanu poszerzy swój skład[62].

Na początku sierpnia sytuację polityczną zdominowała sprawa dymisji złożonej przez marszałka koronnego Niemojowskiego. TRS wysłała do niego delegację – Ludwika Górskiego i Wiktora Sokołowskiego – z prośbą o wycofanie dymisji. Wcześniej jednak przedstawiciele TRS Ludomir Grendyszyński i Stefan Dziewulski odwiedzili Kakowskiego i pokazali mu list marszałka. Arcybiskup wyraził zdumienie w sprawie podanych przez marszałka powodów dymisji. Zdementował informację, jakoby Międzypartyjne Koło Polityczne (MKP) podjęło uchwałę o niemożliwości zasiadanie członka Rady Stanu w Radzie Regencyjnej, gdyż były to opinie tylko niektórych jej przedstawicieli. Wyraził ubolewanie z powodu decyzji marszałka, który powinien wytrwać na swoim stanowisku i zadeklarował z nim współpracę. Słowa Kakowskiego delegacja powtórzyła Niemojowskiemu, który jednak stanowczo odmówił dalszego pełnienia swojego urzędu[63].

[60] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 801, Personalia II/417, Heinrich Graf Potocki. Telegramm in Ziffern, Wien, 5.8.1917.

[61] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 801, Personalia II/417, Heinrich Graf Potocki. Nr. 7627. Der Vertreter des k. und k. Ministeriums des Äussern beim k.u.k. AOK, Nr. 22024, Ansuchen einer polnischen Deputation um Reisebewilligung nach Rom, Vertraulich, Baden, 9.8.1917.

[62] B. Hutten-Czapski, *Sześćdziesiąt lat*, t. 2, s. 431–432; A. Kakowski, op. cit., s. 375–380; L. Grosfeld, *Polityka państw centralnych*, s. 219–220; J. Pajewski, *Odbudowa państwa polskiego*, s. 202–203; W. Suleja, *Tymczasowa Rada Stanu*, s. 113; J. Gaul, *Służby wywiadowczo-informacyjne Austro-Węgier*, s. 334.

[63] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1017, Krieg 56 b/2, k. 349. K.u.k. AOK, Qu. Abt., MV Nr. 131758/P, Warschau, 13.8.1917. Der österr.-ungarische Regierungskommissär beim Staatsrate im Königreich Polen, Nr. 427 Res, Demission des Kronmarschalls; Deklaration des Warschauer Erzbischofs, Warschau, 11.8.1917. Zob. B. Hutten-Czapski, op. cit., t. 2, s. 466; W. Suleja, *Tymczasowa Rada Stanu*, s. 116.

Kakowski zajął w końcu stanowisko w sprawie swojego udziału w Radzie Regencyjnej i w liście z 7 sierpnia do wicemarszałka koronnego Mikułowskiego-Pomorskiego oświadczył, że chciałby pracować dla dobra kraju. Swoją zgodę uzależnił jednak od kompetencji, jakie zostaną przyznane Radzie Regencyjnej, poparcia większości opinii publicznej, a zwłaszcza Międzypartyjnego Koła Politycznego, oraz aprobaty ze strony episkopatu[64]. Gdy Niemojowski 2 września zrzekł się definitywnie udziału w Radzie Regencyjnej, 3 września Komisja Przejściowa wyznaczyła na jego miejsce, jako trzeciego członka, Adama hr. Tarnowskiego. W sytuacji objęcia przez Tarnowskiego stanowiska premiera lub niemożności objęcia tej godności zaproponowała powołanie Józefa Ostrowskiego[65]. Ostatecznie 18 września 1917 r. Komisja Przejściowa, powołana do zakończenia prac TRS po zbiorowej dymisji jej członków 25 sierpnia, przedstawiła władzom okupacyjnym kandydatury Kakowskiego, Lubomirskiego i Ostrowskiego na regentów[66].

12 września 1917 r. gubernatorowie Hans Beseler i Stanisław Szeptycki wydali dekret ustanawiający władzę państwową w Królestwie Polskim, ogłoszony 15 września na Zamku w Warszawie. Najwyższą władzę sprawowała Rada Regencyjna do czasu objęcia jej przez regenta lub króla. Dowiedziawszy się o jej kompetencjach MKP 11 września zaaprobowało udział Kakowskiego w Radzie Regencyjnej. 16 września pozytywną opinię wydali biskupi metropolii warszawskiej[67]. 17 września arcybiskup, ku zadowoleniu władz państw centralnych, przesłał do Komisji Przejściowej zawiadomienie o swojej zgodzie na wejście do Rady Regencyjnej. 15 października władze państw centralnych powołały regentów. Uroczysta intromisja Rady Regencyjnej odbyła się 27 października 1917 roku[68].

[64] ÖStA, HHStA, M.d.Ä. PA I, kart. 1017, Krieg 56 b/2, k. 39. Erzbischof von Warschau, Nr. 2139, Warschau, 7.8.1917; A. Kakowski, op. cit., s. 380.

[65] ÖStA, KA, AOK Qu.Abt., kart. 2474. K.u.k. AOK Qu.Abt., MV Nr. 161583/P, 18.9.1917. Der österr.-ungarische Regierungskommissär beim Staatsrate im Königreich Polen, Nr. 534 Res, Einsetzung der poln. Staatsbehörden, Warschau, 16.9.1917; W. Suleja, *Tymczasowa Rada Stanu*, s. 116–119.

[66] Zob. J. Pajewski, *Odbudowa państwa polskiego*, s. 202–203.

[67] A. Kakowski, op. cit., s. 387–403; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym*, s. 43–45.

[68] B. Hutten-Czapski, op. cit., t. 2, s. 486–493; L. Grosfeld, *Polityka państw centralnych*, s. 232–233; J. Pajewski, op. cit., s. 170; W. Suleja, *Tymczasowa Rada Stanu*, s. 119–122.

*

Starania o poparcie przez Kościół katolicki polityki władz monarchii habsburskiej w Królestwie Polskim, czynione od listopada 1916 do września 1917 r., przyniosły umiarkowane rezultaty. Duchowieństwo katolickie zachowało się powściągliwie wobec aktu 5 listopada i zorganizowanych z tej okazji uroczystości. Lepsze rezultaty przyniosły starania o włączenie kleru do powstających instytucji państwa polskiego, chociaż obecność dwóch księży w Tymczasowej Radzie Stanu nie była imponująca. Większe znaczenie miało skłonienie arcybiskupa Kakowskiego do udziału w Radzie Regencyjnej. Nie oznaczało to jednak uzyskania aprobaty Kościoła katolickiego dla polityki państw centralnych na ziemiach polskich. Większe sympatie dla monarchii habsburskiej miały w omawianym okresie znaczenie symboliczne w sytuacji, gdy sprawa polska rozwiązywana była pod dyktando Niemieckiej Rzeszy.

Austro-Hungarian Empire relations with Catholic Church from announcement of the Act of 5 November until establishment of the Regency Council (November 1916 – September 1917)

Summary

For centuries, the Catholic Church has been an important influence, shaping the attitudes of Polish public. In appreciation of that fact, during World War 1, Austro-Hungarian authorities have tried to use the Catholic Church in the Kingdom of Poland to implement their own political concepts. Those efforts were based on Catholic provenance of the monarchy and pro-Austrian attitudes of some of Galician senior clergy. Episcopate of the Kingdom of Poland has taken a more restrained position with respect to the Central states. Therefore, between November 1916 and October 1917, Austro-Hungarian authorities have tried to gain the Church's support for the Act of 5 November 1916 (a pro-Polish proclamation of Emperors of Germany and Austro-Hungary), pursued the clergy to participate in the proclamation ceremony, and insisted on inclusion of bishops in newly created institutions of the Polish state – the Council of State and the Regency Council. They also sought approval of the senior Church officials for policy of the Central states on Polish territories. Catholic clergy was noncommittal about the Act of 5 November 1916 and related ceremonies. Efforts to include the clergy in newly created institutions of the Polish state were more successful. Two Catholic priests have joined the Temporary Council of State. A more important achievement was convincing Archbishop of Warsaw Aleksander Kakowski to take a seat in the Regency Council. It did not, however, mean obtaining approval of the Catholic Church for the policy of the Central states

on Polish territories. Sympathies for Habsburg monarchy were merely symbolic, as the resolution of Polish case was dictated by the German Reich.

Bibliografia

Źródła

Österreichisches Staatsarchiv:

Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Diplomatic und Aussenpolitik, Ministerium des Äussern, Politisches Abteilung I, karton 502, 801, 1013, 1016–1017, 1026, 1032, 1068, 1076.

Kriegsarchiv, Zentralstellen, Kriegsministerium, Kriegsüberwachungsamt, karton 182; Feldakten, Armeeoberkommando, Qu.Abt., kart. 2344, 2418, 2420, 2432–2433, 2444–2445, 2474; Verb. Offiziere, karton 4100.

Hupka J., *Z czasów Wielkiej Wojny. Pamiętnik nie kombatanta,* Niwiska 1936.

Hutten-Czapski B., *Sześćdziesiąt lat życia politycznego i towarzyskiego*, t. 2, Warszawa 1936.

Kakowski A., *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, red. i oprac. T. Krawczak, R. Świętek, Kraków 2000.

Opracowania

Cygan W. K., Kępa Z., Wysocki J. W., *Duchowni na drogach ku niepodległości 1914–1918*, Mińsk Mazowiecki–Warszawa 2014.

Cygan W. K., Wysocki J. W., *W służbie Bogu i Ojczyźnie. Duszpasterstwo w polskich formacjach wojskowych 1914–1918*, Mińsk Mazowiecki–Warszawa 2012.

Gaul J., *Austro-Węgry wobec Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim (sierpień 1914 – sierpień 1915),* „Kwartalnik Historyczny", t. 112, 2005, z. 4, s. 73–90.

Gaul J., *Austro-Węgry wobec powołania Tymczasowej Rady Stanu (listopad–grudzień 1916)*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 24, 2017 (w druku).

Gaul J., *Kościół katolicki i Legiony Polskie w latach I wojny światowej*, „Przegląd Powszechny", nr 11 (915), 1997, s. 156–164.

Gaul J., *Plan przeprowadzenia werbunku do armii polskiej w austro-węgierskich obozach jenieckich w drugiej połowie 1916 i na początku 1917 roku*, „Studia Humanistyczno-Społeczne", t. 4, 2010, s. 39–58.

Gaul J., *Rywalizacja austriacko-niemiecka o Kościół katolicki w Królestwie Polskim w raportach przedstawicieli monarchii habsburskiej w Warszawie (sierpień 1915 – październik 1916)*, „Kwartalnik Historyczny", R. 119, 2012, z. 4, s. 665–691.

Gaul J., *Służby wywiadowczo-informacyjne Austro-Węgier wobec radykalnego ruchu niepodległościowego w Królestwie Polskim 1914–1918*, Warszawa 2006.

Grosfeld L., *Polityka państw centralnych wobec sprawy polskiej w latach 1914–1919*, Warszawa 1962.

Hausner A., *Die Polenpolitik der Mittelmächte und die österreichisch-ungarische Militärverwaltung in Polen während des Weltkrieges,* Wien 1935.

Historia dyplomacji polskiej, red. L. Bazylow, t. 3, Warszawa 1982.

Jędrzejewicz W., Cisek J., *Kalendarium życia Józefa Piłsudskiego 1867–1935*, t. 2: 1916–1920, Kraków–Łomianki 2006.

Krawczak T., *Wkład Kościoła katolickiego w dzieło niepodległości* [w:] *Idea niepodległości i suwerenności narodowej w polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku*, red. J. Maternicki, Warszawa 1989, s. 374–407.

Molenda J., *Piłsudczycy a narodowi demokraci 1908–1918*, Warszawa 1980.

Pajewski J., *Odbudowa państwa polskiego 1914–1918*, Warszawa 1978.

Piela M., *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin 1994.

Pietrzak J., *Kościół katolicki a niepodległość Polski w latach 1914–1918* [w:] *Do niepodległości 1918–1944/45–1989. Wizje – drogi – spełnienie*, red. W. Wrzesiński, Warszawa 1998, s. 143–161.

Suleja W., *Próba budowy zrębów polskiej państwowości w okresie istnienia Tymczasowej Rady Stanu,* Wrocław 1981.

Suleja W., *Tymczasowa Rada Stanu*, Warszawa 1998.

Wysocki W. J., Żak A. C., *Biskup Władysław Bandurski*, Pruszków 1997.

KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY

ORTHODOX CHURCH

Cerkiew prawosławna w I Rzeczypospolitej

Antoni Mironowicz
Uniwersytet w Białymstoku, Białystok

Chrześcijaństwo na ziemiach polskich ma znacznie bogatszą tradycję aniżeli tylko jeden jego nurt – łaciński. Pomijanie istnienia tradycji związanych z obrządkiem metodiańskim, bizantyjskim i ruskim bynajmniej nie przyczyniło się do wzbogacenia kultury polskiej, raczej ją zubożało. Tradycja Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej opiera się na trzech wymienionych filarach, a zwłaszcza metodiańsko-ruskiej odmianie nurtu bizantyjskiego. Chrześcijaństwo bizantyjskie, aczkolwiek bezpośrednio oddziaływujące na ziemie polskie, swoje umocowanie znalazło w wersji metodiańskiej i staroruskiej. W takiej formie zostało przyjęte przez mieszkańców Grodów Czerwieńskich, Państwa Wiślan czy międzyrzecza Wieprza i Bugu. Chrześcijaństwo wschodnie było stałym elementem życia religijnego w ponadtysiącletniej historii Państwa Polskiego.

Od zetknięcia się Słowian z kulturą bizantyjską rozpoczął się proces chrystianizacji Słowiańszczyzny zapoczątkowany przez misję świętych Cyryla i Metodego. Obok szczególnej roli Bułgarii i Państwa Wielkomorawskiego w rozwoju słowiańskiego dziedzictwa cyrylo-metodiańskiego ziemie ruskie stały się spadkobiercą tej wielkiej religijno-kulturowej tradycji. Sąsiedztwo ziem polskich z Morawami, Czechami, a później ze schrystianizowaną Rusią, musiało wpłynąć na ich oblicze wyznaniowe. Wiadomości o istnieniu obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich znajdujemy w źródłach pisanych[1]. O istnieniu świątyń metodiańskich w X wieku świadczą wy-

[1] Szerzej zob. K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego* [w:] *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 365–421; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX–XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL", R.. 4, 1953, s. 3–44; H. Łowmiański, *Początki Polski*,

kopaliska archeologiczne[2]. Pozostałości świątyń z drugiej i trzeciej ćwierci X wieku potwierdzają, iż miejscowa elita została schrystianizowana. Ślady kultu słowiańskiego znajdujemy na Ostrowie Lednickim, w Krakowie, Wiślicy, Przemyślu i wielu innych miastach. Ośrodki te nie były pod kontrolą Kościoła łacińskiego i pozostawały pod wpływem cywilizacji bizantyjskiej z liturgią słowiańską i pismem cyrylickim. Prawdopodobnie pierwszym biskupem krakowskim był, osiadły około 970 r., władyka podległy jurysdykcji patriarchy bułgarskiego. Rekonstrukcja zasięgu liturgii metodiańskiej na terenie Małopolski, z uwagi na fragmentaryczność źródeł, ma charakter hipotetyczny. W Polsce, podobnie jak na początku X wieku w Państwie Morawskim, zwyciężyła zachodnia opcja chrześcijańska. Kościół metodiański, funkcjonujący na południowych obszarach ziem polskich, już w czasach panowania Bolesława Chrobrego, pozostawał w formie szczątkowej[3].

Polska poprzez przyjęcia chrześcijaństwa ze strony Czech w 966 r. znalazła się w sferze cywilizacji łacińskiej. Równocześnie ziemie polskie leżały na peryferiach łacińskiej Europy chrześcijańskiej. Właśnie w średniowieczu uformowały się etniczne i terytorialne granice Polski, wykształciła się tożsamość kulturowa. Państwo pierwszych Piastów miało trwałe granice zachodnie. Granica wschodnia państwa dynastii piastowskiej była płynna i nie oznaczała zasięgu oddziaływania chrześcijaństwa łacińskiego.

Na mapie europejskiego chrześcijaństwa szczególne miejsce w tym procesie zajęła wielonarodowościowa Ruś Kijowska. Państwo, utrzymują-

t. 4, Warszawa 1970, s. 358–515; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, cz. 1–3, Warszawa 1989; A. Mironowicz, *Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku,* Białystok 2013.

[2] J. Hawrot, *Pierwotny kościół pod wezwaniem Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki", t. 1, 1956, s. 157–172; W. Szafrański, *Płock we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1983; Z. Wartołowska, *Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do 1962 r.* [w:] *Odkrycia w Wiślicy*, red. W. Antoniewicz, P. Biegański, Warszawa 1963, s. 33–34; A. Żaki, *Trzecia budowla przedromańska na Wawelu*, „Z otchłani wieków", Kraków 1968, s. 266–271; S. Szczur, *Misja cyrylo-metodiańska w świetle najnowszych badań* [w:] *Chrystianizacja Polski południowej. Materiały z sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 r.*, Kraków 1994, s. 7–23; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996, s. 417–445; J. Klinger, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, Białystok 1998; R. Żerelik, *Obrządek słowiański w południowej Polsce* [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 439–447.

[3] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 36–54; tenże, *The Methodian mission on the Polish lands until the down of 11th century*, „Cyrillomethodianum. Studies on the History of Greek-Slavic-Relations", vol. 20, 2015, Thessaloniki 2015, s. 19–46.

ce bliskie stosunki z Bizancjum, utrzymywało bezpośrednie kontakty polityczno-kulturowe z innymi państwami chrześcijańskimi: Polską, Czechami i Węgrami. Owo sąsiedztwo Rusi Kijowskiej, wzmocnione licznymi związkami małżeńskimi Piastów z przedstawicielami dynastii Rurykowiczów, wpływało na kształt oblicza chrześcijaństwa na ziemiach polskich. Bezpośrednie wpływy bizantyjskie i bułgarskie docierały do Polski poprzez ziemie ruskie. Wyznanie prawosławne o tradycji bizantyjsko-ruskiej było obecne w granicach Państwa Polskiego już w czasach panowania Bolesława Chrobrego. Zapiski kronikarskie mówią o licznych małżeństwach pierwszych Piastów z księżniczkami ruskimi. Związki te, zapoczątkowane przed 1012 r. wydaniem córki Bolesława Chrobrego za księcia turowskiego Świętopełka, stały się częstym zjawiskiem za panowania Kazimierza Odnowiciela, który około 1041 r. ożenił się z Dobroniegą, córką Włodzimierza Jarosławowicza, a jego siostra poślubiła księcia kijowskiego Izasława. Proces ten trwał do końca panowania Bolesława Krzywoustego. Również w okresie rozbicia dzielnicowego książęta mazowieccy i małopolscy wchodzili w alianse małżeńskie z przedstawicielami dworów ruskich[4]. Koligacje małżeńskie wzmocniły Kościół prawosławny i wprowadziły do dominującej na ziemiach polskich kultury łacińskiej bogactwo chrześcijaństwa wschodniego.

Po interwencji kijowskiej Bolesława Chrobrego jego zięć Świętopełk objął tron książęcy w Kijowie, a sporne Grody Czerwieńskie, zamieszkałe przez ludność wyznania prawosławnego, w 1018 r. znalazły się w granicach Polski. Przynależność Grodów Czerwińskich do Polski okazała się krótkotrwała, bowiem Jarosław Mądry odzyskał je w 1031 r. Wówczas to procesy chrystianizacyjne zostały zdynamizowane i objęły ziemie Podlasia, Chełmszczyzny oraz międzyrzecza Wieprza i Bugu[5]. Obszar ten wszedł w orbitę państwowości ruskiej już od trzeciej dekady X w. i – z małymi przerwami (970–981, 1018–1031) – stan taki trwał aż do XIV stulecia. Decydującym czynnikiem

[4] A. Gieysztor, *Obraz Rusi w Polsce średniowiecznej* [w:] *Związki kulturalne między Polską a Rosją XI–XX*, Moskwa 1998, s. 12; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI–XII wieku* [w:] *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin 1988, s. 39–41; tenże, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997, s. 34–35; J. Tęgowski, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu* [w:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000, s. 7–22; A. Mironowicz, *Prawosławne żony i matki królów oraz książąt polskich,* „Latopisy Akademii Supraskiej", t. 1, red. U. Pawluczuk, Białystok 2010, s. 11–26.

[5] G. Labuda, *O obrządku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000* [w:] tenże, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, s. 165, 205–211.

określającym charakter osadniczy tych terenów była Cerkiew prawosławna, która od 988 r. rozpoczęła akcję chrystianizacyjną. Na początku misję tę prowadziło biskupstwo kijowskie i białogrodzkie, a następnie – powstałe przed 1085 r. – władyctwo włodzimierskie. Ono to objęło swym początkowym zasięgiem obszary Wołynia, Polesia, Podlasia i Grodów Czerwieńskich z Haliczem, Przemyślem, Bełzem i późniejszym Lwowem[6].

Rola polityczno-kulturowa Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich zwiększyła się po utworzeniu Księstwa Halicko-Wołyńskiego. Za rządów księcia Romana, a następnie Daniela, obszar księstwa poszerzył się o ziemie między Wieprzem a Bugiem, o Lubaczów, Przemyśl, a nawet znaczną część Lubelszczyzny. W 1238 r. Daniel zdobył Drohiczyn, co Romanowiczom otworzyło znaczne perspektywy ekspansji na północy i stworzyło możliwość ingerencji w sprawy Rusi Czarnej[7]. W ślad za zdobyczami terytorialnymi szedł rozwój struktury organizacyjnej Cerkwi prawosławnej, który nastąpił na przełomie lat 50. i 60. XIII w., po koronacji księcia Daniela w Drohiczynie (1253). Podjęte wówczas przez legata papieskiego Opizona próby pozyskania do unii władcy Księstwa Halicko-Wołyńskiego zakończyły się niepowodzeniem. Konflikty polityczne z państwami katolickimi – Węgrami, Polską (z księciem krakowskim Leszkiem Białym) i zakonem krzyżackim – wywołały opór duchowieństwa prawosławnego przed wszelkimi związkami z Kościołem katolickim[8]. Ponowne zajęcie Lubelszczyzny (1244) i innych terenów przez książąt polskich spowodowało zwiększenie liczby wyznawców prawosławia w ich państwie. Problem ten szczególnie pojawił się na początku XIV wieku w okresie zjednoczenia ziem polskich.

Wzrost politycznego znaczenia Księstwa Halicko-Wołyńskiego miał swoje konsekwencje w zmianach struktury organizacyjnej Kościoła prawo-

[6] A. Poppe, *Kościół i państwo na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, s. 178; Е. Голубинский, *Исторія русской церкви*, t. 1, cz. 1, Moskwa 1901, s. 334; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny", t. 10, 1896, s. 487–521.

[7] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194–1340*, Warszawa 1966, s. 45 i n. Dzieje Księstwa Wołyńskiego w XI–XIII w. szeroko przedstawili: В. Пашуто, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Moskwa 1950; І. Крип'якевич, *Галицько-волинське князівство*, Київ 1984; H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 6, cz. 1, Warszawa 1985; A. Świeżawski, *Ziemia bełska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa 1990; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin–Chełm 1999; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991.

[8] W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, s. 121–143; Е. Голубинский, op. cit., t. 2, s. 82–86; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 92–103.

sławnego. Książę halicki Jerzy I około 1303 r. uzyskał zgodę patriarchy carogrodzkiego Atanazego na utworzenie w Haliczu metropolii. W jej skład weszły następujące biskupstwa: chełmskie, włodzimierskie, przemyskie, łuckie i turowskie[9]. Rozwój terytorialny Księstwa Halicko-Wołyńskiego zahamowany został w wyniku wzrostu potęgi Litwy, która pod rządami Giedymina (1319–1341) i Olgierda (1344–1377) poszerzyła swe granice kosztem księstw ruskich. W wyniku ich podboju w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego znalazła się dominująca liczebnie i kulturowo ludność ruska. W tej sytuacji rywalizujący z Moskwą książęta litewscy dążyli do utworzenia własnej metropolii prawosławnej. Wskutek ich zabiegów utworzono metropolię litewską z siedzibą w Nowogródku (1299). Na obszarach ziem ruskich zdobytych przez Polskę, Litwę i Moskwę każda ze stron dążyła do ustanowienia niezależnej struktury cerkiewnej. W konsekwencji w XIV wieku jednolita metropolia kijowska rozpadła się na trzy ośrodki metropolitalne: tytularnie kijowski (a faktycznie włodzimierski), halicki i litewski. Metropolia halicka uległa rozwiązaniu w 1347 r. wskutek starań metropolity moskiewskiego Teognosta i księcia moskiewskiego Szymona Pysznego. Podobny los spotkał metropolię litewską, rozwiązaną w 1330 r. i reaktywowaną na siedem lat w 1354 r. Odnowienie metropolii litewskiej nastąpiło w 1375 r. za rządów Olgierda. Impulsem do tego były działania Polski, która po zdobyciu Rusi Czerwonej, części Wołynia i Podola, grożąc przymusową katolicyzacją Rusinów, zażądała przywrócenia metropolii halickiej. Reaktywowano ją w 1371 r. wraz z następującymi eparchiami: włodzimiersko-wołyńską, halicką, turowską, chełmską i przemyską[10]. Tym samym na obszarze wcielonym do Polski Cerkiew prawosławna została podporządkowana jurysdykcji metropolity halickiego Antoniego (1371–1391).

W XIV wieku Królestwo Polskie utraciło znaczne obszary etnicznych ziem polskich na zachodzie, natomiast wschodnia granica państwa przesu-

[9] J. Fijałek, op. cit., s. 492; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 4–5; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 113–118; tenże, *Organizacja Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich w XI–XIII wieku* [w:] *Ecclesia. Kultura. Potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU*, red. P. Kras, A. Januszek, A. Nalewajek, W. Polak, Kraków 2006, s. 69–83.

[10] T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia", t. 2, 1985, s. 213–214; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowy XIV wieku na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny", t. 11, 1897, s. 27–34; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 120–140.

nęła się w głąb dorzecza Dniestru i Prypeci. W rezultacie włączenia Rusi Halickiej przez Kazimierza Wielkiego zmieniła się struktura wyznaniowa i etniczna państwa. Polska utraciła swoją jednorodność wyznaniowo-narodową. Ekspansja osadnictwa polskiego zaledwie dotarła do pogranicza ruskiego po San i Bug. Zmiana struktury etniczno-wyznaniowej państwa wpłynęła na zmianę zainteresowania politycznego. Wschodnia orientacja polityki terytorialnej państwa polskiego naruszyła zgodność granic państwowych i etnicznych ustalonych w czasach pierwszych Piastów. Ostatni przedstawiciel dynastii wchłonął tereny niepolskie z zamieszkałą tam ludnością prawosławną. Wagę tego problemu musiał rozumieć Kazimierz Wielki. Posiadanie w obrębie własnego kraju dużej grupy ludności ruskiej, powiązanej dotąd z Litwą lub Moskwą, budziło obawy o jej lojalność wobec nowej ojczyzny. Państwo polskie musiało wypracować politykę wobec wyznania reprezentowanego przez znaczną część społeczeństwa. Katolicyzacja społeczności prawosławnej czy zapewnienie jej oficjalnego statusu w kraju, było jednym z istotnych problemów polskiej polityki wewnętrznej. W przeciwieństwie do państw Europy Zachodniej, którym dopiero reformacja przyniosła rozbicie wyznaniowe, ziemie Korony, a zwłaszcza tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego, były już wcześniej zamieszkałe przez różne odłamy religii chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej. Wspólna historia losów obywateli Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony, różnych wyznań, wpłynęła na ukształtowanie się specyfiki polskiej tolerancji. Jej najbardziej charakterystyczne cechy uwidoczniły się w fenomenie wielowyznaniowego i wielokulturowego współżycia mieszkańców Rzeczypospolitej[11].

W XIV wieku na terenach Korony i Litwy nastąpiło zetknięcie się na szeroką skalę tradycji łacińskiej i bizantyjsko-ruskiej. Język starobiałoruski był oficjalnym językiem państwowym na Litwie, a kultura ruska była chętnie przyjmowana przez książąt i bojarów litewskich. Pod wpływem rutenizacji Litwini zostali częściowo schrystianizowani przez Kościół wschodni z całą tego faktu konsekwencją. Litwa, posiadająca w swych granicach ziemie ruskie, była jedynie formalnie państwem pogańskim. Poprzez Kościół prawosławny upowszechniła się na ziemiach ruskich i polskich kultura bizantyjska. Kultura prawosławna wywołała zainteresowanie ostatnich przedstawicieli dynastii piastowskiej. Kazimierz Wielki korzystał z usług malarzy i budowniczych ruskich. Artyści ruscy pracowali przy wystroju ufundowanej przez króla kolegiaty wiślickiej i kaplicy na Wawelu. Rusini wybudowali

[11] W. Abraham, op. cit., s. 218–219; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej,* „ΕΛΠΙΣ", R. 1, 12, z. 1(14), Białystok 1999, s. 89–90.

również kamienicę „hetmańską" w Rynku Głównym w Krakowie. Za panowania Kazimierza Wielkiego wzniesiona została jedna z największych cerkwi w tym czasie – św. Jura we Lwowie[12].

Istotne zmiany w statusie Cerkwi nastąpiły po śmierci ostatniego króla dynastii piastowskiej. Ludwik Węgierski z niechęcią odnosił się do chrześcijaństwa wschodniego. Najważniejsze fakty określające miejsce Kościoła prawosławnego w państwie polskim nastąpiły po unii krewskiej w 1385 r. Litwa i Korona od dawna prowadziły wspólną ekspansję wobec Rusi Halickiej i Wołynia. Obecnie jednak Rusini stali się obywatelami tych państw, a w niektórych ich regionach stanowili większość ludności. Związek polityczny Wielkiego Księstwa Litewskiego z katolicką Polską miał ważne konsekwencje w relacjach wyznaniowych. Zahamował rozwój prawosławia i utorował drogę Kościołowi łacińskiemu ze wszystkimi skutkami polityczno-kulturowymi. Prawosławie z wyznania dominującego stało się wyznaniem tolerowanym[13]. Po akcie krewskim Jagiellonowie czynili starania o ustanowienie niezależnej struktury cerkiewnej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Na początku XV w. zakończył się ostatecznie podział Cerkwi na ziemiach ruskich. Jednolita dotąd metropolia kijowska podzielona została na część litewską i włodzimiersko-suzdalską. Granica podziału obu metropolii przebiegała wzdłuż granic państwowych Wielkiego Księstwa Litewskiego i Księstwa Moskiewskiego. W 1415 r. metropolitą litewskim (kijowsko-halickim) został wybrany Grzegorz Camblak, a metropolitą moskiewskim Focjusz. W Polsce pojawiły się tendencje wprowadzenia postanowień unii florenckiej. Zapewne dlatego król Władysław III wydał w 1443 r. w Budzie przywilej, który zrównywał prawnie Kościół prawosławny z rzymskokatolickim. Przywilej ten pozostał jedynie na papierze i nie stał się obowiązującym prawem. Dokument był więc tylko deklaracją królewską, w żaden sposób niekorespondującą z rzeczywistością. Po śmierci Władysława Warneńczyka i wygnaniu Izydora – zwolenników unii kościelnej – ponownie zaostrzona

[12] A. Mironowicz, *Kultura prawosławna na ziemiach polskich za panowania Jagiellonów* [w:] *Wspólnota pamięci. Studia z dziejów kultury ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej,* red. J. Gwoździk, J. Malicki, Katowice 2006, s. 467–479.

[13] Макарий [Булгаков], *Исторія Русской церкви Макарія, митрополита московскаго и коломенскаго*, t. 4, С.-Петербургъ 1886, s. 41–97; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie*, s. 27–34; M. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 5, Kijów 1905, s. 100–179; W. Czermak, *Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie 1432–1563,* Kraków 1903, s. 7–17; K. Chodynicki, op. cit., s. 3–72; T. M. Trajdos, op. cit., s. 213–214; tenże, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434),* Wrocław 1983; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* passim.

została polityka władców polskich wobec prawosławia. Problem ten należy łączyć z wydarzeniami w Moskwie. Metropolici kijowscy, faktycznie włodzimierscy, dążyli do zachowania władzy nad całością wszystkich diecezji prawosławnych. Z drugiej strony książę moskiewski Iwan III przyjął tytuł cara i rozpoczął proces scalania ziem ruskich pod egidą Moskwy. Jeszcze w czasie niewoli mongolskiej pojawiła się idea świętej Rusi, broniącej „prawdziwego" chrześcijaństwa. Upadek Konstantynopola w 1453 r. uważano za przejaw gniewu Bożego za podpisanie przez Greków unii florenckiej z Rzymem. I choć idea III Rzymu została ogłoszona za rządów Wasyla III, to szczególna rola prawosławia jako czynnika integrującego ziemie ruskie była powszechnie znana i rozumiana przez kraje sąsiednie. Poglądy te nie były obce prawosławnej elicie w Wielkim Księstwie Litewskim. W Polsce i na Litwie przyjmowano je z obawą o losy ziem ruskich znajdujących się w granicach obu państw. Obawy owe nie zostały rozwiane mimo oficjalnego zrzeczenia się tytułu metropolitów kijowskich przez metropolitów moskiewskich w 1458 r.[14]

Jagiellonowie rozumieli, że ludność prawosławna była na swym etnicznym terytorium, dlatego – w odróżnieniu od Andegawenów czy Walezjuszy – swą potęgę budowali na wielowyznaniowej strukturze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Obcy był im model zachodni jednowyznaniowego państwa katolickiego, z jedną dominującą kulturą łacińską. Do takiej postawy zmuszała ich struktura etniczna Księstwa Litewskiego. Zdominowane przez ludność ruską wyznania prawosławnego było ono mozaiką wielonarodową z ludnością polską, litewską, żydowską, tatarską i ormiańską. Inaczej stosunki wyznaniowe w Księstwie rozumiano w Koronie. Elity polityczne uległe Kościołowi rzymskokatolickiemu traktowały prawosławie jako element obcy[15]. Już w XV stuleciu nie dostrzegano chrześcijańskiego uniwersalizmu, a prawosławie łacinnicy zwykli byli określać „wyznaniem schizmatyckim". Jeszcze na długo przed soborem trydenckim nie uznawano prawosławia jako części Kościoła powszechnego, ale jako wyznanie konkurencyjne Rzymowi. Takie rozumowanie odnajdujemy u polskiego kronikarza Jana Długosza, który określał Polskę jako „przedmurze wiary chrześcijańskiej"[16]. Przypomnijmy

[14] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w życiu Rzeczypospolitej* [w:] *Przełomy historii. Pamiętnik XVI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich we Wrocławiu,* t. 3, cz. 1, Toruń 2001, s. 496.

[15] K. Chodynicki, op. cit., s. 41–45, 76–79; A. Mironowicz, *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej* [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu,* red. S. Wilk, Lublin 2003, s. 204–205.

[16] J. Długosz, *Historiae Polonicae,* ed. A. Przezdziecki, t. 2, Warszawa 1878, s. 405.

w tym miejscu zarzuty zakonu krzyżackiego stawiane Polsce, a odnoszące się do sprzymierzania się z poganami i „schizmatykami" w wojnie przeciwko chrześcijaństwu. Propaganda krzyżacka na soborze w Konstancji próbowała prawosławie wyjąć poza nawias chrześcijaństwa. W istocie rzeczy Kościoły wschodnie i zachodnie miały poczucie wspólnego pochodzenia, jednej długiej historii. Podnoszono ten problem również na ziemiach etnicznie polskich, kiedy dyskutowano o ich ponownym zjednoczeniu. Dostrzegano wówczas, że bardziej od polskich, w tej części Europy, ziemie ruskie predestynowały do miana przedmurza chrześcijańskiego, od XIII w. borykające się z ekspansją mongolską. Dopiero w następnych stuleciach wpływy polskie zetkną się z tureckimi na terenie Podola, Wołoszczyzny i Siedmiogrodu. W każdym z tych obszarów ludność prawosławna była obrońcą chrześcijańskiego świata.

W epoce jagiellońskiej prawosławie stało się wiarą narodową poprzez wszechobecność różnorodnych form kultu i obrzędów. Powszechność kultu cudownych ikon i miejsc świętych podnosiła świadomość religijną wiernych. Kult cudownych ikon Matki Bożej przeniknął z Bizancjum na tereny Kijowszczyzny, a stamtąd na obszary Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kult cudownych obrazów wpłynął na świadomość duchową wiernych, przeniknął do literatury i sztuki. Kult maryjny spowodował powstanie nowych sanktuariów, które integrowały ówczesne społeczeństwo różnych stanów. Kult cudownych obrazów Matki Bożej, rozwijający się pod wpływem prawosławia, szerzył się na ziemiach polskich w skali nieznanej w innych krajach zdominowanych przez chrześcijaństwo łacińskie. Na ziemiach polskich mamy też przykłady kultu ikon ruskich pochodzących z terenów Rusi Halickiej. Wielką popularność zyskała pochodząca z XII w. mozaikowa ikona Matki Bożej, przechowywana w skarbcu klasztoru klarysek w Krakowie. Poznańska ikona Matki Bożej Hodegetria, datowana na połowę XV w., stanowiła jeszcze jeden przykładów oddziaływania Kościoła prawosławnego na życie religijne i sztukę wśród mieszkańców Polski[17]. Wielu dygnitarzy duchownych i świeckich przechowywało w swych domach ikony ruskie. Sztuka malarska, zwłaszcza sakralna, przejmowała niektóre elementy sztuki ruskiej. Wpływy ruskie są widoczne w technice malarskiej i w powszechności zastosowania

[17] E. Chojecka, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI–XV w.* [w:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, red M. Karaś, A. Podraza, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", R. 247, z. 32, Kraków 1970, s. 422; A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi – drogi przenikania do Polski* [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie,* red. A. Kubiś, A. Rusecki, Lublin 1994, s. 65–66.

wschodnich form przedstawień ikonograficznych[18]. Księgi ruskie można było powszechnie spotkać na dworach wielkoksiążęcych i możnowładców. Od końca XIV w. można zauważyć symbiozę kultury prawosławnej z polską, zwłaszcza w zabytkach architektury cerkiewnej i piśmiennictwie[19].

*

Potęga Rzeczypospolitej opierała się na uznaniu przez prawosławną ludność ruską Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego za własne państwo. Z najnowszych badań wynika, że lojalność prawosławnych poddanych wobec katolickiego hospodara była efektem pogłębiającej się więzi z państwem Wielkiego Księstwa Litewskiego, przywiązaniem ludności ruskiej do tradycji dynastycznej Jagiellonów[20]. Przypominano wówczas, że początki dynastii Giedymina wiążą się z prawosławną księżniczką twerską Julianną. Prawosławna hierarchia z dystansem odnosiła się do wizji Moskwy – odbudowy w jednym organizmie państwowym ziem należących niegdyś do Księstwa Kijowskiego. Podporządkowanie Moskwie ziem ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony oznaczałoby likwidację samodzielnej prowincji kościelnej, metropolii kijowskiej. Wśród hierarchii prawosławnej panowało przekonanie, że do tradycji religijnej Rusi Kijowskiej mają większe prawo książęta Wielkiego Księstwa Litewskiego, aniżeli władcy moskiewscy. O lojalnej postawie elit prawosławnych świadczą inne fakty. Żaden z trzech senatorów prawosławnych z Wielkiego Księstwa Litewskiego (kasztelan wileński Hrehory Chodkiewicz, kasztelan nowogródzki Hrehory Wołłowicz i wojewoda brzesko-litewski Jerzy Tyszkiewicz) nie opowiedzieli się za kandydaturą Iwana IV na sejmiku w Rudnikach we wrześniu 1572 r. Magnate-

[18] A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983, s. 9–10; А. И. Рогов, *Русь и Польша в их культурном общении в XIV – начале XV в.* [w:] *Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв*, Москва 1974, s. 276–288; tenże, *Культурные связи Руси и Польши в XIV – начале XV в.*, „Вестник Московского университета". Серия VIII: *История*, 1972, Вып. 4, s. 316–321.

[19] T. Friedlówna, *Ewangeliarz ławryszewski. Monografia zabytku*, Wrocław 1974; М. Нікалаеў, *Палата кнігапісная: Рукапісная кніга на Беларусі ў X–XVIII ст.*, Мінск 1993; A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej, Rzeczypospolitej* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań,* red. A. Kaźmierczyk i in., Kraków 2004, s. 414.

[20] H. Grala, *Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha. Dylematy wyznawców prawosławia w monarchii ostatnich Jagiellonów* [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*, red. J. Bardach, T. Chynczewska-Hennel, Warszawa 1997, s. 59; T. Wasilewski, *Prawosławne imiona Jagiełły i Witolda* [w:] *Analecta Cracoviensia*, t. 19, 1987, s. 107–115.

ria litewska, która opowiadała się za kandydaturą carską, została oskarżona przez prawosławnego księcia Jerzego Olelkowicza Słuckiego za zdrajców Rzeczypospolitej[21]. Postawa taka cechowała nie tylko najwyższe warstwy społeczeństwa prawosławnego. Wyjazd bojarstwa prawosławnego ze Smoleńszczyzny do Litwy, po zajęciu przez Moskwę Brańska i Smoleńska, jest tego najlepszym dowodem[22]. Warto w tym miejscu przywołać postawę księcia Konstantego Ostrogskiego w bitwie pod Orszą w 1514 r. czy opór białoruskiej prawosławnej szlachty i chłopów przeciwko najazdom szwedzkim i moskiewskim w XVII w., który był znacznie większy aniżeli w Koronie. W obliczu rosnącej w potęgę Moskwy to litewsko-ruskie Wielkie Księstwo Litewskie stanęło przeciwko władcom moskiewskim. Wewnętrzne konflikty Rusinów w obrębie Księstwa nie przesłaniały głównego celu zachowania jego niezależnego organizmu państwowego.

Ostatecznie w państwie dwóch ostatnich Jagiellonów Kościół prawosławny miał zagwarantowaną samodzielność i możliwość rządzenia się własnymi prawami. Na jego stan i status prawny wpływały dwa obowiązujące prawa „podawania" i „ktitorstwa". Oba dawały królom polskim prawo prezenty osób duchownych na stanowiska cerkiewne oraz opieki nad stanem moralnym i materialnym duchowieństwa. W myśl prawa ktitorstwa najwyższymi ktitorami (opiekunami) Cerkwi byli królowie. Monarchowie korzystali z obu praw przy wyborze kandydatur na katedry biskupie, ale rzadko dbali o wybór odpowiednich osób[23]. Podobną politykę prowadzili możnowładcy świeccy wobec duchowieństwa prawosławnego w dobrach, w których znajdowały się monastery i cerkwie[24].

W XVI w. nastąpiły istotne zmiany wśród społeczności prawosławnej. Rozwój ruchu reformacyjnego objął również wyznawców chrześcijaństwa wschodniego. Ogarnął szerokie kręgi magnaterii i bojarstwa ruskiego. W 1572 r. na 69 senatorów z Wielkiego Księstwa Litewskiego jedynie 24 było narodowości ruskiej, z czego 8 prawosławnych, 15 protestantów i jeden

[21] M. Кром, *Меж Русью и Литвой. Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в.*, Москва 1995, s. 204–209.

[22] H. Kowalska, J. Wiśniewski, *Olelkowicz Jerzy* [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: PSB), t. 23, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 743; H. Grala, op. cit., s. 58.

[23] K. Chodynicki, op. cit., s. 107–120; A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny,* Warszawa 1937.

[24] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.* [w:] *Kościół w Polsce,* red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 779–837; K. Chodynicki, op. cit., s. 107–192; M. Papierzyńska-Turek, *Kościół prawosławny na ziemiach ruskich Litwy i Korony,* „Przemyskie Zapiski Historyczne", R. 6–7, 1989/1990, s. 139–162; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej,* Białystok 2001, s. 28–54.

katolik[25]. Rola polityczna senatorów ruskich była o wiele bardziej znacząca aniżeli ich liczba. Prawosławnym dygnitarzom litewsko-ruskim przypadła rola kreowania i realizowania wschodniej polityki Rzeczypospolitej.

Doświadczenia tolerancji z Wielkiego Księstwa Litewskiego wpłynęły w XVI w. na jej teoretyczny i faktyczny charakter w całej Rzeczypospolitej. W czasach kontrreformacji, tam, gdzie nie można było zmusić prawosławnych do przyjęcia katolicyzmu, stawiano na nieunikniony kompromis, zapewniając im ograniczoną tolerancję. Nie odwoływano się do metod niemieckich lub francuskich z okresu wojny trzydziestoletniej czy nocy św. Bartłomieja[26]. We wschodnich województwach Rzeczypospolitej zasady zgodnego współżycia różnych grup wyznaniowych i narodowości miały szczególne znaczenie. Niejednokrotnie sejmiki z województw wschodnich domagały się od króla przestrzegania praw i wolności wyznaniowych. Szlachta zebrana na sejmiku słonimskim w maju 1632 r. uzależniała swój udział w elekcji króla od uregulowania spraw wyznaniowych. Szlachta zobowiązywała posłów na sejm do czynienia starań „żeby religije wszystkie, nabożeństwa kościelne uspokojone były"[27]. W Akademii Wileńskiej studiowali prawosławni i kalwiniści, a w pra-

[25] A. Jobert, *De Luther á Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517–1648,* Paris 1974, s. 322; tenże, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, przeł. E. Sękowska, Warszawa 1994.

[26] Za wielkie osiągnięcie polskiej tolerancji należy uznać fakt uchwalenia wielkiej konstytucji sejmowej, jakim była konfederacja generalna warszawska (1573 r.). W odróżnieniu od Europy Zachodniej, gdzie edykty tolerancyjne były aktami łaski skierowanymi wobec mniejszości wyznaniowych (edykt króla francuskiego Karola IX – 1562 r., pokój augsburski – 1555 r. czy wreszcie edykt nantejski – 1598 r.), konfederacja warszawska była kompromisem zawartym między szlachtą różnych wyznań, zapewniającym różnowiercom dostęp do godności, urzędów i beneficjów. Państwo nie mogło ingerować w sprawy sumień swoich obywateli. J. Tazbir, *Specyfika polskiej tolerancji* [w:] *Naród – Kościół – Kultura. Szkice z historii Polski,* red. A. Chruszczewski i in., Lublin 1986, s. 63–64; J. Kłoczowski, *Tolerancja w Rzeczypospolitej polsko-litewskiej z 1573 roku o zachowaniu pokoju religijnego* [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej,* t. 2, red. J. Kłoczowski, Lublin 2000, s. 88–112; A. Mironowicz, *Tolerancja wyznaniowa na kresach wschodnich Rzeczypospolitej* [w:] *Między zachodem a wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej,* red. J. Staszewski, K. Mikulski, J. Dumanowski, Toruń 2002, s. 339–347; tenże, *Religious Tolerance along the Polish-Belarusian Borderline* [in:] *Revolt in the Name of Freedom: Forgotten Belarusian Gene?* ed. P. Rudkoŭski, K. Kolb, Warsaw 2013, s. 18–27. To zbiorowe dzieło, świadczące o dużej dojrzałości społeczeństwa szlacheckiego, nawiązywało do istniejących już zasad współżycia w Rzeczypospolitej. Inną cechą specyfiki tolerancji wyznaniowej był fakt sprawowania mecenatu przez możnowładców i szlachtę nad innowiercami. Nawet edykty królewskie w sprawie usunięcia braci polskich z 1658 r. nie były zawsze respektowane. J. Tazbir, *Bracia polscy w służbie Radziwiłłów w XVII wieku,* „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 3, 1989, s. 141–158.

[27] A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza,* Białystok 1997, s. 52.

wosławnej Akademii Ostrogskiej nauki pobierali katolicy. Wspólne uczestniczenie w uroczystościach religijnych (pielgrzymowanie do miejsc świętych, udział w przyjęciach weselnych), często występujące na kresach małżeństwa osób o różnych wyznaniach spowodowały, że jeden z największych orędowników kontrreformacji Piotr Skarga piętnował tych katolików, którzy „zawierają małżeństwa z heretyczkami, prowadzą z różnowiercami rozmowy o wierze, na pogrzeby ich chodzą, sługi heretyki i urzędniki chowają, syny do szkół i ziem heretyckich posyłają"[28]. Osąd gorliwego jezuity potwierdzał, że na terenach Rzeczypospolitej można było obserwować przejawy indyferentyzmu religijnego w społeczeństwie. Powstały też ponadwyznaniowe formy organizacji życia, w których małżeństwa mieszane były czymś naturalnym. Nie można zapominać o istotnej roli kultury bizantyjskiej i ruskiej, tak szeroko zakorzenionej w kulturze sarmackiej. Obserwujemy te zjawiska w literaturze, sztuce, postawach politycznych, mentalności następnych pokoleń.

Wielkie zasługi dla państwa polskiego wniosły prawosławne znakomite familie jak: Buczaccy, Chodkiewicze, Czartoryscy, Sanguszkowie, Sapiehowie, Siemaszkowie, Słuccy, Sołomerscy, Tyszkiewicze, Massalscy, Olelkowicze, Pacowie, Puzynowie, Wiśniowieccy, Zasławscy, Zbarascy i wiele innych. To z ich inspiracji Szwajpolt Fiol dla potrzeb Kościoła prawosławnego utworzył w 1491 r. na terenie Krakowa drukarnię cyrylicką. Jego dzieło kontynuował pochodzący z Połocka białoruski humanista Franciszek Skoryna, który w latach 1517–1519 wydał w Pradze pierwszą Biblię w języku starobiałoruskim. Patronat wybitnego prawosławnego magnata Grzegorza Chodkiewicza umożliwił uruchomienie drukarni ruskiej w jego rodzinnej rezydencji w Zabłudowie. Dwaj drukarze, Piotr Tymofiejewicz Mścisławiec i Iwan Fedorow, wydali w 1569 r. „Ewangelie Uczitielnoje", stanowiącą zbiór religijnych nauk pomocniczych do poznania tekstów biblijnych. Ewangelia zabłudowska, odpowiednik katolickich i protestanckich postylli, ukazała się w 12 lat po *Postylli* Mikołaja Reja (1505–1569) i na cztery lata przed wydaniem *Postylli* Jakuba Wujka (1541–1597)[29].

Duże znaczenie w rozwoju oświaty i kultury ruskiej zawdzięczamy magnaterii i bractwom prawosławnym. Szczególną rolę w tym procesie odegrał

[28] J. Tazbir, *Specyfika polskiej tolerancji*, s. 65; A. Mironowicz, *Specyfika tolerancji wyznaniowej na kresach wschodnich Rzeczypospolitej* [w:] *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty,* red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, Białystok 2001, s. 163–173; tenże, *Specyfika kulturowa pogranicza polsko-białoruskiego* [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w procesie transformacji i integracji. Wymiar kulturowy,* red. H. Chałupczak, M. Pietraś, Ł. Potocki, Zamość 2011, s. 237–245.

[29] A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej,* s. 415–423.

książę Konstanty Ostrogski (1524/1525–1608), wojewoda kijowski, fundator licznych szkół prawosławnych, cerkwi i klasztorów. Ten wybitny ktitor prawosławny planował przeniesienie do wołyńskiego Ostroga siedziby patriarchatu z Konstantynopola. Wielowyznaniowa Rzeczpospolita stwarzała dobre warunki do przeniesienia stolicy patriarchatu konstantynopolitańskiego do Ostroga i stworzenia w nim centrum prawosławia. Książę Ostrogski w swej rodowej rezydencji powołał do życia w 1580 r. słynną Akademię prawosławną z drukarnią. Rok później opublikowano w niej Biblię ostrogską, która była największym przedsięwzięciem wydawniczym w Kościele prawosławnym w tym czasie[30]. Drukarnie pracujące na potrzeby Cerkwi uruchomione zostały we Lwowie, Wilnie i w wielu innych miejscowościach. W Wilnie działała oficyna wydawnicza braci Mamoniczów, a po ich przystąpieniu do unii rozpoczęły pracę – drukarnia bractwa Ducha Św. i typografia Bogdana Ogińskiego w Jewiu. We Lwowie szczególne znaczenie miała oficyna bractwa stauropigialnego działająca do początków XIX w. Drukarnie cyrylickie miały w założeniu ich fundatorów pomóc w upowszechnianiu tekstów liturgicznych duchem odpowiadających prawosławiu. Drukarnie były jedną z prób wprowadzenia reform w Cerkwi prawosławnej i świadczyły o wzroście świadomości religijnej społeczności ruskiej. Owe typografie najczęściej były prowadzone przez bractwa cerkiewne mocno osadzone w środowisku ruskiego mieszczaństwa. Bractwa, pełniące funkcję zbiorowego ktitora w Cerkwi, stały się główną siłą broniącą prawosławia i wpływającą na odnowienie życia intelektualnego duchowieństwa i wiernych. Szczególną rolę w reformowaniu Kościoła odgrywały bractwa, które otrzymały od patriarchów antiocheńskiego Joachima (1586) i konstantynopolitańskiego Jeremiasza II (1588) prawa stauropigialne[31].

Najlepszym wskaźnikiem określającym rolę Kościoła prawosławnego w społeczności Rzeczypospolitej jest fakt upowszechnienia wśród wyznawców „wiary greckiej" piśmiennictwa. Znajomość pisma była niemal powszechna wśród ruskiego możnowładztwa, bojarstwa i społeczności miej-

[30] Okoliczności wydania Biblii Ostrogskiej omówili: R. Mathiesen, *The Making of the Ostrih Bible*, „Harvard Library Bulletin", t. 29, 1981, s. 71–110; M. Taube, H. M. Olmsted, *„Podest' o Esfiri": The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Ester,* „Harvard Ukrainian Studies", t. 11(1/2), 1987, s. 100–117; A. Mironowicz, *Wykładowcy Akademii Ostrogskiej na tle dziejów szkolnictwa prawosławnego w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej* [w:] *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturalnej. Współczesne implikacje dla współpracy transgranicznej,* red. H. Chałupczak, J. Misiągiewicz, E. Balashov, Zamość 2010, s. 205–223; T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski, wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej,* Toruń 1997, s. 102–103.

[31] A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej,* Białystok 2003.

skiej[32]. Największe osiągnięcia myśli prawniczej zawarto w opracowanych i wydanych statutach litewskich (1529, 1566, 1588). Te zbiory prawa zwyczajowego zawierały wiele elementów prawodawstwa cerkiewnego. Statuty były rezultatem upowszechnienia się myśli renesansowej wśród Rusinów. Wymienione osiągnięcia kulturalne mogły być uzyskane wyłącznie dzięki Cerkwi prawosławnej. Pod jej wpływem rozwijała się architektura sakralna, malarstwo ikonograficzne, śpiew i piśmiennictwo. Do dziś zafascynowani jesteśmy głębią myśli zawartą w *Powieści o zakonie i łasce* metropolity kijowskiego Ilariona. Latopisarstwo ruskie, z największym dziełem *Kroniki lat minionych* Nestora, stanowi podstawowe źródło do poznania średniowiecznej przeszłości Europy Środkowo-Wschodniej. Rolę kronik i latopisów ruskich rozumiał Maciej Stryjkowski, pisząc w *Kronice polskiej*:

> Przeto Litwinie, bracie nie zajrzysz też Rusi, gdyż są nie mniej sławni, zeznać każdy musi, bez nich ty porządku spraw swych nie możesz wiedzieć, gdyż ruscy w swych państwach zdawna zwykli siedzieć, mają starsze świadectwa: Litwa zaś z nich rosła[33].

Kościół prawosławny w istotny sposób wpływał na religijność i obyczaje mieszkańców całej Rzeczypospolitej. Kultura bizantyjska, tak głęboko przesiąknięta wartościami religijnymi, na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej miała swoje oparcie w ruchu monastycznym. Monastery były nie tylko ośrodkami życia kontemplacyjnego, ale też centrami duchowymi i kulturalnymi Cerkwi prawosławnej. Wschodnie życie monastyczne silnie oddziaływało na religijność społeczeństwa polskiego, co szczególnie przejawiło się w rozwoju kultu cudownych ikon. Kult ikony Matki Boskiej Częstochowskiej, ofiarowanej w 1382 r. przez Władysława Opolczyka do klasztoru Paulinów na Jasnej Górze jest tego najlepszym wyrazem. Obraz Matki Bożej przywieziony z Bełza do klasztoru jasnogórskiego dał początek kultowi cudownej ikony, która wpisała się na trwałe w tradycję religijną Polaków i Rusinów[34]. Równie popularny w tym okresie był kult cudownych ikon Mat-

[32] J. Kłoczowski, *Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska* [w:] *Chrześcijaństwo na Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII w),* red. J. Kłoczowski, Kraków 1997, s. 95.

[33] M. Stryjkowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi Kijowskiej, Moskiewskiej, Siewierskiej, Wołyńskiej i Podolskiej* [...], wyd. G. L. Glücksberg, t. 1, Warszawa 1846, s. 219.

[34] T. Mroczko, B. Dąb, *Gotyckie Hodegetrie polskie*, „Średniowiecze. Studia o kulturze", t. 3, 1966, s. 20–32; А. И. Рогов, *Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей* [w:] *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*, Москва 1972, s. 316–321; tenże, *Ikona M. B. Często-*

ki Bożej Kijowsko-Pieczerskiej, Smoleńskiej, Włodzimierskiej, Zasławskiej, Nowodworskiej, Połockiej, Korsuńskiej, Kupiatyckiej i Chełmskiej[35].

Sztuka cerkiewna wywarła znaczący wpływ na budownictwo sakralne w Polsce. Kaplica Św. Trójcy na zamku lubelskim z bizantyjskimi freskami stanowi syntezę kultur bizantyjsko-ruskiej i łacińskiej. Podobne syntezy kultur znajdujemy w wystroju cerkwi w Sutkowicach na Wołyniu i w soborze Zwiastowania NMP w Supraślu. Poprzez Kościół prawosławny kultura bizantyjska upowszechniła się na ziemiach ruskich[36]. Cerkiew prawosławna stała się jej spadkobiercą, wzbogacając dziedzictwo kulturowe i duchowe całej Rzeczypospolitej.

*

Wielkim ciosem w utrzymaniu tej tradycji stało się zawarcie unii brzeskiej (1596), która obróciła się przeciwko prawosławiu w Rzeczypospolitej i jego niezależnej strukturze organizacyjno-kulturowej. Unia brzeska spowodowała podział w Cerkwi na dwa obozy: prawosławny – z większością duchowieństwa i wiernych oraz dwoma biskupami (lwowskim i przemyskim), oraz unicki – z pozostałą hierarchią cerkiewną, wsparty autorytetem króla i Kościoła katolickiego. Społeczność prawosławna nie pogodziła się z delegalizacją ich Kościoła. Na sejmikach i sejmach szlachta prawosławna, poparta przez protestantów, domagała się przywrócenia dawnych praw „Cerkwi greckiej", zwrotu biskupstw z beneficjami.

Unia brzeska podważyła główny element podstawy kultury ruskiej, opierający się na duchowej jedności z Bizancjum. Do istniejącego układu

---

chowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich, „Znak", nr 262, 1976, s. 509–516; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne*, s. 101–102.

[35] A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 412–413; tenże, *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, „Białostocki Przegląd Kresowy", t. 5, 1996, s. 137–141; tenże, *Jozafat Dubieniecki – Historia cudownego obrazu żyrowickiego*, „Rocznik Teologiczny", R. 33, 1991, z. 1, s. 195–215; Л. Харошка, *Культ Богародицы на Белоруси* [в:] „Божим шляхам", R. 8, Paryż 1954, nr 58–62; Л. А. Корнилова, *Страницы Белорусской мариологии: Жировицкая, Белыничская и Остробрамская иконы Богоматери* [в:] *Сборник Калужского художественного музея*, т. 1, Калуга 1993, с. 30–33; Н. Тальберг, *Пространный месяцеслов русских святых и краткие сведения о чудотворных иконах Божией Матери*, Jordanville 1951; С. Снессорева, *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон*, Ярославль 1998; А. Яскевіч, *Спрадвечная ахоўніца Беларусі*, Мінск 2001.

[36] A. Różycka-Bryzek, *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994, s. 295–306; tejże, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej* [w:] tamże, s. 307–326.

katolicko-prawosławnego doszedł jeszcze jeden element pośredni, zawieszony między dwoma tradycjami. Inicjatorzy unii błędnie liczyli, że jej atrakcyjność spowoduje odejście Rusinów od prawosławia. Pomimo tej tendencji nie tylko nie nastąpił upadek kultury prawosławnej, ale nawet zauważono jej rozwój w nowych formach, bardziej dostosowanych do XVII-wiecznej rzeczywistości. W rezultacie unia brzeska obróciła się nie przeciwko prawosławiu jako takiemu, ale przeciwko prawosławiu w Rzeczypospolitej. W efekcie przyniosła niewielkie korzyści Kościołowi rzymskokatolickiemu, ale nie rozwiązała żadnego problemu wewnętrznego kraju. W Polsce dystans elit katolickich wobec kultury ruskiej i prawosławia został pogłębiony. Katolikowi nadal bliższy był protestant, wychowany w kulturze zachodniej, aniżeli Rusin, hołdujący tradycjom bizantyjskim, ale coraz bardziej powiązany z kulturą polską[37]. Fakt ten dla społeczności prawosławnej miał też pozytywne następstwa. Elity prawosławne ewoluowały w swej postawie kulturowej. Naciski unitów i katolików na ruskie prawosławie spowodowały mobilizację środowisk cerkiewnych. Pisma Stanisława Hozjusza, Benedykta Herbesta, Piotra Skargi czy Hipacego Pocieja sprowokowały do dyskusji nad wieloma kwestiami natury dogmatycznej, prawnej i obrzędowej. Polemika z unitami dała stronie prawosławnej podstawę do opracowania przejrzystego wykładu własnej doktryny religijnej i sprecyzowania własnej tożsamości kulturowej. Kultura i oświata prawosławna z jednej strony stały się bardziej zaangażowane w polemiki religijne, z drugiej zaś coraz częściej sięgały po wzorce łacińskie[38].

Rozwój oświaty i kultury prawosławnej nastąpił w czasach, kiedy metropolitą został Piotr Mohyła. Kultura prawosławna rozwijała się kiedy nie Rusin, a przedstawiciel spolonizowanego rodu mołdawskiego zajął centralne miejsce w metropolii kijowskiej. Z inicjatywy metropolity Mohyły powołana została słynna akademia, później nazwana Akademią Kijowsko-Mohylańską – nowoczesna szkoła wzorowana na kolegiach jezuickich. Działania Mohyły wywołały oburzenie wśród duchowieństwa prawosławnego, niechętnego przyjmowaniu wzorów łacińskich. Wokół metropolity Piotra Mohyły powstało tak zwane „Ateneum Mohylańskie" skupiające wybitnych humanistów[39]. Warto

[37] A. Naumow, *Wiara i historia,* Kraków 1996, s. 30.

[38] A. Mironowicz, *Kultura łacińska w życiu Kościoła prawosławnego w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej,* „Biblioteca Archivi Lithuaniu", t. 7: *Lietuvos Didžiosias Kubigaitštystės Kulbos, Kultūras ir raštijas tradicijos,* Vilnus 2009, s. 230–246.

[39] T. Chynczewska-Hennel, *Akademia Kijowsko-Mohylańska* [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej,* red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2002, s. 40–54; A. Jabłonowski, *Akademia Kijowsko-Mohylańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego*

podkreślić, że hierarchia prawosławna z racji swego wykształcenia była silnie związana z kulturą polską. Działalność metropolity Piotra Mohyły i jego następców jest potwierdzeniem funkcjonowania na ziemiach Rzeczypospolitej odrębnej kultury prawosławnej, która kształtowała się w sytuacji zagrożenia bytu Cerkwi ruskiej. Świadomość przynależności do prawosławia w nowych warunkach doprowadziła do zerwania z postbizantyjskim i moskiewskim izolacjonizmem oraz otworzyła społeczność ruską na zdobycze myśli zachodniej. Piotr Mohyła rozumiał, że jedyną drogą obrony prawosławia przed zepchnięciem na margines życia polityczno-kulturalnego Rzeczypospolitej było otwarcie na kulturę zachodnią przy zachowaniu wschodniej duchowości i soborowości. Adopcja języka i obyczajów łacińskich do kultury prawosławnej była formą obrony przed jej zepchnięciem na margines życia kulturalnego i politycznego. Reformy Piotra Mohyły zdynamizowały życie duchowe i znacznie wzbogaciły kulturę prawosławną w drugiej połowie XVII w.[40]

*

Podziały w Kościele wschodnim znalazły odbicie w społeczeństwie ruskim. Losy synów Konstantego Ostrogskiego: prawosławnego Aleksandra oraz Janusza i Konstantego, którzy przyjęli katolicyzm, najlepiej potwierdzają rozdarcie wyznaniowo-polityczne ludności ruskiej. Znamienne, że mimo podziałów wyznaniowych prawosławni i uniccy polemiści z początku XVII w. podkreślali wierność wschodniej tradycji i przywiązanie do państwa polsko-litewskiego[41]. Obronę niezależności metropolii kijowskiej i tradycji staroruskiej znajdujemy w pismach polemicznych unickiego mnicha Leona Kreuzy-Rzewuskiego i prawosławnego archimandryty Zachariasza Kopysteńskiego.

Wobec niepowodzeń wokół zabiegów o reaktywowanie hierarchii drogą legalną, działacze prawosławni uczynili to bez zgody i wiedzy króla. W 1620 r. wracający z Moskwy, po wyświęceniu tam patriarchy Filare-

cywilizacji zachodniej na Rusi, Kraków 1899–1900; R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów kulturalnych polsko-wschodnio-słowiańskich w XVII–XVIII wieku,* Kraków 1966; J. Kłoczowski, *Młodsza Europa,* Warszawa 1998, s. 337–338.

[40] A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej,* „Barok. Historia – Literatura – Sztuka", R. 11, 2004, nr 2(22), s. 131–144.

[41] P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po unii brzeskiej (1596–1720)*, Kraków 2004.

ta, patriarcha jerozolimski Teofanes dokonał odtworzenia hierarchii prawosławnej. Pod ochroną wojsk kozackich patriarcha wyświęcił na metropolitę kijowskiego Hioba Boreckiego – ihumena monasteru św. Michała, a na biskupów: przemyskiego – Izajasza Kopińskiego, połockiego – Melecjusza Smotryckiego, włodzimierskiego – Józefa Kurcewicza, łuckiego – Izaaka Boryskowicza, chełmskiego – Paisjusza Hipolitowicza, pińskiego – Greka Abrahama. Reaktywowana hierarchia nie została uznana przez króla za legalną, albowiem wymienieni zakonnicy zostali wyświęceni na biskupów bez przywileju monarszego[42]. W tej sytuacji nowi ordynariusze diecezji nie mogli objąć swych katedr, chociaż wbrew dekretom królewskim większość z nich sprawowała swe funkcje w podległych im biskupstwach, rezydując w monasterach lub dworach szlachty prawosławnej. Starania szlachty ruskiej i Kozaczyzny o uznanie biskupów zakończyły się niepowodzeniem.

Po śmierci Hioba Boreckiego metropolitą został w 1631 r. wybrany, bez zgody monarchy, Izajasz Kopiński. Wybór Kopińskiego, zdecydowanego przeciwnika unii i stronnika Kozaków, przekreślał nadzieje króla na porozumienie unicko-prawosławne oraz szansę na legalizację hierarchii. Śmierć Zygmunta III ożywiła wśród prawosławnych nadzieję na unormowanie statusu prawnego ich Kościoła. Królewicz Władysław już na sejmie elekcyjnym w 1632 r. zadeklarował uznanie prawne „Cerkwi greckiej". Dyplom Władysława IV z 15 marca 1633 r. oficjalnie reaktywował hierarchię Kościoła prawosławnego[43]. Metropolitą kijowskim został archimandryta monasteru pieczerskiego Piotr Mohyła, jedna z wielkich postaci dawnej Rzeczypospolitej, pochodzący z rodu hospodarów mołdawskich[44]. Postać ta ma znaczenie symboliczne, bowiem łączy w sobie głęboki humanizm europejski z tra-

[42] Макарий [Булгаков], *Исторія,* t. 11, s. 242–264; M. Грушевський, *Історія,* t. 7, s. 426–437; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936, s. 63–96; W. Tomkiewicz, *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596–1795*, „Przegląd Powszechny", t. CIC (1921–1922), s. 196–220; K. Chodynicki, op. cit., s. 424–431; L. Bieńkowski, *Organizacja*, 843–844; A. Mironowicz, *Organizacja Kościoła prawosławnego do końca XVIII wieku* [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*, red. Z. Karpus, Toruń 1996, s. 214–215; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 80–84.

[43] Szerzej zob. J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986, s. 27–29, 61–63; A. Jobert, *De Luther,* s. 356–357.

[44] Zob. R. Pollack, *Mohiła Piotr (1596–1647)* [w:] *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut". Piśmiennictwo staropolskie*, Warszawa 1964, s. 528–529; [red.], *Mohila (Moghila, Movila) Jeremiasz* [w:] PSB, t. 21, s. 564–568; H. Kowalska, *Mohila (Moghila, Movila) Piotr* [w:] PSB, t. 21, s. 568–572; [red.], *Mohila (Moghila, Movila) Szymon* [w:] PSB, t. 21, s. 572–574; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985, s. 56–132.

dycją bizantyjską. Dzięki jego zręcznej polityce Kościół prawosławny pod jego zwierzchnictwem (1632–1647) uzyskał uregulowanie prawne i odzyskał swoje znaczenie w państwie. Prawosławni otrzymali cztery biskupstwa: mścisławskie, lwowskie, łuckie i przemyskie. Ostateczny podział diecezji ruskich między prawosławnymi a unitami nastąpił w 1635 r. W skład metropolii prawosławnej weszły następujące biskupstwa: kijowskie, lwowskie, łuckie, przemyskie i mścisławskie oraz, od 1650 r., odnowione czernihowskie. Strona unicka posiadała następujące władyctwa: kijowskie, połockie, przemyskie, chełmskie, włodzimierskie, pińskie i do 1656 r. smoleńskie[45]. Prawosławie dominowało w środkowej i południowo-wschodniej części ziem ruskich Korony, a unia – w północno-zachodniej jej części oraz w Wielkim Księstwie Litewskim. Prawosławni znajdowali się w diecezjach unickich, a unici w prawosławnych.

Rzeczpospolita była stabilnym państwem, kiedy w kraju była względna tolerancja wyznaniowa, a Rusini, Litwini i Polacy posiadali równe prawa. Rzeczpospolita była wówczas mocarstwem europejskim. Odejście od tej tradycji, ukształtowanej w systemie demokracji szlacheckiej, a zwłaszcza od zasady równości narodu szlacheckiego bez względu na wyznanie musiało doprowadzić do podziałów wewnętrznych i upadku państwa. Jakże znamienne są losy Kozaków zaporoskich wiernych Rzeczypospolitej do czasu, kiedy uświadomili sobie, że prawosławia i polskiej polityki wschodniej pogodzić się nie da. W rezultacie zostali poddanymi władców moskiewskich. Kozacy strzegli południowo-wschodnich granic państwa. Większość wojska broniącego twierdzy chocimskiej w 1621 r. stanowili Kozacy z hetmanem Piotrem Konaszewiczem Sahajdacznym. Rzeczpospolita w zamian zamiast zwiększenia liczby rejestrowych i przywrócenia przywilejów Kościoła prawosławnego przystąpiła do zwalczania emancypacji Kozaków. Polityka Zygmunta III Wazy ostatecznie doprowadziła do tego, że Kozacy stali się obrońcami prawosławia. Władza królewska i elity polityczne w Rzeczypospolitej, coraz bardziej uległe wpływom nuncjuszy apostolskich, zatraciły przekonanie, że zagwarantowanie praw prawosławnym jest racją stanu państwa, historycznym interesem. Zrozumienie tego faktu przez Władysława IV doprowadziło do reaktywowania oficjalnych struktur Kościoła prawosławnego. Niestety, polityka ta zakończyła się wraz ze śmiercią króla, a powstanie Bohdana Chmielnickiego na pierwszym miejscu uwypukliło problem równouprawnienia Kościoła prawosławnego. Problem ten nie był już tylko sprawą wewnętrzną Rzeczypospolitej. W obronie praw innowierców występowała

[45] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 97–167.

już nie tylko Rosja, ale i Szwecja, Siedmiogród, a nawet Anglia. Nic też dziwnego, że oszukiwani niespełnionymi obietnicami Rzeczypospolitej Kozacy zwrócili się w 1654 r. pod protektorat Moskwy. Dla Polski oznaczało to nie tylko wojnę ze wschodnim sąsiadem, ale i pogłębienie się podziałów politycznych wśród ludności prawosławnej[46].

Ostatnią szansą zahamowania separatystycznych tendencji wśród wyznawców Kościoła prawosławnego była ugoda hadziacka. Porozumienie wypracowane w 1658 r. przez hetmana kozackiego Iwana Wyhowskiego i magnata ruskiego Jerzego Niemirycza z Rzeczpospolitą ustalało utworzenie trzeciego członu państwa – Rusi, wyłączność prawosławnych w obsadzaniu urzędów w województwach: kijowskim, bracławskim i podolskim oraz dostęp władyków do senatu. Pod presją nuncjatury rzymskiej i unitów ugoda hadziacka nie została ratyfikowana w pełnej wersji przez sejm. Nie zatwierdzono, zatem punku o likwidacji unii kościelnej, „źródła niezgody między Grekami a Łacinnikami". W ten sposób zaprzepaszczono szansę zintegrowania ludności prawosławnej z Rzeczpospolitą[47]. Sejm ratyfikował porozumienia hadziackie, lecz bez punktu o zniesieniu unii. Władyków prawosławnych nie dopuszczono również do senatu[48]. Ostatni z Wazów, kierowany w sprawach wyznaniowych przez nuncjuszy apostolskich, nie liczył się z konsekwencjami politycznymi. Zamiast integrować społeczność prawosławną z Rzeczpospolitą, pchał jej elity w ręce Moskwy i Stambułu.

Po anektowaniu przez Rosję lewobrzeżnej Ukrainy z Kijowem nastąpił podział w metropolii kijowskiej. Gdy metropolita Gedeon Bałaban przeniósł się w 1658 r. z Kijowa w granice państwa polskiego, patriarcha moskiewski Nikon osadził tam swego administratora – biskupa mścisławskiego Maksyma-Metodego Filimonowicza, a po jego odwołaniu – władykę czernihowskiego Łazarza Baranowicza. W Rzeczypospolitej po śmierci Gedeona Bałabana (1663) wybrano dwóch kandydatów na metropolitę: biskupa mścisławskiego Józefa Nielubowicza Tukalskiego i biskupa przemyskiego Antoniego Winnickiego. Król Jan Kazimierz nadał przywilej na metropolię Winnickiemu, co nie przeszkodziło w powszechnym uznaniu za zwierzchnika Cerkwi jego konkurenta, Tukalskiego. Do tej godności pretendował też wła-

[46] Tenże, *Kościół prawosławny w życiu Rzeczypospolitej,* s. 502–503.

[47] Tenże, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 149–189; tenże, *Projekty unijne wobec Cerkwi prawosławnej w dobie ugody hadziackiej* [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 95–122; tenże, *Piotr Mohyła a idea unii kościelnej*, „Studia Podlaskie", t. 11, 2001, s. 25–33.

[48] A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, s. 149–189.

dyka lwowski Atanazy Żeliborski[49]. Owe nominacje królewskie wprowadziły zamęt w społeczeństwie prawosławnym.

Powstałe na tle wyboru metropolity spory spowodowały podziały w duchowieństwie prawosławnym. Coraz częściej o rozstrzygnięciu problemów w Cerkwi decydowali królowie polscy bądź wpływowi magnaci. Przed śmiercią metropolity Tukalskiego (1675) Jan III Sobieski, ignorując prawo do tego tytułu Antoniego Winnickiego (otrzymane w 1667 r.), oddał katedrę metropolitalną w administrację Atanazemu Szumlańskiemu. Winnicki odzyskał metropolię dopiero na rok przed śmiercią (1678). Po jego śmierci w Rzeczypospolitej nie wybrano nowego metropolity. Fakt ten wykorzystała Rosja, oficjalnie podporządkowując w 1685 r. metropolię kijowską z jej ordynariuszem Gedeonem Czetwertyńskim, patriarchatowi moskiewskiemu. W roku następnym patriarchat konstantynopolitański zrzekł się na rzecz moskiewskiego zwierzchności nad metropolią kijowską. Artykuł IX pokoju Grzymułtowskiego, zawartego między Rosją a Rzeczpospolitą w 1686 r., przyznawał metropolicie kijowskiemu jurysdykcję nad Kościołem prawosławnym również w państwie polskim[50]. Traktat ten dał metropolitom kijowskim, przebywającym na terenie Rosji, podstawę prawną do ingerencji w sprawy wewnętrzne Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Władze polskie nie dostrzegały w tym układzie niebezpieczeństwa, albowiem w końcu XVII w. zakładano całkowitą likwidację Kościoła prawosławnego w granicach państwa. Już Jan Kazimierz w 1668 r. nadał metropolicie unickiemu przywilej na obsadzanie wszystkich katedr biskupich obrządku wschodniego. Wobec prawosławnych sejm polski wydał kolejne akty ograniczające ich prawa. W 1676 r. Jan III Sobieski zakazał prawosławnym utrzymywania kontaktów z patriarchatem konstantynopolitańskim, a jego następca, król August II, w 1699 r. dostępu do urzędów miejskich. Zapis w sprawie jurysdykcyjnej przynależności metropolii kijowskiej był konsekwencją irracjonalnej polityki władz Rzeczypospolitej względem Cerkwi prawosławnej. Decyzję taką podjęto pod wpływem aktualnej sytuacji międzynarodowej, a zwłaszcza wojny z Turcją. Obawiano się, aby podległa patriarchom carogrodzkim

[49] Макарий [Булгаков], *Исторія,* t. 11, s. 487–549; L. Bieńkowski, *Organizacja*, s. 848–853; M. Грушевський, *Історія,* t. 8, cz. 3, Київ–Відень 1922, s. 212–263; M. Bendza, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987, s. 79–140; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia*, s. 215–231; tenże, *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, Białystok 1998, s. 55–75.

[50] M. Bendza, *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, „Rocznik Teologiczny", R. 28, 1986, z. 2, s. 47–101; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia*, s. 260–263; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 191–233.

Cerkiew prawosławna nie stała się narzędziem polityki chana krymskiego. W istocie takie niebezpieczeństwo nie zagrażało, lecz traktat Grzymułtowskiego spowodował, że faktycznie pojawiło się ono ze strony Rosji.

Na terenie Rzeczypospolitej pozostało sześć diecezji prawosławnych: lwowska, łucka, mścisławska, przemyska oraz części biskupstw kijowskiego i czernihowskiego. Administrator metropolii Atanazy Szumlański w 1680 r. nieoficjalnie przystąpił do unii. W ślad za nim oficjalnie pod obediencję papieską przeszedł w 1691 r. biskup przemyski Innocenty Winnicki, a w 1700 r. – lwowski Józef Szumlański. Wymienieni władycy ruscy byli potajemnymi unitami, Szumlański od 1667 r. (akt konwersji powtórzył w 1681 r.), a Innocenty Winnicki od 1679 r. (akt ten powtarzał dwukrotnie, w 1681 i 1686 r.). Ostatni władyka prawosławny na ziemiach koronnych, biskup łucki Dionizy Żabokrzycki, przeszedł do Kościoła unickiego w 1702 r.[51] Po przejściu wymienionych biskupów na unię Kościołowi prawosławnemu w Rzeczypospolitej pozostało tylko jedno władyctwo – białoruskie. Podlegały mu parafie w obrębie dawnej diecezji połockiej, a nad pozostałymi jurysdykcję sprawował rezydujący za granicą, na terenie Rosji, metropolita kijowski. Pomagał mu w tym jego koadiutor biskup perejasławski[52].

Stan taki uległ zmianie w czasie wojny północnej. W zajętym w 1707 r. przez wojska rosyjskie Mohylewie Piotr Wielki osadził na tamtejszej katedrze nowo wyświęconego biskupa Sylwestra Czetwertyńskiego. Korzystając z osłabienia Rzeczypospolitej 28 listopada 1720 r. car wymógł na królu Auguście II przywilej potwierdzający prawo władyki Czetwertyńskiego do katedry mohylewskiej. W ten sposób reaktywowano prawosławne biskupstwo mohylewskie (białoruskie), wakujące od 1703 r. – od śmierci władyki Serapiona Polchowskiego. August II tym aktem przywrócił swobody wyznaniowe ludności prawosławnej na całym obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ponownie Piotr Wielki wystąpił w obronie prawosławia 2 maja 1722 r., grożąc interwencją zbrojną. W odpowiedzi August II zapewnił cara, że Rzeczpospolita dotrzyma warunków traktatów międzynarodowych i polecił hetmanowi wielkiemu litewskiemu Ludwikowi Konstan-

[51] W. Tomkiewicz, *Cerkiew*, s. 196–220; Ф. И. Титов, *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв.*, т. 3, ч. 1, Киев 1916, с. 82–99; E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego*, t. 1, Warszawa 1906, s. 35–37; S. Ptaszycki, *Stosunek dawnych władz polskich do Cerkwi ruskiej* [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława. Abrahama*, t. 1, Warszawa 1930, s. 430.

[52] A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w latach 1697–1772*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", nr 19, 2003, s. 77–96.

temu Pociejowi, „ażeby dopilnował, aby nigdzie nie wyrządzano krzywd ludności prawosławnej”[53].

W pierwszej połowie XVIII w. unię przyjęły niemal wszystkie parafie prawosławne w części województwa kijowskiego i bracławskiego, znajdujące się w granicach Rzeczypospolitej. Unia w pełni dominowała w diecezji przemyskiej, lwowskiej, włodzimierskiej i chełmskiej. Temu procesowi sprzyjały dwie ustawy sejmowe z 1717 i 1733 r. Pierwsza odbierała wszystkim dysydentom i prawosławnym prawo publicznego odprawiania nabożeństw oraz wznoszenia nowych świątyń. Druga zakazywała niekatolikom dostępu do sejmu, trybunału, urzędów centralnych i lokalnych. Wykorzystując wymienione akty prawne, unici dążyli do całkowitej likwidacji Kościoła prawosławnego. Sprzyjała im postawa króla Augusta III Sasa, który odrzucał wszelkie skargi ludności prawosławnej i interwencje Rosji w tej sprawie. Największa liczba wyznawców prawosławia pozostawała na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, głównie na terenie diecezji pińskiej, połockiej mohylewskiej i w północnej części władyctwa metropolitalnego. Przy prawosławiu pozostawało 39 monasterów skupionych w kilku grupach: litewskiej, słuckiej, podlaskiej, poleskiej, kijowskiej perejasławskiej i białoruskiej[54].

Nietolerancja wobec Cerkwi prawosławnej narastała w latach wojen prowadzonych przez Rzeczpospolitą z prawosławną Moskwą, mahometańską Turcją, protestancką Szwecją czy wielowyznaniowym Siedmiogrodem. Kształtował się wówczas stereotyp Polaka-katolika, mit przedmurza chrześcijańskiego[55]. Na szczęście owe negatywne tendencje osłabły wraz z epoką Oświecenia. Rzeczpospolita w tym okresie pozostawała, podobnie jak w czasach dawniejszych, państwem wielowyznaniowym. Ta wieloetniczna i wielowyznaniowa struktura występowała głównie w województwach wschodnich. O ile w 1789 r., na okrojonym już terenie Rzeczypospolitej, mieszkało 53% ludności wyznania rzymskokatolickiego, 30% greckokatolickiego, 10,5% mojżeszowego, 3,5% prawosławnego i 1,5% ewangelickiego, to w województwach wschodnich państwa dominowali unici i prawo-

[53] Szerzej zob. A. Mironowicz, *Polityka Piotra I wobec Kościoła prawosławnego w Rosji i w Rzeczypospolitej* [w:] *Cywilizacja Rosji imperialnej*, red. P. Kraszewski, Poznań 2002, s. 277–294; tenże, *Sylwester Czetwertyński, biskup białoruski*, Białystok 2004, s. 120–126.

[54] A. Mironowicz, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001, s. 27–53; tenże, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 234–249.

[55] J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.

sławni. Na tym też terenie najwięcej było innych, przeważnie niewielkich, wspólnot wyznaniowych: karaimów, muzułmanów i wyznawców Kościoła ormiańskiego[56].

W czasie Sejmu Czteroletniego podjęto próbę unormowania sytuacji prawnej unitów, prawosławnych, protestantów i ludności wyznania mojżeszowego. Po raz pierwszy przyznano metropolicie unickiemu miejsce w senacie, a Żydów objęto opieką prawną. 21 maja 1792 r. sejm uchwalił konstytucję, w której potwierdzał postanowienia Kongregacji pińskiej z 1791 r. Kościół prawosławny uzyskał należny status prawny i niezależną strukturę organizacyjną. Prawosławni uzyskali równie prawa z innymi obywatelami Rzeczypospolitej. Zrozumiano, że zbytnie faworyzowanie wyznania katolickiego doprowadziło do działań nietolerancyjnych wobec protestantów, prawosławnych i wyznań niechrześcijańskich.

Warto tu przywołać ocenę postanowień Kongregacji pińskiej, regulującej status Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej z 1791 r. Zwolennicy reform w duchu Konstytucji 3 Maja uznali je za „wielce rozsądne i w niczem ani religii panującej ani prawom krajowym nie przeciwne". „Gazeta Narodowa i Obca" pisała:

> Gdyby była Rzeczpospolita dawniej podobnie z tym ludem postępowała sobie, gdyby zamiast prześladowania i ucisku lud ten znajdował był w rządzie i własność, i obrządków swych opiekę, żyzne Ukrainy i Podola niwy nie byłyby się tylekroć krwią naszą zbroczyły, ani obca intryga nie znalazłaby tak łatwego przystępu do serc przywiązanych do swojej ojczyzny i w niej szczęśliwych[57].

Przy okazji ustaleń pińskich część publicystyki przypomniała, potwierdzając licznymi historycznymi przykładami, że wszystkie klęski jakie spadły na Rzeczpospolitą, zostały spowodowane nietolerancją religijną i były karą za prześladowania „nieunitów i dysydentów"[58].

[56] S. Litak, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej,* Lublin 1994, s. 133–134.

[57] „Gazeta Narodowa i Obca", z dnia 16 lipca 1791 r.

[58] E. Sakowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788–1792*, Warszawa 1935; A. Deruga, *Walka z rusyfikacją Kościoła prawosławnego w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego (1788–1792),* „Ateneum Wileńskie", t. 11, 1936, s. 2–32; A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772–1795* [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772–1815,* red. M. Biskup, Warszawa–Toruń 1996, s. 81–94; tenże, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej,* s. 255–267.

W dobie powstania kościuszkowskiego podjęto jeszcze jedną próbę rozwiązania problemu statusu Cerkwi prawosławnej. Do Rady Najwyższej Narodowej wszedł jeden z twórców postanowień Kongregacji pińskiej, ihumen Sawa Palmowski[59]. Działająca w Wilnie Najwyższa Rada Narodu Litewskiego, kierowana przez Jakuba Jasińskiego, 8 maja 1794 r. wydała odezwę „Do unitów i prawosławnych", w której zapowiedziano wprowadzenie gwarancji prawnych i wolności dla obu odłamów chrześcijaństwa wschodniego. W odezwie Rada brała pod opiekę państwową Cerkiew prawosławną i jej wiernych. Odezwa ta spowodowała znaczący udział społeczności prawosławnej i unickiej w powstaniu kościuszkowskim[60]. Upadek powstania kościuszkowskiego i III rozbiór Rzeczypospolitej spowodowały całkowite przekreślenie koncepcji stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Parafie prawosławne na jego obszarze zostały podporządkowane obediencji władyków rosyjskich. Władze rosyjskie narzuciły Kościołowi prawosławnemu ustrój synodalno-konsystorski, likwidując jego odrębność prawną i organizacyjną. Od współzarządzania Cerkwią został odsunięty element świecki. Kościół prawosławny na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej zatracił swoją soborowość i tożsamość, stając się częścią Cerkwi Rosyjskiej. Taka unifikacyjna polityka doprowadziła do zmiany miejscowej tradycji, kultury cerkiewnej i charakterystycznej dla ziem białorusko-litewskich obrzędowości. W końcu XVIII i na początku XIX w. zlikwidowano 11 placówek zakonnych, a po dołączeniu w 1807 r. do Rosji okręgu białostockiego – trzy kolejne monastery. Ich zasługą było utrzymanie nielicznych skupisk ludności prawosławnej w Wielkim Księstwie Litewskim. Placówki zakonne zastąpiono parafiami świeckimi. Równocześnie z kasatami monasterów biskupi rosyjscy organizowali nowe ośrodki klasztorne w nowo powstałych diecezjach prawosławnych. W 1825 r. na ziemiach wchodzących w skład Królestwa Polskiego powołano Komisję Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, która miała objąć opieką nieliczną na tym terenie grupę ludności wyznania prawosławnego. Pozostałe parafie w granicach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego podporządkowano jurysdykcji biskupa mińskiego i poddano procesowi całkowitej unifikacji z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym.

[59] A. Mironowicz, *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001, s. 63–87.

[60] E. Sakowicz, *Kościuszko a Kościół prawosławny*, Warszawa 1936, s. 4–8; А. М. Филатова, *Паустанне 1794 г. на Беларуси и Литве* [w:] *Актуальные пытанни хисторыи Беларуси*, ред. В. Ф. Кушнер, Минск 1992, s. 86; J. Krochmal, *Tadeusz Kościuszko wobec duchowieństwa unickiego*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 17, 2010, s. 153–168.

Dzieje Cerkwi prawosławnej w dawnej Rzeczypospolitej wskazują na brak konsekwentnej polityki w stosunku do innowierców. Faworyzowanie wyznania katolickiego jako religii panującej doprowadziło do działań nietolerancyjnych wobec prawosławnych. Taka postawa władz polskich ostatecznie przyczyniła się do objęcia opieki nad innowiercami przez Rosję i Prusy. Co więcej, Rzeczpospolita na opiekę Rosji nad ludnością prawosławną wyraziła zgodę w traktatach dwustronnych. Równocześnie przez całe XVII i XVIII stulecie dążono do całkowitej likwidacji Cerkwi „greckiej" na swym terenie. Wobec fiaska tej polityki, podjęte na Sejmie Czteroletnim próby unormowania statusu Kościoła prawosławnego okazały się spóźnione i niewystarczające. Zmiana polityki Rzeczypospolitej wobec ludności prawosławnej, której wyrazem była próba stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej, była rezultatem zaistniałej sytuacji międzynarodowej i próbą naprawy ustroju kraju. Dostrzeżono wówczas wielowyznaniowy i wielonarodowy charakter Rzeczypospolitej, dla której narzucenie jednej religii panującej miało zgubne konsekwencje. Wnioski z tej polityki wyciągnięto jednak zbyt późno, by przyniosły one wymierne rezultaty.

*

Historia chrześcijaństwa na ziemiach Rzeczypospolitej ukazuje, że prawosławie było stałym elementem struktury wyznaniowej kraju, a w niektórych jego regionach religią dominującą. Wschodnia tradycja chrześcijańska zakorzeniła się we wszystkich formach życia ludności ruskiej i wpłynęła na oblicze kulturowe wszystkich mieszkańców państwa. W tym kraju zdołano wytworzyć samoistną egzystencję i normy współżycia, gdzie przez wiele stuleci prawosławie nie było wyznaniem obcym a własnym. W historii wielu narodów dawnej Rzeczypospolitej prawosławie stanowiło ich podstawową religię, fundamentalny element ich świadomości, kształtujący rodzimą kulturę i tożsamość. Prawosławie określiło krąg cywilizacyjno-kulturowy współczesnych Białorusinów, Ukraińców i Mołdawian. Późniejsze oddziaływanie na te narody innych wyznań i Kościołów miało drugorzędne znaczenie. Uniwersalistyczny aspekt chrześcijaństwa, tak istotny w średniowieczu, w dziejach Rzeczypospolitej doprowadził do wypracowania własnej tradycji kulturowo-religijnej, zwłaszcza na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ta wielowyznaniowa tradycja, gdzie prawosławie było naturalnym jej elementem, ukształtowała specyfikę Rzeczypospolitej.

Orthodox Church in the history of Poland

Summary

Society of the Polish-Lithuanian Commonwealth has always been, to a greater or lesser extent, diverse in terms of nationality and religion. Problems related to communities of different religious characteristics have emerged on a broad scale as early as 14th century, when territories inhabited by ethnically non-Polish peoples have fallen within Poland's borders. In 14th century, the Kingdom of Poland has lost significant areas of ethnically Polish lands in the West. As a result of incorporation of Halych-Ruthenia by Casimir the Great, religious and ethnical structure of the country has changed. Casimir the Great, last king of the Piast dynasty, understood well the importance of the problem of having followers of the Orthodox Church within the borders of Poland. He maintained the rights and rite of the Orthodox Church. Political union between the Grand Duchy of Lithuania and Catholic Poland had important consequences for religious matters and relationships. It has hampered the expansion of Orthodox Church and opened the way for Catholic Church, with all its political and cultural impacts. Orthodox faith ceased to be the prevalent denomination and became a tolerated one. Despite that, Jagiellonians understood, that the Orthodox population lived on its own ethnic territory. As opposed to representatives of Houses of Anjou or Valois, monarchs of Jagiellonian dynasty built their power on multi--denominational structure of the Great Duchy of Lithuania. The Western model, of mono-denominational state with a single dominant Latin culture, was alien to them. Such an attitude was a necessity, given the ethnic structure of the Grand Duchy.

During the rule of the Jagiellons, Orthodox denomination has become a folk and popular religion, through ubiquity of diverse types of worship and rites. Power of the Polish-Lithuanian Commonwealth was based on Ruthenian, Orthodox population recognizing the Crown and Grand Duchy as their own state.

The phenomenon of good multi-denominational and multi-cultural coexistence was undermined by the Union of Brest (1596). That union has undermined the main foundation of Ruthenian culture, rooted in spiritual unity with Byzantium. The existing Catholic/Orthodox structure was expanded to include another, intermediate element, suspended between the two traditions. Initiators of the Union have mistakenly hoped, that its attractiveness would induce the Ruthenians to depart from Orthodox faith. Despite such a tendency, the Orthodox Church did not collapse, and it even developed new structures, better adapted to the realities of 17th and 18th century.

Bibliografia

Źródła

Długosz J., *Historiae Polonicae,* ed. A. Przezdziecki, t. 2, Warszawa 1878.

„Gazeta Narodowa i Obca", z dnia 16 lipca 1791 r.

Stryjkowski M., *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi Kijowskiej, Moskiewskiej, Siewierskiej, Wołyńskiej i Podolskiej* [...], wyd. G. L. Glücksberg, t. 1, Warszawa 1846.

Opracowania

Abraham W., *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów 1904.

Bendza M., *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, „Rocznik Teologiczny", R. 28, 1986, z. 2, s. 47–101.

Bendza M., *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987.

Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.* [w:] *Kościół w Polsce,* red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 779–845.

Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934.

Chojecka E., *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI–XV w.* [w:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, red M. Karaś, A. Podraza, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", R. 247, z. 32, Kraków 1970.

Chynczewska-Hennel T., *Akademia Kijowsko-Mohylańska* [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej,* red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2002, s. 40–54.

Chynczewska-Hennel T., *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985.

Czermak W., *Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie 1432–1563,* Kraków 1903.

Deruga A., *Walka z rusyfikacją Kościoła prawosławnego w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego (1788–1792),* „Ateneum Wileńskie", t. 11, 1936, s. 2–32.

Dobrzyński Z., *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, cz. 1–3, Warszawa 1989.

Dzięgielewski J., *O tolerancję dla zdominowanych*, Warszawa 1986.

Fijałek J., *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowy XIV wieku na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny", t. 11, 1897, s. 27–34.

Fijałek J., *Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny", t. 10, 1896, s. 487–521.

Friedlówna T., *Ewangeliarz ławryszewski. Monografia zabytku*, Wrocław 1974.

Gieysztor A., *Obraz Rusi w Polsce średniowiecznej* [w:] *Związki kulturalne między Polską a Rosją XI–XX*, Moskwa 1998.

Gil A., *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin–Chełm 1999.

Grala H., *Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha. Dylematy wyznawców prawosławia w monarchii ostatnich Jagiellonów* [w:] *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*, red. J. Bardach, T. Chynczewska-Hennel, Warszawa 1997, s. 58–59.

Hawrot J., *Pierwotny kościół pod wezwaniem Salwatora na Zwierzyńcu w Krakowie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki", t. 1, 1956, s. 157–172.

Jabłonowski A., *Akademia Kijowsko-Mohylańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi,* Kraków 1899–1900.

Jobert A., *De Luther á Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517–1648,* Paris 1974.

Jobert A., *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, przeł. E. Sękowska, Warszawa 1994.

Kempa T., *Konstanty Wasyl Ostrogski, wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej,* Toruń 1997.

Klinger J., *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego* [w:] *O istocie prawosławia. Wybór pism*, przygot. do druku M. Klinger, H. Paprocki, wprowadzenie W. Hryniewicz Warszawa 1983, s. 365–421.

Klinger J., *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, Białystok 1998.

Kłoczowski J., *Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska* [w:] *Chrześcijaństwo na Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII w),* red. J. Kłoczowski, Kraków 1997.

Kłoczowski J., *Młodsza Europa,* Warszawa 1998.

Kłoczowski J., *Tolerancja w Rzeczypospolitej polsko-litewskiej z 1573 roku o zachowaniu pokoju religijnego* [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej,* t. 2, red. J. Kłoczowski, Lublin 2000, s. 88–112.

Kowalska H., *Mohila (Moghila, Movila) Piotr* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 21, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 568–572.

Kowalska H., Wiśniewski J., *Olelkowicz Jerzy* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 23, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 743.

Krochmal J., *Tadeusz Kościuszko wobec duchowieństwa unickiego*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 17, 2010, s. 153–168.

Labuda G., *O obrządku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000* [w:] G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988.

Lanckorońska K., *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961.

Likowski E., *Dzieje Kościoła unickiego*, t. 1, Warszawa 1906.

Litak S., *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej,* Lublin 1994.

Łapiński A., *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny,* Warszawa 1937.

Łowmiański H., *Początki Polski*, t. 4–6, Warszawa 1970–1985.

Łużny R., *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII wieku,* Kraków 1966.

Mathiesen R., *The Making of the Ostrih Bible*, „Harvard Library Bulletin", t. 29, 1981, s. 71–110.

Mironowicz A., *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej,* Białystok 2003.

Mironowicz A., *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772–1795* [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772–1815,* red. M. Biskup, Warszawa–Toruń 1996, s. 81–94.

Mironowicz A., *Diecezja białoruska w latach 1697–1772*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", nr 19, 2003, s. 77–96.

Mironowicz A., *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok 2001.

Mironowicz A., *Jozafat Dubieniecki – Historia cudownego obrazu żyrowickiego*, „Rocznik Teologiczny", R. 33, 1991, z. 1, s. 195–215.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej,* Białystok 2001.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej,* „ΕΛΠΙΣ", R. 1, 12, z. 1(14), Białystok 1999, s. 89–90.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w życiu Rzeczypospolitej* [w:] *Przełomy historii. Pamiętnik XVI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich we Wrocławiu,* t. 3, cz. 1, red. K. Ruchniewicz, J. Tyszkiewicz, W. Wrzesiński, Toruń 2001.

Mironowicz A., *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, „Białostocki Przegląd Kresowy", t. 5, 1996, s. 137–141.

Mironowicz A., *Kultura łacińska w życiu Kościoła prawosławnego w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej,* „Biblioteca Archivi Lithuaniu", t. 7: *Lietuvos Didžiosias Kubigaitštystės Kulbos, Kultūras ir raštijas tradicijos,* Vilnus 2009, s. 230–246.

Mironowicz A., *Kultura prawosławna na ziemiach polskich za panowania Jagiellonów* [w:] *Wspólnota pamięci. Studia z dziejów kultury ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej,* red. J. Gwoździk, J. Malicki, Katowice 2006, s. 467–479.

Mironowicz A., *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań,* red. A. Kaźmierczyk i in., Kraków 2004, s. 412–413.

Mironowicz A., *Kultura prawosławna w siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej,* „Barok. Historia – Literatura – Sztuka", R. 11, 2004, nr 2(22), s. 131–144.

Mironowicz A., *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, Białystok 1998.

Mironowicz A., *Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku,* Białystok 2013.

Mironowicz A., *Organizacja Kościoła prawosławnego do końca XVIII wieku* [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność*, red. Z. Karpus, Toruń 1996, s. 214–215.

Mironowicz A., *Organizacja Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich w XI–XIII wieku* [w:] *Ecclesia. Kultura. Potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU*, red. P. Kras, A. Januszek, A. Nalewajek, W. Polak, Kraków 2006, s. 69–83.

Mironowicz A., *Piotr Mohyła a idea unii kościelnej*, „Studia Podlaskie", t. 11, 2001, s. 25–33.

Mironowicz A., *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991.

Mironowicz A., *Polityka Piotra I wobec Kościoła prawosławnego w Rosji i w Rzeczypospolitej* [w:] *Cywilizacja Rosji imperialnej*, red. P. Kraszewski, Poznań 2002, s. 277–294.

Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza,* Białystok 1997.

Mironowicz A., *Prawosławne żony i matki królów oraz książąt polskich,* „Latopisy Akademii Supraskiej", t. 1, red. U. Pawluczuk, Białystok 2010, s. 11–26.

Mironowicz A., *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej* [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu,* red. S. Wilk, Lublin 2003.

Mironowicz A., *Projekty unijne wobec Cerkwi prawosławnej w dobie ugody hadziackiej* [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 95–122.

Mironowicz A., *Religious Tolerance along the Polish-Belarusian Borderline* [in:] *Revolt in the Name of Freedom: Forgotten Belarusian Gene?* ed. P. Rudkoŭski, K. Kolb, Warsaw 2013, s. 18–27.

Mironowicz A., *Specyfika kulturowa pogranicza polsko-białoruskiego* [w:] *Europa Środkowa i Wschodnia w procesie transformacji i integracji. Wymiar kulturowy,* red. H. Chałupczak, M. Pietraś, Ł. Potocki, Zamość 2011, s. 237–245.

Mironowicz A., *Specyfika tolerancji wyznaniowej na kresach wschodnich Rzeczypospolitej* [w:] *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty,* red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, Białystok 2001, s. 163–173.

Mironowicz A., *Sylwester Czetwertyński, biskup białoruski*, Białystok 2004.

Mironowicz A., *The Methodian mission on the Polish lands until the down of 11th century*, „Cyrillomethodianum. Studies on the History of Greek-Slavic-Relations", vol. 20, 2015, Thessaloniki 2015, s. 19–46.

Mironowicz A., *Tolerancja wyznaniowa na kresach wschodnich Rzeczypospolitej* [w:] *Między zachodem a wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej,* red. J. Staszewski, K. Mikulski, J. Dumanowski, Toruń 2002, s. 339–347.

Mironowicz A., *Wykładowcy Akademii Ostrogskiej na tle dziejów szkolnictwa prawosławnego w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej* [w:] *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturalnej. Współczesne implikacje dla współpracy transgranicznej,* red. H. Chałupczak, J. Misiągiewicz, E. Balashov, Zamość 2010, s. 205–223.

Mironowicz A., *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001, s. 27–53.

Mroczko T., Dąb B., *Gotyckie Hodegetrie polskie*, „Średniowiecze. Studia o kulturze", t. 3, 1966, s. 20–32.

Naumow A., *Wiara i historia,* Kraków 1996.

Nowakowski P., *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po unii brzeskiej (1596–1720)*, Kraków 2004.

Papierzyńska-Turek M., *Kościół prawosławny na ziemiach ruskich Litwy i Korony,* „Przemyskie Zapiski Historyczne", R. 6–7, 1989/1990, s. 139–162.

Paszkiewicz H., *Początki Rusi*, Kraków 1996.

Pollack R., *Mohiła Piotr (1596–1647)* [w:] *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut". Piśmiennictwo staropolskie*, Warszawa 1964, s. 528–529.

Poppe A., *Kościół i państwo na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968.

Ptaszycki S., *Stosunek dawnych władz polskich do Cerkwi ruskiej* [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława. Abrahama*, t. 1, Warszawa 1930.

[red.], *Mohila (Moghila, Movila) Jeremiasz* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 21, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 564–568.

[red.], *Mohila (Moghila, Movila) Szymon* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 21, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 572–574.

Rogow A., *Ikona M. B. Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, „Znak", nr 262, 1976, s. 509–516.

Różycka-Bryzek A., *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi – drogi przenikania do Polski* [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie,* red. A. Kubiś, A. Rusecki, Lublin 1994.

Różycka-Bryzek A., *Bizantyjsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983.

Różycka-Bryzek A., *Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994, s. 307–326.

Różycka-Bryzek A., *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 2, Przemyśl 1994, s. 295–306.

Sakowicz E., *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788–1792*, Warszawa 1935.

Sakowicz E., *Kościuszko a Kościół prawosławny*, Warszawa 1936.

Sielicki F., *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997.

Sielicki F., *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI–XII wieku* [w:] *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, red. R. Łużny, Lublin 1988, s. 39–41.

Szafrański W., *Płock we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1983.

Szczur S., *Misja cyrylo-metodiańska w świetle najnowszych badań* [w:] *Chrystianizacja Polski południowej. Materiały z sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 r.*, Kraków 1994, s. 7–23.

Świeżawski A., *Ziemia bełska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa 1990.

Taube M., Olmsted H. M., *„Podest' o Esfiri": The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Ester,* „Harvard Ukrainian Studies", t. 11(1/2), 1987, s. 100–117.

Tazbir J., *Bracia polscy w służbie Radziwiłłów w XVII wieku,* „Miscellanea Historico--Archivistica", t. 3, 1989, s. 141–158.

Tazbir J., *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna,* Warszawa 1987.

Tazbir J., *Specyfika polskiej tolerancji* [w:] *Naród – Kościół – Kultura. Szkice z historii Polski,* red. A. Chruszczewski i in., Lublin 1986.

Tęgowski J., *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu* [w:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000, s. 7–22.

Tomkiewicz W., *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596–1795*, „Przegląd Powszechny", t. CIC (1921–1922), s. 196–220.

Trajdos T. M., *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434),* Wrocław 1983.

Trajdos T. M., *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia", t. 2, 1985.

Umiński J., *Obrządek słowiański w Polsce IX–XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL", R.. 4, 1953, s. 3–44.

Wartołowska Z., *Osada i gród w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych do 1962 r.* [w:] *Odkrycia w Wiślicy*, red. W. Antoniewicz, P. Biegański, Warszawa 1963, s. 33–34.

Wasilewski T., *Prawosławne imiona Jagiełły i Witolda* [w:] *Analecta Cracoviensia*, t. 19, 1987, s. 107–115.

Włodarski B., *Polska i Ruś 1194–1340*, Warszawa 1966.
Woliński J., *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.
Żaki A., *Trzecia budowla przedromańska na Wawelu*, „Z otchłani wieków", Kraków 1968, s. 266–271.
Żerelik R., *Obrządek słowiański w południowej Polsce* [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 439–447.

Голубинский Е., *Исторія русской церкви*, t. 1–2, Moskwa 1900–1917.
Грушевський М., *Історія України-Руси*, t. 5–7, Kijów–Lwów 1905–1908; t. 8, Kijów–Wiedeń 1922; wydanie reprintowe, Kijów 1992–1995.
Корнилова Л. А., *Страницы Белоруской мариологии: Жировицкая, Белыничская и Остробрамская иконы Богоматери* [w:] *Сборник Калужского художественного музея*, т. I., Калуга 1993, с. 30–33.
Крип'якевич І., *Галицько-волинське князівство*, Київ 1984.
Кром М., *Меж Русью и Литвой. Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в.*, Москва 1995.
Макарий [Булгаков], *Исторія Русской церкви Макарія, метрополита московскаго и коломенскаго*, t. 1–11, С.-Петербургъ 1880–1889; wydanie reprintowe z komentarzami, t. 1–5, Moskwa 1994–1996.
Нікалаеў М., *Палата кнігапісная: Рукапісная кніга на Беларусі ў X–XVIII ст.*, Мінск 1993.
Пашуто В., *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Moskwa 1950.
Рогов А. И., *Культурные связи Руси и Польши в XIV–начале XV в.* „Вестник Московского университета". Серия 8: *История*, 1972, Вып. 4, s. 316–321.
Рогов А. И., *Русь и Польша в их культурном общении в XIV–начале XV в.* [w:] *Польша и Русь. Черты общности и своеобразия в историческом развитии Руси и Польши XII–XIV вв*, Москва 1974, s. 276–288.
Рогов А. И., *Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей* [w:] *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*. Москва 1972, s. 316–321.
Снессорева С., *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон*, Ярославль 1998.
Тальберг Н., *Пространный месяцеслов русских святых и краткие сведения о чудотворных иконах Божией Матери*, Jordanville 1951.
Титов Ф. И., *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв.*, т. 3, ч. 1, Киев 1916.
Филатова А. М., *Паустанне 1794 г. на Беларуси и Литве* [w:] *Актуальные пытанни хисторыи Беларуси,* редакция В. Ф. Кушнер, Минск 1992.
Харошка Л., *Культ Богародицы на Белоруси* [в:] „Божим шляхам", R. 8, Paryż 1954, nr 58–62.
Яскевіч А., *Спрадвечная ахоўніца Беларусі*, Мінск 2001.

Monastycyzm Kościoła prawosławnego w I Rzeczypospolitej

Urszula Anna Pawluczuk
Uniwersytet w Białymstoku, Białystok

Rozwój monastycyzmu wschodniego na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej był kontynuacją dorobku duchowego, religijnego i kulturowego, jaki osiągnął on poczynając od pierwszych mnichów, którzy zakładali pieczary w miejscach odosobnionych jeszcze przed oficjalnym przyjęciem chrześcijaństwa przez księcia – później ogłoszonego świętym – Włodzimierza Wielkiego[1]. Dominującą rolę w kształtowaniu się życia monastycznego na Rusi wywarły monastery greckie. Doskonałym przykładem przenikania na Ruś wpływów monastycyzmu greckiego bezpośrednio ze św. Góry Athos był mnich, św. Antoni Pieczerski, założyciel Ławry Kijowsko-Peczerskiej w 1051 r.[2] W średniowieczu na ziemie ruskie oddziaływały także monastery serbskie i bułgarskie, a w wiekach XV–XVI także rumuńskie (bukowińskie). W XV wieku, z inicjatywy metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka, powstała koncepcja autonomizacji prawosławia. Polegała ona na wprowadzeniu kultu świętych pochodzących z Grecji, Bułgarii, Serbii, Rumunii czy Mołdawii. Przykładem jest XVI-wieczny kodeks z monasteru supraskiego, w którym znajduje się służba ku czci św. Arsenija, następcy św. Sawy na serbskim tronie arcybiskupim[3].

[1] Za czasów jego panowania w Kijowie były monastery, jak podaje metropolita Hilarion w powstałym pomiędzy 1037 a 1043 r. dziele *Słowo o prawie i łasce* [w:] *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej,* red. R. Łużny, Kraków 1995, s. 46.

[2] W *Powieści minionych lat* podano wydarzenie, jakoby Antoni po powrocie z Góry Athos miał w 1051 r. zamieszkać w pieczarze pod Berestowem na prawym brzegu Dniepru, którą po wyborze na metropolitę opuścił Hilarion Zob. *Powieść minionych lat,* przekład i oprac. F. Sielicki, Wrocław 1999, s. 121–125.

[3] A. Rogow, *Supraśl jako jeden z ośrodków więzów kulturowych Białorusi z innymi krajami słowiańskimi,* „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", nr 3, 1981, s. 68.

Bogactwo monastycyzmu przejawiało się zarówno w życiu anachorety, kontynuującego tradycje Ojców Pustyni, przebywając w odosobnieniu, jak też w życiu cenobity, który żył we wspólnocie monasterskiej. W wiekach średnich monastery, głównie męskie, szczególnie licznie powstawały na Wołyniu, gdzie w ustronnych, malowniczych dorzeczach, na wzniesieniach wznoszono wręcz twierdze monasterskie. Najlepszym przykładem jest monaster, którego architektura gotycko-bizantyjska świadczy o charakterze obronnym, z basztami, cerkwią (pod wezwaniem Trójcy Św.), zbudowany na planie rotundy, zachowany i funkcjonujący od 1018 r. do dzisiaj w Zimnem w pobliżu Włodzimierza Wołyńskiego, a także Ławra Poczajowska, ulokowana na skałach, których pieczary zamieszkiwali mnisi już na początku XII stulecia[4]. W miastach, które znalazły się w granicach I Rzeczypospolitej, najliczniej rozwijały się monastery w Kijowie, Nowogrodzie i w Połocku, ale także w Mohylewie, Słucku, Witebsku, Pińsku, Turowie, Włodzimierzu, Mińsku, Wilnie. W Kijowie w połowie XII w. istniało 9 monasterów, a przed najazdem mongolskim w 1240 r. było ich aż szesnaście[5]. Ważnym ośrodkiem kształtowania życia monastycznego, obok Kijowa, był Nowogród, którego liczne monastery nie ucierpiały podczas niewoli mongolsko-tatarskiej. Ciągłością swej tradycji monastycznej wpływał on na kształtowanie życia monastycznego w Wielkim Księstwie Litewskim, ale także na odnowę życia monastycznego na ziemiach ruskich w XIV wieku.

W Połocku znaczący wpływ na rozwój życia monastycznego wywarła św. Eufrozyna Połocka, która ok. 1125 r. założyła w Sielcu (ziemie cerkiewne w okolicy Połocka) monaster pod wezwaniem Chrystusa Zbawiciela (Spasa). Inicjowała też powstawanie kolejnych, także męskich, wspólnot, w tym monasteru Zaśnięcia Matki Bożej ok. 1125 r.[6] Fundatorami i opiekunami tych monasterów były elity społeczeństwa ruskiego: kniaziowie, bojarzy, hierarchia duchowna. Najwięcej mnichów-ihumenów zakładających nowe ośrodki monastyczne pochodziło z Ławry Kijowsko-Peczerskiej. W kolej-

[4] U. A. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej,* Białystok 2007, s. 42, 112.

[5] Były to monastery: św. Dymitra Sołuńskiego (ok. 1057 r.), św. Jerzego (po 1037 r.) św. Ireny (po 1037 r.), św. Mikołaja (ok. 1050–1060), św. Miny (ok. 1060 r.), św. Michała Archanioła (ok. 1070 r.), Chrystusa Zbawiciela (ok. 1072 r.), św. Szymona (1073–1076), św. Andrzeja (1086 r.), Złożenia Szat Matki Bożej (1096 r.), św. Łazarza (ok. 1113 r.), św. Teodora (1128 r.), św. Cyryla (ok. 1146 r.), Zaśnięcia NMP – zarubski (przed 1147 r.), św. Bazylego Wielkiego (przed 1231 r.), Zmartwychwstania Chrystusa (przed 1231 r.). Макарий [Булгаков], *Исторія Русской церкви Макарія, митрополита московскаго и коломенскаго*, t. 2, Moskwa 1995 (wydanie reprintowe z komentarzami), s. 170–172, 668–674; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006, s. 64.

[6] A. Mironowicz, op. cit., s. 65.

nych wiekach rolę taką pełniły również tak znaczące monastery, jak wileński p.w. Ducha Św. czy monaster p.w. Objawienia Pańskiego w Kuteinie niedaleko Orszy. Najsilniejsze monastery stanowiły zaplecze duchowe a także materialne biskupa diecezji. Z tych monasterów wybierano mnichów, którzy pełnili najwyższe funkcje w diecezji. W XVI-wiecznej Rzeczypospolitej monastery zwiększyły znacznie stan majątkowy, szczególnie wzbogaciły się o dobra ziemskie znajdujące się zarówno w miastach, jak i poza nimi. Wzrosło ich znaczenie ekonomiczne, duchowe, społeczne. Fundatorami i opiekunami monasterów byli głównie możnowładcy litewsko-ruscy, przedstawiciele ruskich rodów książęcych i magnackich, m.in. Olelkowiczowie, Sołomoreccy, Sołtanowie, Chodkiewiczowie, Chreptowiczowie, Korsakowie. W tym czasie na rozwój monastycyzmu wpłynęło przybycia znacznej grupy mnichów z terenów byłego Cesarstwa Bizantyjskiego i z Bałkanów, a także rozbudowa struktur diecezjalnych. Zagrożenie tureckie w końcu XVI w. zmusiło część mnichów, także z terenów Kijowszczyzny i Bracławszyzny, do przesiedlenia się na tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego. Mnisi dawali początek nowym monasterom, głównie na ziemiach białoruskich, Wołyniu i Podlasiu. Nowo powstałe ośrodki monastyczne dziedziczyły całe bogactwo duchowe i kulturowe poprzednich monasterów. Na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego podjęły one rolę obrońcy czystości wiary prawosławnej przed katolicyzmem oraz różnymi nurtami reformacyjnymi. Należy przy tym podkreślić, że w okresie po unii brzeskiej silne oparcie znalazły monastery w kalwińskiej linii Radziwiłłów birżańskich. W ich rozległym księstwie słuckim i kopylskim monastery mogły spokojnie się rozwijać, co w konsekwencji przyniosło korzyść dla całej diecezji. Polityka Radziwiłłów była świadomym działaniem zmierzającym w kierunku zapewnienia tolerancji wyznaniowej w ich dobrach, a także przejawem współpracy między ewangelikami i prawosławnymi, prowadzonej po unii brzeskiej.

Do końca XVI wieku monastery znajdowały się w 110 miejscowościach na terenie I Rzeczypospolitej. W większych miastach było ich od kilku do kilkunastu, jak choćby w Połocku, gdzie funkcjonowało ich aż piętnaście. W XVI wieku na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego najbardziej znanymi monasterami, niejednokrotnie swymi początkami sięgającymi średniowiecza, były Ławra Supraska, monaster ławryszewski, monaster św. Eufrozyny w Połocku, monastery Ducha Św. oraz Trójcy Św. w Wilnie, monaster św. Borysa i Gleba w Grodnie, monastery Objawienia Pańskiego w Mohylewie i w Orszy, monastery Trójcy Św. w Słucku, Witebsku, Zasławiu i w Mińsku, monaster Ducha Św. w Mińsku oraz św. Awraama w Smoleńsku. Najwięcej monasterów było na Wołyniu. Spośród gęstej ich sieci należy wymie-

nić przede wszystkim najcenniejszą Ławrę Poczajowską, a także monastery we Włodzimierzu (Narodzenia NMP, Przemienienia Pańskiego, św. Michała, św. Onufrego, św. Proroka Eliasza, św. Krzyża) i monaster Zaśnięcia NMP w Zimnem, a ponadto monastery w Błażeniku, Czereńczycach, Dubnie, Drohobużu, Dubiszczach, Jasnogrodzie, Klewaniu, Klińcach, Kołodeżnej, Korcu, Krzemieńcu, Lewkowiczach, Łucku, Mielcach, Międzyrzeczach, Obyczu, Owruczu, Połonnem, Poddubcach, Rachmanowie, Rozważu, Sielcu, Smolewie, Stepaniu, Szumsku, Tryhorach, Walewie, Werbczach, Zahorowie i Żydyczynie. Gęsta sieć monasterów istniała również na Halicczyźnie, Lwowszczyźnie i w ziemi przemyskiej. Były tam tak znaczące ośrodki monastyczne, jak Zaśnięcia NMP w Uniowie, monastery w Haliczu i we Lwowie. Poza nimi monastery były też w Bilczach, Borysławiu, Busku, Buczaczu, Czernilawie, Dobromilu, Domaszowie, Drohobyczu, Hoszowie, Horodyszczu, Kalenikowie, Kamieniu Podolskim, Kosowie, Kryłosie koło Halicza, Łagodziszczu, Mikołajowie, Nahujewicach, Perehińsku, Pietryczach, Plisnisku, Podgrodziu, Rudkach koła Sambora, Słowiczu, Smolnicy, Smolinie, Sozaniu, Stebniku, Swarczu, Towmaczyku, Uhercach, Uhrynowie, Uniowie, Zawałowie, Zadarowie, Żelechowie, Żyźnomierzu. Na Chełmszczyźnie (w części województw ruskiego, bełskiego i lubelskiego) funkcjonowały monastery w Bełzie, Chełmie, Dobrotworze, Dokudowie, Jarewiszczach, Kaniach, Kolemczycach, Lubomli, Sokalu, Spasie Stołpiach, Sulmicach, Turkowicach, Uhrowie, Werchracie oraz w Lublinie (Małopolska). Na Kijowszczyźnie znaczące monastery istniały w Kijowie (wydubicki, kiryłowski, florowski, rzyszczowski Przemienienia Pańskiego, zarubski Zaśniecia NMP, tryhorski, mikołajeski-pustyński, mieżyhorski, michajłowski), Andrejewce, Bohusławiu, Białej Cerkwi, Czehrynie, Kaniowie, Korsuniu, Krasnohórce, Lebedynie, Lewkowie, Lubartowie (Lubawie)[7].

W XVI wieku życie monastyczne odgrywało znaczącą rolę w życiu społeczności ruskiej. Klasztory posiadały bogate zbiory biblioteczne (m.in. Ławra Supraska, monastery ławryszewski, żyrowicki, leszczyński, słucki), prowadziły szpitale i przytułki oraz organizowały szkoły przyklasztorne. Łą-

[7] A. Mironowicz, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej,* red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001, s. 30–35; tenże, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej w XIII–XVIII w.* [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX w.* red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 337–364; В. Рожко, *Православні монастирі Волині (12–18 ст.)*, Луцьк 1997; Ю. Стецик, *Монастирі Дрогобиччини (XIV – початок XIX ст.)*, Дрогобич 2000; A. Gil, *Monastery prawosławne eparchii chełmskiej od XIII do końca XVI wieku* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej,* s. 57–73.

czenie funkcji duchowych z działalnością charytatywną i oświatową było zjawiskiem występującym przede wszystkim w ośrodkach monastycznych usytuowanych w miastach. Zakładanie szpitali przy monasterach najczęściej było decyzją fundatora. Większość monasterów działalność charytatywną ograniczała do udzielania jałmużny potrzebującym. Rozwój tych zadań powodował wzrost znaczenia monasterów jako ośrodków oświatowych i kulturotwórczych. Nowym zjawiskiem było pojawienie się zbiorowego patronatu bractw cerkiewnych zaangażowanych w reformowanie Kościoła prawosławnego. Bractwa szczególnie duży wpływ wywarły na zakładanie szkół przy monasterach w Wilnie, Lwowie, Brześciu, Mohylewie, Mińsku, Kijowie, a w pierwszej połowie XVII w. przy monasterach ceperskim w powiecie nowogródzkim (1618), borkułabowskim w powiecie oszmiańskim (1626), w Kroniach (1629) i w Kuteinie (1630). Przyklasztorne szkoły brackie były jedynymi ośrodkami oświatowymi dla społeczności prawosławnej. Szkoły przyklasztorne otrzymały przywileje od królów Zygmunta Augusta i Stefana Batorego, które następnie potwierdził Zygmunt III Waza. Duży wpływ na rozwój edukacji przyklasztornej miało powołanie w ostatniej ćwierci XVI w. Akademii Ostrogskiej przez księcia Konstantego Ostrogskiego. Akademia utrzymywała szerokie kontakty z monasterami w Dermaniu, Dubnie, Lwowie, Poczajowie, Słucku, Wilnie i innymi. Wykładowcy Akademii, m.in. Herasym Smotrycki, Cyryl Lukarys, Sawa Flaczyn, Nicefor Parasios, Jow Kniahicki, Wasyl Maluszycki, przyczynili się do łączenia wschodniej tradycji bizantyjskiej z zachodnim modelem oświaty. Osiągnięcia Akademii Ostrogskiej zostały wykorzystane przez metropolitę Piotra Mohyłę w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej (1632), powstałej w rezultacie połączenia szkoły przyklasztornej (mohylańskiej) i szkoły bractwa kijowskiego. Nowa Akademia skupiała wybitnych humanistów i stała się najważniejszym prawosławnym ośrodkiem intelektualnym oddziałującym na Europę Wschodnią. Szczególne znaczenie w społeczeństwie miały monastery jako ośrodki kultowe. Rozwój pobożności wśród wszystkich stanów społecznych związany był z rozwojem kultu cudownych ikon znajdujących się w monasterach. Pątnicy pielgrzymowali szczególnie często do ikon Matki Bożej: kijowskiej, włodzimierskiej, smoleńskiej, supraskiej, korsuńskiej, żyrowickiej, kupiatyckiej, wileńskiej. Z tego powodu w ciągu XVI–XVII w. nastąpił wzrost liczby wspólnot monastycznych. Powstały wówczas nowe monastery, m.in. w Wilnie (św. Jerzego), Żyrowicach (Zaśnięcia NMP), Surdegach (Ducha Św.), Sołomereczu (Wprowadzenia NMP do świątyni), Kijowie (Objawienia Pańskiego), Lwowie (św. Jerzego), Smoleńsku (Św. Spasa; Ducha Św.), Połocku (św. Michała, Paraskewy, Wniebowstąpienia Pańskiego), Witebsku (Zaśnię-

cia NMP), Mścisławiu (św. Mikołaja), Owruczu (Św. Spasa), Torokaniach (Trójcy Św.), Olszanach (św. Mikołaja), Drohiczynie (Przemienienia Pańskiego), Łosku (św. Mikołaja) i Bielsku (św. Mikołaja)[8].

Wprowadzenie unii brzeskiej spowodowało zmiany w położeniu Kościoła prawosławnego, w tym najcenniejszych jego centrów duchowych, kulturowych i intelektualnych – monasterów. Ograniczanie rozwoju życia monastycznego na ziemiach ruskich Korony i na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego następowało stopniowo. W pierwszej połowie XVII w. Kościół prawosławny utracił na rzecz unii kilka znaczących monasterów. O przechodzeniu monasterów do unii decydowali głównie ktitorzy, co wywoływało najczęściej odejście mnichów, mniszek z tych monasterów do ośrodków pozostających przy prawosławiu. Nuncjusz Jan Torres w 1622 r. w piśmie do papieża Grzegorza XV relacjonował, że tylko w jednym monasterze w Kijowie jest ośmiuset mnichów[9]. Zapewne miał na uwadze Ławrę Kijowsko-Peczerską, a olbrzymia liczba mnichów być może była zawyżona, choć niekoniecznie. Do lat 60. XVII w. unici przejęli archimandrie berezwecką, bracławską, byteńską, czerejską, czernihowską, dermańską, drohobycką, dubieńską, grodzieńską, kobryńską, leszczyńską, mińską, mścisławską, połocką, pustyńską, smoleńską, supraską, trocką, wileńską i żydyczyńską. Ponadto unici zawładnęli monasterami w Brześciu, Chełmie, Bełzie, Czerlanach, Dobrotworze, Horodyszczu, Kolemczycach, Leszczach, Lublinie, Ławryszewie, Nowogródku, Mohylewie, Onufrewie, Spasie Sołpiach, Torokaniach, Trokach, Uhrowie i Żyrowicach[10]. Jednak większość z istniejących klasztorów pozostawała przy prawosławiu. Jednocześnie społeczeństwo prawosławne bardzo aktywizowało się na rzecz obrony tradycyjnego życia monastycznego. Bractwa cerkiewne, duchowni, bojarzy ruscy, a nawet Kozacy, ufundowali kilkadziesiąt nowych monasterów. Bractwa założyły nowe monastery w Kijowie, Krzemieńcu, Lwowie, Mohylewie i Wilnie. Z kolei osoby świeckie ufundowały Skit Maniawski, monaster białostocki, ceperski, czetwertyński, hoszczański, hruszewski, hustyński, ładyński, łubeński, mosznohorski, podhorski, połtawski, strakłowski, szczepłocki i inne. Warto tu przypomnieć ufundowanie w 1637 r. monasteru św. Jana Teologa w Zahajcach przez Irenę z Bohowitynowiczów Jar-

[8] A. Mironowicz, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej,* s. 35; tenże, *Życie monastyczne na Podlasiu,* Białystok 1998, s. 59–117; Макарий [Булгаков], op. cit., t. 5, С.-Петербургъ 1882, s. 168.

[9] *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes,* t. 1: (1600–1640), coll. A. Welykyj, Romae 1972, nr 56, s. 92.

[10] A. Mironowicz, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej,* s. 37–38.

molińską, czy monasterów w Maksakowsku i Niskieniczach założonych przez wojewodę kijowskiego Adama Kisiela[11]. Wśród fundatorów w pierwszej połowie XVII w. nie ma już przedstawicieli ruskich rodzin magnackich, które porzuciły prawosławie na rzecz katolicyzmu względnie przyjęły unię, jak np. wojewoda nowogrodzki Teodor Skumin Tyszkiewicz. Jednym z ostatnich wpływowych możnowładców był zmarły w 1608 r. wojewoda kijowski Konstanty Wasyl Ostrogski. Ponadto wśród ktitorów prawosławnych można też było dostrzec przedstawicieli starych kniaziowskich rodów Czetwertyńskich[12], Wiśniowieckich[13] i Ogińskich[14]. Ponadto córka Bogdana Ogińskiego – Anna Stetkiewiczowa w 1619 r. ufundował w Mińsku monaster przy cerkwi p.w. świętych Piotra i Pawła, zarówno żeński, jak i męski[15]. W tej grupie prawosławnych ośrodków zakonnych przeważały monastery męskie. Nowo fundowane klasztory znajdowały się w diecezjach mających biskupa prawosławnego oraz w miejscowościach, których właściciel był wyznania prawosławnego lub ewangelickiego. Przykładem jest fundacja

[11] Zob. М. Грушевський, *Духовна Україна (Збірка творів)*, упорядкування та додатки І. Гирич, О. Дзюба, В. Ульяновський, Kijów 1994, s. 316–322; A. Mironowicz, op. cit., s. 36; tenże, *Nieznany dokument dotyczący monasteru Zaśnięcia NMP w Zabłudowie,* „Rocznik Teologiczny", R. 36, z. 1–2, Warszawa 1994, s. 213–232; T. Kempa, *Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, s. 74–102.

[12] W 1618 r. ufundowali monastery żeński i męski w Czetwertni; ihumenią żeńskiego została Maria z Hulewiczów Bałabanowa, ciotka Hrehorego Czetwertyńskiego.

[13] Do końca życia starosta owrucki Michał Wiśniowiecki pozostawał przy prawosławiu. Wraz z żoną Reginą z Mohyłów ufundowali w swych dobrach monastery: ładyński (1612), hustyński-priłucki (5 maja 1615 r.) i łubieński (1619).

[14] Szczególnie wspierali finansowo monaster w Jewiu, który w 1610 r. przejął drukarnię monasteru wileńskiego p.w. Ducha Św. Dzięki temu nadal drukowano tam książki prawosławne. Drukarnię zamknięto z rozkazu Zygmunta III. Jednak to głównie unitom, w tym metropolicie Hipacemu Pociejowi, zależało na likwidacji monasteru Ducha Św. w Wilnie, stolicy Wielkiego Księstwa Litewskiego, co się nigdy nie dokonało. Wręcz przeciwnie – monaster ten stał się ostoją prawosławia i opozycji antyunijnej oraz kultywowania tradycji monastycznej w kolejnych wiekach.

[15] Do monasterów pierwsi mnisi przybyli z monasteru wileńskiego Ducha Św. Fundatorka na opiekunów monasterów wyznaczyła swoich synów: Bohdana, Jana, Krzysztofa. Zob. *Собране древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам,* Минск 1848, nr 70, s. 123–127. Ponadto największą fundacją Bogdana Stetkiewicza był monaster w Kuteinie pod Orszą (1627 r.). W latach 1637–1654 działała w nim drukarnia, w której pracował ruski drukarz Spirydon Sobol. Monaster kutieński był jednym z największych monasterów w Rzeczypospolitej (ok. 200 mnichów w 1640 r.), wspieranym także przez mieszczan z Mohylewa i Orszy. Zob. T. Kempa, *Fundacje monasterów*, s. 84–85. Większość fundacji Stetkiewiczów była podporządkowana ihumenom monasteru w Kuteinie.

monasteru Zaśnięcia NMP w Zabłudowie, dokonana przed 1655 r. przez kalwinistę, hetmana wielkiego litewskiego Janusza Radziwiłła[16].

Liczba mnichów w głównych ośrodkach monastycznych dochodziła do nawet 150 braci. W połowie XVII w. monastery zaludniły się jeszcze bardziej, co było wynikiem przesiedleń mnichów z klasztorów przejętych przez unitów. Zjawisko to nie dotyczyło wszystkich ośrodków. W niektórych klasztorach przebywało po kilku mnichów. Z tego powodu synod kijowski w 1640 r. sprecyzował liczbę mnichów dla zachowania porządku życia monastycznego we wspólnocie. Według tych postanowień samodzielnymi monasterami mogły być tylko ośrodki mające co najmniej sześciu mnichów. Mniejsze wspólnoty monastyczne nie mogły mieć przełożonego, lecz tylko ojca duchowego – starca. Miały one podlegać jurysdykcji ihumena z większego monasteru.

Przełom XVII i XVIII wieku charakteryzował się znaczącym ograniczeniem życia monastycznego w Rzeczypospolitej. Kościół prawosławny od 1685 r. podlegał już nie patriarchatowi konstantynopolitańskiemu, ale moskiewskiemu. Ponadto artykuł IX traktatu Grzymułtowskiego z 1686 r. przyznał prawosławnemu metropolicie kijowskiemu jurysdykcję nad Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej. W ten sposób metropolia kijowska, podległa dotychczas jurysdykcyjnie patriarchatowi konstantynopolitańskiemu, została wówczas włączona pod jurysdykcję patriarchatu moskiewskiego. Na przełomie XVII i XVIII w. większość biskupów prawosławnych z ziem Korony przeszła, wraz z całymi diecezjami i znajdującymi się na ich terenie monasterami, na unię. Przy prawosławiu pozostało jedynie biskupstwo białoruskie – mohylewskie. Ponadto na terenach diecezji łuckiej, przemyskiej i lwowskiej przy prawosławiu pozostał jedynie Skit Maniawski na Pokuciu. Ośrodkami prawosławnymi na terenie ziem ruskich Korony pozostały monastery w Bołochowie, Bołożynowie, Darewie, Domaszowie, Dorohowie, Grabowie, Horodence, Jagielnicy, Kołodzieju, Krasnopuszczy, Krzywem, Labuszni, Leśnikach, Lesku, Litwinowie, Pacykowie, Piatniczanach, Rakowcu, Rohatynie, Ropience, Rukomyszu, Skałacie, Sokalu, Wyspie, Zagwoździu, Złoczowie, Zwiniaczu. Więcej klasztorów prawosławnych pozostało w Wielkim Księstwie Litewskim, którym król August II Sas 7 listopada 1722 r. potwierdził ich dawne przywileje. Na podstawie tego dokumentu można ustalić, że do archimandrii wileńskiej Ducha Św. i słuckiej Trójcy Św. należały wówczas następujące monastery męskie: borysowski, brzeski, bujnicki, drujski, dzięciołowski, dzisneński, hołdowski, horocki, horozowski,

[16] A. Mironowicz, *Nieznany dokument*, s. 213–232.

jabłeczyński, jakubowo-kryżborski, jewiejski, kiejdański, kopyski, kroński, kupiatycki, kuteiński, markowski, miński, mohylewski, morocki, mścisławski, newelski, nowodworski, orszański, piński, połocki, przyłucki, sielecki, słucki, sołomorecki, starczycki, surdegski, szkłowski, tereszkowski, tupiczewski, witebski, wochorski i zabłudowski. W tej grupie znalazły się monastery żeńskie: borkułabowski, kościukowski, kuteiński, miński, mohylewskie, mozołowski, newelski, orszański, szkłowski i wileński. Do połowy XVIII w. przy prawosławiu na terytorium Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego pozostały 52 monastery. Skupiały się one głównie w województwach witebskim, mścisławskim, nowogródzkim, brzesko-litewskim, kijowskim i bracławskim, tworząc jednocześnie grupy monasterów litewskich, słuckich, podlaskich, poleskich, kijowskich, perejasławskich i białoruskich[17]. Monastery białoruskie skupione wokół monasterów kutieńskiego, słuckich i mohylewskich stanowiły główne zaplecze duchowe i ekonomiczne biskupa diecezji, szczególnie za czasów biskupa Sylwestra Kossowa. Sytuacja materialna i prawna pozostałych monasterów była trudna. Gwałtownie pustoszały, a mnisi wędrowali za jałmużną po kraju. Często zdarzały się przypadki zajmowania majątków monasterskich przez unitów.

W ciągu XVIII stulecia monastery nadal były podstawą funkcjonowania Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Ich sytuacja na ziemiach ruskich Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego zdecydowanie poprawiła się za panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego. Prace nad zreformowaniem państwa na Sejmie Wielkim wymagały też unormowania prawnego statusu Kościoła prawosławnego. Przełomem były postanowienia Kongregacji Pińskiej z 1791 r., które dokonały zmian w położeniu organizacyjnym i prawnym Kościoła prawosławnego. Artykuł IV postanowień kongregacji poświęcony był życiu monastycznemu[18]. W myśl postanowień kongregacji Kościół prawosławny miał być autokefaliczny, a tym samym niezależny od Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Elity polskie dostrzegły wówczas, że lansowanie jednej panującej religii niesie ogrom problemów w państwie

[17] A. Mironowicz, *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej,* s. 43; tenże, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza,* Białystok 1997; tenże, *Kościół prawosławny i unici w połowie XVII wieku,* „Acta Polono-Ruthenica", t. 2, 1997, s. 71–79; tenże, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej,* Białystok 2001, s. 235–236; M. Драган, Скиту Манявського розвиток і занепад [w:] Скит Манявський та Богородчанський іконостас, Жовква 1926, s. 8; Ф. И. Титов, *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв.*, t. 2, cz. 2, Kijów 1916.

[18] E. Sakowicz, *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego,* Warszawa 1935, s. 197–207; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej,* s. 272.

wielowyznaniowym i wielonarodowym. Duży wpływ na zmianę świadomości społeczeństwa polskiego miała zaistniała sytuacja międzynarodowa i próba naprawy ustroju państwa. Równocześnie z Kongregacją Pińską dokonano spisu duchowieństwa i wyznawców prawosławia. Według niego na południowo-wschodnich terenach Korony funkcjonowało 9 monasterów męskich ze 120 mnichami i 3 żeńskie ze 125 mniszkami. Z kolei w Wielkim Księstwie Litewskim działały 24 monastery męskie i 4 żeńskie. Należy dodać, że po I rozbiorze Rzeczypospolitej do Rosji zostało przyłączone prawie całe biskupstwo mohylewskie z 8 monasterami[19]. Znaczne zmiany w położeniu monasterów wynikały z postanowień Kongregacji Pińskiej. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie wszystkie jej postanowienia odnośnie monasterów weszły w życie. Dwa kolejne rozbiory Rzeczypospolitej przekreśliły tradycyjną formę życia monastycznego w państwie polskim.

Przełożonymi monasterów byli ihumeni (w żeńskich – ihumenie). Natomiast przełożonymi większych ośrodków, na przykład ławr Kijowsko-Peczerskiej, Supraskiej, Żyrowickiej, Poczajowskiej oraz monasteru wileńskiego Ducha Św. czy słuckiego Trójcy Św., byli archimandryci. Duchowni ci w przyszłości często zajmowali znaczące stanowiska w hierarchii cerkiewnej. Według reguły św. Bazylego Wielkiego przełożonego monasteru wybierali mnisi z własnego grona, ale w przypadku ważniejszych monasterów (wileńskiego i słuckiego) przełożonego mianował metropolita kijowski. W monasterach, w których funkcjonowały bractwa cerkiewne, także i one miały prawo głosu przy obsadzie stanowiska przełożonego. Bardzo często ważny głos w sprawie wyboru przełożonego zabierali ktitorzy. Zgodnie z prawem podawania metropolita kijowski, bez zgody Radziwiłłów, nie mógł wyznaczyć archimandryty monasteru słuckiego. Archimandrytę czy ihumena zastępował namiestnik wybierany spośród hieromnichów, który odpowiadał za prowadzenie w monasterze życia wewnętrznego zgodnego z regułą św. Bazylego Wielkiego. Przewodnikiem duchowym mnichów był duchownik wybierany z grona doświadczonych duchowo, starszych i darzonych wielkim szacunkiem hieromnichów. Wśród mnichów byli też: eklezjarcha (nadzorował porządek odprawiania nabożeństw i opiekował się ryznicą), ustawnik (pomocnik eklezjarchy), dbający o prawidłową kolejność odprawiania i przebiegu nabożeństw), szafarz (opiekował się skarbcem monasteru, relikwiami i innymi klasztornymi świętościami). Mnich ekonom zarządzał gospodarką monasteru. Pomagał mu mnich płatny (komorny), odpowiedzialny za zgromadzenie pożywienia i jego jakość. Kuchnią monasteru zajmował się ku-

[19] A. Mironowicz, op. cit., s. 262.

charz monasterski, odpowiedzialny za przygotowanie i wydanie posiłków, serwowanych w trapiezie.

Monastery w dawnej Rzeczypospolitej, pomimo trudnego okresu po unii brzeskiej, były nadal najważniejszymi ośrodkami duchowości, w których hierarchia cerkiewna, ale także wierni, znajdowali największe wsparcie. Działalność oświatowa, kulturowa, charytatywna znaczących monasterów (ławr kijowsko-peczerkiej, supraskiej, poczajowskiej czy żyrowickiej) oddziaływała na cały świat chrześcijański ruskich ziem Rzeczypospolitej, ale i poza jej granicami. Tradycja wschodniego życia monastycznego, kontynuowana przez większe i mniejsze monastery, wpisała się na stałe w dzieje Rzeczypospolitej.

Monasticism of Orthodox Church in Polish-Lithuanian Commonwealth

Summary

The Commonwealth has had ties to the Eastern monastic tradition for centuries. In structures of the Orthodox Church, monasteries held, and continue to hold, the most important position as centres of spirituality and conveyance of identity, both religious and cultural. On Ruthenian territories of the Commonwealth, the monasteries did not form monastic networks-congregations; individual entities operated independently. In the countries of Byzantine-Slavic circle, monastic centres were established even before church structures were formed. Deep monastic tradition, dating back to the times of Kievan Rus', found its continuation in Orthodox monastic centres of 16th century Commonwealth. In 17th and 18th centuries, the monasteries, especially those located in the cities of Grand Duchy of Lithuania, have become the mainstay of Orthodox faith and opposition against the Union of Brest. Particular importance was attached to monasteries, which held icons famous for miracles or relics of saints. Cloister schools were and important element of religious education of the young generation, and rich library holdings, such as those of Supraśl or Ławryszew monasteries were well known outside the country. The monasteries supplied bishop candidates, they fostered sacral art. In monastic centres, the monks and nuns have maintained icon painting and copying workshops, print houses, orphanages, hospitals and monastery economy.

Bibliografia

Źródła

Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes, t. 1: *(1600–1640)*, coll. A. Welykyj, Romae 1972.

Powieść minionych lat, przekład i oprac. F. Sielicki, Wrocław 1999.

Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej, wybór, przekład, oprac. R. Łużny, Kraków 1995.

Собране древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам, Минск 1848.

Opracowania

Gil A., *Monastery prawosławne eparchii chełmskiej od XIII do końca XVI wieku* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej,* red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001, s. 57–73.

Kempa T., *Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001, s. 74–102.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny i unici w połowie XVII wieku,* „Acta Polono-Ruthenica", t. 2, 1997, s. 71–79.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej,* Białystok 2001.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006.

Mironowicz A., *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej w XIII–XVIII w.* [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX w.,* red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 337–364.

Mironowicz A., *Nieznany dokument dotyczący monasteru Zaśnięcia NMP w Zabłudowie,* „Rocznik Teologiczny", R. 36, z. 1–2, Warszawa 1994, s. 213–232.

Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza,* Białystok 1997.

Mironowicz A., *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998.

Mironowicz A., *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej,* red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001, s. 27–53.

Pawluczuk U. A., *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej,* Białystok 2007.

Rogow A., *Supraśl jako jeden z ośrodków więzów kulturowych Białorusi z innymi krajami słowiańskimi,* „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", nr 3, 1981, s. 321–334.

Sakowicz E., *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego,* Warszawa 1935.

Грушевський М., *Духовна Україна (Збірка творів)*, упорядкування та додатки І. Гирич, О. Дзюба, В. Ульяновський, Kijów 1994.

Драган М., *Скиту Манявського розвиток і занепад* [w:] *Скит Манявський та Богородчанський іконостас*, Жовква 1926.

Макарий [Булгаков], *Исторія Русской церкви Макарія, метрополита московскаго и коломенскаго*, t. 5, С.-Петербургъ 1882; t. 2, Москва 1995 (wydanie reprintowe z komentarzami).

Рожко В., *Православні монастирі Волині (12–18 ст.)*, Луцьк 1997.

Стецик Ю., *Монастирі Дрогобиччини (XIV – початок XIX ст.)*, Дрогобич 2000.

Титов Ф. И., *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII–XVIII вв.*, t. 2, cz. 2, Kijów 1916.

Udział przedstawicieli Kościoła prawosławnego w pracy systemu parlamentarnego Rzeczypospolitej w końcu XVI wieku

Uładzimir Padalinski
Białoruski Uniwersytet Państwowy, Mińsk

Kościół prawosławny odgrywał ważną rolę w życiu duchowym i kulturalnym Wielkiego Księstwa Litewskiego, w szczególności w XVI wieku. Prawosławie wyznawała znaczna część szlachty. Rodzi się więc pytanie, jak aktywnie duchowieństwo prawosławne uczestniczyło w ówczesnym życiu społecznym i politycznym, zwłaszcza w pracy instytucji przedstawicielskich? Wiadomo że przed unią lubelską (1569) w sejmikach ziemi połockiej, witebskiej i wołyńskiej brali udział miejscowi hierarchowie prawosławni, w szczególności arcybiskup połocki, witebski i mścisławski, biskup włodzimierski i brzeski oraz biskup łucki[1]. Metropolita i biskupi byli zapraszani na posiedzenia sejmu walnego Wielkiego Księstwa Litewskiego[2], co dawało im możliwość bezpośredniego wpływu na dyskusje sejmowe i podejmowanie decyzji w kwestiach kościelnych a wyznaniowych. Tak więc, na sejmie walnym 1568 r. królowi polskiemu i wielkiemu księciu litewskiemu Zygmuntowi Augustowi zostały przedstawione prośby „отъ отца митраполита въ речахъ церковныхъ", dotyczące spraw własności kościelnej, zaliczenia najwyższych hierarchów Kościoła prawosławnego do składu Panów Rady, jurysdykcji sądów świeckich nad osobami duchownymi, konfliktów z miesz-

[1] В. Варонін, *Палітычны лад Полацкага ваяводства ў першай палове XVI ст.*, „Беларускі Гістарычны Агляд", т. 5, 1998, сш. 1, s. 27–66; М. Любавский, *Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно*, подготовил к печати Д. В. Карев, Минск 2012, s. 191–194.

[2] М. Любавский, *Литовско-русский сейм: Опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешнею жизнью государства*, Москва 1900, s. 66, 70–72.

czaństwem wileńskim itp.[3] Jednak po reformach systemu państwowego Wielkiego Księstwa Litewskiego w połowie lat 60. XVI w. i po zawarciu unii lubelskiej w 1569 r. pozycja Kościoła prawosławnego w życiu politycznym uległa radykalnej zmianie. Według II Statutu Litewskiego (1566) w obradach sejmików powiatowych mogła uczestniczyć tylko szlachta[4]. W 1569 r. do senatu Rzeczypospolitej spośród duchowieństwa weszli tylko biskupi katoliccy[5], ustała zaś tradycja zapraszania na posiedzenia wspólnego sejmu biskupów prawosławnych. Hierarchowie prawosławni znaleźli się więc poza strukturami władzy przedstawicielskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego i całej Rzeczypospolitej. Zauważmy, że po zawarciu unii brzeskiej w 1596 r. w pracach sejmików powiatowych Wielkiego Księstwa Litewskiego zaczęli brać udział hierarchowie uniccy. Już w grudniu 1596 r. na przedsejmowym sejmiku brzeskim zjawił się biskup włodzimierski i brzeski Hipacy Pociej[6]. Ze swoimi problemami do sejmików zaczęły zwracać się też prawosławne bractwa cerkiewne[7], ale było to raczej wynikiem prywatnej inicjatywy szlachty, niż osób duchownych.

Mimo to, na sejmach Rzeczypospolitej rozpatrywano kwestie bezpośrednio dotyczące Kościoła prawosławnego. Na sejmie 1585 r. posłowie ziemscy przedstawili królowi i senatorom szereg „artykułów", nadesłanych prez metropolitę kijowskiego Onisifora Dziewoczkę. Kwestii tych nie można było jednak omówić z powodu nieobecności w Warszawie samego metropolity[8]. Z kolei sejm koronacyjny 1587/1588 r. uchwalił konstytucję „O dobrach kościelnych", która zabraniała bezprawnej alienacji dóbr kościołów

[3] *Русская историческая библиотека*, t. 30: *Литовская Метрика*, отделы I–II, ч. 3: *Книги публичных дел*, ред. *И. И.* Лаппо, Юрьев 1914, s. 490–494.

[4] Rozdział III, artykuł 5: *Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 года*, рэд. Т. І. Доўнар [і інш.], Мінск 2003, s. 79–80. Jednak jeszcze w 1568 r. na sejmiku elekcyjnym w województwie wołyńskim uczestniczył prawosławny biskup łucki Fiedosiej, zob. A. Rachuba, *Wielkie Księstwo Litewskie w systemie parlamentarnym Rzeczypospolitej w latach 1569–1763*, Warszawa 2002, s. 95.

[5] *Volumina Constitutionum*, t. 2: (*1550–1609*), vol. 1 (*1550–1585*), do druku przygotowali S. Grodziski, I. Dwornicka, W. Uruszczak, Warszawa 2005, s. 239–241; zob. A. Rachuba, op. cit., s. 167.

[6] *Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией* (dalej: АВАК), t. 2: *Акты брестского земского суда*, Вильна 1867, s. 154; zob. A. Rachuba, op. cit., s. 95.

[7] Zob. H. Wisner, *Sejmiki Wielkiego Księstwa Litewskiego i prawosławie. Czasy Zygmunta III* [w:] *Silva rerum nova: Штудыі ў гонар 70-годдзя Георгія Я. Галенчанкі*, рэд. А. Дзярновіч, Вільня–Мінск 2009, s. 69–70.

[8] *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею* (dalej: АЗР), t. 3: *1544–1587 гг.*, С.Петербургъ 1848, s. 289–290.

i klasztorów zarówno katolickich, jak i prawosławnych[9]. W kwietniu 1589 r. na sejmie walnym król polski i wielki książę litewski Zygmunt Waza wydał przywilej o nietykalności własności kościelnej i praw Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej[10]. Prośbę o ten przywilej przedstawili królowi na sejmie duchowni prawosławni, senatorowie i posłowie Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej. W rezultacie Zygmunt III wydał przywilej „зъ ласки нашое господарской, моцою сойму теперешного, за прозбою всихъ становъ сойму належачихъ"[11]. Niestety nie mamy żadnej informacji, w jaki sposób na sejmie (a może i na sejmikach) odbywało się omówienie warunków tego przywileju i czy zostało ono w ogóle przeprowadzone. W związku z tym celem niniejszego artykułu będzie zbadanie udziału Kościoła prawosławnego jako odrębnej instytucji społecznej w pracy sejmików powiatowych Wielkiego Księstwa Litewskiego i sejmu walnego Rzeczypospolitej[12] w latach 1569–1596, to jest od unii lubelskiej do unii brzeskiej. Pragniemy podkreślić, że w takim ujęciu problem udziału prawosławnych struktur cerkiewnych w życiu politycznym Wielkiego Księstwa Litewskiego w historiografii nie był jeszcze badany.

Ważną, a pod pewnymi względami, unikalną informację dla badania tego problemu daje dokument, który choć został wydany drukiem na początku XX w., to dotąd nie zwrócił uwagi badaczy historii społecznej i politycznej. Jest on zatytułowany „Instruktia na ziazd duchowny Brzesky w roku teraznieyszym (15)94 o swiętym Janie przypadaiący" (dalej: „Instrukcja") i jest listą licznych postulatów sformułowanych przez prawosławnych senatorów i szlachtę Wielkiego Księstwa Litewskiego w celu ich rozpatrzenia na synodzie kościelnym w Brześciu[13]. „Instrukcję" podpisali i opieczętowali trzej senatorzy: wojewoda nowogródzki Teodor Skumin Tyszkiewicz, kasztelan brzeski Hryhory Woyna i kasztelan mścisławski Semen (Szymon) Woyna. Ponadto znamy 10 szlachciców, którzy podpisali ten dokument. Byli to: sędzia ziemski trocki Bohdan Sapieha, marszałek hospodarski – kniaź Michał Drucki Sokoliński, Jan Tryzna, marszałek hospodarski Abram Mie-

[9] Art. 35: *Volumina Constitutionum*, t. 2 (*1550–1609*), vol. 2 (*1587–1609*), do druku przygotował S. Grodziski, przedmowa W. Uruszczak, Warszawa 2008, s. 72.

[10] АЗР, t. 4: *1588–1632 гг.*, С.Петербургъ 1851, s. 16–17, 17–19.

[11] Tamże, s. 17.

[12] Skupimy uwagę na sytuacji, która rozwinęła się na ziemiach Wielkiego Księstwa, a nie na terytorium Korony, gdzie (przede wszystkim na Rusi i ziemiach ukraińskich), również mieszkała znaczna część szlachty prawosławnej.

[13] *Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов* (dalej: АЮЗР), cz. 1, t. 10, Киев 1904, s. 497–499. Na końcu dokumentu jest zapis: *Instructia senatorow y szlachty na synod Brzesky a(nno) 1594.*

leszko, Łukasz Haraburda, Jurij (Jerzy) Masalski, pisarz ziemski piński Wasyl Kierdej, podstoli mścisławski Stanisław Karaczon, sędzia ziemski kowieński Jurij (Jerzy) Radoszyński i skarbny litewski Łukasz Mamonicz. „Instrukcję" podpisało jeszcze „i innych niemało ich m[o]sciow panow szlachty"[14]. Wydaje się, że dokument ten był wydrukowany z kopii, więc nie znamy wszystkich sygnatariuszy szlacheckich, jak również dokładnego miejsca i daty jego powstania. Zachowała się jednak „hramota", wydana 24 czerwca 1594 r. na synodzie w Brześciu przez Michała Rahozę, metropolitę kijowskiego, halickiego i całej Rusi. Zawiera ona odpowiedź na prośby posłów prawosławnego wileńskiego bractwa Św. Trójcy, „водлугъ инструкцыи данное имъ зъ братства ихъ церковного Виленского, подъ печатми съ подписами рукъ ихъ милостей пановъ сенаторовъ и рыцерства великого князства Литовского, до того ихъ братства церковного уписаныхъ"[15]. Jej treść jest zbieżna z większością postulatów zawartych w „Instrukcji". O tym, że badany dokument został sporządzony w Wilnie świadczy też skład jego sygnatariuszy. Przynajmniej ośmiu spośród dziesięciu znanych nam szlachciców, którzy podpisali „Instrukcję", było w 1594 r. deputatami Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego, którego wileńska kadencja trwała od 25 kwietnia do 9 lipca tego roku[16]. Tak więc Jerzy Masalski został wybrany do Trybunału z powiatu grodzieńskiego, Jerzy Radoszyński – z powiatu kowieńskiego, Abram Mieleszko – z powiatu słonimskiego, Wasyl Kierdej – z powiatu pińskiego. Kniaź Michał Drucki Sokoliński reprezentował województwo połockie, Stanisław Karaczon – województwo mścisławskie. Prawdopodobnym przedstawicielem powiatu lidzkiego w Trybunale był Jan Tryzna. Nie wiadomo dokładnie, z jakiego powiatu (zapewne mińskiego) wybrano deputatem Łukasza Haraburdę[17]. W ten sposób można przypuszczać, że w maju–czerwcu 1594 r. w kręgu wileńskiego bractwa Św. Trójcy zorganizowano zjazd (nieformalny sejmik) prawosławnych senatorów i szlachty, na którym przygotowano instrukcję na synod kościelny w Brześciu.

„Instrukcja" zawiera 13 pozycji dotyczących różnych problemów życia Kościoła prawosławnego w Wielkim Księstwie Litewskim, które musiały być zatwierdzone na kolejnym synodzie w 1594 r. Wśród nich były kwestie zwią-

[14] АЮЗР, cz. 1, t. 10, s. 499.

[15] АЗР, t. 4, s. 67–69. O synodzie kościelnym 1594 r. zob. A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, s. 23–25.

[16] *Deputaci Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego (1582–1696). Spis*, red. A. Rachuba, Warszawa 2007, s. 91.

[17] Tamże, s. 92–94.

zane ze stosunkami między bractwami i biskupami, z organizacją brackich szkół i drukarni, ze sprawami majątkowymi Kościoła itp.[18] Z naszego punktu widzenia szczególnie interesujące są kolejne 4 punkty „Instrukcji", które miały być przedstawione do rozpatrzenia sejmowi walnemu Rzeczypospolitej.

Po pierwsze, szlachta prawosławna wyrażała obawę, że duchowni otrzymują stanowiska „za posułami, a nie za godnością", przez co „porządek cerkiewny i chwała Pańska umniejsza się, a pożytki cerkiewne na sprawy świeckie obracają". Aby zapobiec takim przypadkom, proponowano aby wprowadzić wybory (elekcję) dostojników kościelnych, w tym metropolity. Musiałyby się one odbywać nie tylko przy udziale duchowieństwa, ale także „z consensem świeckich ludzi, na to godnych"[19]. Oczywiście bractwa i – przede wszystkim – szlachta próbowały wpływać na hierarchów kościelnych, aby poprawić sytuację wewnętrzną w Kościele prawosławnym. Po drugie, zdaniem szlachty konieczne było zachowanie wszystkich dawnych przywilejów i nadań dla cerkwi prawosławnych w Rydze, Kiesi (Wenden), Trokach i innych miastach[20]. Warto tu zauważyć próbę rozciągnięcia opieki nad prawosławiem poza Wielkie Księstwo Litewskie – na Inflanty. Po trzecie, szlachta proponowała, żeby w Trybunale sprawy sądowe między osobami duchownymi i świeckimi rozpatrywali „też persone duchowne relligiey graeckiey także jak i rzymskiej"[21]. Przypomnijmy że w Trybunale Wielkiego Księstwa od 1589 r. istniało tzw. koło „compositi iudicii", składające się z trzech duchownych (katolików) oraz trzech świeckich deputatów, które rozpatrywało zarówno sprawy duchownych katolickich, jak i prawosławnych[22]. W zasadzie, w 1594 r. część szlachty wystąpiła z propozycją reformy Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego i włączenia do jego składu duchownych prawosławnych na równi z katolickimi. Przyjęcie takiej decyzji z pewnością znacznie podniosłoby status Kościoła prawosławnego. I wreszcie po czwarte, szlachta zażądała zaprzestania praktyk przekazywania spraw duchownych w ręce ludzi świeckich, w szczególności spraw rozwodowych, „zaczym wielki błęgarstwa dzieje się"[23]. Ponadto szlachta była zanie-

[18] АЮЗР, cz. 1, t. 10, s. 497–498.
[19] Tamże, s. 498–499.
[20] Tamże, s. 499.
[21] Tamże.
[22] *Deputaci Trybunału Głównego*, s. 45–49; zob. *Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Давед. Камент.*, рэд. І. П. Шамякін [і інш.], Мінск 1989, s. 127–129, 130–131 (Rozdz. III, art. 32, 34).
[23] АЮЗР, cz. 1, t. 10, s. 499.

pokojona stanem moralnym zarówno hierarchów Kościoła prawosławnego, jak i zwykłych wiernych.

Co ciekawe, w „Instrukcji" została określona szczególna procedura wniesienia tych postulatów do rozpatrzenia przez sejm walny Rzeczypospolitej. Proponowano, że metropolita wyśle na sejmiki przedsejmowe we wszystkich powiatach Wielkiego Księstwa Litewskiego specjalne pisma, w których zostaną zawarte inicjatywy szlachty. Ponadto biskupi również musieli zwrócić się z podobnymi listami do sejmików w swoich biskupstwach[24]. W tym czasie ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego były częścią diecezji metropolitalnej, arcybiskupstwa połockiego, witebskiego i mścisławskiego, biskupstw włodzimiersko-brzeskiego i turowsko-pińskiego (dodajmy, że część ziem koronnych należała do diecezji łuckiej, lwowskiej, chełmskiej i przemyskiej). Tak więc szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego miała możliwość zapoznania się z propozycjami zjazdu-sejmiku wileńskiego z 1594 r. i uwzględnienia ich w instrukcjach dla swych posłów na przyszły sejm. Z kolei posłowie ziemscy mogliby dopilnować, żeby wszystko co proponowano w ważnych dla Kościoła prawosławnego sprawach „w constitutią seymową było wniesiono i stwierdzono"[25].

Naszym zdaniem taki mechanizm wniesienia kwestii kościelnych na sejm był całkiem możliwy. Być może był on stosowany wcześniej, na przykład podczas sejmu 1585 r., kiedy królowi i senatorom przedstawiono „artykuły" metropolity Onisifora. Szlachcie która w 1594 r. proponowała podobny sposób omówienia spraw Kościoła prawosławnego były dobrze znane praktyki i normy prawne odbywania sejmików i sejmu w Rzeczypospolitej. Na przykład Teodor Skumin Tyszkiewicz należał do najwyższych kręgów elity politycznej Wielkiego Księstwa Litewskiego i wielokrotnie uczestniczył w pracy sejmu jako senator Rzeczypospolitej (np. w latach 1589, 1590, 1592)[26]. Przed 1594 r., to jest do czasu powstania „Instrukcji", posłami ziemskimi na sejmy walne byli wybrani Michał Drucki Sokoliński (w 1587 i 1589 r.) i Abram Mieleszko (w 1590 i 1593 r.)[27]. Prawdopodobnie posłami

[24] Tamże, s. 498.

[25] Tamże.

[26] J. Seredyka, *Senatorowie Rzeczypospolitej na sejmach Zygmunta III Wazy (1587–1632)* [w:] *Rozprawy z dziejów XVI i XVII wieku*, Poznań 2003, s. 174–175.

[27] *Akta zjazdów stanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 1: *Okresy bezkrólewi*, oprac. H. Lulewicz, Warszawa 2006, s. 261; *Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lituaniae*, t. 1, Vilnae 1758, s. 239, 242; A. Filipczak-Kocur, *Pośmiertne problemy podskarbich litewskich Ławryna Wojny i Jana Hlebowicza* [w:] *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Kriegseisen, A. Rachuba, Warszawa 2006, s. 83; *Volumina Constitutionum*, t. 2, vol. 2, s. 140.

sejmowymi byli również Jerzy Masalski (sejm roku 1579/1580) i Jerzy Radoszyński (sejm roku 1581)[28]. Niemal wszyscy znani szlacheccy sygnatariusze „Instrukcji" należeli do powiatowych elit politycznych. Z drugiej strony, hierarchowie prawosławni także poparli proponowany wariant wniesienia niektórych spraw Kościoła do rozpatrzenia przez sejm Rzeczypospolitej. Tak więc w odpowiedzi posłom wileńskiego bractwa Św. Trójcy z synodu brzeskiego w 1594 r., podpisanej m.in. przez Michała Rahozę i Hipacego Pocieja, wskazano wprost: „Што ся дотычетъ розсыланья по соймикахъ, такъ насъ митрополита яко и епископовъ, около застановленья електовъ на обиранье митрополита и епископовъ; за речъ слушную то быти розумеемъ, и кождый въ своемъ повете на соймикахъ старатися будемъ […]"[29]. Należy zauważyć, że Hipacy Pociej przed wstąpieniem do stanu duchownego miał bardzo bogate doświadczenia w działalności parlamentarnej[30]. Wydaje się, że szlachta nie poddawała w wątpliwość możliwości zwracania się przez hierarchów Kościoła prawosławnego z prośbami do sejmików powiatowych, a zatem także na sejm walny, nie postrzegając tego jako sprawy nowej i nadzwyczajnej.

Jednak trzeba prześledzić, czy taki scenariusz został zrealizowany w rzeczywistości. Następny sejm walny Rzeczypospolitej odbywał się w Krakowie w lutym–marcu 1595 r. Przynajmniej niektórzy hierarchowie prawosławni, na przykład władyka łucki i ostrogski Cyryl Terlecki, otrzymali listy królewskie z informacją o zwołaniu sejmików przedsejmowych w powiatach. Natomiast Hipacy Pociej takiego listu nie odebrał[31]. Niestety, z powodu braku źródeł nie da się powiedzieć na pewno, czy naprawdę kierownictwo Kościoła zwróciło się do sejmików powiatowych z podobnymi pismami. Pozostała tylko jedna instrukcja z sejmików Wielkiego Księstwa Litewskiego, opracowana przed tym sejmem: instrukcja sejmiku powiatu wileńskiego z 30 grudnia 1594 r. Nie ma w niej mowy o żadnym postulacie zaproponowanym przez szlachtę prawosławną na zjeździe 1594 r.[32] Nie mamy wiadomości, aby postulaty te były omawiane na posiedzeniach sejmu. Nic nie mówi się też o sprawach Kościoła prawosławnego w samych decyzjach sej-

[28] *Volumina Constitutionum*, t. 2, vol. 1, s. 439, 461.

[29] АЗР, t. 4, s. 69.

[30] T. Kempa, *Metropolita kijowski Hipacy Pociej w świetle swojej korespondencji* [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 1: (*stulecia XV–XVII*), red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2011, s. 153.

[31] АЗР, t. 4, s. 86.

[32] АВАК, t. 8: *Акты виленского гродского суда*, Вильна 1874, s. 332–337.

mu 1595 r.[33] Nawiasem mówiąc, ze wszystkich sygnatariuszy „Instrukcji" na sejmie w Krakowie, o ile nam wiadomo, był obecny tylko Teodor Skumin Tyszkiewicz[34]. Oczywiste jest, że na podstawie takich szczątkowych informacji nie można wyciągać wniosków, ale możliwe, że w związku z przygotowaniem unii kościelniej inicjatywy zjazdu 1594 r. nie były aktualnym tematem dla najwyższych hierarchów prawosławnych. W każdym razie, nawet jeśli postulaty szlachty prawosławnej zostały uwzględnione w czasie obrad sejmowych i sejmikowych 1595 r., to nie miały one szerokiego oddźwięku w środowisku szlacheckim.

Kolejny sejm walny Rzeczypospolitej odbył się wiosną 1596 r. Materiały o pracy sejmików powiatowych Wielkiego Księstwa Litewskiego, znane bardzo fragmentaryczne, nie dają możliwości prześledzenia, czy omówiono na nich postulaty sformułowane przez zjazd-sejmik 1594 r. W zachowanym swego rodzaju protokole posiedzeń sejmiku powiatu wileńskiego z lutego 1596 r. nie ma żadnej wzmianki dotyczącej spraw cerkiewnych[35]. Instrukcja dla poslów sejmowych z powiatu orszańskiego, opracowana 13 lutego 1596 r. na sejmiku w Orszy, również nie zawiera punktów związanych z sytuacją w Kościele prawosławnym[36]. Także w instrukcji sejmiku powiatu mińskiego z dnia 14 lutego 1596 r. nie ma punktów, które mogą być bezpośrednio powiązane z postulatami szlachty prawosławnej z 1594 r.[37] Co prawda uczestnicy sejmiku w Mińsku poparli prośbę „od niektorych osob religiey ruskiey" i polecili swym posłom uproszenie na sejmie króla i wielkiego księcia, „aby raczył im pozwolić ziezdu dla namow swych w nabożenstwie [...] na mieyscu pewnym, gdzieby oni sami to rozumieli być potrzebny, tu w Wielkim Xięstwie Litewskim"[38]. Jednak najprawdopodobniej ten punkt instrukcji odnosił sią do idei zwołania synodu kościelnego, z jaką wystąpił jeszcze w lipcu 1595 r. wojewoda kijowski Konstanty Ostrogski[39]. Śladu zaproponowanych w 1594 r. postulatów nie ma też ani w projekcie instrukcji opracowanym przez senatorów i posłów ziemskich na sejmiku głównym

[33] *Volumina Constitutionum*, t. 2, vol. 2, s. 216–226; zob. też: У. Падалінскі, *Грамадская думка шляхты Вялікага Княства Літоўскага канца XVI ст. (на прыкладзе соймавай кампаніі Рэчы Паспалітай 1595 г.),* „Спадчына" 2008, № 1, s. 12–24.

[34] У. Падалінскі, op. cit., s. 18.

[35] Archiwum Główne Aktów Dawnych (dalej: AGAD), Archiwum Warszawskie Radziwiłłów (dalej: AR), dz. II, sygn. 356, s. 1–3.

[36] AGAD, AR, dz. II, sygn. 346, s. 1–6.

[37] Tamże, sygn. 378, s. 1–6.

[38] Tamże, s. 6.

[39] П. Жукович, *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*, С.Петербургъ 1901, s. 153–161.

Wielkiego Księstwa Litewskiego w Słonimiu w lutym 1596 r., ani w konstytucjach sejmu walnego Rzeczypospolitej z 1596 r.[40] Obecnie nie mamy więc informacji, która mogłaby bezpośrednio potwierdzić realizację w Wielkim Księstwie scenariusza przewidywanego na zjeździe-sejmiku z 1594 r. Być może z powodu inwazji kozackiej Seweryna Nalewajki[41] oraz w przededniu zawarcia unii kościelnej, dla szlachty Wielkiego Księstwa Litewskiego były ważniejsze sprawy do rozpatrzenia na sejmikach i sejmie, niż wewnętrzne problemy Kościoła prawosławnego. A już po zawarciu unii brzeskiej postulaty zjazdu szlachty prawosławnej po prostu straciły swą aktualność.

Podsumowując można stwierdzić, że w końcu XVI w. przedstawiciele Kościoła prawosławnego mieli realną możliwość uczestniczenia w pracach systemu parlamentarnego Rzeczypospolitej. W tym celu metropolita i biskupi mogli wysyłać na sejmiki powiatowe Wielkiego Księstwa Litewskiego oficjalne pisma, w których zgłaszali zagadnienia istotne dla Kościoła prawosławnego. Z kolei szlachta mogła włączać te kwestie do instrukcji dla posłów na sejm, a zatem przedstawiać je do rozpatrzenia na sejmie walnym Rzeczypospolitej. Należy podkreślić, że zarówno szlachta, jak i hierarchowie Kościoła uznawali taki sposób odwołania się do instytucji przedstawicielskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej jako całkowicie realny i zgodny z prawem. Zbadany dokument pokazuje, że szlachta prawosławna Wielkiego Księstwa Litewskiego w końcu XVI w. była aktywną grupą polityczną, która broniła przestrzegania swoich praw i interesów religijnych. Wreszcie możemy dodać, że „Instrukcja" z 1594 r. pozwala wyjaśnić przynależność wyznaniową niektórych przedstawicieli regionalnych elit politycznych Wielkiego Księstwa. Tak więc, marszałek hospodarski, kniaź Michał Drucki Sokoliński oraz Jan Tryzna byli wyznawcami prawosławia, a nie protestantami, jak to czasem uznawano w historiografii[42].

[40] *Akta zjazdów stanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 2: *Okresy panowań królów elekcyjnych XVI–XVII wiek*, oprac. H. Lulewicz, Warszawa 2009, s. 118–123; *Volumina Constitutionum*, t. 2, vol. 2, s. 230–234; zob. L. Jarmiński, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992, s. 139–154.

[41] O wydarzeniach w Wielkim Księstwie Litewskim podczas powstania Nalewajki, zob. H. Lulewicz, *Nieformalne zjazdy senatorsko-szlacheckie w Wielkim Księstwie Litewskim na przykładzie wydarzeń z lat 1595–1596 (inwazja S. Nalewajki)* [w:] *Парламенцкія структуры ўлады ў сістэме дзяржаўнага кіравання Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай у XV–XVIII стагоддзях*, Матэрыялы міжнар. навук. канферэнцыі, навук. рэд. С. Ф. Сокал, А. М. Янушкевіч, Мінск 2008, s. 205–219.

[42] M. Liedke, *Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok 2004, s. 118, 159, 279, 283.

Participation of Orthodox Church representatives in parliamentary system of Polish-Lithuanian Commonwealth at the end of 16TH century

Summary

The objective of the article is to research the participation of Orthodox Church, as separate social institution, in work of dietines (*sejmik powiatowy*) of the Grand Duchy of Lithuania and General Diet of the Commonwealth in 1569–1596. The work is based on analysis of instructions for the Church synod, submitted on rally (informal dietine) of Orthodox nobility of the Grand Duchy of Lithuania in Vilnius in 1594. Until mid-16th century, highest echelons of Church hierarchy have participated in regional rallies and General Diet of the Grand Duchy, thus having direct influence on decision making with respect to matters of the church. However, after the reforms of state system of the Grand Duchy of Lithuania in 1560s, and the Union of Lublin of 1569, leaders of the Orthodox Church have remained *de facto* outside the structures of representative power. Nonetheless, the author draws a conclusion that at the end of 16th century the Orthodox Church had a real possibility of participating in the work of Commonwealth's parliamentary system. With that purpose, the Metropolitan Bishop and other bishops were able to send official letters to dietines of the Grand Duchy, raising issues important for the Church. In turn, the nobles could include those in instructions issued to their deputies to the Diet, thus presenting them to the General Diet of the Commonwealth for consideration. It should be emphasized, that both the nobility and Church leaders considered such a procedure for appealing to representative institutions of the Grand Duchy and the Commonwealth to be completely valid and legal. Investigated sources indicate, that Orthodox nobility of the Grand Duchy of Lithuania at the end of 16th century was an active political group, which defended its rights and religious interests. The article also clarifies religious affiliation of some of the representatives of regional political elites of the Grand Duchy. Thus, Hospodar Marshal, Duke Michał Drucki Sokoliński and Jan Tryzna were Orthodox, not Protestant, as they are sometimes presented in historiography.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Warszawskie Radziwiłłów, dz. II, sygn. 346, 356, 378.

Akta zjazdów stanów Wielkiego Księstwa Litewskiego, t. 1–2, oprac. H. Lulewicz, Warszawa 2006–2009.

Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lituaniae, t. 1, Vilnae 1758.

Volumina Constitutionum, t. 2: (*1550–1609*), vol. 1–2, do druku przygotowali S. Grodziski, I. Dwornicka, W. Uruszczak, Warszawa 2005–2008.

Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией, t. 2: *Акты брестского земского суда*, Вильна 1867; t. 8: *Акты виленского гродского суда*, Вильна 1874.

Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею, t. 3–4, С.Петербургъ 1848–1851.

Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, cz. 1, t. 10, Киев 1904.

Русская историческая библиотека, t. 30: *Литовская Метрика*, отделы I–II, ч. 3: *Книги публичных дел*, ред. И. И. Лаппо, Юрьев 1914.

Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 года, рэд. Т. І. Доўнар [і інш.], Мінск 2003.

Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Давед. Камент., рэд. І. П. Шамякін [і інш.], Мінск 1989.

Opracowania

Deputaci Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego (1582–1696). Spis, red. A. Rachuba, Warszawa 2007.

Filipczak-Kocur A., *Pośmiertne problemy podskarbich litewskich Ławryna Wojny i Jana Hlebowicza* [w:] *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Kriegseisen, A. Rachuba, Warszawa 2006, s. 70–84.

Jarmiński L., *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku*, Warszawa 1992.

Kempa T., *Metropolita kijowski Hipacy Pociej w świetle swojej korespondencji* [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 1: (*stulecia XV–XVII*), red. P. Borek, M. Olma, Kraków 2011, s. 141–171.

Liedke M., *Od prawosławia do katolicyzmu. Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok 2004.

Lulewicz H., *Nieformalne zjazdy senatorsko-szlacheckie w Wielkim Księstwie Litewskim na przykładzie wydarzeń z lat 1595–1596 (inwazja S. Nalewajki)* [w:] *Парламенцкія структуры ўлады ў сістэме дзяржаўнага кіравання Вялікага княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай у XV–XVIII стагоддзях*, Матэрыялы міжнар. навук. канферэнцыі, навук. рэд. С. Ф. Сокал, А. М. Янушкевіч, Мінск 2008, s. 205–219.

Mironowicz A., *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.

Rachuba A., *Wielkie Księstwo Litewskie w systemie parlamentarnym Rzeczypospolitej w latach 1569–1763*, Warszawa 2002.

Seredyka J., *Senatorowie Rzeczypospolitej na sejmach Zygmunta III Wazy (1587–1632)* [w:] *Rozprawy z dziejów XVI i XVII wieku*, Poznań 2003, s. 155–237.

Wisner H., *Sejmiki Wielkiego Księstwa Litewskiego i prawosławie. Czasy Zygmunta III* [w:] *Silva rerum nova: Штудыі ў гонар 70-годдзя Георгія Я. Галенчанкі*, рэд. А. Дзярновіч, Вільня-Мінск 2009, s. 68–71.

Варонін В., *Палітычны лад Полацкага ваяводства ў першай палове XVI ст.*, „Беларускі Гістарычны Агляд", т. 5, 1998, сш. 1, s. 27–66.

Жукович П., *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*, С.Петербургъ 1901.

Любавский М., *Литовско-русский сейм: Опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешнею жизнью государства*, Москва 1900.

Любавский М., *Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно*, подготовил к печати Д. В. Карев, Минск 2012.

Падалінскі У., *Грамадская думка шляхты Вялікага Княства Літоўскага канца XVI ст. (на прыкладзе соймавай кампаніі Рэчы Паспалітай 1595 г.)*, „Спадчына" 2008, № 1, s. 12–24.

500-LECIE REFORMACJI

500th ANNIVERSARY
OF THE REFORMATION

500 LAT REFORMACJI

Zakon augustianów-eremitów w okresie wprowadzenia Reformacji na Śląsku i w Rzeczypospolitej

Marcin A. Klemenski

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

W roku 2017 obchodzimy pięćsetną rocznicę ogłoszenia przez Marcina Lutra 95 tez, które – jak głosi tradycja – zostały przez niego przybite do drzwi kaplicy zamkowej w Wittenberdze. Wydarzenie to dało początek ruchowi zwanemu Reformacją oraz położyło podwaliny pod stworzenie Kościoła Luterańskiego i innych wyznań ewangelickich. Trzeba jednak przypomnieć, że formację teologiczną Marcin Luter uzyskał w zakonie augustianów-eremitów[1]. Placówki tego zakonu były też na terenie Śląska, Królestwa Polskiego oraz Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zasadne wydaje się więc podjęcie rozważań, czy zakonnicy którzy zamieszkiwali te klasztory wpłynęli na rozwój Reformacji na ziemiach położonych na wschód od Odry. Pytanie to jest istotne także z tego względu, że nowy ruch religijny spowodował likwidację wielu klasztorów augustianów-eremitów na Śląsku,

[1] Mimo powszechnie występującej w historiografii nazwy zakonu „augustianie", będę konsekwentnie używał nazwy „augustianie-eremici", gdyż często eremici byli myleni z kanonikami regularnymi św. Augustyna, stąd też ważne jest te rozróżnienie. Warto zauważyć, że Niemcy konsekwentnie stosują zapis: *augustiner-eremiten* oraz *augustiner-chorherren*. Zob. uwagi Anny Pobóg-Lenartowicz, *Kanonicy regularni na Śląsku. Życie konwentów w śląskich klasztorach kanoników regularnych w średniowieczu*, Opole 1999, s. 24.

Pomorzu Zachodnim, Nowej Marchii[2] i w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach[3].

Augustianie-eremici byli zakonem, który wywarł silne piętno w dziejach Kościoła Katolickiego zwłaszcza, że z ich szeregów wywodził się reformator Marcin Luter. Sam zakon miał nietypową genezę. Powstał 1 marca 1256 r. na skutek unii mniejszych zgromadzeń eremickich (wilhelmitów, toskańskich eremitów św. Augustyna, kongregacji *Turris Palmae* i innych 12 pomniejszych kongregacji)[4]. Zakon rozwijał się stosunkowo szybko. Już w 1256 r. utworzono cztery prowincje: *Galię*, *Spanię*, *Germanię* i *Italię*. W 1299 r., z inicjatywy generała zakonu bł. Augustyna Novellusa, prowincję *Germanię* podzielono na cztery mniejsze prowincje: bawarską, kolońską, reńską-szwabską i turyńsko-saską[5]. Klasztory śląskie, polskie i litewskie

[2] Na terenach Pomorza Zachodniego i Nowej Marchii klasztory augustianów-eremitów znajdowały się w Chojnej, Gorzowie Wielkopolskim, Lipianach, Stargardzie nad Iną, Strzelcach Krajeńskich, Szczecinie i w Szczecinku. W literaturze popularnonaukowej dotyczącej dziejów Polic i okolic często się pisze o klasztorze augustianów-eremitów w Jasienicy. Jednak jest to poważny błąd, ponieważ klasztor ten był wprawdzie augustiański, ale należał do kongregacji kanoników regularnych św. Wiktora (wiktorynów), a więc jednej z najsłynniejszych kongregacji kanonickich założonej przez Wilhelma z Champeaux po 1108 r., do której należeli m.in. wybitni średniowieczni filozofowie, Hugo od św. Wiktora i jego uczeń Ryszard od św. Wiktora. Nazwa zakonu wywodzi się od patrona ich macierzystego klasztoru w Paryżu. Konwent w Jasienicy (wcześniej w Tatyni) był jedynym klasztorem wiktoryńskim na terenie obecnej Polski. Był związany z klasztorami w Ückermünde i w Gobelenhagen; zob. K. Podlaszewska, *Biblioteka klasztoru kanoników regularnych w Jasienicy koło Szczecina na przełomie XV/XVI wieku*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Bibliologia, t. 1 (306), 1996, s. 45–70; G. Wejman, *Duchowieństwo diecezjalne i zakonne na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w XIV wieku*, „Studia Gnesnensia", t. 28, 2014, s. 151–185, a szczególnie s. 168–170.

[3] W państwie zakonu krzyżackiego w Prusach konwenty augustianów-eremitów były w Chojnicach, Heiligenbeil (Święta Siekierka, Mamonovo), Patollen (Patuły, Osokino), Reszlu i w Swornegaciach; zob. H. Eysenblätter, *Die Klöster der Augustiner-Eremiten im Nordosten Deutschland (Neumark, Pommern, Preussen)*, „Altpreussiche Monatsschrift", Bd. 35, 1898, H. 5–6, s. 363–365.

[4] *Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis 1187–1256*, hg. B. van Luijk, Würzburg 1964 (Cassiciacum, Bd. 18), s. 128–130; A. Kunzelmann, *Geschichte der Deutschen Augustiner-Eremiten*, Tl. 1, *Das dreizehnte Jahrhundert,* Würzburg 1969 (Cassiciacum, Bd. 26), s. 11–37; D. Gutiérez, *Geschichte des Augustinerordens*, Bd. 1, Tl. 1, *Die Augustiner im Mittelalter 1256–1356*, Würzburg 1985, s. 27–47.

[5] H. Fros, *Augustyn Novellus* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1115–1116; A. Kunzelmann, *Geschichte*, s. 134–200; D. Gutiérrez, *Geschichte*, Bd. 1, Tl. 1, s. 62–72; H. Tüchle, *Zur Geschichte der bayerischen Provinz der Augustinereremiten im Jahrhundert vor der Reformation* [w:] *Scientia Augustiana. Studien* über *Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift P. Dr. theol. Dr. phil. Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geb.*, hg. C. P. Mayer, W. Eckermann, Würzburg 1975, s. 630–640; G. Uth, *Szkic historyczno-biograficzny Zakonu Augustjańskiego w Polsce*, Kraków 1930, s. 14.

weszły w skład prowincji bawarskiej. W 1431 r. prowincjał bawarski Jerzy z Schöntal (*Valle Speciosa*), by ułatwić zarządzanie rozległą prowincją, obejmującą Bawarię, Śląsk, Czechy, Morawy, Polskę, Austrię i Chorwację, utworzył dziewięć wikarii[6]. Wśród nich były wikarie: śląska z siedzibą we Wrocławiu, ruska z siedzibą w Brześciu Litewskim, polska z siedzibą w krakowskim Kazimierzu oraz mazowiecka z siedzibą w Warszawie.

Reformacja na Śląsku

Augustianie-eremici na Śląsku mieli klasztory w czterech miastach – w Grodkowie, Chojnowie, Dzierżoniowie i we Wrocławiu. Klasztory te były wspierane przez mieszczan, co widać zwłaszcza na przykładzie Chojnowa, gdzie miejscowi mieszczanie bardzo zaangażowali się w proces zakładania fundacji pod wezwaniem Krzyża św.[7] Brakuje w ich przypadku (poza konwentem wrocławskim, który był fundacją cesarza Karola IV) świadectw, by były to fundacje książęce. Generalnie przyjmuję założenie, że w przypadku Grodkowa i Chojnowa inicjatywa założenia nowych konwentów wyszła z szeregu samych zakonników, z kolei konwent w Dzierżoniowie mógł być jedną z fundacji książąt świdnicko-jaworskich, choć brakuje na to bezpośrednich dowodów.

Reformacja w Grodkowie rozwijała się z oporami, bowiem było to miasto rezydencjonalne biskupów wrocławskich. Mimo to w okresie tym upadł klasztor augustianów-eremitów. Niestety, nie znamy dokładniej daty tego zdarzenia, jak również bliższych szczegółów. W literaturze pojawiają się daty 1520[8] i 1525 r.[9] Trudno jednak orzec, czy rok 1520 to data prawdziwa, zwłaszcza że właściwy okres likwidacji klasztorów na Śląsku rozpoczął się dopiero po 1524 r. Przyjmuję więc, że klasztor został zlikwidowany około 1525 r.

Zakonnicy chojnowscy wykazywali znaczną otwartość względem nowinek religijnych. W Chojnowie pierwsze kazanie w nowym duchu wygło-

[6] G. Uth, op. cit., s. 33–39.

[7] Wymienieni mieszczanie: Konrad de Luämer, Konrad v. Ueberschaar, Bertold pisarz, zob: *Schlesisches Urkundebuch*, Bd. 6: 1291–1300, hg. W. Irgang, H. Appelt, J. Menzel, Köln 1998, nr 385; *Chronik der Stadt Haynau*, hg. T. Scholz, Haynau 1869, s. 325.

[8] K. E. Schellhammer, *Grottkau* [w:] *Deutsches Städtebuch. Handbuch Städtischer Geschichte*, Bd. 1, *Schlesien*, hg. H. Stoob, P. Johanek, Stuttgart–Berlin–Köln 1995, s. 146.

[9] M. K. Wernicke, *Die Augustiner-Eremiten (OESA)* [w:] *Orden und klöster im Zeitalter von Reformation und Katholischer Reform 1500–1700*, Bd. 2, hg. F. Jürgenmeier, R. E. Schwerdtfeger, Münster 2005, s. 52.

sił u augustianów-eremitów w 1525 r. Michał Rosenkranz, pleban parafii miejskiej. Później nową naukę głosił przeor Adam Adamus, który wyjaśniał wszelkie zawiłości nowych prądów religijnych[10]. Ta wzmianka świadczy o tym, że przeor Adamus musiał już wcześniej być zaangażowany w sprawę reformy Lutra, interesował się tym, bądź też miał jakiś kontakt z niemieckimi zakonnikami, którzy mu przekazywali informacje o nauce współbrata. Prawdopodobnie już w 1525 r. zakonnicy zaczęli opuszczać klasztor i prowadzić nowe życie. W 1535 r. klasztor został skasowany na mocy edyktu księcia legnickiego Fryderyka[11].

Zapowiedzią nadchodzącej burzy reformacyjnej w Dzierżoniowie jest fakt, że tamtejsza rada miejska nie wsparła plebana w sporze o dochody, prowadzonym z augustianami-eremitami. Być może wówczas (1504–1520) mieszczanie powoli zaczęli przyglądać się bliżej stosunkom kościelnym, a z pewnością proces ten uległ przyspieszeniu po 1517 r. Już 20 kwietnia 1524 r. do Dzierżoniowa przybył słynny kaznodzieja Jan Hess, który w tym mieście przeprowadził pierwszą dysputę teologiczną z przedstawicielami duchowieństwa (a więc z pewnością również z augustianami-eremitami)[12]. Niestety nie znamy szczegółów tej dysputy, w przeciwieństwie do słynnej dysputy w kościele św. Doroty we Wrocławiu, przeprowadzonej również przez Hessa. W ciągu roku część zakonników przeszła na nowe wyznanie, natomiast ci, którzy chcieli pozostać przy katolicyzmie, zostali przez mieszczan wypędzeni z miasta. Prawdopodobnie część z nich zatrzymała się w klasztorze we Wrocławiu, inni zaś rozproszyli się w innych miejscach na Śląsku[13]. W 1525 r. klasztor augustianów-eremitów został zlikwidowany[14].

We Wrocławiu już od 1517 r. wśród zakonników notujemy, zwolenników Marcina Lutra. Około 1520 r. wspomniany jest kaznodzieja z klasztoru św. Doroty – Piotr Stellauf, który był znanym głosicielem tez Lutra[15]. Wrocławski klasztor augustianów-eremitów był widownią najważniejszego dla

[10] H. Grünwald, *Predigergesichte des Kircherkreises Haynau*, Goldberg 1938, s. 10.

[11] W. Bochnak, *Materiały do życia religijnego w Chojnowie* [w:] *Chojnów dawniej i dziś. Szkice i materiały*, red. R. Gładkiewicz, Chojnów–Wrocław 1992, s. 76; jednak błędnie datuje ten fakt na 1525 r.; M. K. Wernicke, *Die Augustiner-Eremiten*, s. 52; H. Uhtenwoldt, *Haynau* [w:] *Deutsches Städtebuch. Handbuch Städtischer Geschichte*, Bd. 1, s. 166; *Chronik der Stadt Haynau*, s. 40.

[12] *Dzierżoniów. Zarys monografii miasta*, red. S. Dąbrowski, Wrocław–Dzierżoniów 1998, s. 84.

[13] Tamże, s. 84–85.

[14] M. K. Wernicke, *Die Augustiner-Eremiten*, s. 54, H. Uhtenwoldt, *Reichenbach* [w:] *Deutsches Städtebuch. Handbuch Städtischer Geschichte*, Bd. 1, s. 354.

[15] C. Reisch, *Geschichte*, s. 43–45.

wprowadzenia Reformacji we Wrocławiu zdarzenia, a więc słynnej dysputy teologicznej wokół tez księdza Jana Hessa. Jednak zanim do tej dysputy dojdziemy trzeba przypomnieć, że już w okresie świąt Wielkiej Nocy (27 i 28 marca 1524 r.) augustianie-eremici zaczęli w katedrze wrocławskiej głosić kazania tak jawnie luterańskie, iż wkrótce im tego zabroniono. W związku z tym, przenieśli się na cmentarz przykatedralny, i tam kontynuowali swe nauczanie[16]. Również z początkiem 1524 r. Jan Hess opublikował tezy planowanej dysputy. Dotyczyły one w szczególności Słowa Bożego (z ośmioma tezami), Kapłaństwa Chrystusa (z siedmioma tezami) oraz Małżeństwa (z czterema tezami). Hess przesłał tezy Lutrowi i Ulrykowi Zwingliemu, którzy pogratulowali mu odwagi. Potem Hess oficjalnie zaprosił biskupa wrocławskiego Jakuba von Salzę do dysputy teologicznej nad tymi tezami. Na Ostrowie Tumskim zapanowała wówczas panika. Okazało się, że nie mają teologa, który mógłby podjąć dyskusję, wysyłali nawet listy o pomoc do biskupów Poznania i Egeru[17]. W końcu zaproszono Marcina Dobergasta, kanonika i kaznodzieję niemieckiego w kościele mariackim w Krakowie[18]. Ze względu na dość napięte stosunki między radą miejską (zwolennikami Hessa) a biskupem i kapitułą, miejsce i czas dysputy obrała rada. Wybrano kościół p.w. świętych Doroty, Stanisława i Wacława, należący do augustianów-eremitów, ponieważ zakonnicy sprzyjali nowościom religijnym. Ważny wydaje się fakt, że kościół ten wybrano też ze względu na jego rozmiary, miał on bowiem pomieścić wszystkich chętnych słuchaczy. Ciekawe że nie wyłoniono bezstronnego sędziego, o wyniku dysputy mieli zaś decydować słuchacze, a więc mieszczanie zgromadzeni w kościele. Dyskusja między Hessem i jego zwolennikami (Walenty Trotzendorf, Antoni Niger, zakonnicy minoryccy Jan Wunschalt i Joachim Schnabel) a jego przeciwnikami (dominikanami Leonardem Czipserem, Marcinem Scheiterem, Andrzejem Schmidtem i Marcinem Spronem) trwała od 20 do 24 kwietnia. Z jej przebiegu zachował się protokół, który ukazuje słabość strony dominikańskiej.

[16] *Acta Capituli Wratislaviensis 1500–1562. Die Sitzungprotokolle des Breslauer Domkapitels in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Bd. 2: *1517–1540*, ed. A. Sabisch, Köln 1976, nr 1482; J. Soffner, *Geschichte der Reformation in Schlesien*, Breslau 1887, s. 11–14; P. Konrad, *Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien,* Breslau 1917, s. 23–25; K. Engelbert, *Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien*, T. 1: „Archiv für Schlesische Kirchengesichte", Jh. 18, 1960, s. 149–150, 166–175.

[17] K. Dola, *Christus Praecepit-Ecclesia Sancivit. Wrocławska dysputa teologiczna wokół tez księdza Jana Hessa 20–24 kwietnia 1524 roku* [w:] tenże, *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, Opole 2009, s. 72–73.

[18] H. E. Wyczawski, *Dobergast Marcin* [w:] tenże, *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 400.

Tym samym uznano zwycięstwo Hessa i od tego momentu kaznodzieje, zgodnie z zarządzeniem rady miejskiej, mieli głosić kazania w duchu nauk Hessa[19]. Jak zauważył Norbert Conrads, pewnym *novum* tej debaty było to, że werdykt miała wydać zgromadzona wspólnota wiernych (bądź inaczej: opinia publiczna Wrocławia), a nie – jak to wcześniej praktykowano – władca, biegli sędziowie bądź teolodzy[20]. Dwa lata później, w 1526 r. rada miasta skonfiskowała dobra klasztorne augustianów-eremitów. Z zachowanego wykazu wiadomo, że z inicjatywy radnych przejęto 17 kielichów mszalnych, 16 paten, osiem naczyń liturgicznych, krzyże procesyjne, pięć pacyfikałów, monstrancje, obrazy św. Mikołaja z Tolentino i Matki Bożej oraz inne elementy wyposażenia kościelnego. Łącznie zabrano gotówkę wartości 897 florenów, 2 groszy i 3 halerzy[21]. W okresie od 1524 do 1529 r. znaczna liczba zakonników opuściła klasztor, wybierając życie świeckie bądź posługując już jako protestanccy kaznodzieje[22]. W 1529 r. król czeski Ferdynand I nakazał miastu zwrócić skonfiskowane dobra, jednak polecenia tego nie wykonano[23]. W tym samym roku, na skutek zagrożenia tureckiego, rozebrano zabudowania opactwa norbertańskiego na Ołbinie. 10 stycznia 1530 r. z nakazu władz miejskich przeniesiono franciszkanów z klasztoru św. Jakuba do klasztoru św. Doroty, gdzie uroczyście powitał ich nieliczny konwent augustiański na

[19] K. Dola, op. cit., s. 76–82; W. Laug, *Johannes Heß und die Disputation in Breslau von 1524*, „Jahrbüch für Schlesische Kirche und Kirchenhesichte", Bd. 37, 1958, s. 23–33; W. Laug, *Die Auseinandersetzung mit der Reformation in Breslau in den „Acta capituli Wratislaviens" von 1517 bis 1540*, „Jahrbüch für Schlesische Kirchengesichte", Bd. 57, 1978, s. 51–62; O. Scheib, *Die Breslauer Disputation von 1524 als Beispiel eines frühreformatiorischen Religionsgespräches eines Doktors der Theologie* [w:] *Feistschrift für Bernard Stasiewski. Beiträge zur ostdeustchen und osteuropäischen Kirchengesichte*, hg. A. Adriányi, J. Gottschalk, Köln–Wien 1975, s. 98–106.

[20] N. Conrads, *Książęta i stany. Historia Śląska (1469–1740)*, Wrocław 2005, s. 52–53.

[21] C. Reisch, *Geschichte des Klosters und der Kirche St. Dorothea in Breslau*, Breslau 1908, s. 58–59; H. Manikowska, *Noc listopadowa 1526 roku we Wrocławiu (czyli o pożytkach płynących z reformacyjnego obrazoburstwa dla badań mediewistycznych)* [w:] *Między polityką a kulturą*, red. C. Kukla, Warszawa 1999, s. 349, przyp. 39. Według Haliny Manikowskiej działania reformacyjne we Wrocławiu przechodziły łagodniej niż w innych rejonach Rzeszy. Do najradykalniejszych działań zalicza właśnie ową konfiskatę dóbr i wygnanie bernardynów z Wrocławia.

[22] G. Wąs, *Klasztory franciszkańskie*, s. 163. Kwestia udziału zakonników augustiańskich w rozwoju Reformacji wymaga dalszych badań; zob. Z. Szultka, *Rola byłych zakonników z Białoboków w rozwoju Reformacji w południowej strefie morza bałtyckiego* [w:] *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII–XVII wieku ofiarowane Marianowi Biskupowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Z. H. Nowak, Toruń 1992, s. 327–339.

[23] C. Reisch, *Geschichte*, s. 59.

czele z przeorem Joachimem Peschelem, który ofiarował gwardianowi franciszkanów klucze do klasztoru. Ostatni augustianie-eremici, z nakazu rady miasta, przenieśli się do szpitala św. Hieronima[24]. Byli to: przeor Joachim Peschel, kaznodzieja Jerzy Gothard, zakrystianin Marcin Semel i brat Marcin Koetz[25]. Spośród 40-osobowego konwentu augustianów-eremitów tylko ta garstka zakonników pozostała wierna katolicyzmowi. W 1532 r. w szpitalu św. Hieronima pozostał już tylko Jerzy Gothard (ostatni przeor konwentu św. Doroty) i – o dziwo – dwóch nowicjuszy, Jerzy Scheps i Maciej Thutzer (Kurtzner). Dnia 8 czerwca 1532 r. przeor Jerzy Gothard wydzierżawił na trzy lata 6,5 mórg pola (*aus proswitzes felde*) w *Siebenhufen* Tylmannowi Kretschmerowi. Opata roczna za dzierżawę miała wynosić 40 groszy za każdą morgę[26]. 14 stycznia 1534 r. w źródłach pojawiają się przeor Jerzy Gothard i Maciej Thutzer (Kurtzner). Tego też dnia wnioskowali o stały czynsz na ich utrzymanie, w wysokości 24 grzywien rocznie[27]. W 1537 r. Gothard wspominany jest jako kaznodzieja w kościele 11 tys. Dziewic[28]. Z kolei 3 czerwca 1541 r. przeor Gothard przybył do wrocławskiego ratusza, gdzie w obecności świadków i notariusza miejskiego przekazał, że jako ostatni augustianin-eremita z klasztoru św. Doroty rozdysponowuje majątkiem ziemskim. W ten sposób 24 morgi pola położonego za Bramą Mikołajską, podarował wrocławskim siostrom klaryskom, a 6,5 mórg w *Siebenhufen* przekazał wrocławskiej kapitule katedralnej. W zamian za tę darowiznę przeor poprosił

[24] Miejski szpital św. Hieronima był szpitalem szkolnym. Powstał w 1410 r. jako realizacja testamentu Mikołaja Scheitelera. Znajdował się pierwotnie przy kościele św. Marii Egipcjanki (obecnie św. Krzysztofa przy placu Partyzantów). W latach 1453–1465, z fundacji Grzegorza Polaka, powstała nowa siedziba szpitala, która znalazła się przy ul. Świdnickiej, naprzeciwko kościoła augustianów-eremitów. Od 1461 r. szpital był pod całkowitą kontrolą rady miejskiej, a rajcy uznali tę fundację za reprezentacyjną placówkę miejską. W kompleksie szpitalnym była kaplica św. Hieronima i św. Jadwigi, a mieszczanie hojnie dotowali placówkę czynszami, co sprawiło, że był to jeden z najzasobniejszych szpitali wrocławskich. Dość powiedzieć, że miał przyjmować 250 pensjonariuszy, podczas gdy pozostałe wrocławskie szpitale (Ducha Św., św. Macieja, Bożego Ciała, Trójcy Św., św. Jana Chrzciciela, na Piasku, kolegiaty św. Krzyża oraz św. Barbary) mogły przyjąć łącznie 320 osób. Ze względu na bliskość szpitala, jak i jego zarządcę, nie dziwi fakt, że ostatnich augustianów-eremitów przeniesiono właśnie tam. Jednak kwestią otwartą pozostanie sprawa, czy służbę Bożą mogli nadal sprawować w kościele św. Doroty, czy już tylko w kaplicy szpitalnej. Zob. M. Słoń, *Szpitale średniowiecznego Wrocławia*, Warszawa 2000, s. 239–247.

[25] C. Reisch, *Geschichte*, s. 64.

[26] Tamże, s. 65.

[27] Tamże, s. 64–65.

[28] Tamże, s. 64.

o dożywotnią opiekę[29]. 21 marca 1542 r. zmarł ostatni przeor wrocławskich augustianów-eremitów – Jerzy Gothard. Zgodnie ze swą wolą, został pochowany na nowym cmentarzu, położonym za Bramą Świdnicką[30].

Reformacja w Królestwie Polskim i w Wielkim Księstwie Litewskim

Do pierwszej połowy XVI w. na terenie Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego działało 15 konwentów augustiańskich, należących do prowincji bawarskiej[31]. W Polsce konwenty augustiańskie rozwijały się od XIII do XIV w., dzięki wsparciu królów Kazimierza Wielkiego, Władysława Jagiełły i Aleksandra Jagiellończyka. Na temat rozwoju Reformacji wśród koronnych i litewskich zakonników niewiele można powiedzieć. Wiadomo jednak, że w pierwszej połowie XVI w. zakon na tych terenach przeżywał kryzys. Nastąpił spadek liczby powołań, a niektóre klasztory zostały zlikwidowane. Stało się tak na przykład w Parczewie na skutek niszczącego najazdu tatarskiego w 1544 r.[32] Jeszcze wcześniej zanikł klasztor w Górce Duchownej koło Łobżenicy. Przyczyny jego upadku nie są bliżej znane, ale z pewnością nie zostało to spowodowane działaniami reformacyjnymi, bowiem wzmianek o tym konwencie nie znajdujemy już po 1500 r.[33]

Polscy i litewscy augustianie-eremici bacznie obserwowali wydarzenia zachodzące w bawarskiej prowincji, zwłaszcza zaś upadek klasztorów w sąsiedniej wikarii śląskiej. Aby przeciwdziałać zgubnym skutkom Reformacji, już w 1539 r. próbowano powołać polską prowincję zakonną, lecz z nieznanych przyczyn nie doszło to do skutku[34]. W 1546 r. wielu zakonników wróciło z kapituły prowincjalnej odbywającej się w Bawarii „zarażonych" nowymi prądami religijnymi. W związku z tym władze polskich wikarii (koronnej, mazowieckiej i ruskiej) wysłały w tym samym roku do Rzymu skargę na ten fakt. Wśród podpisanych byli o. Florian de Monte Regio, ówczesny prze-

[29] Tamże, s. 64; nr 7, s. 389–399. Nadania te 12 czerwca 1545 r. potwierdził w Ratyzbonie cesarz.

[30] Tamże, s. 66.

[31] W Królestwie Polskim były to klasztory w Ciechanowie, Górce Klasztornej koło Łobżenicy, Kazimierzu koło Krakowa, Krasnymstawie, Olkuszu, Pilźnie, Rawie Mazowieckiej, Sierakowie nad Wartą, Książu Wielkim, Warszawie i w Wieluniu.

[32] G. Uth, *Szkic*, s. 72–73; A. Kunzelmann, *Geschichte*, Bd. 3, s. 74.

[33] J. Pakulski, *Wałdowscy i ich fundacja dla augustianów (w Górce?). Z dziejów elity politycznej XIII–XIV w.* [w:] *Personae, colligationes, facta*, red. J. Bieniak, Toruń 1991, s. 130–151.

[34] G. Uth, op. cit., s. 103.

or klasztoru w Kazimierzu i wikariusz koronny, oraz przeorzy z klasztorów w Brześciu Litewskim, Ciechanowie, Krasnymstawie, Książu Wielkim, Olkuszu, Pilźnie, Rawie, Warszawie i Wieluniu[35]. Dnia 7 sierpnia 1546 r. generał zakonu Hieronim Seripando wyznaczył tymczasowo wikariusza generalnego, a niecały rok później, 6 lipca 1547 r., utworzona została polska prowincja zakonna[36].

Problemy reformacyjne nie angażowały zbytnio zakonników z klasztorów w Brześciu Litewskim, w Grodnie i Parczewie. Byli oni skupieni na problemach związanych z prawosławnymi, którzy tam zamieszkiwali. Jak wspomniano, klasztor w Parczewie upadł w 1544 r., ale nie na skutek Reformacji, lecz najazdu tatarskiego[37].

Znaczące ślady wydarzeń reformacyjnych zachowały się tylko dla trzech konwentów, w Sierakowie nad Wartą, w Chojnicach i Książu Wielkim. Wielkopolski klasztor w Sierakowie był efemeryczną fundacją możnowładczą. Konwent powstał zapewne w drugiej połowie XIV w. z fundacji Wichny, wdowy po Beniaminie z Uzarzewa i Kołdrębia, przypuszczalnej córki Maćka Borkowica. Z lat 1408–1505 znamy sporą liczbę wzmianek o sporach sądowych wytaczanych przez miejscowych zakonników. Klasztor ze względu na słabe uposażenie upadł po 1505 r., co można wiązać z tym, że około 1517 r. zakonnicy mogli się rozejść w związku z Reformacją. Miejsce i majątek poklasztorny po 1619 r. przejęli bernardyni, tak bardzo wówczas związani z kontrreformacją[38].

Interesujący jest przykład klasztoru w Chojnicach na Pomorzu. Klasztor został założony przez wielkiego mistrza krzyżackiego Winrycha von Kniprode w 1356 r. Zakonnicy przybyli wówczas ze Stargardu, dlatego przynależał do prowincji turyngsko-saskiej. Klasztor zasłynął tym, że w 1383 r. otrzymał relikwie Krzyża Świętego. Od tego momentu stał się znanym miejscem odpustowym. Był hojnie obdarowywany wieloma przywilejami, odpustami i nadaniami. W 1507 r. wcielono go do prowincji saskiej o. Jana Staupitza. Już w 1518 r. zakonnicy musieli opuścić klasztor z powodu niechętnie

[35] Tamże, s. 104.

[36] Tamże, s. 105–107.

[37] Więcej na ich temat, zob. M. A. Klemenski, *Konwenty augustianów-eremitów na ziemiach ruskich w XIV–XV wieku* [w:] *Colloquia Rusica*. Series I, vol. 6, *Rus' and countries of the latin culture (10th–16th C.)*, red. V. Nagirnyy, Kraków 2016, s. 166–172; M. A. Клеменський, *Монастирі августинців-єремітів на Русі та в Сілезії: спроба порівняння фінансування*, „Студентські історичні зошити", t. 7, 2016, s. 29–36.

[38] M. A. Klemenski, *Klasztor augustianów-eremitów w Sierakowie nad Wartą (XIV–XV w.)*, „Nasza Przeszłość", t. 122, 2014, s. 5–13.

nastawionych do nich mieszczan chojnickich, którzy stosunkowo szybko przyswoili idee reformacyjne. Zakonników wygnano do innych klasztorów. Brak źródeł nie pozwala na rekonstrukcję dalszych ich losów. Dopiero w 1623 r. klasztor wrócił w ręce augustianów-eremitów, dzięki przychylności króla Zygmunta III Wazy. Wkrótce zbudowano okazały kompleks klasztorny. W 1819 r. klasztor został skasowany przez władze pruskie. Do dziś przetrwały jedynie budynki klasztorne[39].

Klasztor w Książu Wielkim został ufundowany w 1381 r. przez Spytka z Melsztyna, który w ten sposób wypełnił ostatnią wolę swego ojca – Jana z Melsztyna. Dokument fundacyjny nie zachował się, ale data fundacji jest znana dzięki temu, że w 1599 r. przeor Maciej postarał się o jej wpisanie do ksiąg ziemskich. W 1558 r. zmarła wojewodzina sandomierska Katarzyna Tęczyńska, z domu Łaska – ostatnia protektorka augustianów-eremitów z Książa Wielkiego. Po jej śmierci krewni Tęczyńskiej, którzy byli wyznawcami arianizmu, wtargnęli do klasztoru, wygnali zakonników, sam kościół zamienili zaś na zbór. O wydarzeniu tym wspomina Jan Łaski w liście do Jana Kalwina[40]. Po 1582 r., gdy majątek przeszedł w ręce biskupa krakowskiego Piotra Myszkowskiego, zakonnicy powrócili do Książa i odbudowali konwent. Funkcjonował on do 1864 r., kiedy został skasowany przez władze carskie[41].

Odnośnie innych klasztorów mamy tylko sporadyczne wiadomości o odejściach zakonników. Same klasztory jednak przetrwały, chociażby ze względu na spore uposażenie majątkowe, gdyż nie były tak zależne od woli rodzin fundatorów czy wsparcia mieszczan, którzy popierali reformację.

*

Porównując nastawienie zakonników ze Śląska, Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego do sprawy Reformacji można dostrzec znaczne różnice. Augustianie-eremici śląscy szybko przyjęli wiarę luterańską, a ich klasztory uległy całkowitej likwidacji. Sami zakonnicy zaczęli rozpowszech-

[39] G. Uth, *Szkic*, s. 56–62; H. Eysenblätter, *Die Klöster*, s. 372–376; M. Biskup, *Średniowieczna sieć klasztorów w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach (do 1525 roku)* [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX wiek*, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 63. Grzegorz Uth przypuszczał błędnie, że to Świętopełk I pomorski ufundował klasztor w 1265 r.

[40] Ioannis Calvini, *Opera Quae Supersunt Omnia,* Bd. 17, ed. G. Bauss, Braunschweig 1877, nr 2931 (*Corpus Reformatorum*, 45).

[41] G. Uth, *Szkic*, s. 65–67; A. Kunzelmann, *Geschichte*, Bd. 3, s. 71.

niać myśl Marcina Lutra. Wynika to z faktu, że prawdopodobnie odebrali wykształcenie na Uniwersytecie w Erfurcie. Istotne było również to, że mieszczaństwo śląskie, główni dobroczyńcy klasztorów eremickich, szybko przyjęło Reformację. Zakonnicy zostali wówczas pozbawieni głównego dochodu, jakim były datki mieszczan. I tu właśnie widać, jak silnie zakonnicy mendykanccy na Śląsku byli uzależnieni od mieszczan. Natomiast augustianie-eremici w Królestwie Polskim znajdowali się w innej sytuacji. Burzę reformacyjną przetrwały klasztory, które miały silne oparcie w majątku ziemskim, jak również opiekę królewską (m. in. klasztor na Kazimierzu). Były one słabiej dotowane przez mieszczan niż klasztory śląskie. I co ważne, upadły klasztory będące fundacjami prywatnymi, jak na przykład Książ Wielki, zamieniony w zbór ariański po śmierci ostatniej katolickiej właścicielki tych dóbr.

The Order of Hermits of Saint Augustine and its role in introduction of Reformation in Silesia and Poland

Summary

The article focuses on the role of Augustinian Hermits in introducing Reformation in Silesia and Poland. Since they were affiliated with the order to which Martin Luther belonged, one could note that some of the friars were under the influence of their confrater's teachings. In smaller towns (like Chojnów or Parczew) they were often the first ones to preach Evangelical sermons, later abandoning the monk's habit and becoming pastors. In larger cities (like Wrocław) as well, they were active participants in the introduction of Reformation. By their initiative, in their church in Wrocław, the famous debate between Catholics and Lutherans was organized.

Bibliografia

Źródła

Acta Capituli Wratislaviensis 1500–1562. Die Sitzungprotokolle des Breslauer Domkapitels in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Bd. 2: *1517–1540*, ed. A. Sabisch, Köln 1976.

Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini. Periodus formationis 1187–1256, hg. B. van Luijk, Würzburg 1964 (Cassiciacum, Bd. 18).

Chronik der Stadt Haynau, hg. T. Scholz, Haynau 1869.

Ioannis Calvini, *Opera Quae Supersunt Omnia,* Bd. 17, ed. G. Bauss, Braunschweig 1877 (*Corpus Reformatorum*, 45).

Opracowania

Biskup M., *Średniowieczna sieć klasztorów w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach (do 1525 roku)* [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX wiek*, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 49–70.

Bochnak W., *Materiały do życia religijnego w Chojnowie* [w:] *Chojnów dawniej i dziś. Szkice i materiały*, red. R. Gładkiewicz, Chojnów–Wrocław 1992, s. 68–101.

Conrads N., *Książęta i stany. Historia Śląska (1469–1740)*, Wrocław 2005.

Deutsches Städtebuch. Handbuch Städtischer Geschichte, Bd. 1, *Schlesien*, hg. H. Stoob, P. Johanek, Stuttgart–Berlin–Köln 1995.

Dola K., *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, Opole 2009.

Dzierżoniów. Zarys monografii miasta, red. S. Dąbrowski, Wrocław–Dzierżoniów 1998.

Engelbert K., *Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien*, T. 1: „Archiv für Schlesische Kirchengesichte", Jh. 18, 1960, s. 149–175.

Eysenblätter H., *Die Klöster der Augustiner-Eremiten im Nordosten Deutschland (Neumark, Pommern, Preussen)*, „Altpreussiche Monatsschrift", Bd. 35, 1898, H. 5–6, s. 363–365.

Fros H., *Augustyn Novellus* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1115–1116.

Grünwald H., *Predigergesichte des Kircherkreises Haynau*, Goldberg 1938.

Gutiérez D., *Geschichte des Augustinerordens*, Bd. 1, Tl. 1, *Die Augustiner im Mittelalter 1256–1356*, Würzburg 1985.

Klemenski M. A., *Klasztor augustianów-eremitów w Sierakowie nad Wartą (XIV–XV w.)*, „Nasza Przeszłość", t. 122, 2014, s. 5–13.

Klemenski M. A., *Konwenty augustianów-eremitów na ziemiach ruskich w XIV–XV wieku* [w:] *Colloquia Rusica.* Series I, vol. 6, *Rus' and countries of the latin culture (10th–16th C.)*, red. V. Nagirnyy, Kraków 2016, s. 166–172.

Konrad P., *Die Einführung der Reformation in Breslau und Schlesien,* Breslau 1917.

Kunzelmann A., *Geschichte der Deutschen Augustiner-Eremiten*, Bd. 3, Tl. 1, *Das dreizehnte Jahrhundert,* Würzburg 1969 (Cassiciacum, Bd. 26).

Laug W., *Die Auseinandersetzung mit der Reformation in Breslau in den „Acta capituli Wratislaviens" von 1517 bis 1540*, „Jahrbüch für Schlesische Kirchengesichte", Bd. 57, 1978, s. 51–62.

Laug W., *Johannes Heß und die Disputation in Breslau von 1524*, „Jahrbüch für Schlesische Kirche und Kirchenhesichte", Bd. 37, 1958, s. 23–33

Manikowska H., *Noc listopadowa 1526 roku we Wrocławiu (czyli o pożytkach płynących z reformacyjnego obrazoburstwa dla badań mediewistycznych)* [w:] *Między polityką a kulturą*, red. C. Kukla, Warszawa 1999, s. 341–350.

Pakulski J., *Wałdowscy i ich fundacja dla augustianów (w Górce?). Z dziejów elity politycznej XIII–XIV w.* [w:] *Personae, colligationes, facta*, red. J. Bieniak, Toruń 1991, s. 130–151.

Pobóg-Lenartowicz A., *Kanonicy regularni na Śląsku. Życie konwentów w śląskich klasztorach kanoników regularnych w średniowieczu*, Opole 1999.

Podlaszewska K., *Biblioteka klasztoru kanoników regularnych w Jasienicy koło Szczecina na przełomie XV/XVI wieku*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Bibliologia, t. 1 (306), 1996, s. 45–70.

Reisch C., *Geschichte des Klosters und der Kirche St. Dorothea in Breslau*, Breslau 1908.

Scheib O., *Die Breslauer Disputation von 1524 als Beispiel eines frühreformatiorischen Religionsgespräches eines Doktors der Theologie* [w:] *Feistschrift für Bernard Stasiewski. Beiträge zur ostdeustchen und osteuropäischen Kirchengesichte*, hg. A. Adriányi, J. Gottschalk, Köln–Wien 1975, s. 98–106.

Schlesisches Urkundebuch, Bd. 6, 1291–1300, hg. W. Irgang, H. Appelt, J. Menzel, Köln 1998.

Słoń M., *Szpitale średniowiecznego Wrocławia*, Warszawa 2000.

Soffner J., *Geschichte der Reformation in Schlesien*, Breslau 1887.

Szultka Z., *Rola byłych zakonników z Białoboków w rozwoju Reformacji w południowej strefie morza bałtyckiego* [w:] *Balticum. Studia z dziejów polityki, gospodarki i kultury XII–XVII wieku ofiarowane Marianowi Biskupowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Z. H. Nowak, Toruń 1992, s. 327–339.

Tüchle H., *Zur Geschichte der bayerischen Provinz der Augustinereremiten im Jahrhundert vor der Reformation* [w:] *Scientia Augustiana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift P. Dr. theol. Dr. phil. Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geb.*, hg. C. P. Mayer, W. Eckermann, Würzburg 1975, s. 630–640.

Uth G., *Szkic historyczno-biograficzny Zakonu Augustjańskiego w Polsce*, Kraków 1930.

Wąs G., *Klasztory franciszkańskie*, s. 163.

Wejman G., *Duchowieństwo diecezjalne i zakonne na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w XIV wieku*, „Studia Gnesnensia", t. 28, 2014, s. 151–185.

Wernicke M. K., *Die Augustiner-Eremiten (OESA)* [w:] *Orden und klöster im Zeitalter von Reformation und Katholischer Reform 1500–1700*, Bd. 2, hg. F. Jürgenmeier, R. E. Schwerdtfeger, Münster 2005, s. 47–72.

Wyczawski H. E., *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981.

Клеменський М. А., *Монастирі августинців-єремітів на Русі та в Сілезії: спроба порівняння фінансування*, „Студентські історичні зошити", t. 7, 2016, s. 29–36.

Kobiety a reformacja na tle środkowoeuropejskim. Wybrane konteksty historyczne z XVI wieku

Małgorzata Grzywacz
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Dzieje okresu reformacji da się analizować i opisywać na różne sposoby: obok podejścia teologicznego i historyczno-dogmatycznego pojawia się także badanie instytucji, zarówno z perspektywy władzy świeckiej, jak i kościelnej. Obraz epoki dopełnia się poprzez analizę mediów tamtego czasu, głównie książek, druków ulotnych itp. Cechą charakterystyczną społeczeństw okresu wczesnej nowożytności w Europie było sprzężenie państwa i religii, a suma, na którą składają się związki i relacje pomiędzy tymi podmiotami mogłaby się stać wizerunkiem epoki. Obraz ten jest jednak bardzo niejednolity. Za zakończenie tego procesu reformy możemy uznać efekt finalny paradygmatu konfesjonalizacyjnego, a zjawiska z nim związane, doprowadziły w efekcie do utworzenia scementowanych „bloków" wyznaniowych w poszczególnych krajach[1]. Choć także w nich, jak wykazał Caspar von Greyerz, należałoby poszukiwać elementów mogących stanowić przykład „przepuszczalności" systemu[2]. Odkrycie indywidualnego podmiotu, ludzkiego „ja", jest dla badaczy tej epoki tak samo istotne jak, na przykład, rozpoznanie na obszarze tak zwanej religijności ludowej. Najnowsze pod-

[1] H. Klueting, *Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648*, Stuttgart 1989.

[2] Greyerz uważa za taką możliwość m.in. obecność mniejszości religijnych (także migracje wewnątrz danej społeczności), por. K. v. Greyerz, *Portuguese conversos on the Upper Rhine and the Converso Community of Sixteenth-Century Europe*, "Social History", vol. 14, 1989, s. 59–82. Pierwszy etap zmieniających się wzorców pobożności i zachowań religijnych na poziomie indywidualnym i zbiorowych dobrze zbadał Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2007, s. 49–83.

sumowania wskazują na istotną rolę jaką odegrała teologia mistyczna w dążeniu do odnowy Kościoła proponowanej przez Marcina Lutra[3] czy szwajcarskiego reformatora Ulricha Zwingliego[4]. Stopniowo i powoli odsłania się udział także poszczególnych grup społeczeństwa zaangażowanych w poznawanie oraz transfer nowych idei wszystkim zainteresowanym[5]. Najbardziej znane syntezy historii europejskiej reformacji opublikowane w ostatnich latach[6] wykazują na ważną rolę odegraną w tym zakresie przez kobiety. Nie było kraju, który w zetknięciu z prądami reformacji pozostałby na nie obojętny. Gwałtowne reakcje inkwizycji na Półwyspie Apenińskim[7] i zwalczanie popleczników nowych nauk doprowadziły do powstania nielegalnych bądź emigracyjnych, skromnych, lecz intelektualnie bardzo płodnych środowisk i idei. Dotarły one na północ kontynentu, zdobywając tam przestrzeń do działania[8]. Obecność i aktywność kobiet w ruchu reformacyjnym[9] stanowi temat badawczy obecny w Europie Zachodniej od dość dawna[10]. Na gruncie polskim sytuacja ta przedstawia się inaczej – problematyka kobiet w kontekście eksploracji dziejów reformacji w Polsce pozostaje nadal zbadana w sposób niewystarczający[11]. Najbardziej zaawansowane są w tym wzglę-

[3] Por. V. Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln,* München 2016.

[4] Tamże, s. 200–206.

[5] Najnowsze wyniki badań opartych na kwerendzie w archiwach watykańskich przedstawił Volker Reinhardt, *Luther der Ketzer. Rom und die Reformation*, München 2016.

[6] Niestety żadnej z nich nie wydano w języku polskim. Por. Th. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main, Leipzig 2009, s. 30–31; D. MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided 1490–1700,* London 2003, s. 714–746.

[7] S. Caponnetto, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992.

[8] Na temat obecności włoskich emigrantów protestanckich w Europie, m.in. w Szwajcarii (Genewa, Zurych i Bazylea), Anglii, Siedmiogrodzie i Polsce, zob. M. E. Welti, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, Gütersloh 1985, s. 91–126. Interesującą pracę na temat Polski i Inflant w relacji do Europy przedstawił Ch. Schmidt, *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*, Göttingen 2000, s. 83–98.

[9] Nie referuję tu stosunku poszczególnych reformatorów do kobiet i ich poglądów teologicznych w tym zakresie. Uczyniono to już w wielu innych miejscach, por. M. Bogucka, *Gorsza płeć. Kobiety w dziejach Europy od antyku po wiek XXI,* Warszawa 2005, s. 145–166.

[10] Z wielu publikacji wspomnięć można K. Stjerna, *Woman and Reformation*, Oxford 2009; S. Domröse, *Frauen der Reformationszeit. Gelehrt, mutig und glaubensfest,* Göttingen 2010.

[11] Epokę wczesnej nowożytności w historiografii omawia w kwestii kobiet Małgorzata Karpińska, *Badania dziejów kobiet w Polsce w epoce nowożytnej (wiek XVI–XVIII)* [w:] *Dzieje kobiet w Polsce. Dyskusja wokół przyszłej syntezy*, red. K. Makowski, Poznań 2014, s. 53–74. Z wcześniejszych prac, zob. M. Bogucka, *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI i XVII wieku na tle porównawczym,* Warszawa 1998; H. Dziechcińska, *Kobieta w literaturze XVI i XVII wieku*, Warszawa 2001; *Kobieta epok*

dzie Czechy, Słowacja oraz Węgry – każdy z tych krajów stosownie do specyfiki wyznaniowej istniejącego na tych ziemiach ewangelicyzmu[12].

Mówiąc o reformacji powinniśmy właściwie używać liczby mnogiej, odnosząc się do dyferencji regionalnych[13] w całej Europie. Podobnie rzecz się ma z polami obecności i aktywności kobiet w tym zakresie. Ujmując je zbiorczo, nazwać możemy te zupełnie nowe, wywołane jako reakcja na przebieg zachodzących dynamicznie zmian i bieżącą sytuację polityczną i społeczną. Zaliczyć do nich możemy sytuację osobistą i społeczną zakonnic, które zdecydowały się na zerwanie z dotychczasową formą życia i opuściły klasztory, często z narażeniem życia. Pierwszą generację duchowieństwa ewangelickiego stanowili głównie teologowie pełniący uprzednio służbę w Kościele rzymskokatolickim. Odrzucenie celibatu i małżeństwa duchownych, co miało miejsce we wszystkich nurtach reformacji, przyczyniły się do powstania rodziny pastorskiej, jako podstawy funkcjonowania parafii. Pojawia się nowa grupa żon pastorów i ich dzieci, których los należało zabezpieczyć na wypadek śmierci męża i ojca. Zaangażowanie władzy świeckiej przyczyniało się także, z bardzo różnymi skutkami, do wspierania nowej teologii przez kobiety, władczynie i regentki. Wiele z nich podejmowało samodzielne reformy, wprowadzając porządki kościelne w strukturach państwowych, którymi zarządzały. Okres reformacji to także zwiększone zaangażowanie kobiet w polemiki religijne, a ich władanie piórem doprowadziło do szerszej reprezentacji w piśmiennictwie. Bardzo istotną rolę spełniały także kobiety w zakresie tworzenia systemu szkolnictwa opartego na wartościach wypracowanych przez ewangelicyzm. Wszystkie te przemiany wpłynęły bardzo istotnie na społeczeństwa i – mimo, że św. Paweł w liście do Galatów (3,28) pisał o jedności wszystkich wierzących w Chrystusie, nie wyróżniał niko-

---

dawnych w literaturze, kulturze i społeczeństwie, red. I. Maciejewska, K. Stasiewicz, Olsztyn 2008.

[12] Dla Czech por. J. Klassen, *Woman and Religious Reform in Late Medieval Bohemia*, „Renaissance and Reformation", vol. 17, 1981, nr 5, s. 203–221. Historia reformacji na Słowacji stanowi istotną część dziejów tego ruchu na Węgrzech, przy czym Słowacy przyjmowali zazwyczaj luteranizm, a Węgrzy skłaniali się ku wyznaniu reformowanemu, zob. *Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei*, ed. K. Schwarz, P. Švorc, Wien 1996; M. Fata, *Ungarn, das Reich der Stephanskrone im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession*, Münster 2000, s. 150–160.

[13] Niewiele wnosi w wymienionej kwestii artykuł J. Partyki, *Kobiety a Reformacja. Postulaty badawcze* [w:] *Reformacja w Polsce i Europie Środkowej*, t. 1: *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*, red. P. Wilczek, Warszawa 2010, s. 33–37.

go, niezależnie od pochodzenia etnicznego, stanu społecznego czy płci – to w XV i XVI wieku możemy zauważyć, iż aktywność zarezerwowana do tej pory dla stanu duchownego, rozprzestrzeniła się na ludzi świeckich.

W niniejszych rozważaniach pragnę przybliżyć postacie dwóch luteranek – Elżbiety Brandenburskiej i Anny Wazówny – które wpłynęły na uformowanie wzorców kulturowych, związanych z nową interpretacją religii chrześcijańskiej. Obie pochodziły z rodzin panujących, na ich indywidualnych losach odcisnęło się nie tylko piętno tych skomplikowanych czasów, strategicznych wyborów dynastycznych, lecz także bardzo osobiście przeżywana wiara i postawa religijna, której fundamentem stała się wittenberska odmiana reformacji.

Elżbieta Brandenburska (1485–1555)

Faza wstępna ruchu reformacyjnego związanego z wystąpieniem Marcina Lutra dotyczy oddziaływania handlu odpustami przez dominikanina Johannesa Tetzla[14] na południowe terytoria elektoratu brandenburskiego. Bezpośrednie sąsiedztwo Wittenbergi sprzyjało także przenikaniu krytyki kościelnej na tereny rządzone przez elektora Joachima I (1484–1535), którego humanistyczne zamiłowania i ciekawość dla spraw nauki i sztuki zaowocowały utworzeniem w 1506 r. we Frankfurcie nad Odrą pierwszego uniwersytetu Viadrina. Władca brandenburski był księciem wykształconym, władał kilkoma językami, nieobce mu były nauki przyrodnicze i matematyka. W kwestiach religijnych trzymał się twardo prawa kanonicznego i zdecydowanie zwalczał przejawy jakichkolwiek poglądów sprzyjających nowinkom teologicznym. Jego jedyny brat Albrecht (1490–1545), wyświęcony na księdza w 1511 r., nie osiągnąwszy jeszcze wieku przewidzianego prawem kanonicznym został mianowany biskupem magdeburskim (1513), a następnie elektorem Moguncji[15]. W swojej postawie wobec Lutra elektor brandenburski był nieprzejednany. Na sejmie Rzeszy w Wormacji aktywnie uczestniczył w pracach komisji, która miała wykazać kacerskie poglądy wittenberskiego profesora[16]. Edykt ogłoszony 25 maja 1521 r. był w znacznym stopniu jego dziełem[17]. Nawet jego brat Albrecht, przeciw któremu Luter

[14] P. Mast, *Die Hohenzollern von Friedrich III bis Wilhelm II*, Graz–Köln–Wien 1988, s. 31.
[15] G. Markert, *Menschen um Luther. Eine Geschichte der Reformation in Menschenbildern*, Ostfildern 2008, s. 23.
[16] I. Materna, W. Ribbe, *Brandenburgische Geschichte*, Berlin 1995, s. 65.
[17] P. Mast, op. cit., s.33.

skierował swoich 95 tez, nie był tak radykalny jak Joachim i opuścił Wormację zanim podjęto najistotniejsze decyzje, udając się do Moguncji. Albrecht radził postępować z Lutrem łagodnie, aby nie wzniecać gniewu tłumu, nie spieszył się w podejmowaniu kroków, które miały zahamować rozwój herezji na obszarach mu podległych.

Reformacja to czas podziałów i sporów, także w łonie najbliższej rodziny. Zaraz po powrocie z Wormacji książę Joachim opublikował edykt wraz z komentarzem, w którym zabraniał czytania, kolportowania i posiadania wszelkich pism wittenberskiego reformatora[18]. W następnych latach aktualizowano sytuację prawną, uzupełniając ją o nowe obostrzenia. Zakazano posiadania tłumaczeń Biblii (1524) czy śpiewania na wolnym powietrzu pieśni autorstwa Lutra[19]. Niechęć elektora brandenburskiego do reformacji była wszechobecna. Tym większym ciosem była dla niego wiadomość, że jego żona, poślubiona przed 25 laty duńska księżniczka Elżbieta, przyjęła Komunię Świętą pod dwiema postaciami. Ślub złożony 10 kwietnia 1502 r. w Stendalu był podwójny – Joachim poślubił młodszą o rok księżniczkę duńską Elżbietę, a jego młodsza siostra Anna (1487–1540) wyszła za mąż za księcia Fryderyka Holsztyńskiego (1471–1523), brata króla Danii Jana (1455–1513). Polityka Joachima I skierowana na zbudowanie stałego sojuszu z Danią i wsparcia ze strony cesarza była dalekowzroczna i wzmacniała w następnych latach pozycję Brandenburczyka, którego cenili także książęta Rzeszy[20]. Elżbieta otrzymała duży posag. Mąż zapisał jej w posiadanie zamek w Spandau, wpływy z dóbr kostrzyńskich (Küstrin), Oranienburga, Liebenwalde i Zossen. Zabezpieczenia finansowe dotyczyły także renty, jaką księżna miała otrzymać na wypadek ewentualnej przedwczesnej śmierci małżonka – w takim przypadku suma posagowa miała zostać podwyższona o sto procent. W latach 1505–1513 przyszło na świat pięcioro dzieci, w tym trzy córki: Anna, Elżbieta i Małgorzata oraz dwóch synów, Joachim i Jan.

Nie wiadomo do końca, jakie były okoliczności przejścia księżnej brandenburskiej Elżbiety na stronę reformacji. Niektórzy badacze podają, iż przyczynił się do tego jej brat, Chrystian II (1481–1559)[21], bądź jego żona

[18] I. Gundermann, *Kirchenregiment und Verkündigung im Jahrhundert der Reformation 1517–1598* [w:] *Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg*, hg. G. Heinrich, Berlin 1999, s. 147–149.

[19] Tamże, s. 148.

[20] P. Mast, op. cit., s. 33.

[21] *Die Churfürstinnen und Königinnen auf dem Throne der Hohenzollern, im Zusammenhange mit ihren Familien- und Zeit- Verhältnissen,* aus den Quellen bearbeitet v. E. D. M. Kirchner, Tl. 1, Berlin 1866, s. 244–246.

Izabella Austriaczka (1501–1526), rodzona siostra cesarza Karola V (1500–1558). Właśnie szwagierka, zwolenniczka nauki wittenberskiego reformatora, którego poznała osobiście w czasie pobytu na emigracji, miała odegrać kluczową rolę w dojrzewaniu decyzji księżnej brandenburskiej. Zmarłej w 1526 r. Izabelli nie było dane poznać burzliwych losów siostry swego męża[22]. Przypuszcza się jednak, że mogła ona wywrzeć na Elżbietę wpływ największy. Niektórzy badacze wskazują także na rozmowy na tematy religijne, jakie żona Joachima I prowadziła ze swym medykiem, Mateuszem Ratzenbergerem, który przyjaźnił się z Marcinem Lutrem. Zbiór dokumentów z tego okresu[23] przybliża okoliczności i wydarzenia, których skutków ostatecznych nie można było przewidzieć. Jak wspomniano, podczas nieobecności elektora, który na Wielkanoc 1527 r. przebywał poza księstwem, jego małżonka przyjęła Komunię pod dwiema postaciami[24]. Po powrocie książę dowiedział się, że żona, po 25 latach pożycia, podjęła kroki naruszające jej status, w związku z czym przez dążenie do zmiany wyznania musiała liczyć się z konsekwencjami prawnymi. Dano jej rok na zastanowienie, jednak już w trakcie przygotowywania uroczystości Wszystkich Świętych, nagabywana przez spowiednika książęcego, Elżbieta odmówiła udziału w procesjach[25]. Książę Joachim I powołał komisję prawną, która miała rozstrzygnąć o dalszych losach małżonki. Rozważano rozwód, karę śmierci bądź dożywotnie uwięzienie[26]. Zdecydowano się na podjęcie tego ostatniego kroku, gdyby księżna nie odwołała swojego postanowienia. Pod wpływem rozwoju wydarzeń zdecydowała się ona na potajemne opuszczenie rezydencji i z niewielkim orszakiem uciekła do Saksonii, rządzonej wówczas przez jej stryja, księcia Jana Stałego (1468–1562). Jego siostra Krystyna była matką Elżbiety i żoną króla duńskiego Jana I. Zbiegła żona brandenburskiego elektora znalazła wsparcie na saksońskim dworze, skąd nie wydano jej, mimo gróźb dochodzących z Brandenburgii. Joachim I zdecydował o pozbawieniu małżonki jakichkolwiek dochodów, obwinił ją nawet, że okradła go i jego kraj[27]. Prośba elektora Saksonii, który od 1527 r. był oficjalną głową Kościoła luterańskiego na swoim terenie, aby siostrzenica mogła pozostać przy wyznaniu swego wyboru, pozostała bez odpowiedzi. W 1530 r., podczas obrad sejmu

[22] Tamże, s. 255.
[23] Por. *Corpus Diplomaticus Brandenburgesis* (dalej: CBD), Bd. 3, hg. v. A. J. F. Riedel, Berlin 1861.
[24] CDB, Bd. 3, s. 356.
[25] *Die Churfürstinnen*, Tl. 1, s. 245.
[26] Tamże.
[27] Tamże, s. 246.

Rzeszy w Augsburgu, elektor brandenburski bezskutecznie próbował wpłynąć na cesarza Karola V, by ten zmusił jego żonę do powrotu[28].

Sytuacja uciekinierki była skomplikowana. W następnych latach pomieszkiwała w Torgawie, Wittenberdze i Weimarze, popadając ciągle w nowe długi. Udało się je spłacić dopiero po śmierci Joachima I, gdy obaj synowie zdecydowali się wypłacać matce rentę, którą pobierała od 1536 r. O powrocie do domu nie było jednak mowy. Przed śmiercią nestor Hohenzollernów, jak nazywano Joachima I, postanowił zadbać o dalsze wykonywanie edyktu wormackiego. *Dispositio Joachimi* to decyzja księcia mająca nie dopuścić do rozprzestrzenienia się herezji. Obaj synowie zgodzili się dotrzymać warunków stawianych przez ojca[29]. Staraniem kolejnego elektora saskiego Jana Fryderyka udało się złagodzić istniejące obostrzenia i namówić młodszego syna do przejęcia odpowiedzialności za przeprowadzkę Elżbiety do dawnego klasztoru zakonu antonianów w Lichtenburgu nieopodal Prettin. Dom zakonny, rozbudowany w XV wieku i zamieniony na budowlę renesansową, miał dla reformacji znaczenie kluczowe – tu z Marcinem Lutrem spotykał się Jerzy Spalatyn (1484–1545), kanclerz elektora saskiego. Przedmiotem ich rozmów były działania władzy książęcej wobec narastających problemów religijnych w Wittenberdze. Prettin, liczący w XVI stuleciu około ośmiuset mieszkańców, to miejsce, w którym księżna Elżbieta spędziła najwięcej czasu. Pomimo, że była wdową, nie mogła w pełni korzystać ze swojego majątku, ale nastąpiło tam polepszenie i ustabilizowanie jej sytuacji, także psychicznej.

Biografowie księżnej, w tym wspomniany Adolf F. Riedel[30], wskazują jak istotną rolę w jej życiu odegrały relacje z Marcinem Lutrem i jego rodziną. Reformator był jej przyjacielem i doradcą, pomagał w codziennych sprawach, a gdy księżna ciężko zachorowała, pielęgnowała ją Katarzyna von Bora, żona Lutra. Nie było to jednak łatwe, bo – jak wynika z listów reformatora[31] – ciągła obecność osoby wysokiego urodzenia wymagała nadmiernej uwagi, utrudniała codzienne funkcjonowanie czarnego klasztoru, jak okre-

[28] Por. F. Bedürftig, *Taschenlexikon Karl V,* München 1999, s. 102 (biogram Joachima I).

[29] I. Gundermann, *Kirchenregiment*, s. 149.

[30] Poszerzoną notę biograficzną, opracowaną na podstawie wydawnictwa *Corpus Diplomaticus Brandenburgesis*, zob. A. F. Riedel, *Die Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg in Beziehung auf die Reformation*, „Zeitschrift für Preußische Geschichte und Landeskunde", Jg. 2, 1865, s. 65–70.

[31] Por. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe (dalej: WA), *Briefwechsel*, Bd. 8: *1537–1539*, Weimar 1938, s. 111: Luter do ks. Johanna von Anhalt, ok. 20 sierpnia 1537; s. 138–141: list do wicekanclerza Franza Burghardta.

ślano dawny konwent augustianów w Wittenberdze, a przecież gospodarstwo domowe Lutrów nie miało charakteru dworskiego. Oprócz księżnej mieszkali tam także studenci i goście, których często trudno było pomieścić. Na zamku w Lichtenburgu, który z czasem stał się wdowią siedzibą księżnych saksońskich, Marcin Luter spotykał się z Elżbietą, głosił kazania dla małego dworu księżnej oraz udzielał Komunii Świętej[32].

W samej Brandenburgii sytuacja zmieniała się diametralnie. Syn Elżbiety Joachim II określany Hektorem, sprzyjał reformacji i w 1539 r. wprowadził porządek ewangelicki dla swoich terytoriów. Można rzec, iż jego postawa była przeciwieństwem srogości ojca. Niektórzy określają go nawet „wędrowcem pomiędzy wyznaniami"[33]. Reformacja zaczęła się w Brandenburgii wcześniej, gdyż nawet na jej wschodnich rubieżach, czyli w Nowej Marchii (Neumark), niedługo po śmierci Joachima I poszczególne miejscowości rezygnowały z katolickich uroczystości i obrządków, czekając na rozwój wypadków,[34]. Wraz z reformacją dokonała się także sekularyzacja biskupstw w Brandenburgu, Łębuszu (Lebus) i Havelbergu[35], a środki finansowe uzyskane w ten sposób wzmocniły kasę książęcą. Okazały się one przydatne, tym bardziej że Joachim II, który odziedziczył po ojcu godność elektora, wspierał ją wystawnym i reprezentacyjnym życiem renesansowego władcy.

W sierpniu 1545 r. Elżbieta powróciła z wygnania do swego zamku w Spandau. Podążył za księżną dwór, otoczony eskortą 500 jezdnych, których na powitanie matki wysłali synowie. Następne lata życia księżnej brandenburskiej pełne były chorób, niedomagania i smutku, a także wnikliwej obserwacji sytuacji religijnej w Rzeszy, gdyż sprawy przybierały negatywny obrót po wybuchu w 1546 r. wojny szmalkaldzkiej. W bitwie pod Mühlbergiem nad Łabą 24 kwietnia 1547 r. wojska cesarza Karola V pokonały stronnictwo protestanckie, skupione w Związku Szmalkaldzkim. Sojusz ten, utworzony w 1529 roku i odnowiony dwa lata później jako defensywa wobec działań cesarskich, obejmował terytoria, na których zwyciężyła reformacja: Saksonię, Strasburg, Norymbergę, Ulm, Pomorze, Brunszwik, Mansfeld, Bremę, Konstancję, Lubekę, Magdeburg. Dołączyły do niej potem Dania i Brandenburgia. W 1535 r. prolongowano sprzymierzenie na kolejne dzie-

[32] Luter wspomniał o tym w Mowach Stołowych (Tischreden), zob. WA, *Tischreden*, Bd. 4: *1531–46*, Weimar 1916, s. 416, nr 4647.

[33] F. Bedürftig, *Taschenlexikon Karl V,* s. 102–103 (biogram Joachima II Hektora).

[34] Por. E. Rymar, *Historia polityczna i społeczna Nowej Marchii w średniowieczu (do roku 1535*), Gorzów Wielkopolski 2015, s. 855–856.

[35] I. Gundermann, *Kirchenregimen*t, s. 151.

sięć lat. Walki zbrojne, niepewność jutra, a także pojmanie w niewolę dwóch najważniejszych książąt, przewodzących obozowi ewangelickiemu, Filipa Heskiego (1504–1567) i elektora saskiego Jana Fryderyka (1503–1554), zwanego Odważnym, było ciosami, z którymi Elżbieta nie mogła się pogodzić.

W 1550 r. Elżbieta Brandenburska sporządziła testament[36], w którym wyznawała swoją wiarę ewangelicką, dziękowała ludziom, którzy jej nie opuścili, prosiła także cesarza, aby miał wzgląd na jej krewnych w Saksonii. Swoje dzieci Elżbieta upraszała, aby wytrwały w wierze i nie dały się skusić słabością w jej wyznawaniu. Ostatnia wola, podpisana przez obu synów, była przesłaniem duchowym księżnej, gdyż jej dobra doczesne były bardzo skromne. Większość z nich utraciła (jak klejnoty, które za zgodą męża ofiarowała bratu, aby ten mógł wrócić do ojczyzny), bądź spłacała nimi długi wdzięczności, często nawet zbyt hojnie, na co zwrócił uwagę nawet Marcin Luter, gdy księżna podarowała mu dwa puchary, których nie chciał przyjąć[37]. W pięć lat później Elżbieta zmarła. Odeszła 11 czerwca 1555 r. w Berlinie. Pochowano ją w tamtejszej katedrze, choć najbardziej znanym miejscem wspomnienia tej wytrwałej w wierze ewangeliczki jest kościół św. Mikołaja w Spandau. Znajduje się tam pomnik jej syna, Joachima II Hektora, na cokole którego umieszczono scenkę ukazującą Elżbietę jako matkę z gromadką dzieci.

Anna Wazówna (1568–1625) – luterańska siostra króla Zygmunta III Wazy (1566–1632)

O Annie Wazównie nie pamięta już wielu, nie dbają o jej obecność nawet nasi rodzimi badacze, twórcy wielotomowych dzieł i rozpraw o historii luteranizmu na ziemiach polskich[38]. A przecież należała do najwybitniejszych kobiet swojego czasu, słynąc z silnej wiary, będąc osobą uczoną, roztropną i gospodarną, protektorką i obrończynią luterańskich współwyznawców[39]. Anna – córka króla szwedzkiego Jana III i Katarzyny Jagiellonki, przybyła

[36] *Die Churfürstinnen*, s. 147.

[37] WA, *Briefwechsel*, Bd. 8, s. 143–144: Luter do wicekanclerza Franza Burghardta (Wittenberga, 7 listopada 1537 r.).

[38] Zabrakło jej na przykład w sztandarowej pracy na temat historii polskiego luteranizmu, por. *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX wiek),* red. J. Kłaczkow, t. 1, Toruń 2012.

[39] D. Maciak, *Anna Wazówna. Zarys biografii*, „Rocznik Teologiczny" [ChAT], t. 32, 1990, z. 2, s. 288-305.

do Polski w 1587 r. wraz z bratem Zygmuntem, obranym w wolnej elekcji na króla Polski. Szlachta wybrała szwedzkiego królewicza także ze względu na jego spowinowacenie z Jagiellonami. Zygmunt III Waza i jego siostra to ciekawy przykład królewskiego rodzeństwa, które – mimo różnic wyznaniowych – potrafiło cieszyć się wzajemnym poszanowaniem i serdecznością przez całe życie. Gdy Anna przybyła wraz z królewskim bratem do Gdańska miała dokładnie dziewiętnaście lat i pięć miesięcy[40]. Urodziła się 31 maja 1568 r. Do niedawna jej rodzice Jan i Anna więzieni byli na zamku Gripsholm, umieszczeni tam przez króla Eryka XIV, przyrodniego brata borykającego się z postępującą chorobą psychiczną. Okres odosobnienia (lata 1563–1567) przyniósł parze narodziny dwojga dzieci – Izabelli (1564–1566), która umarła we wczesnym dzieciństwie oraz Zygmunta (1566–1632). Ich ojciec, wspierany przez możnych w 1567 r. objął tron królewski, panując jako Jan III. Próbował kandydować na króla Polski, lecz ostatecznie zgodził się na to, aby o koronę tę starał się jego jedyny syn, zrodzony z małżeństwa z 11 lat od siebie starszą Katarzyną Jagiellonką[41]. Anna była nieco młodsza od brata, lecz mówiła dużo lepiej po polsku. Zygmunt III Waza bliski był poglądom religijnym swej matki, Katarzyny Jagiellonki. Król Jan III, początkowo zainteresowany kompromisem wyznaniowym w swej rodzinie, był luteraninem[42]. Na krótko przed śmiercią matki Anna zdecydowała się także żyć w wierze ewangelickiej. Musiało to być jej bardzo mocne postanowienie, skoro nie dało się go zmienić nawet po odrzuceniu piętnastoletniej dziewczyny przez umierającą matkę: „Lepiej bym jej była nie urodziła", miała powiedzieć Katarzyna Jagiellonka, choć w swoim testamencie obdarowała córkę na równi z jej królewskim bratem[43].

Reformacja w Polsce pod koniec XVI w. osiągnęła swoje szczytowe możliwości i dało się zauważyć, iż rozwój ewangelicyzmu stopniowo wyhamowywał. Siły innowiercze w Rzeczypospolitej tworzyły środowiska, których liczebność topniała. Następowało przebudzenie Kościoła katolickiego, głównie pod wpływem reformy soboru trydenckiego, intensywnych działań zakonu jezuickiego oraz wysiłków nuncjatury papieskiej. Anna przybyła do Krakowa w towarzystwie luterańskiego kaznodziei, który władał językiem niemieckim. Nabożeństwa ewangelickie odbywały się na Wawelu, ku zgorszeniu biskupów i szlachty popierającej kroki kontrreformacyjne nowe-

[40] G. Kurkowska, *Anna Wazówna (1568–1625). Polskie losy szwedzkiej królewny*, Toruń 1995, s. 16.

[41] L. Ericsson, *Johan III: En Biogra*fie, Stockholm 2004, s. 24–26.

[42] Tamże, s. 39.

[43] D. Maciak, *Anna Wazówna*, s. 293.

go władcy. Niewiele pomogły w tej kwestii interwencje prymasa Stanisława Karnkowskiego, groźby rzucenia klątwy na króla i jego ciotkę, Annę Jagiellonkę[44]. Stan ten trwał nawet wówczas, gdy dwór przebywał poza Krakowem. Wielokrotnie próbowano namawiać (niektórzy autorzy piszą wprost: przymuszać) Annę do zmiany wyznania, wiedząc, że ceni ona pracę i duchowość zakonu franciszkanów[45]. Nie przyniosło to jednak żadnych rezultatów. Rok 1589 oznaczał wyjazd królewny do Szwecji. Osiadła wówczas na zamku w Stegeborgu, reprezentując brata wobec wuja, księcia Karola Sudermańskiego (1550–1611). Stawka stałej obecności na miejscu reprezentantki królewskiego rodu była bardzo wysoka. Działania dotychczasowego regenta miały na celu zablokowanie przejęcia tronu przez potomstwo Jana III i zapobieżenie procesowi powrotu Szwecji do wyznania katolickiego, czemu sprzeciwiała się większość możnych i szlachty.

Po dziesięciu latach pobytu w Szwecji i odsunięciu polskiej linii Wazów od prawa do dziedziczenia korony, w 1600 r. Anna powróciła do Polski. Zamieszkała na stałe w dwóch miejscach, Brodnicy i Golubiu. Jej wrogowie (a miała ich w Polsce niemało!) martwili się, że nie udało się jej wydać za mąż[46], gdyż wtedy „luterska zaraza by się po Polsce nie plątała"[47]. Od 1604 r. Anna, już jako starościna brodnicka, wbrew paszkwilom i nieprzychylnym opiniom udowodniła, że potrafi gospodarzyć i zarządzać. Znana z dobrego smaku i wyczucia stylu przebudowała zamek brodnicki[48]. Podobnie uczyniła z Golubiem, gdzie zachowana pokrzyżacka warownia, dzięki pomysłom nowej właścicielki stała się renesansową rezydencją. Przeniesienie do Prus Królewskich pozwoliło trzymać siostrę Zygmunta III z dala od dworu. Chociaż dynamika reformacji w tej części Rzeczypospolitej zdecydowanie zwolniła[49], to nadal było w niej wielu ewangelików, dla których królewska siostra stała się podporą. Za przyczyną polityki wyznaniowej Zygmunta III parafie ewangelickie utraciły ponad 40% stanu posiadania. Szlachta była w znacznym stopniu ewangelicka, ale ingerencje w kwestie wyznaniowe powodowały, że niektórzy – na przykład Kostkowie czy Konopaccy – zaczęli powracać

[44] W. Leitsch, *Das Leben am Hofe Sigismunds III von Polen*, Bd. 1, Wien 2009, s. 119.

[45] Tamże, s.135.

[46] O planach zamążpójścia królewskiej siostry, por. A. Saar-Kozłowska, *Infantka Szwecji i Polski Anna Wazówna. Legenda i rzeczywistość,* Toruń 1995, s. 12.

[47] Tamże, s. 120.

[48] Por. S. Bilski, *Region brodnicki. Historia. Zabytki. Krajobraz*, Toruń 1985, s. 17.

[49] Por. S. Kościelak, *Dzieje wyznaniowe w Prusach Królewskich XVI–XVIII wiek* [w:] *Prusy Królewskie. Społeczeństwo. Kultura. Gospodarka 1454–1772. Szkice z dziejów*, red. E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 204–259.

na łono Kościoła Rzymskiego. Widoczne stało się wyznaczanie ewangelikom miejsca w drugim szeregu elit i – jak pisze Sławomir Kościelak – „protestanci w wielu wypadkach stanowiąc większość miejskich społeczności, zobowiązywali się nie prowadzić dysput, nie obchodzić hucznie swoich świąt i wnosić stosowne opłaty na rzecz duchownych katolickich – jednym słowem, uznawali swoją wyznaniową podległość"[50].

Wspomina się, że królewna była osobą wykształconą. Znała pięć języków, w tym biegle władała „uczoną" łaciną[51]. Na tle swoich czasów wyróżniała się zainteresowaniami przyrodoznawczymi a przede wszystkim konsekwencją w ich rozwijaniu. Największą pasję siostry Zygmunta III stanowiły rośliny i to lecznicze. W Golubiu istniał ogród zielny, w którym królewna je uprawiała. Na zamku w Stegeborgu, w latach 1595–1598 działała też apteka prowadzona przez królewnę[52]. Biografowie Zygmunta III Wazy odnotowują, że nalewki i lekarstwa królewny wspomogły niejednego cierpiącego[53]. Dlatego wielką zasługą starościny brodnickiej było wsparcie finansowe druku dzieła niezwykłego, jakim było wydanie *Herbarza* autorstwa Szymona Syreńskiego (Syreniusza) (1540–1611), profesora Akademii Krakowskiej. Zbiór ten, wydany w 1613 r. już po śmierci autora, to jedno z najwybitniejszych dzieł przyrodniczych europejskiego i polskiego renesansu. Zawierał on opis i ryciny ponad 700 roślin. Niektórzy nazywają Annę Wazównę królową polskiej botaniki[54]. Przydomkiem takim nie może się pochwalić wiele kobiet, nawet z panujących domów tamtej epoki. Do edycji tego dzieła namówił Annę jej lekarz domowy, Gabriel Joannicy (ok. 1567–1613). Choć znane są zainteresowania światem roślin wśród jej krewnych, to u niej można powiedzieć o dążeniu do głębszego poznania natury, także z pobudek religijnych i potrzeb zdrowotnych – swoich własnych i otoczenia[55].

[50] Tamże, s. 229.

[51] Korespondencja Anny zachowała się w Archiwum Państwowym w Gdańsku, Akta Miasta Gdańska, Korespondencja, Królowie Polscy, sygn. 300,53/61: Anna siostra Zygmunta III, 1591–1623. Część spuścizny epistolograficznej wydano drukiem; listy w języku polskim do druku podał S. P. Kaczorowski, *Dziesięć listów Anny Wazówny*, „Reformacja w Polsce", R. 2, 1922, s. 238–240. Edycję części korespondencji szwedzkiej, zob. J. Dumanowski, P. Garbacz, W. Krawczuk, O. Svensson, *Anna Vasa brev. Listy Anny Wazówny*, Kraków 2002.

[52] A. Saar-Kozłowska, *Infantka Szwecji i Polski*, s. 156.

[53] W. Leitsch, *Das Leben am Hofe Sigismunds III*, s. 98.

[54] Por. A. Saar-Kozłowska, *Anna Wazówna – „Królowa Botaniki Polskiej"* [w:] *Album Amicorum. Między Wilnem a Toruniem. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Józefowi Poklewsk*iemu, red. E. Basiul, Toruń 2008, s. 305–319.

[55] Tamże, s. 309.

Stałość w wyznawaniu religii chrześcijańskiej w otoczeniu wzmagającej się kontrreformacji wymagała mocnego charakteru i uporu. Anna Wazówna utrzymywała kontakty z duchownymi luterańskimi. Przyjaźniła się z Michałem Coletusem (1545–1616)[56], seniorem gdańskim, absolwentem uniwersytetu w Wittenberdze, znanym z polemicznej postawy i dysput ze zwolennikami teologii kalwińskiej, w tym Jakubem Fabriciusem (1551–1629). Innym jej przyjacielem był poeta i teolog Waleriusz Herberger[57] ze Wschowy. Wiemy, że znała „Postyllę" Samuela Dambrowskiego (1577–1625), który jej tę pracę dedykował[58]. W sytuacjach trudnych Anna Wazówna wspierała współwyznawców finansowo. Było tak w 1620 r. po pożarze świątyni luterańskiej w Lublinie.

> Synod decernował, aby starszy lubelscy, te 50 fl, które jmp. Firlejowa oddała do zboru lubelskiego według zalecenia śp. Królewny jm. aby te pieniądze były za jałmużnę dane złupionym i poburzonym[59].

Jak potwierdzają listy królewny Anny, wpływała ona na decyzje ludzi ze swojego otoczenia, kształtując konfesyjną tożsamość, na przykład poprzez dobór nauczycieli i wychowawców dla dzieci przyjaciół z rodu Gyllenstiernów oraz służby[60]. Poszukiwała ich głównie wśród ewangelików.

Ostatnie lata życia Anny Wazówny były niełatwe. Cierpiała na genetycznie uwarunkowany zespół chorób zwanych wgnieceniem podstawy czaszki (*impresio basilaris*). Wieloletnie niedomagania, wizyty medyków i kuracje, które królewna sobie aplikowała, nie pomagały, doprowadzając do bardzo poważnych uszkodzeń rdzenia kręgowego i samego kręgosłupa.

Jeszcze trudniejsza była jej sytuacja religijna. Na łożu śmierci próbowano zmusić królewnę do powrotu na łono Kościoła katolickiego. Anna odmówiła, prosząc o ostatnią posługę swego kaznodzieję, Andrzeja Bab-

[56] Por. S. Kościelak, op. cit., s. 234–235; P. Szafran, *Coletus Michał* [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. 1, Gdańsk 1992, s. 231; J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX wieku*, Bielsko-Biała 1998, s. 70–71.

[57] Por. J. Bazydło, *Herberger Walery* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 739–740.

[58] I. Voise-Maćkiewicz, *Materiał graficzny pierwszego polskiego wydania Postylli Samuela Dambrowskiego z roku 1620*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu". Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 11, Nauka o książce 2, Toruń 1964, s. 3–32.

[59] *Akta Synodów Różnowierczych w Polsce*, t. 3: *Małopolska 1571–1632*, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1983, s. 466, przypis. 1.

[60] J. Dumanowski, P. Garbacz, W. Krawczuk, O. Svensson, *Anna Vasa brev. Listy Anny Wazówny*, s. 129–131.

skiego. Gdy umarła 6 lutego 1625 r., sprawa się skomplikowała jeszcze bardziej. Jako córka królewska, członkini rodziny panującej, miała prawo do pochówku na Wawelu. Odmówiono go jej jednak jako heretyczce, a jej królewski brat nie mógł nic w tej kwestii zrobić, w obawie przed złamaniem nakazów papieskich, by protestantów nie grzebać na katolickich nekropoliach. Plamą na honorze królewskiego rodu była ostatnia wola umierającej. Stąd też odbyły się najpierw skromne egzekwie, a ciało królewny spoczęło w przeznaczonej do tego celu sali brodnickiego zamku. Andrzeja Babskiego oskarżono o „kradzież" duszy zmarłej siostry królewskiej, skonfiskowano mu majątek i wtrącono do więzienia. Do swej śmierci w 1632 r. król Zygmunt III Waza nie zdołał przeprowadzić pochówku siostry. Dokonał tego dopiero jego syn, król Władysław IV. Uroczysty pogrzeb Anny Wazówny miał miejsce 10 lat później – w 1636 r. w Toruniu[61]. Opisując sytuację religijną tego miasta w Prusach Królewskich Stanisław Salmonowicz skonstatował, iż w latach 1548–1660 protestanci i katolicy wiedli tam życie naznaczone „niespokojnym współistnieniem" […]. Prawdopodobnie bywało tak, że te same osoby, które oficjalnie kłóciły się między sobą w kwestiach religijnych (np. dysputy teologicznej), jednocześnie składały sobie nawzajem wizyty sąsiedzkie i uczestniczyły we wspólnych uroczystościach. A więc oba wyznania tworzyły pewien rodzaj społecznej symbiozy, w której od czasu do czasu dochodziło do konfliktu"[62]. W porozumieniu z władzami miasta król Władysław IV, znając jego specyfikę, zorganizował tam pogrzeb swojej ciotki, którą pochowano w kościele Panny Marii, będącym wówczas świątynią protestancką. Marzący o restauracji praw do korony szwedzkiej król Polski kazał przygotować pogrzeb siostry ojca, kładąc nacisk na jej rodowód, czyniąc w ten sposób z uroczystości pogrzebowych, którym nadano królewski charakter i przepych, akt polityczny. Wzięło w nim udział stu duchownych luterańskich oraz dygnitarze z Korony i Litwy[63]. Mowy pogrzebowe wygłoszono w językach niemieckim i polskim. Królewnę pochowano w krypcie grobowej, gdzie znalazła wreszcie miejsce ostatecznego spoczynku[64].

[61] D. Maciak, op. cit., s. 305.

[62] S. Salmonowicz, *Z dziejów wyznaniowych Torunia na przełomie XVI/XVII wieku*, „Roczniki Toruńskie", t. 17, 1968, s. 239–240.

[63] K. Maliszewski, *Stosunki religijne w Toruniu w latach 1548–1660* [w:] *Historia Torunia*, red. M. Biskup, t. 2, cz. 2, Toruń 1994, s. 295.

[64] Kryptę otwierano później kilkakrotnie. Ponownego pochówku Anny Wazówny dokonano po wnikliwych badaniach archeologicznych i ekspertyzach medycznych oraz antropologicznych, 15 października 1995 r. Miał on charakter ekumeniczny.

*

Wpływ reformacji na Europę pozostaje po dziś dzień bardzo widoczny. Jednakże obecność kobiet w kształtowaniu ewangelicyzmu i jego kultury stanowi temat wart dalszej eksploracji badawczej. Ukazane w niniejszym artykule życiorysy dwóch kobiet zaangażowanych w transfer nowego wyznania na grunt kościelny, polityczny i społeczny pozwalają docenić ich wysiłki i działania. Elżbieta Brandenburska oraz Anna Wazówna stanowią przykłady osób niepospolitych. Przymioty ich charakteru, osobowość, upór i stałość wyznawanych poglądów czynią z nich bohaterki epoki, która wymagała od ludzi zdecydowanie więcej, niż poprzednie. Obie były postaciami wzbudzającymi emocje i kontrowersje, ceniono je uznając za symbole wytrwałości w wierze chrześcijańskiej, co podkreślali zarówno przyjaciele, jak i wrogowie. Zaliczały się do takich, o których można powiedzieć, że stanowiły mocną stronę ruchu reformacyjnego.

Women and the Reformation against the Central European background. Historical contexts of the 16th century

Summary

The paper discusses the presence of women in the Reformation movement, with a particular focus on their new role in the society and the Church, by describing two women from Germany and Poland. One of them is Elisabeth von Brandenburg, deeply involved in the process of shaping new models of life which became the hallmark of the Protestant life and culture. Anna Vasa of Sweden, the sister of Polish king Sigismund III Vasa, was interested in subjects related to theology and natural sciences. Both Lutheran women may be regarded as precursors of evangelical culture. The 500th anniversary of Martin Luther's theses – in 2017 – creates an opportunity for illustrating the significant contribution of women to European culture.

tłumaczenie *Małgorzata Grzywacz*

Bibliografia

Źródła

Archiwum Państwowe w Gdańsku, Akta Miasta Gdańska, Korespondencja, Królowie Polscy, sygn. 300,53/61.

Akta Synodów Różnowierczych w Polsce, t. 3: *Małopolska 1571–1632*, oprac. M. Sipayłło, Warszawa 1983.

Corpus Diplomaticus Brandenburgesis, Bd. 3, hg. v. A. J. F. Riedel, Berlin 1861.

Die Churfürstinnen und Königinnen auf dem Throne der Hohenzollern, im Zusammenhange mit ihren Familien- und Zeit- Verhältnissen, aus den Quellen bearbeitet v. E. D. M. Kirchner, Tl. 1, Berlin 1866.

Dumanowski J., Garbacz P., Krawczuk W., Svensson O., *Anna Vasa brev. Listy Anny Wazówny*, Kraków 2002.

Kaczorowski S. P., *Dziesięć listów Anny Wazówny*, „Reformacja w Polsce", R. 2, 1922, s. 238–240.

Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, *Tischreden*, Bd. 4: *1531–46*, Weimar 1916; *Briefwechsel*, Bd. 8: *1537–1539*, Weimar 1938.

Opracowania

Bedürftig F., *Taschenlexikon Karl V,* München 1999.

Bilski S., *Region brodnicki. Historia. Zabytki. Krajobraz*, Toruń 1985.

Bogucka M., *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI i XVII wieku na tle porównawczym,* Warszawa 1998.

Bogucka M., *Gorsza płeć. Kobiety w dziejach Europy od antyku po wiek XXI,* Warszawa 2005.

Caponnetto S., *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino 1992.

Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei, ed. K. Schwarz, P. Švorc, Wien 1996.

Domröse S., *Frauen der Reformationszeit. Gelehrt, mutig und glaubensfest,* Göttingen 2010.

Dziechcińska H., *Kobieta w literaturze XVI i XVII wieku*, Warszawa 2001.

Encyklopedia katolicka, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 739–740.

Ericsson L., *Johan III: En Biogra*fie, Stockholm 2004.

Fata M., *Ungarn, das Reich der Stephanskrone im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession*, Münster 2000.

Greyerz K. v., *Portuguese conversos on the Upper Rhine and the Converso Community of Sixteenth-Century Europe*, „Social History", vol. 14, 1989, s. 59–82.

Gundermann I., *Kirchenregiment und Verkündigung im Jahrhundert der Reformation 1517–1598* [w:] *Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg*, hg. G. Heinrich, Berlin 1999, s. 237–242.

Hölscher L., *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2007.

Karpińska M., *Badania dziejów kobiet w Polsce w epoce nowożytnej (wiek XVI–XVIII)* [w:] *Dzieje kobiet w Polsce. Dyskusja wokół przyszłej syntezy*, red. K. Makowski, Poznań 2014, s. 53–74.

Kaufmann Th., *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main, Leipzig 2009.

Klassen J., *Woman and Religious Reform in Late Medieval Bohemia*, „Renaissance and Reformation", vol. 17, 1981, nr 5, s. 203–221.

Klueting H., *Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648*, Stuttgart 1989.

Kobieta epok dawnych w literaturze, kulturze i społeczeństwie, red. I. Maciejewska, K. Stasiewicz, Olsztyn 2008.

Kościelak S., *Dzieje wyznaniowe w Prusach Królewskich XVI–XVIII wiek* [w:] *Prusy Królewskie. Społeczeństwo. Kultura. Gospodarka 1454–1772. Szkice z dziejów*, red. E. Kizik, Gdańsk 2012, s. 204–259.

Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX wiek), red. J. Kłaczkow, t. 1, Toruń 2012.

Kurkowska G., *Anna Wazówna (1568–1625). Polskie losy szwedzkiej królewny*, Toruń 1995.

Leitsch W., *Das Leben am Hofe Sigismunds III von Polen*, Bd. 1, Wien 2009.

Leppin V., *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln,* München 2016.

MacCulloch D., *Reformation. Europe's House Divided 1490–1700,* London 2003.

Maciak D., *Anna Wazówna. Zarys biografii*, „Rocznik Teologiczny" [ChAT], t. 32, 1990, z. 2, s. 288-305.

Maliszewski K., *Stosunki religijne w Toruniu w latach 1548–1660* [w:] *Historia Torunia*, red. M. Biskup, t. 2, cz. 2, Toruń 1994, s. 256–300.

Markert G., *Menschen um Luther. Eine Geschichte der Reformation in Menschenbildern*, Ostfildern 2008.

Mast P., *Die Hohenzollern von Friedrich III bis Wilhelm II*, Graz–Köln–Wien 1988.

Materna I., Ribbe W., *Brandenburgische Geschichte*, Berlin 1995.

Partyka J., *Kobiety a Reformacja. Postulaty badawcze* [w:] *Reformacja w Polsce i Europie Środkowej*, t. 1: *Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze*, red. P. Wilczek, Warszawa 2010, s. 33–37.

Reinhardt V., *Luther der Ketzer. Rom und die Reformation*, München 2016.

Riedel A. F., *Die Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg in Beziehung auf die Reformation*, „Zeitschrift für Preußische Geschichte und Landeskunde", Jg. 2, 1865, s. 65–70.

Rymar E., *Historia polityczna i społeczna Nowej Marchii w średniowieczu (do roku 1535*), Gorzów Wielkopolski 2015.

Saar-Kozłowska A., *Anna Wazówna – „Królowa Botaniki Polskiej"* [w:] *Album Amicorum. Między Wilnem a Toruniem. Księga pamiątkowa dedykowana profesorowi Józefowi Poklewsk*iemu, red. E. Basiul, Toruń 2008, s. 305–319.

Saar-Kozłowska A., *Infantka Szwecji i Polski Anna Wazówna. Legenda i rzeczywistość,* Toruń 1995.

Salmonowicz S., *Z dziejów wyznaniowych Torunia na przełomie XVI/XVII wieku*, „Roczniki Toruńskie", t. 17, 1968, s. 236–247.

Schmidt Ch., *Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland*, Göttingen 2000.

Stjerna K., *Woman and Reformation*, Oxford 2009.

Szafran P., *Coletus Michał* [w:] *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. 1, Gdańsk 1992, s. 231.

Szturc J., *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI–XX wieku*, Bielsko-Biała 1998.

Voise-Maćkiewicz I., *Materiał graficzny pierwszego polskiego wydania Postylli Samuela Dambrowskiego z roku 1620*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu". Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 11, Nauka o książce 2, Toruń 1964, s. 3–32.

Welti M. E., *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, Gütersloh 1985, s. 91–126.

Miejsce i rola Kościoła luterańskiego w dziejach Prus Książęcych

Janusz Małłek
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Dnia 8 kwietnia 1525 r. został podpisany traktat pokojowy między zakonem krzyżackim a Polską, a dwa dni później ostatni wielki mistrz krzyżacki Albrecht złożył hołd lenny królowi polskiemu Zygmuntowi Staremu. W miejsce państwa zakonu krzyżackiego w Prusach powstał nowy twór państwowy – Prusy Książęce. Sekularyzacja państwa zakonnego nie oznaczała automatycznie luteranizacji kraju, jaką to informację czasami można odnaleźć w pracach nawet renomowanych historyków. Pierwsza oficjalna deklaracja ks. Albrechta w formie mandatu reformacyjnego, wskazująca na jego opowiedzenie się po stronie luteranizmu, nastąpiła bowiem kilka miesięcy później, to jest 6 lipca 1525 r.[1] Książę Albrecht mógł przecież poprzestać na sekularyzacji państwa krzyżackiego. Sekularyzacje zakonów nie były częste, ale miały miejsce w przeszłości, jak było to w przypadku zakonu templariuszy w Hiszpanii, który poddano kasacie w 1312 r. W traktacie krakowskim z roku 1525 nie ma żadnej wzmianki o uznawaniu nowego wyznania. Wręcz odwrotnie, w artykule 6 mowa jest o beneficjach kościelnych charakterystycznych dla Kościoła katolickiego. Z kolei w artykule 7 tego traktatu zalecano księciu, aby wraz z biskupami karał „przebywających na ziemiach pana księcia duchownych zachowujących się nie po chrześcijańsku, wbrew porządkowi i ustawom powszechnego Kościoła chrześcijańskiego"[2]. Naturalnie, chodziło tutaj o duchownych opowiadających sie za luteranizmem.

[1] *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preussens* (dalej: UB), hg. v. P. Tschackert, Leipzig 1890, Bd. 2, nr 371 i omówienie treści mandatu: Bd. 1, s. 118–119.

[2] *Władztwo Polski w Prusiech Zakonnych i Książęcych (1454–1657). Wybór źródeł*, wstęp i oprac. A. Vetulani, Wrocław 1953, s. 81.

Tragiczną sytuację Kościoła katolickiego w Prusach Zakonnych przedstawił biskup przemyski Andrzej Krzycki w obszernym liście do Antoniego Puglioni, legata papieskiego na Węgrzech, datowanym w Krakowie, najpewniej w kwietniu 1525 r.[3] Usprawiedliwiając fakt zawarcia traktatu przewidującego sekularyzację instytucji duchownej zakonu krzyżackiego Krzycki pisał tak:

> Co się tyczy religii, już poprzednio powiadomiono papieża, że luteranizm jest wśród tego Zakonu nietykalny, zaś Kościół rzymski przeklinany. Wielu tak zwanych komturów i duchownych żeni się, ołtarze i obrazy są niszczone, ceremonie i obrzędy kościelne znoszone, wszystkie świętości zbezczeszczone[4].

Zakończył ten fragment już bardziej optymistycznie:

> [...] można mieć nadzieję, że pod nabożnym władcą [ks. Albrechtem] złączeni z narodem [polskim] niczym nie skalanym, raz przecie wrócą do rozsądku, prędzej, niż przy innej sposobności[5].

Tak się jednak nie stało. Wielki mistrz Albrecht już w 1522 r., podczas pobytu w Rzeszy, znalazł się pod wpływem reformacyjnych kazań Andrzeja Osiandra, które ten wygłaszał w Norymberdze. Albrecht pisał o tym w liście do Osiandra wiele lat później, w 1540 r.[6] Podczas pobytu w Rzeszy Albrecht kilkakrotnie spotkał się z Marcinem Lutrem i to zarówno w czasie, gdy był jeszcze wielkim mistrzem zakonu krzyżackiego (listopad–grudzień 1523, maj 1524 r.), jak i później, już w okresie rządów książęcych w Prusach (w grudniu 1545 r.). Dla sprawy reformacji w Prusach miały się okazać brzemienne szczególnie rozmowy Lutra prowadzone z wielkim mistrzem Albrechtem w Wittenberdze 29 listopada 1523 r.[7] Wielki mistrz miał prosić wtedy Marcina Lutra o radę w sposobie zreformowania zakonu krzyżackiego. Reformator poradził mu, aby zrezygnował ze ślubów zakonnych, ożenił się i utworzył świeckie księstwo. Podobnie doradzał Filip Melanchton, który uczestniczył w tej rozmowie. Wielki mistrz miał uśmiechnąć się wówczas, ale nie wypowiedział swego zdania. Luter był wewnętrznie przekonany, że rady te przypadły Albrechtowi do gustu. Zresztą milczenie wielkiego mi-

[3] Tamże, s. 90–102.
[4] Tamże, s. 94.
[5] Tamże, s. 95.
[6] UB, Bd. 2, nr 1249, Ks. Albrecht do Andrzeja Osiandra, Neuhausen 30 kwietnia 1540 r.
[7] UB, Bd. 1, *Einleitung*, s. 25–26; zob. w tej sprawie list Marcina Lutra do Jana Briesmanna z 4 lipca 1524 r. Marin Luthers Werke. *Briefwechsel*, Bd. 3, Weimar 1933, nr 756.

strza było zrozumiałe, gdyż przeprowadzenie sekularyzacji Zakonu w Prusach nie zależało wyłącznie od niego samego. Musiał najpierw pozyskać poparcie dla tych planów w samych Prusach, i to zarówno wśród Krzyżaków, jak i stanów pruskich. Kontakt osobisty nawiązany w Wittenberdze między Lutrem a Albrechtem owocował przez wszystkie lata życia Lutra, aż po rok 1546, a i później książę Albrecht roztaczał opiekę nad dziećmi Lutra, najstarszym synem Janem i najmłodszą córką Małgorzatą. Założyli oni w Prusach Książęcych rodziny i spędzili tam całe życie[8].

Wracając do pierwszego spotkania reformatora i wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego, należy stwierdzić, iż głównym sukcesem zarówno Albrechta jak i Lutra był fakt wysłania do Prus jeszcze w 1523 r. teologa Jana Briesmana, a w roku następnym Pawła Speratusa. Mieli oni głosić „czyste", czyli – jak to rozumiano – ewangelickie Słowo Boże. Efekty przeszły wszelkie oczekiwania. Po stronie reformacji opowiedzieli się obydwaj biskupi pruscy – sambijski Jerzy Polentz i pomezański Erhard Queiss, a stolica Księstwa Pruskiego już w 1524 r. została zluteranizowana. Świadczy o tym list Jerzego Polentza do księcia Albrechta z 17 kwietnia 1524 r. Pisał w nim, że nawet w największych kościołach królewieckich brakuje miejsca dla tłumów spragnionych nowej nauki, zwłaszcza że zarówno w katedrze, jak i w kościele staromiejskim od stycznia 1524 r. nabożeństwa odbywały się w języku niemieckim, a nie po łacinie[9]. Kolejnym krokami było, wspomniane już, ogłoszenie 6 lipca 1525 r. przez ks. Albrechta mandatu reformacyjnego, a potem – 10 grudnia tego roku *Ordynacji Kościelnej*. W 1530 r. przyjęto w Prusach Książęcych jako obowiązującą *Konfesję Augsburską*. Odtąd uważano Księstwo Pruskie, przynajmniej z punktu widzenia prawa kościelnego za ostatecznie zluteranizowane[10]. Naturalnie proces wdrażania nowego wyznania, szczególnie w parafiach wiejskich, realizowany poprzez wizytacje kościelne, wymagał czasu i pracy biskupów ewangelickich.

Dochodzimy do momentu, aby postawić pytanie o miejsce i rolę, jakie Kościół luterański spełniał w ciągu 122 lat istnienia Prus Książęcych (1525–1657). Kwestię tę można rozpatrzyć w kilku płaszczyznach: politycznej, gospodarczej i kulturalnej, przy czym dwie pierwsze wyraźnie są ze sobą powiązane. Problematyka ta – w skrótowym ujęciu – zostanie przedstawiona poprzez omówienia stosunku Kościoła luterańskiego do państwa pruskie-

[8] *Altpreussische Biographie*, Bd. 1, Marburg 1974, s. 413 (Jan Luter), 375 (Małgorzata Kunheim z domu Luter).

[9] UB, Bd. 1, nr 208; R. Stupperich, *Die Reformation im Ordenslande Preussen 1523/24*, Ulm 1966, s. 6–13.

[10] UB, Bd. 1, s. 164–172.

go, do innych wyznań oraz poprzez ocenę wkładu protestantyzmu w rozwój oświaty i kultury.

Kościół luterański a państwo pruskie

Chcąc scharakteryzować relacje między Kościołem luterańskim a organami państwa w Prusach Książęcych musimy najpierw przedstawić wzajemne stosunki między władzami zakonu krzyżackiego a świeckim stanem duchownym, reprezentowanym przez biskupów sambijskiego i pomezańskiego oraz kapituły tych biskupstw, w okresie poprzedzającym, to jest w latach 1466–1525. Biskupi i kanonicy obydwu kapituł byli członkami zakonu krzyżackiego, co nie przeszkadzało im w posiadaniu praw zwierzchnich w swoich terytoriach. Biskup sambijski przed sekularyzacją państwa zakonnego w Prusach w zachodniej części diecezji posiadał wójtostwo Rybaki (Fischhausen, Primorsk) i dwa komornictwa – Medenau (Logvino) i Thierenberg (Danevka), w środkowej części dwa komornictwa – Powunden (Chrabrovo) i Laptau (Muromskoye), a we wschodniej komornictwo Georgenburg[11]. Z kolei sambijska kapituła katedralna była uposażona w dwa komornictwa – Quednau (Severnaja Gora) i Salau (Kamensk) oraz alodium w biskupim komornictwie Laptau, a także kilka wsi w biskupim komornictwie Powunden[12] oraz zamek Neuhausen[13]. Biskup pomezański posiadał okręgi (amty) Kwidzyn i Prabuty, a kapituła pomezańska Susz i Szymbark[14]. W zjazdach stanów Prus Zakonnych (Krzyżackich) uczestniczyli biskupi i prałaci, niewątpliwie kanonicy. Brak wiadomości o udziale w tych zjazdach proboszczów z poszczególnych parafii. W odróżnieniu od księstw Rzeszy czy państw skandynawskich, kler świecki nie stworzył tu osobnej reprezentacji stanowej. W tych latach partnerem politycznym Zakonu były w Prusach Krzy-

[11] A. Radzimiński, *Kościół i duchowieństwo w średniowieczu. Polska i państwo Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, Toruń 2012, s. 205.

[12] Tamże, s. 205; R. Biskup, *Das Domkapitel von Samland (1285–1525)*, „Prussia Sacra", t. 2, 2007, s. 207–215. Nazwy rosyjskie ustalono na podstawie: *Das Nördliche Ostpreussen nach 1945. Deutsch-russisches und russisch-deutsch Ortnamenverzeichnis mit einer Dokumentation der Demerkationslinie*, bearbeitet v. P. Wörster, H. Hinkel, Dokumentation Ostmitteleuropa, Jg 6, Juni 1980, H. 2/3.

[13] UB, Bd. 1, s. 115.

[14] A. Radzimiński, *Podziały kościelne w Prusach* [w:] *Zakon Krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, red. T. Czaja, A. Radzimiński, Toruń 2013, s. 116; M. Glauert, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, „Prussia Sacra", t. 1, 2003, s. 321–325.

żackich stany reprezentowane przez biskupów, prałatów, szlachtę i miasta. Choć w tej kolejności wymienieni są uczestnicy zjazdów stanowych, to rzeczywistą siłę polityczną stanowiła szlachta i miasta[15]. Przyjęcie luteranizmu spowodowało decyzję biskupa Jerzego Polentza o przekazaniu sambijskiego dominium biskupiego księciu Albrechtowi[16]. Swą decyzję Polentz uzasadnił tekstem Ewangelii mówiąc, iż jego obowiązkiem, jako biskupa, jest głosić prawdziwie i głośno Słowo Boże, a nie rządzić krajem i ludźmi czy też posiadać zamki i miasta. Stwierdził ponadto, iż wie jak wielkie straty poniósł i jak ogromne długi ma książę Albrecht w wyniku wojny z Polską. Swoją decyzją chciałby więc choć w skromnym stopniu pomóc swemu panu. A nawet gdyby jego biskupstwo było tak bogate jak biskupstwa Moguncji, Trewiru czy Kolonii, to także uczyniłby to samo. Wyraził też nadzieję, że książę skromnie go uposaży. Albrecht przyjął z wdzięcznością tę deklarację i obiecał, iż należycie zadba o biskupa. Dodał też, że przekazanie terytorium biskupstwa miało całkowicie dobrowolny charakter. Wójtostwo Rybaki oraz komornictwa Medenau, Thierenberg, Powunden i Laptau przeszły w ręce księcia pruskiego. Biskup pomezański Erhard von Queiss uczynił to dopiero 23 października 1527 r. przekazując ks. Albrechtowi okręgi (amty): Prabuty, Przezmark i Kwidzyn[17]. Przyczyny opóźnienia jego decyzji nie są znane. Natomiast swoją ostatnią decyzję uzasadniał, podobnie jak Polentz, czyniąc to już w 1524 r.[18] Księciu Albrechtowi zostały przekazane również dobra kapituł – pomezańskiej 2 czerwca[19], a sambijskiej 15 lipca 1525 r.[20] Książę obiecał godne wynagrodzenie biskupów sambijskiego i pomezańskiego oraz skromniejsze dla członków obydwu kapituł. W praktyce było ono niewystarczające i do kwestii tej stany pruskie powróciły na sejmie w 1542 r. Biskup sambijski Polentz najpierw otrzymał rezydencję w zamku Neuhausen, ale ostatecznie

[15] L. Dralle, *Der Staat des Deutschen Ordens in Preussen nach dem 2. Thorner Frieden*, Wiesbaden 1975, s. 86–88; *Acten der Ständetage Ost- und Westpreussens*, Bd. 5, hg. v. M. Toeppen, Leipzig 1886.

[16] UB, Bd. 2, s. 120, nr 356: „Amtlicher Bericht über die Abretung der bischöflichen Herrschaft im Samland von Seiten des Bischofs Polentz und Herzog Albrecht" (30 V 1525); s. 118–119, nr 354: reces sejmu w Królewcu (25–31 V 1525).

[17] Tamże, s. 115; Bd. 2, nr 565.

[18] „Themata episcopi Risenburgensis", punkt 10: „Es sollen Bischöfe sein und bleiben, nicht Chrysam-Bischöfe, auch nicht Weihe-Bischöfe; [vielmehr] die da predigen und Gottes Wort rein lehren und auslegen und der Kirche vorstehen". *Die Reformation im Ordensland Preussen 1523/24. Predigten, Traktate und Kirchenordnungen eingeleitet und herausgegeben von Robert Stupperich*, Ulm 1966, s. 111–112.

[19] UB, Bd. 2, nr 360.

[20] UB, Bd. 2, nr 375.

– 29 września 1525 r. – dziedzicznie wójtostwo i zamek Bałgę[21] oraz dożywotnio komornictwo Taplacken i 600 grzywien rocznej pensji[22]. Ponadto 25 lipca 1525 r. ks. Albrecht zapisał Janowi Polentzowi, bratu biskupa, dawne biskupie komornictwo Georgenburg[23]. Z kolei ks. Albrecht 16 października 1527 r. przekazał biskupowi pomezańskiemu Erhardowi von Queis dziedzicznie komornictwo Szymbark a dożywotnio Kwidzyn i 500 grzywien rocznie, z obowiązkiem zapewnienia utrzymania tamtejszym kanonikom[24]. Kanonicy sambijscy otrzymali mieszkanie i wyżywienie w swym dotychczasowym komornictwie Salau koło Wystruci (Insterburg, Żeleznodaroznyj)[25]. Jeden z nich (Georg Schmidt) wygłaszał ewangelickie kazania. Czy pozostali opowiedzieli się za reformacją? – tego nie wiemy. Bardziej skomplikowana musiała być natomiast sytuacja w kapitule pomezańskiej, skoro ks. Albrecht uciekł się tam do aresztowania kanoników[26].

Miał rację Paweł Tschakert[27], iż opisane zmiany własnościowe były ważnym krokiem na drodze do utworzenia jednolitej struktury w zarządzaniu Księstwem Pruskim. Sytuację materialną księży w poszczególnych parafiach regulowała Ordynacja Kościelna uchwalona przez sejm Prus Książęcych 10 grudnia 1525 r.[28] W jej artykule 2 stwierdzano, że parafie mają być na nowo zorganizowane i podzielone. Księdzu na wsi miały przysługiwać 4 łany ziemi, podobnie jak w okresie przedreformacyjnym[29] oraz 50 grzywien pensji. Jednak praktyki kościelne, takie jak spowiedź, dzwonienie i chrzest, miały być wolne od opłat. Z kolei w artykule 5 przewidywano utworzenie w parafiach kas dla biednych, do których fundusze miały wpływać z istniejących dotychczas fundacji religijnych oraz datków duchownych, cechów i bractw. W porównaniu do czasów przedreformacyjnych ściśle określono i ograniczono dochody kleru oraz przeznaczono na cele charytatywne wpływy z różnych fundacji religijnych.

[21] UB, Bd. 2, nr 379.
[22] UB, Bd. 1, s. 114; Bd. 2, nr 392.
[23] UB, Bd. 1, s. 114; Bd. 2, nr 379.
[24] UB. Bd. 1, s. 116; Bd. 2, nr. 566.
[25] UB, Bd. 1, s. 115; Bd. 2, nr 375.
[26] UB, Bd. 2, nr 541.
[27] UB, Bd. 1, s. 112–113.
[28] UB, Bd. 2, nr 416, 417; treść ordynacji kościelnej omawia P. Tschackert w UB, Bd. 1, s. 127–128; tenże, *Herzog Albrecht von Preusssen als reformatorische Persönlichkeit*, Halle 1894, s. 36–38.
[29] G. Białuński, *Zarys dziejów parafii na terytorium „Wielkiej Puszczy" do 1525 r.* [w:] *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach Zakonu Niemieckiego od XIII do XVI w.*, red. R. Biskup, A. Radzimiński, Toruń 2015, s. 11–25.

Kościół luterański w Prusach Książęcych a inne wyznania[30]

Sekularyzacja państwa zakonnego i rezygnacja biskupów sambijskiego i pomezańskiego z władztwa terytorialnego oznaczały ustanowienie oraz wzmocnienie świeckiego państwa w ówczesnym rozumieniu tego słowa. Instytucje kościelne w ograniczonym stopniu włączały się do polityki ks. Albrechta, choć biskupi sambijski i pomezański zajmowali nadal pierwsze miejsca w sejmie Prus Książęcych, zbierającym się nieregularnie. Państwo pruskie utożsamiało się z Kościołem luterańskim, gwarantując mu wyłączność na sprawowanie kultu religijnego w Księstwie. We współczesnej historiografii nazwano to konfesjonalizacją luterańską, co oznaczało nietolerancję wobec innych wyznań. Dotyczyło do zwłaszcza wyznania katolickiego, ale i kalwinizmu, w pewnym stopniu nawet wyznania braci czeskich.

Tendencje odśrodkowe w Kościele luterańskim, szwenkfeldianizm i osiandryzm, przy dużej dozie sympatii, zwłaszcza dla tego ostatniego deklarowanej przez ks. Albrechta, były ostro zwalczane. W pierwszej fazie rządów Albrecht zajmował postawę tolerancyjną wobec różnych grup wyznaniowych, związanych w większym lub mniejszym stopniu z protestantyzmem, a których zwolennicy szukali schronienia w Księstwie przed represjami ze strony władców katolickich. Książę Albrecht, jako odstępca od katolicyzmu, podobnie jak wielu innych, szukał drogi dla pewności zbawienia. Potrzebował oparcia o autorytet w kwestiach wiary. Póki żył Luter, był on dla niego takim autorytetem. Po śmierci Reformatora w 1546 r. Albrecht wspominał, że zmarły był dla niego „papieżem". Jednocześnie książę był żądny wiedzy teologicznej. Kiedy w latach 30. XVI wieku w Księstwie Pruskim pojawili się zwolennicy nauki Kaspra Schwenckfelda, których na terenie starostwa Pisza popierał tamtejszy starosta, dawny Krzyżak – Fryderyk Heydeck[31], ks. Albrecht zezwolił na kolokwium między schwenckfeldianami (zwanymi „sakramentalnikami") a luteranami. Miało ono miejsce w Kętrzynie w 1531 r. i Albrecht wziął w nim udział jako obserwator. „Zasadniczym rysem nauki Schwenckfelda było wyłączne uznanie pobożnego życia, wobec

[30] Przy opracowaniu tego fragmentu artykułu wykorzystałem mój tekst zamieszczony w książce *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.)*, red. J. Kłaczkow, t. 1, Toruń 2012, s. 173–182.

[31] O dziejach schwenckfeldian w Księstwie Pruskim zob. G. Wąs, *Rozmowy chrześcijańskie w nurcie Reformacji. Legniccy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyjnych problemów*, Wrocław 2011.

którego zewnętrzne obrzędy uważał za obojętne. Twierdzenia Lutra o usprawiedliwieniu, o niemożliwości przestrzegania przykazań Bożych, o niewolnej woli odrzucał jako bezbożne. W Sakramentach widział jedynie symbole i czcze formy. Ciało Chrystusa uważał za substancję z Boga wynikłą, różną od ciał innych ludzi, ubóstwioną przez Zmartwychwstanie, po którym Boska i ludzka natury zlały się zupełnie w jedno"[32]. Schwenckfeld był optymistą w kwestii etycznego postępowania ludzkiej jednostki. W Wieczerzy Pańskiej widział tylko wymiar duchowy. Był przeciwny silnej organizacji i dyscyplinie kościelnej. Zwolenników nauki Schwenckfelda Luter nazywał „marzycielami". Po śmierci Heydecka schwenkfeldianie znikli z życia religijnego Prus Książęcych. Inną grupę religijną stanowiło około 4 tys. Holendrów, którzy w obawie przed prześladowaniami w Rzeszy już od 1527 r. osiedlali się w Prusach Książęcych, głównie w starostwach Pasłęka i Ostródy. Byli to kalwiniści, ale z czasem wtopili się w społeczność luterańską[33]. Z kolei Fryzowie, wyznawcy nauki Menno Simonsa, stąd zwani mennonitami, uznający chrzest dorosłych (anabaptyści), przetrwali przy swoim wyznaniu aż do naszych czasów. Większość tej ludności mieszkała jednak w Prusach Królewskich[34]. Wreszcie w 1548 r. do Prus przybyli uciekinierzy z Czech, grupa braci czeskich w liczbie kilkuset, ale nie przebywali oni tu długo[35].

Zasadnicza zmiana w tolerancyjnej postawie księcia wobec różnych odłamów protestantyzmu nastąpiła w 1549 r., kiedy do Prus przybył reformator Andrzej Osiander[36]. Nie zgadzał się on w dwóch zasadniczych kwestiach z nauką Lutra, a mianowicie z nauką o usprawiedliwieniu (zbawieniu) oraz z poglądami na charakter natury ludzkiej i Boskiej Chrystusa. Osiander w *Nauce o usprawiedliwieniu* twierdził, że aby dostąpić zbawienia konieczna jest pokuta. Pokuta to poznanie i żal za grzechy z postanowieniem poprawy. Moment wiary, że grzesznikowi będzie odpuszczone, nie jest potrzebny. Według Lutra i Melanchtona do usprawiedliwienia potrzebna jest

---

[32] Cyt. za: Z. Chełmicki, *Schwenckfeld Kasper* [w:] *Podręczna encyklopedya kościelna*, oprac. J. Archutowski i in., t. 35–36, Warszawa 1912, s. 1333/1; por. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 5, Tübingen 1927, s. 354/2, 355/1.

[33] C. Turowski, *Kirchengeschichte von Provinzen Ost- und Westpreussen*, Berlin 1908, s. 23; B. Schumacher, *Niederländische Ansiedlungen im Herzogtum Preussen zur Zeit Herzog Albrechts (1525–1548)*, Leipzig 1903, s. 31–32.

[34] E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII w.*, Gdańsk 1994, s. 23 i n.

[35] J. Śliziński, *Z działalności literackiej braci czeskich w Polsce (XVI–XVIII w.)*, Wrocław 1959, s. 22–29.

[36] Zob. J. Małłek, *Geneza sejmu 1566 roku w Prusach Książęcych*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie", t. 71, 1961, nr 4, s. 501 i n.

wiara, a uczynki są następstwem wiary w Boga. W tym punkcie Osiander zbliżał się do katolickiego punktu widzenia. Z kolei w *Nauce o Boskiej naturze* Osiander rozdzielał dwie natury w Chrystusie (Boską i ludzką). Według niego Chrystus jest odblaskiem Boga, naszą sprawiedliwością z powodu Bożej, a nie ludzkiej, osobowości. Natomiast według Lutra nie można w Chrystusie rozdzielać dwóch natur[37]. W sporze tym książę znalazł się całkowicie pod wpływami Osiandra. Wywołało to niezadowolenie i zniecierpliwienie miejscowych ortodoksyjnych teologów protestanckich, w wyniku czego doszło do ostrych sporów między osiandrystami a luteranami. Niezadowolenie luteran pogłębiło się na skutek nieobsadzenia, po zgonie Polentza i Speratusa, biskupstw sambijskiego i pomezańskiego, na które książę mianował jedynie prezydentów konsystorza. Dzięki poparciu księcia przewagę w sporze uzyskali zwolennicy Osiandra, choć on sam zmarł już w 1552 r. Ortodoksyjni teolodzy luterańscy zmuszani byli często do opuszczania kraju. Sytuacja zmieniła się dopiero w 1566 r., na skutek interwencji komisarzy króla polskiego Zygmunta Augusta, o którą usilnie zabiegały stany pruskie. W konsekwencji przywrócono dawny charakter Kościoła luterańskiego w Księstwie Pruskim oraz na powrót obsadzono urzędy biskupie. Biskupem sambijskim został Joachim Mörlin, a biskupem pomezańskim Jerzy Venediger. Już w 1567 r. przygotowano obszerne dzieło *Repetitio corporis doctrinae Prutenici*[38], będące podręcznikiem teologii luterańskiej, zawierającym wykładnię doktryny luterańskiej. *Repetitio* zastępowało pierwszą część *Ordynacji kościelnej* z lat 1558/1559, która ze względu na sformułowania zgodne z nauką o usprawiedliwieniu Osiandra, nie była uznawana przez ortodoksyjnych luteran. Na synodzie w Królewcu 28 maja 1567 r. *Repetitio* zostało jednogłośnie zaaprobowane przez wszystkich zebranych księży, co potwierdzili 86 własnoręcznymi podpisami[39]. W 1568 r. ogłoszono kolejną *Ordynację kościelną,* która w swej treści nie odbiegała od ordynacji z 1544 r.[40] Była to już czwarta *Ordynacja,* po takich ustawach z 1525, 1544 i 1558/1559 r. W zasadniczej treści, po pewnych zmianach w 1734 r., obowiązywała w Kościele

---

[37] Zob. biogram Osiandra pióra L. Pelta w: *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, red. J. Herzog, G. Plitt, B. X, Gotha 1858, s. 720–724.

[38] Tekst opublikował W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, Göttingen 1968, Bd. 3, s. 149–193.

[39] I. Gundermann, *Herzogtum Preussen* [w:] *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, 2 Der Nordosten*, red. A. Schindling, W. Ziegler, Münster 1993, s. 226; E. K. B. Kleinertz, *Die Politik der Landstände im Herzogtum Preussen 1562–1568*, Bonn 1972, s. 112.

[40] T. Wojak, *Ustawy kościelne w Prusach Książęcych w XVI w.* Warszawa 1993, s. 146.

luterańskim w Prusach aż do 1829 r., czyli do oficjalnego wprowadzenia nowej Agendy[41]. Nie zawierała ona nauki Kościoła, bo ta była w *Repetitio,* lecz porządek czynności kościelnych, który nazywamy agendą.

Przyjęcie przez duchownych *Repetitio,* nowej *Ordynacji kościelnej* i powołanie biskupów nie zażegnało do końca kontrowersji wśród teologów. W pewnym stopniu było to związane ze sporami teologicznymi w obozie protestanckim w Rzeszy. Już przyjęcie *Interim* w 1548 r. spowodowało poważne napięcia w tym obozie. *Interim* (Tymczasem), przygotowane w maju 1548 r. z inicjatywy cesarza Karola V, z chwilą przyjęcia recesu końcowego (*Reichstagsabschied*) w dniu 30 czerwca 1548 r., stało się obowiązującym prawem i stwarzało nowy stan prawny w relacjach między katolikami a protestantami. *Interim* miało być próbą kompromisu, szukania pojednania, trzeciej drogi. Ustępstwo na rzecz protestantów w sprawie przyjmowania komunii pod dwoma postaciami oraz celibatu księży, jak i wszystkie inne postanowienia miały charakter tymczasowy (zgodnie z nazwą decyzji cesarskiej i Reichstagu), miały zatem obowiązywać do chwili zebrania się soboru powszechnego. Katolikom trudno było się pogodzić nawet z tymi ustępstwami, mimo iż nie miały ich dotyczyć, tym bardziej protestantom, których od przyjęcia *Interim* zrażały tzw. Adiaphora (*Mitteldinge*; kwestie o mniejszym znaczeniu). Były to: bierzmowanie, ostatnie namaszczenie, posty, udział w procesjach Bożego Ciała[42]. W 1549 r. cesarz Karol V w jednym z warunków normalizacji stosunków między Rzeszą a Prusami Książęcymi i Polską postawił żądanie, aby ks. Albrecht dołączył się do *Interim.* Odpowiedź księcia pruskiego była zdecydowanie negatywna[43]. *Interim* nie przetrwało jednak długo. W 1555 r. w Augsburgu doszło do zawarcia pokoju religijnego między cesarzem a książętami protestanckimi Rzeszy. Przyjęta zasada „cuius regio, eius religio" oznaczała prawne uznanie Konfesji Augsburskiej, czyli luteranizmu. Kalwinistom, czyli ewangelikom reformowanym, tych praw nie przyznano. Dla luteran w Prusach Książęcych uznanie w Rzeszy ich konfesji nie było bez znaczenia. Nic dziwnego, że również król

[41] I. Gundermann, op. cit., s. 220–233; tejże, *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preussen* [w:] *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreussens*, Bd. 2: *Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg 1466–1655*, hg. v. E. Opgenoorth, Lüneburg 1994, s. 155–160; tejże, *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preussen/Ostpreussen 1655–1807* [w:] *Handbuch der Geschichte Ost-und Westpreussens*, Bd. 2, Lüneburg 1996, s. 125–131; tejże, *Die evangelischen Kirchen und Religionsgemeinschaften* [w:] *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreussens*, t. 3, Lüneburg 1998, s. 153–156.

[42] H. Rabe, *Deutsche Geschichte 1500–1600*, München 1991, s. 424.

[43] W. Hubatsch, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach*, Heidelberg 1960, s. 226–227.

polski Zygmunt August w przywileju datowanym 19 lipca 1569 r. w Lublinie w związku z nadaniem Albrechtowi Fryderykowi lenna pruskiego, wyraził zgodę na kultywowanie w Prusach Książęcych nauki zgodnej z Konfesją Augsburską, zakazując równocześnie szerzenia innych nauk, sprzecznych z tą konfesją, w tym kalwinizmu[44]. Nie dotyczyło to natomiast kultu katolickiego, gdyż próby jego odrodzenia, choć w ograniczonym zakresie pojawią się tutaj na początku XVII w.

Umocnienie się pozycji luteranizmu zarówno w Rzeszy, jak i w Prusach Książęcych, nie oznaczało końca sporów doktrynalnych wśród teologów protestanckich. W Rzeszy doszło do sporu między „filipistami", zwolennikami Filipa Melanchtona i „flacjanami", zwolennikami ortodoksyjnego luteranizmu Mathiasa Flaciusa Illiricusa. Melanchtona posądzano o „kryptokalwinizm", gdyż kierując się myślą o jedności protestantów w Konfesji Augsburskiej (*Editio Variata*, 1540) wyszedł w pewnej mierze naprzeciw pragnieniom kalwinistów w kwestii rozumienia Wieczerzy Pańskiej. W pierwotnej Konfesji Augsburskiej, napisanej przez Melanchtona w 1530 r., było stwierdzenie, że w Wieczerzy Pańskiej, ciało i krew Chrystusa są „prawdziwie obecne", natomiast w wersji z 1540 r. znalazło się sformułowanie, że przystępującym do Komunii świętej „bywa z chlebem i winem prawdziwie udzielane ciało i krew Chrystusa"[45]. Ostatecznie zwyciężyła formuła ortodoksyjnego luteranizmu, co oznaczało w praktyce zerwanie wszelkich więzi z kalwinistami. Zostało to wyrażone w księdze *Formuły Zgody* (*Konkordienformel*) opracowanej w 1577 r. przez kanclerza uniwersytetu w Tybindze Jakuba Andrea i innych teologów. W 1580 r., w 50. rocznicę ogłoszenia Konfesji Augsburskiej, opublikowano *Księgę Zgody* (*Concordia*), zawierającą zbiór ksiąg symbolicznych Kościoła luterskiego. Obok symboli starokościelnych (apostolskiego, nicejsko-konstantynopolitańskiego i atanazjańskiego) zbiór ten obejmuje symbole wyraźnie luterskie: *Wyznanie Augsburskie* z 1530 r., *Apologie* tego wyznania z 1531 r., *Artykuły Szmalkaldzkie* z 1537 *r., Mały i Duży Katechizm Marcina Lutra* z 1529 r. oraz *Formułę Zgody* z 1577 r.[46]

[44] Dokument opublikowany w: *Die Staatsverträge des Herzogtums Preussen*, t. 1: *Polen und Litauen. Verträgeund Belehnungsurkunden 1525–1657/58*, wyd. Stephan und Heidrun Dolezel, Köln 1971, nr 16, s. 82: „Ea tamen conditione, ut Augustanae confessionis doctrina incorupte servata, omnia alia peregrina dogmata et haeresium genera, quae post Augustana confessionem exorta sunt, quaeque ab ea sunt aliena, non modo non ferantur, sed penitus prohibeantur et aboleantur". Zob. K. Piwarski, *Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych*, Gdańsk 1946, s. 43.

[45] A. Buzek, *Historia Kościoła*, Warszawa 1957, s. 154.

[46] P. Siebert, *Kirchengeschichte für höhere Schule*, Leipzig 1904, s. 79.

W Prusach Książęcych doszło także do sporu teologicznego między biskupem sambijskim Tilemannem Heshusiusem a kilkoma profesorami uniwersytetu królewieckiego oraz jego dawnym przyjacielem Janem Wigandem, biskupem pomezańskim. Spór dotyczył kontrowersji z czasów Osiandra, to jest ludzkiej i boskiej natury Chrystusa. Rozstrzygnął go regent, margrabia Jerzy Fryderyk, usuwając Heshusiusa z Księstwa. W celu zażegnania dalszych dyskusji teologicznych zwołał on w 1578 r. synod, w czasie którego 310 księży i diakonów potwierdziło podpisami przyjęcie w Prusach Książęcych *Formuły Zgody*, od roku obowiązującej w Rzeszy. Na podstawie zestawienia liczby podpisów księży i diakonów pod *Repetitio* i *Formule Zgody* Iselin Gundermann ustaliła dla schyłku panowania ks. Albrechta w Prusach Książęcych 128 parafii, w tym tylko 35 w biskupstwie pomezańskim, przy znacznej liczbie parafii nadal nieobsadzonych. Akceptacja dla *Formuły Zgody* naturalnie nie podważała *Repetitio corporis doctrinae*, zwłaszcza że w wielu częściach była ona zgodna z *Księgą Zgody* z 1580 r.[47] Spór między biskupami osłabił ich pozycję. Wykorzystał to margrabia Jerzy Fryderyk i kiedy w 1587 r. zmarł biskup sambijski Jan Wigand, nie powołał jego następcy. W miejsce urzędu biskupiego, tak popieranego przez stany pruskie jako swego rodzaju przeciwwagę dla władzy książęcej, Jerzy Fryderyk ustanowił tańszą instytucję zwierzchnią Kościoła luterańskiego, to jest Konsystorz[48]. Na nic się zdały argumenty stanów pruskich podkreślających, że autorytet urzędu biskupiego znacznie lepiej niż ciało zbiorowe, jakim są konsystorze, chroni przed powstaniem sekt, a poza tym w urzędzie biskupim widziały gwaranta luterańskiej przyszłości Prus Książęcych na wypadek, gdyby księstwo przypadło katolickiej Polsce.

Jerzy Fryderyk był prawowiernym luteraninem, o czym świadczy fakt przeprowadzenia w okresie jego rządów wizytacji kościelnych w księstwie w latach 1579 i 1581[49]. Spór ze stanami o urząd biskupi miał wyłącznie charakter polityczny. W XVII w. Kościół luterański w Prusach Książęcych stanął wobec nowych, jak i starych, wyzwań. Sprowadzały się one do trzech kwestii: ustępstw na rzecz kultu katolickiego w związku z żądaniami państwa zwierzchniego (Polski), utrzymania konfesji luterańskiej w społeczeństwie pruskim w związku z zagrożeniem wynikającym z konwersji na

[47] I. Gundermann, *Herzogtum Preussen*, s. 230.

[48] J. Petersohn, *Bischofsamt und Konsistorialverfassung in Preussen im Ringen zwischen Herzog und Landschaft in letzten Viertel des 16. Jahrhunderts*, „Archiv für Reformationsgeschichte", R. 52,1961, z. 1, s. 188–205.

[49] F. Koch, *Masurische Kirchen und Schulverhältnisse in den Jahren 1579 und 1581*, „Ostdeutsche Monatshefte für Erziehung und Unterricht", nr 2, 1904, s. 350–397.

kalwinizm w 1613 r. elektora brandenburskiego Jana Zygmunta (kuratora chorego umysłowo ks. Albrechta Fryderyka), a potem trwania przy wyznaniu reformowanym kolejnych władców, trzecim problemem były zaś utrzymujące się wewnętrzne spory teologiczne toczone między ortodoksyjnymi luteranami a synkretystami. Król polski Zygmunt III Waza nadając 11 marca 1605 r. kuratelę nad chorym ks. Albrechtem Fryderykiem i administrację Prus Książęcych elektorowi brandenburskiemu Joachimowi Fryderykowi, wymógł na nim zapewnienie tolerancji dla katolików i otwarcie kaplicy katolickiej w Królewcu[50]. Z kolei przy okazji rokowań o dopuszczenie elektora brandenburskiego Jana Zygmunta do lenna pruskiego Zygmunt III uzyskał jego zgodę na swobodne uprawianie kultu katolickiego w Księstwie Pruskim. W traktacie datowanym 5 listopada 1611 r. w Warszawie elektor zobowiązał się, że

> dla wszystkich w Księstwie, którzy pragną wyznawać religię katolicką rzymską, winna być ona wolna i nigdy nikt z poddanych Księstwa, który czy to ją wyznaje, czy w przyszłości będzie wyznawał, nie będzie nagabywany z tego powodu[51].

Rezultatem tych postanowień było wybudowanie w latach 1614–1616 kościoła katolickiego w Królewcu, w dzielnicy Sackheim[52]. Restauracja katolicyzmu w Prusach Książęcych nie była większym zagrożeniem. Największym sukcesem Kościoła Katolickiego w Prusach Książęcych było doprowadzenie do odnowienia kultu maryjnego i miejsca pielgrzymkowego w Świętej Lipce. Dzięki zakupowi ziemi w Świętej Lipce i przeznaczeniu jej na cele sakralne przez Stefana Sadorskiego (1581–1640), sekretarza biskupa warmińskiego Szymona Rudnickiego, już po śmierci fundatora udało się położyć w 1687 r. kamień węgielny pod świątynię i konsekrować ją w 1693 r.[53] Czymś wyjątkowym było w XVII stuleciu przejęcie trzech kościołów na Działdowszczyźnie na powrót w ręce katolików. Były to kościoły

[50] *Die Staatsverträge*, nr 21, s. 102–103; K. Piwarski, *Dzieje Prus Wschodnich*, s. 60–61.

[51] Przekład fragmentów tego dokumentu z języka łacińskiego na język polski, zob. *Władztwo Polski w Prusiech*, s. 227–229, cytat na s. 227. W całości dokument publikowany w: *Die Staatsverträge*, nr 26, s. 118–132, cytat na s. 123: „Religio deinde catholica Romana, in ducatu eam profiteri volentibus libera erit; neque ullus unquam ex ducalibus, vel eam iam profitentibus, aut in posterum professuris, eam ob rem interpelabitur".

[52] J. Jasiński, *Historia Królewca*, Olsztyn 1994, s. 61.

[53] J. Poklewski, *Święta Lipka. Polska fundacja barokowa na terenie Prus Książęcych*, Warszawa 1974, s. 45 i n. oraz s. 60 i n.; A. Szorc, *Stefan Sadorski (1581–1640). Fundator Świętej Lipki*, Olsztyn 1996, s. 109.

w Wielkim Łęcku – należący do Rywockich, w Przełęku – należący do Rościszewskich i w Białutach – należący do Narzymskich[54]. Bardziej kłopotliwa dla Kościoła luterańskiego w Księstwie Pruskim była pod koniec XVII stulecia konwersja na katolicyzm kilku pastorów i profesorów uniwersytetu królewieckiego. Byli wśród nich Mateusz Praetorius[55] – późniejszy wybitny pisarz i kronikarz, Jan Behm – syn cenionego profesora teologii Christiana Behma oraz profesor teologii Jan Filip Pfeiffer, późniejszy kanonik w Dobrym Mieście[56].

Znacznie większym zagrożeniem dla tożsamości luteranizmu był jednak nie katolicyzm lecz kalwinizm. Jak wspomniano, wynikało to z faktu konwersji z luteranizmu na kalwinizm elektora brandenburskiego Jana Zygmunta w 1613 r.[57] Dnia 20 października 1616 r. na zamku królewieckim miało miejsce pierwsze kalwińskie nabożeństwo w Księstwie Pruskim, a w Wielkanoc 1617 r. elektor Jan Zygmunt uczestniczył w pierwszej Wieczerzy Pańskiej w obrządku ewangelicko-reformowanym[58]. Wywołało to zaniepokojenie miejscowych pastorów luterańskich, wspieranych przez stany pruskie.

W polityce kościelnej elektorów Jana Zygmunta (1608–1619) i Jerzego Wilhelma (1619–1640) zauważyć można było wyraźny brak chęci współpracy ze stanami. Niezbędne wizytacje parafii nie doszły do skutku wręcz z błahych powodów[59]. Być może ta forma obstrukcji miała na celu osłabienie ortodoksyjnego luteranizmu. Tymczasem w kończącym wojnę 30-letnią traktacie westfalskim z 1648 r. wyznanie kalwińskie zostało uznane prawnie, tak jak w 1555 r. wyznanie luterańskie. Podobnie w traktacie welawsko-bydgoskim z 1657 r., przyznającym elektorowi Fryderykowi Wilhelmowi suwerenność w Prusach Książęcych, król polski Jan Kazimierz potwierdził nie tylko swobodę uprawiania kultu luterańskiego, ale także ewangelicko-

[54] M. Rywocki, *Autobiografia* [w:] *Miscelanea staropolskie*, red. R. Pollak [seria: *Archiwum Literackie*, t. 6], Wrocław 1962, s. 25–31; F. Dittrich, *Geschichte der Katholizismus in Altpreussen von 1525 bis zum Ausgange des 18 Jahrhunderts*, „Zeitschrift Ermlands", Bd. 13, 1901, s. 85.

[55] T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. 2, Olsztyn 1988, s. 91.

[56] W. Hubatsch, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach*, t. 1, s. 149–150.

[57] Zob. F. J. Burghardt, *Zwischen Fundamentalismus und Toleranz. Calvinische Einflüsse auf Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg vor seiner Konversion*, Berlin 2012.

[58] Tamże, s. 123.

[59] H. Wischhöfer, *Die ostpreussischen Stände im letzten Jahrzehnt vor dem Regieungsantritt des Grossen Kurfürsten*, Göttingen 1958, s. 106–122.

-reformowanego[60]. Oznaczało to w praktyce znaczne wzmocnienie w polityce kościelnej w Prusach elektora brandenburskiego Fryderyka Wilhelma (1640–1688). Już wcześniej elektor popierał tych teologów, którzy dążyli do zbliżenia luteranizmu z kalwinizmem. W 1645 r. na toruńskie *Colloquium Charitativum*, którego celem miało być pojednanie trzech wyznań chrześcijańskich (katolicyzmu, luteranizmu i kalwinizmu), elektor wysłał teologów będących zwolennikami irenizmu[61], których nazywano też zwolennikami synkretyzmu. Takiego właśnie zwolennika synkretyzmu – Christiana Dreiera, w 1642 r. Fryderyk Wilhelm powołał na stanowisko kaznodziei zamkowego. W 1649 r. został on członkiem konsystorza, a w 1653 r. profesorem zwyczajnym uniwersytetu królewieckiego z nominacji elektora, z pominięciem senatu uniwersyteckiego. Wywołało to dezaprobatę ortodoksyjnych luterańskich profesorów. Elektor był wytrawnym politykiem i po uzyskaniu w traktacie welawsko-bydgoskim 1656/1657 r. suwerenności w Prusach Książęcych już na sejmie 1661–1663 ułagodził zaniepokojone stany pruskie potwierdzając *Konfesję Augsburską* z 1530 r. i *Repetitio Corporis Doctrinae Prutenici* z 1567 r.[62] Mianując w 1657 r. namiestnikiem Prus Książęcych kalwinistę Bogusława Radziwiłła zalecał mu ostrożne postępowanie z luteranami, ale także niezaniedbywanie kalwinistów. Mimo tych gestów wobec luteran elektorowi nie udało się uzyskać ani większych wpływów na wydziale teologicznym uniwersytetu królewieckiego, ani też przychylności stanów, wciąż podejrzliwych wobec jego polityki kościelnej. Jak silna była opozycja luterańska w Księstwie Pruskim świadczy fakt, iż dopiero w 1690 r., a więc już po śmierci Wielkiego Elektora, udało się zrealizować jego zamysł budowy i położyć kamień węgielny pod pierwszy kościół ewangelicko-reformowany w Królewcu. Nie uzyskał on aprobaty na usytuowanie tej świątyni w obrębie miasta, lecz na terenach zamkowych. Jego poświęcenie połączono z uroczystościami koronacyjnymi elektora Fryderyka III (odtąd króla pruskiego Fryderyka I) odbytymi 23 stycznia 1701 roku[63].

[60] *Die Staatsverträge*, nr 40, s. 190: „Similiter serenissimus rex Poloniae et respublica pro se et succesoribus suis promittunt, quod in casu devolutionis nihil in praeiudicium tam Augustano-Lutherane, quam Augustano-Reformatae religionis innovabunt aut attentabunt". Zob. też: W. Hubatsch, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach*, s. 155.

[61] E. Piszcz, *Colloqium Charitativum A.D. 1645*, Toruń 1995, s. 122–123.

[62] I. Gundermann, *Die evangelischen Kirchen*, s. 125.

[63] W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche*, Bd. 1, s. 138.

Wkład protestantyzmu w rozwój oświaty i kultury w Prusach Książęcych[64]

Marcin Luter wypowiadając się o formie nabożeństwa zalecał odprawianie go w języku narodowym tak, aby wierni mogli w pełni korzystać ze Słowa Bożego[65]. Z kolei biskup Polentz, powołując się na pisma Lutra, w swoim mandacie reformacyjnym z 29 stycznia 1524 r. napisał, że Pan Bóg pragnie, aby Ewangelia była szerzona we wszystkich językach poszczególnych ludów. Chrzcić należy w języku, jakim posługuje się dana społeczność, zwłaszcza w języku niemieckim. Ludność używająca języka litewskiego, pruskiego czy sarmackiego (polskiego) nie może być jednakże pozbawiona dostępu do Słowa Bożego[66]. Zalecenia te powtórzono w *Artykułach o ceremoniach kościelnych*, opublikowanych w marcu 1526 r.[67] Dla wiernych nie znających języka niemieckiego miano zapewnić tłumaczy (*Tolken*). Paweł Tschackert objaśniał, iż chodziło tu o ludność staropruską, polskich Mazurów, Litwinów i Kurów[68]. Zachowano w liturgii śpiew w języku łacińskim, z myślą o tym, aby młodzież nie zapomniała tego języka. Otwarcie się Kościoła luterańskiego na języki narodowe dało nowy impuls dla rozwoju szkolnictwa i piśmiennictwa. Przed księciem Albrechtem, stanami pruskimi, miejscowymi biskupami i w ogóle Kościołem luterańskim w Prusach Książęcych stało wielkie zadanie ugruntowania zmian konfesyjnych i kościelnych, jakie dokonały się w Prusach Książęcych w latach 20. i 30. XVI w. Należało przede wszystkim zwiększyć liczbę pastorów, aby zapewnić wiernym opiekę duchową. Można to było wykonać albo przez kształcenie młodzieży z Prus na uniwersytecie w Wittenberdze (gdzie wykładali Luter i Melanchton), a od 1544 r. także w Królewcu lub też sprowadzać do kraju kandydatów na pastorów spoza Prus. Kolejnym zadaniem było udostępnianie pastorom i wiernym niezbędnej literatury religijnej, a ponadto dbanie w parafiach o zachowanie dyscypliny kościelnej. Pierwsze z wymienionych zadań było sprawą szczególnie pilną, zwłaszcza na Mazurach i na pruskiej Litwie. Brakowało tam księży posługujących się językami polskim i litewskim. Był to problem dużej wagi, zwłaszcza na Mazurach, gdzie mieszkało około sto tysięcy Polaków. Książę

[64] Przy opracowaniu tej części artykułu korzystałem z mojego tekstu zamieszczonego w książce *Kościoły luterańskie na ziemiach polskich*, s. 179–182.

[65] T. Wojak, *Ustawy kościelne*, s. 36–37.

[66] *Die Reformation im Ordensland Preussen 1523/1524*, hg. v. R. Stupperich, Ulm 1966, s. 108–111.

[67] UB, Bd. 1, nr 418.

[68] Tamże, s. 129.

Albrecht przywiązywał wielką wagę do zapewnienia poddanym dostępu do Słowa Bożego w języku dla nich zrozumiałym, dlatego przyjmował z Polski wielu księży – zwolenników Reformacji i osadzał ich na Mazurach. Było ich kilkudziesięciu; w Działdowie w 1530 r. pastorem był Stanisław z Krakowa, w Sorkwitach sprowadzony z Polski w 1547 r. Maciej Wannovius, w Mikołajkach od 1552 r. Jakub Wilamowski, w Wieliczkach Stanisław Rybiński (od 1552 r.), w Lipowie od 1553 r. Stanisław z Zakroczymia, w Drygałach od 1538 r. Stanisław Gorzykałła, w Dąbrównie od 1544 r. Andrzej Samuel, w Nidzicy od 1562 r. Jan Radomski, w Szczytnie od 1550 r. Mikołaj Gliczner, w Piszu od 1549 r. Marcin Glossa, w Ełku od 1537 r. Jan Małecki, a w polskim kościele w Królewcu od 1544 r. Jan Seklucjan[69]. Jednakże niedobór pastorów zlikwidowano dopiero w kilka lat po powołaniu uniwersytetu królewieckiego. Książę Albrecht ufundował 7 stypendiów dla studentów władających dobrze językiem polskim i równocześnie nakazał władzom uniwersyteckim aby ich

> tym usilniej wyszukiwać i przyjmować, gdyż takich pastorów i sług kościoła i szkoły ziemie pruskie szczególnie potrzebują z powodu nieznajomości języka niemieckiego[70].

Wielką rolę w krzewieniu luteranizmu w Księstwie Pruskim miała odegrać książka ewangelicka, na Mazurach miała to być książka w języku polskim. Książę Albrecht wiązał duże nadzieje z rozwojem drukarstwa polskiego w Królewcu i Ełku. Jednakże pierwsze druki polskie ukazały się poza granicami Księstwa. I tak około 1530 r. wyszło pierwsze tłumaczenie na język polski *Katechizmu* Lutra, a około 1536 r. w drukarni w Wittenberdze w liczbie 300 egzemplarzy wydano nowy jego przekład, pióra Liboriusa Szadilki, opublikowany na zamówienie biskupa sambijskiego Jerzego Polentza. W Królewcu w XVI w. ukazało się drukiem 297 druków w języku łacińskim, 183 w języku niemieckim i 90 w języku polskim[71]. Były to w większości książki o treści religijnej, a więc katechizmy, postylle i kancjonały (śpiewniki). Za panowania ks. Albrechta w drukarniach Królewca, a nie Krakowa, wysiłkiem Stanisława Murzynowskiego, Jana Małeckiego, Jana Seklucjana i innych wydrukowano po raz pierwszy w tłumaczeniu na język polski *Nowy*

[69] W. Chojnacki, *Stosunki kulturalne na Mazurach w XVI–XVII wieku* [w:] *Szkice z dziejów Pomorza*, red. G. Labuda, S. Hoszowski, t. 2, Warszawa 1959, s. 101.

[70] Student Mazur Ewangelik [S. Kot], *Polska a Mazowsze Ewangelickie. Okazanie prawdy historycznej*, Szczytno-Kraków 1920, s. 29.

[71] J. Małłek, *Dwie części Prus*, Olsztyn 1987, s. 195.

Testament, Katechizm Marcina Lutra, *Postyllę, Konfesję Augsburską i Ordynację Kościelną.* Wszystkie te druki znalazły się w bibliotekach pastorskich na Mazurach już w XVI w., naturalnie obok podobnych druków w języku niemieckim, co ustaliła Iselin Gundermann[72]. Wysiłki te przyniosły rezultaty, skoro wizytacja parafii mazurskich w latach 1579 i 1581 notowała w dziesięciu starostwach 70 kościołów, 7 filii, 69 pastorów i 25 diakonów, podczas gdy w czasach przedreformacyjnych istniały tutaj 62 parafie, a liczba księży – jak można sądzić – była mniejsza[73].

Kolejną kwestią, przed którą stał Kościół luterański w Prusach, było zapewnienie w parafiach dyscypliny kościelnej. Wiązało się to z nową koncepcją religijności luterańskiej. Według niej luteranie mieli wykazywać się większą niż katolicy, a przede wszystkim pogłębioną, aktywnością religijną. Aby być dobrym, pobożnym ewangelickim chrześcijaninem nie wystarczało być ochrzczonym i uważać się za chrześcijanina. Wymogi były znacznie szersze. Wierny powinien pilnie wysłuchiwać kazań w kościele, regularnie przystępować do Wieczerzy Pańskiej, czytać – jeśli potrafił – *Mały Katechizm* Marcina Lutra, *Postyllę Domową* i inne krzepiące książki religijne. Poza tym powinien modlić się w kręgu domowym i rodzinnym oraz śpiewać pieśni religijne. Równocześnie powinien chronić zarówno swą wiarę, jak i życie, od wszelkich pokus. Obraz dobrego luteranina dopełniało punktualne płacenie dziesięciny, pomoc przy budowie i remoncie kościoła oraz wspomaganie ubogich. Aby sprostać tym szczytnym celom należało specjalną troską otoczyć szkolnictwo parafialne. Nie było to łatwe z powodu braku nauczycieli i środków finansowych. O zaopatrzeniu materialnym nauczycieli i szkół wspomina *Ordynacja kościelna* z roku 1525[74], natomiast bardziej konkretne zalecenia co do ich funkcjonowania odnajdujemy w instrukcji wizytacyjnej z 24 kwietnia 1528 r.[75] Nauczyciele mieli być wynagradzani przez proboszczów i parafian. Nie udało się ustalić dokładnej liczby szkół w momencie wprowadzenia Reformacji w Księstwie. Michał Meurer wizytując w 1528 r. dwadzieścia parafii na Mazurach, odnalazł w nich 17 nauczycieli[76]. Można przypuszczać, że podobne proporcje dotyczyły całego kraju. Skoro więc

[72] I. Gundermann, *Die Anfänge der ländlichen evangelischen Pfarrbibliotheken im Herzogtum Preussen*, „Blätter für Landesgeschichte", Jg. 110, 1974, s. 104–154.

[73] W. Chojnacki, op. cit., s. 106.

[74] E. Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhundert*, Bd. 4, Leipzig 1911, s. 39.

[75] Tamże, s. 43–45.

[76] G. Dusterhaus, *Das ländliche Schulwesen im Herzogtum Preussen im 16. und 17. Jahrhundert*, Bonn 1975, s. 63.

w 1528 r. było 269 parafii[77], to szkół mogło być 228. Iselin Gundermann[78] na podstawie podpisów pastorów złożonych na dokumencie *Repetitio corporis* z 1568 r. ustaliła liczbę 128 parafii w Księstwie. Zapewne jest ona zaniżona i wynika z nieobecności na synodzie części księży, mimo to wskazuje na obniżenie liczby parafii w porównaniu do okresu przed Reformacją.

Reasumując powyższe rozważania trzeba stwierdzić, że Kościół luterański w ciągu 123 lat dziejów Prus Książęcych zbudował mocne fundamenty, które przetrwały przez kilka kolejnych stuleci.

Place and role of Lutheran Church in Ducal Prussia

Summary

The objective of the article is to present the place and role of Lutheran Church in Ducal Prussia in 1525–1657. The issue of Lutheran Church's position with respect to the Prussian state and other denominations is presented as well. The article emphasizes the fact that the Prussian state identified with Lutheran Church by guaranteeing its exclusive rights to practice religious worship in the Duchy of Prussia. Modern historiography has dubbed it "the Lutheran confessionalization", which meant lack of tolerance for other confessions. This pertained in particular to Catholicism and Calvinism, and even the Bohemian Brethren. Any decentralist tendencies within the Lutheran Church – Schwenkfelders and Osiandrian controversy – were fought ardently, despite sympathy for the latter, declared by Prince Albrecht.

Moreover, the article presents the contribution of Lutheranism to development of education and culture in Ducal Prussia. Martin Luther's statements are pointed out, in which he recommended holding services in a language understandable for the followers, so they could fully benefit from the Word of God. Lutheran Church opening to national languages has become a new stimulus for development of education and writing. New university in Konigsberg (1544) was educating pastors. Besides that, special care was given to parish schools. It is estimated, that in 1528 there were 228 such schools. In 16th century, 297 works in Latin were printed in Konigsberg, 183 in German and 90 in Polish. Those were mainly publications of religious nature – catechisms, postils, and hymnals.

[77] F. Dittrich, *Geschichte der Katholizismus in Altpreussen von 1525 bis zum Ausgange des achtzehnten Jahrhunderts*, „Zeitschrift Ermlands", t. 13, 1901, s. 28.

[78] I. Gundermann, *Herzogtum Preusssen*, s. 230.

Bibliografia

Źródła

Acten der Ständetage Ost- und Westpreussens, Bd. 5, hg. v. M. Toeppen, Leipzig 1886.
Die Reformation im Ordensland Preussen 1523/1524, hg. v. R. Stupperich, Ulm 1966.
Marin Luthers Werke. *Briefwechsel*, Bd. 3, Weimar 1933.
Rywocki M., *Autobiografia* [w:] *Miscelanea staropolskie*, red. R. Pollak [seria: *Archiwum Literackie*, t. 6], Wrocław 1962.
Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preussens, hg. v. P. Tschackert, Bd. 1–2, Leipzig 1890.
Władztwo Polski w Prusiech Zakonnych i Książęcych (1454–1657). Wybór źródeł, wstęp i oprac. A. Vetulani, Wrocław 1953.

Opracowania

Altpreussische Biographie, Bd. 1, Marburg 1974.
Białuński G., *Zarys dziejów parafii na terytorium „Wielkiej Puszczy" do 1525 r.* [w:] *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach Zakonu Niemieckiego od XIII do XVI w.*, red. R. Biskup, A. Radzimiński, Toruń 2015, s. 11–25.
Biskup R., *Das Domkapitel von Samland (1285–1525)*, „Prussia Sacra", t. 2, 2007.
Burghardt F. J., *Zwischen Fundamentalismus und Toleranz. Calvinische Einflüsse auf Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg vor seiner Konversion*, Berlin 2012.
Buzek A., *Historia Kościoła*, Warszawa 1957.
Chojnacki W., *Stosunki kulturalne na Mazurach w XVI–XVII wieku* [w:] *Szkice z dziejów Pomorza*, red. G. Labuda, S. Hoszowski, t. 2, Warszawa 1959, s. 98–117.
Das Nördliche Ostpreussen nach 1945. Deutsch-russisches und russisch-deutsch Ortnamenverzeichnis mit einer Dokumentation der Demerkationslinie, bearbeitet v. P. Wörster, H. Hinkel, Dokumentation Ostmitteleuropa, Jg 6, Juni 1980, H. 2/3, s. 1–96.
Die Reformation im Ordensland Preussen 1523/24. Predigten, Traktate und Kirchenordnungen eingeleitet und heraugegeben von Robert Stupperich, Ulm 1966.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart, t. 5, Tübingen 1927.
Die Staatsverträge des Herzogtums Preussen, t. 1: *Polen und Litauen. Verträgeund Belehnungsurkunden 1525–1657/58*, wyd. Stephan und Heidrun Dolezel, Köln 1971.
Dittrich F., *Geschichte der Katholizismus in Altpreussen von 1525 bis zum Ausgange des achtzehnten Jahrhunderts*, „Zeitschrift Ermlands", t. 13, 1901, s. 1–289.
Dralle L., *Der Staat des Deutschen Ordens in Preussen nach dem 2. Thorner Frieden*, Wiesbaden 1975.
Dusterhaus G., *Das ländliche Schulwesen im Herzogtum Preussen im 16. und 17. Jahrhundert*, Bonn 1975.
Glauert M., *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, „Prussia Sacra", t. 1, 2003, s. 321–325.
Gundermann I., *Die Anfänge der ländlichen evangelischen Pfarrbibliotheken im Herzogtum Preussen*, „Blätter für Landesgeschichte", Jg. 110, 1974, s. 104–154.

Gundermann I., *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preussen* [w:] *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreussens*, Bd. 2/1: *Von der Teilung bis zum Schwedisch-Polnischen Krieg 1466–1655*, hg. v. E. Opgenoorth, Lüneburg 1994, s. 155–160.

Gundermann I., *Die evangelischen Kirchen im Herzogtum Preussen/Ostpreussen 1655–1807* [w:] *Handbuch der Geschichte Ost-und Westpreussens*, Bd. 2/2, Lüneburg 1996, s. 125–131.

Gundermann I., *Die evangelischen Kirchen und Religionsgemeinschaften* [w:] *Handbuch der Geschichte Ost- und Westpreussens*, t. 3, Lüneburg 1998, s. 153–156.

Gundermann I., *Herzogtum Preussen* [w:] *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, 2 Der Nordosten*, red. A. Schindling, W. Ziegler, Münster 1993, s. 226.

Hubatsch W., *Albrecht von Brandenburg-Ansbach*, Heidelberg 1960.

Jasiński J., *Historia Królewca*, Olsztyn 1994.

Kizik E., *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII w.*, Gdańsk 1994.

Kleinertz E. K. B., *Die Politik der Landstände im Herzogtum Preussen 1562–1568*, Bonn 1972.

Koch F., *Masurische Kirchen und Schulverhältnisse in den Jahren 1579 und 1581*, „Ostdeutsche Monatshefte für Erziehung und Unterricht", nr 2, 1904, s. 350–397.

Kościoły luterańskie na ziemiach polskich (XVI–XX w.), red. J. Kłaczkow, t. 1, Toruń 2012.

Małłek J., *Dwie części Prus*, Olsztyn 1987.

Małłek J., *Geneza sejmu 1566 roku w Prusach Książęcych*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie", t. 71, 1961, nr 4, s. 497–527.

Niederländische Ansiedlungen im Herzogtum Preussen zur Zeit Herzog Albrechts (1525–1548), Leipzig 1903.

Oracki T., *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. 2, Olsztyn 1988.

Petersohn J., *Bischofsamt und Konsistorialverfassung in Preussen im Ringen zwischen Herzog und Landschaft in letzten Viertel des 16. Jahrhunderts*, „Archiv für Reformationsgeschichte", R. 52,1961, z. 1, s. 188–205.

Piszcz E., *Colloqium Charitativum A.D. 1645*, Toruń 1995.

Piwarski K., *Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych*, Gdańsk 1946.

Podręczna encyklopedya kościelna, oprac. J. Archutowski i in., t. 35–36, Warszawa 1912.

Poklewski J., *Święta Lipka. Polska fundacja barokowa na terenie Prus Książęcych*, Warszawa 1974.

Rabe H., *Deutsche Geschichte 1500–1600*, München 1991.

Radzimiński A., *Kościół i duchowieństwo w średniowieczu. Polska i państwo Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, Toruń 2012.

Radzimiński A., *Podziały kościelne w Prusach* [w:] *Zakon Krzyżacki w Prusach i Inflantach. Podziały administracyjne i kościelne w XIII–XVI wieku*, red. T. Czaja, A. Radzimiński, Toruń 2013, s. 107–128.

Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, red. J. Herzog, G. Plitt, B. X, Gotha 1858.
Schumacher B., *Niederländische Ansiedlungen im Herzogtum Preussen zur Zeit Herzog Albrechts (1525–1548)*, Leipzig 1903.
Sehling E., *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhundert*, Bd. 4, Leipzig 1911.
Siebert P., *Kirchengeschichte für höhere Schule*, Leipzig 1904.
Student Mazur Ewangelik [S. Kot], *Polska a Mazowsze Ewangelickie. Okazanie prawdy historycznej*, Szczytno-Kraków 1920.
Stupperich R., *Die Reformation im Ordenslande Preussen 1523/24*, Ulm 1966.
Szorc A., *Stefan Sadorski (1581–1640). Fundator Świętej Lipki*, Olsztyn 1996.
Śliziński J., *Z działalności literackiej braci czeskich w Polsce (XVI–XVIII w.)*, Wrocław 1959.
Tschackert P., *Herzog Albrecht von Preusssen als reformatorische Persönlichkeit*, Halle 1894.
Turowski C., *Kirchengeschichte von Provinzen Ost- und Westpreussen*, Berlin 1908.
Wąs G., *Rozmowy chrześcijańskie w nurcie Reformacji. Legniccy i pruscy ewangelicy wobec wczesnoreformacyjnych problemów*, Wrocław 2011.
Wischhöfer H., *Die ostpreussischen Stände im letzten Jahrzehnt vor dem Regieungsantritt des Grossen Kurfürsten*, Göttingen 1958.
Wojak T., *Ustawy kościelne w Prusach Książęcych w XVI w*. Warszawa 1993.

Reformacja i powstanie Kościoła ewangelickiego w Inflantach w XVI wieku

Dariusz Makiłła
Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Warszawa

W liście z 1 lutego 1524 r. napisanym do swojego przyjaciela, Georga Spalatina, sekretarza księcia saskiego, Marcin Luter oznajmił: „Evangelion oritur et procedit in Livonia, praesertim apud Rigenses […] sic mirabilis est Christus"[1]. Luter wyraził tym samym radość z zaszczepienia procesu reformacji na terenie Inflant, archidiecezji rzymskokatolickiej położonej najdalej na północny wschód Europy. Każdy bowiem nowy teren, na którym znajdowała grunt do rozwoju nauka wittenberskiego reformatora stwarzał nie tylko szanse na jej rozszerzenie, ale przede wszystkim – co z punktu widzenia jego osobistego losu było nie bez znaczenia – jej utrwalenie. W rzeczywistości sytuacja w Inflantach była zdecydowanie bardziej skomplikowana. Położenie Inflant, w południowo-wschodniej części Bałtyku na szlakach komunikacyjnych hanzeatyckiej linii handlowej, umożliwiło szybkie dotarcie koncepcji Lutra na ich teren[2]. Trafiały one w nich na podatny grunt. Z jednej strony widoczny był, podobnie jak w całej Europie – a zwłaszcza w Rzeszy, do której Inflanty zaliczano[3] – znaczący ferment ideowy, dotyczący spraw religijnych i kościelnych[4], sprzyjający przyjmowaniu i szerzeniu

[1] *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, bearb. W. M. Leberecht de Wette, Tl. 2, Berlin 1826, Nr DLXXVIII, s. 473.

[2] E.-B. Körber, *Die Reformation im Ostseeraum als Kommunikations-und Verkehrsereignis*, „Nordost-Archiv", Neue Folge, Bd. 13, 2004, s. 15–44.

[3] M. Hellmann, *Livland und das Reich. Das Problem ihrer gegenseitigen Beziehungen*, „Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", Jg. 1989, H. 6, München 1989, s. 14.

[4] R. Ruthenberg, *Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland* [w:] *Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und*

się nowych idei religijnych[5]. Z drugiej strony społeczeństwo inflanckie było dodatkowo wewnętrznie rozwarstwione i skonfliktowane, a ponadto zróżnicowane etnicznie i społecznie. Sytuacja ta znajdowała swoje przyczyny w okolicznościach powstania państwa w Inflantach jeszcze w XIII w., kiedy terytorium to zostało zdobyte przez obcych przybyszów, głównie Niemców, którzy zarówno we władzach państwa inflanckiego, w tworzonych tam miastach, jak też pośród lokalnej szlachty, zdobyli dominującą pozycję, na zasadach wyłączności[6]. Podział na „Deutschen" i „Undeutschen" miał dla rozwoju reformacji w Inflantach zasadnicze znaczenie, bowiem od samego początku miał on miejsce przede wszystkim w kręgu niemieckim. Nie do końca tę specyfikę wewnętrzną Inflant rozumiał sam Luter, który traktując je jako teren niemiecki, kierował swe listy i pouczenia tylko do Niemców, nie dostrzegając innej ludności[7].

Swój udział w procesie rozwoju reformacji w Inflantach miały również napięcia na tle społecznym, ekonomicznym, ale także politycznym, o charakterze antyklerykalnym[8], wynikające z relacji między społeczeństwem, a władzami pięciu terytoriów duchownych wchodzących w skład konfederacyjnej struktury tego państwa: arcybiskupstwa w Rydze, biskupstw w Do-

der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in der baltischen Ländern, hg. v. R. Wittram, Göttingen 1956, s. 57–58.

5 I. Põltsam, *Einfluß der lutherischen Reformation auf den Alltag in Livland* [w:] *Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend*, hg. v. R. Alturne, Kiel 2001, s. 74; A. Loit, *Reformation und Konfessionalisierung in den livländischen Gebieten der baltischen Lande von ca. 1500 bis zum Ende der schwedischen Herrschaft* [w:] *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland,* Ösel*, Ingermanland und Lettgallen. Stadt, Land, Konfession 1500–1721*, Tl. 1, hg. v. M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Münster 2011, s. 49–215; S. Donecker, *Die Reformation im städtischen Raum. Spatial Turn und Urban Antrophology als Anregungen für livländische Reformationsgeschichte* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 161–162, 165.

6 H. v. zur Mühlen, *Livland und Christianiesierung bis zum Ende seiner Selbständigkeit (etwa 1180–1561)* [w:] *Baltische Länder*, hg. v. G. v. Pistohlkors, Berlin 1994, s. 26–172.

7 R. Wittram, *Baltische Geschichte. Die Ostseelande Livland, Estland und Kurland 1180–1918,* München 1954, s. 38; R. Ruthenberg, *Die Beziehungen Luthers*, s. 59–61; O. Zanders, *Luthers Beziehungen zu Livland und die Organisation der evangelischen Kirche* [w:] *300 Jahre lettische Bibelübersetzung durch Ernst Gluck und ihr Einfluss auf die lettische Kulturgeschichte*, hg. V. C. v. Aderkas, Lüneburg 2001, s. 13–20.

8 J. Kuhles, *Die Reformation in Livland – religiöse, politische und ökonomische Wirkungen*, Hamburg 2007, s. 49 n.; T. Lange, *Zwischen Unterwerfung und Konfrontation. Die Reformation in Riga im Spannungsfeld zwischen Stadt und ihren Herren* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 214–215.

rpacie, w Ösel-Wiek, Kurlandii i inflanckiej części zakonu krzyżackiego[9], utworzonej pierwotnie w 1202 r. jako Zakon Kawalerów Mieczowych, który w 1237 r. połączył się z Zakonem Najświętszej Marii Panny w Prusach[10]. W ramach tych terytoriów szczególne znaczenie miały, poszukujące swojej niezależności, wielkie ośrodki miejskie, zajmujące się handlem międzynarodowym: Ryga, Rewel (Tallin) i Dorpat (Tartu) oraz pomniejsze, jak Parnawa (Pärnu)[11]. Istnienie kilku ośrodków politycznych czy też kręgów społecznych, działających w odmiennych warunkach przyczyniło się nie tylko do różnego, ale oddzielnego rozwoju reformacji w Inflantach, nie wolnego zresztą od napięć, zahamowań, czy wręcz konfliktów, prowadzących do istotnych zróżnicowań w jej rozszerzaniu się oraz efektach. Rozwój reformacji w antyklerykalnie nastawionych stanach inflanckich następował w starciach, ale także czasami we współdziałaniu z osłabioną władzą kościelną oraz władzą terytorialną, którą stanowiły struktury państwa zakonnego[12].

Nie jest jednak przypadkiem, że pojawienie się pierwszych sygnałów reformacji miało miejsce w miastach inflanckich. Rady miejskie, zwłaszcza Rygi, znajdujące się w stałych prawnych konfliktach z panami miast[13], nastawione w większości antyklerykalnie, dysponujące poważnym zapleczem politycznym, które stanowili mieszkańcy, wyszły naprzeciw nowym ideom przynoszonym z Niemiec, wspierając ich rozwój. Jednakże infiltracja nauki Lutra, zanim została przejęta przez patrycjat miejski, postępowała w Rydze oddolnie. Jeszcze w 1521 r. naukę Lutra w kręgach prywatnych zaczął szerzyć Andreas Knopken[14], pierwszy reformator Rygi, znany z kontaktów ze

---

[9] P. Piirimäe, *Staatenbund oder Ständestaat? Der Livländische Landtag im Zeitalter Wolters von Plettenberg (1494–1535)* [w:] „Forschungen zur baltischen Geschichte", Bd. 8, 2013, s. 46–50.

[10] Po klęsce z Litwinami w 1237 r. Zakon Kawalerów Mieczowych stał się inflancką częścią zakonu krzyżackiego.

[11] E. Tarvel, *Kirche und Bürgerschaft in den baltischen Städten im 16. und 17. Jahrhundert* [w:] *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland,* Ösel*, Ingermanland und Lettgallen. Stadt, Land, Konfession 1500–1721*, Tl. 3, hg. v. M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Münster 2011, s. 24–33; I. Põltsam-Jürjo, Über die Reformation in der *livländischen Kleistadt Neu-Pernau* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 199–209.

[12] T. Lange, *Zwischen Unterwerfung und Konfrontation,* s. 219–221; U. Müller, *Erzbischof Wilhelm von Riga und die Reformation in Livland 1535–1563* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 251.

[13] T. Lange, op. cit., s. 211–212

[14] L. Arbusow, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est-, und Kurland (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte,* Bd. 3, Leipzig 1919, H. 1, s. 168-255; F. Hoerschel-

środowiskiem wittenberskim oraz z innym ważnym reformatorem Johannesem Bugenhagenem[15]. Knopken po sporze teologicznym przeprowadzonym 12 czerwca 1522 r. w kościele św. Piotra w Rydze (uznawanym za quasi oficjalny początek reformacji w Rydze)[16], na życzenie Rady Miejskiej zaczął pełnić od lata 1522 r. posługę w tymże kościele. Z okazji objęcia urzędu, już 23 października 1522 r. wygłosił swoje pierwsze luterańskie kazanie[17]. Obok niego zaczął działać, w niższych kręgach ryskiej społeczności, drugi reformator – Sylwester Tegetmeyer. Był on znacznie bardziej radykalny od, związanego z patrycjatem, Knopkena. W październiku 1522 r. został on kaznodzieją w kościele św. Jakuba[18]. Potwierdzając działania obu reformatorów rada miasta Rygi przekroczyła swe kompetencje, albowiem obsadzanie proboszczów, zwłaszcza katedralnych, należało do kapituły[19]. Dało to początek eskalacji wydarzeń, mających gwałtowny przebieg w 1523 i 1524 r. Wykorzystywano w nich socjalne niepokoje do zdobycia przez władze miejskie pozycji pozwalającej na przeciwstawienie się dotychczasowej władzy duchownej miasta, czemu służyło rozszerzanie się i utrwalanie reformacji[20].

W ślad za Rygą poszły inne duże miasta Inflant – Rewel[21] i Dorpat, w których procesy te, nieco późniejsze, miały niekiedy jeszcze bardziej gwał-

---

mann, *Andreas Knopken, der Reformator Rigas. Ein Beitrag zur Kirchegeschichte Livlands,* Leipzig 1896, s. 41-48, 177-239; O. Pohrt, *Reformationsgeschichte Livlands. Ein Überblick,* „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte", Jg. 46, H. 2, (Nr 145), Leipzig 1928, s. 19–43; R. Wittram, *Die Reformation in Livland* [w:] *Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen*, hg. v. R. Wittram, Göttingen 1956, s. 35–56; E. Tarvel, *Kirche und Bürgerschaft,* s. 25–29; J. Kuhles, *Die Reformation in Livland*, s. 76–95; J. Heyde, *„Das Wort Gottes und das Heilige Evangelium so zu predigen…, dass daraus Liebe, Eintracht, Friede und kein Aufruhr erwachse". Städtische Reformation und Landesherrschaft in Livland* [w:] „Nordost-Archiv", Neue Folge, Bd. F 13, 2004, s. 273–278; Ch. Schmidt, *Ursachen und Bedeutung der Reformation in Livland* [w:] *Die baltischen Staaten im Schnittpunkt der Entwicklungen. Vergangenheit und Gegenwart*, hg. v. C. Goehrke, J. v. Ungern-Sternberg, Basel 2002, s. 47–58.

[15] T. Lange, *Zwischen Unterwerfung,* s. 216.

[16] L. Arbusow, op. cit., s. 208–215; J. Heyde, op. cit., s. 274–275.

[17] L. Arbusow, op. cit., s. 240–241.

[18] T. Lange, op. cit., s. 216–217; F. Bienemann, *Aus Livlands Luthertagen. Ein Scherflein zur 400-jährigen Gedenkfeier der Geburt des Reformators*, Reval 1883.

[19] R. Wittram, *Die Reformation in Livland*, s. 38–40.

[20] T. Lange, op. cit., s. 219–221

[21] T. Niemsch, *Drinnen und Draußen. Erfahrungsräumliche Deutungsmuster städtischer Konflikte im Reval des 16. Jahrhunderts*, Kiel 2010; tejże, *Die livländische Reformation als städtischer Konflikt. Ein Beitrag zur Raumerfahrung am Beispiel Revals*, „Czasy Nowożytne", t. 25, 2012, s. 11–28.

towny przebieg, jak choćby w Dorpacie, w którym mieszkańcy zdobyli zamek biskupi, wyrzucając jego przedstawicieli poza miasto[22]. Ograniczenia w działalności duchownych katolickich, reglamentacja praktyk religijnych, utrudnienia w funkcjonowaniu, przejmowanie obiektów sakralnych (kościołów i klasztorów)[23] oraz majątków ziemskich należących do duchownych katolickich na potrzeby miasta, ale także gwałtowne najścia na miejsca kultu, połączone z niszczeniem i plądrowanie (tzw. Bildersturmen w latach 1524–1526)[24], stały się codziennością w miastach inflanckich[25]. Rezultatem tych procesów było umocnienie reformacji w Rydze, w której wykorzystano naukę Lutra o porządku kompetencji gmin kościelnych dla rozwoju i utrwalenia struktur samorządowych w ustroju miasta, pojmowanych jako jedność Kościoła i gminy miejskiej. Specyfiką Inflant był szybki i gwałtowny, w porównaniu z innymi terytoriami nad Bałtykiem, rozwój reformacji w miastach, które w krótkim czasie dokonały religijnego przekształcenia, dostosowując swą przestrzeń do warunków reformacji[26]. Udział Rygi był w tym procesie rozstrzygający[27]. Konfederacyjna struktura Inflant przeszkodziła jednak, mimo rozwoju reformacji w miastach Inflant, integracji miast w jedno terytorium[28].

Ten stan rzeczy był istotny dla pierwszego okresu rozwoju reformacji w latach dwudziestych i do połowy lat trzydziestych XVI w., w którym luterańska reformacja zrealizowana została właśnie głównie w miastach inflanckich. Zupełnie odmienny był w tym okresie rozwój reformacji w przestrzeni pozamiejskiej, podlegającej innym uwarunkowaniom. Zdecydowanie bardziej zróżnicowana etniczne, społecznie i kulturowo, w przeciwieństwie do bardziej jednolitych etnicznie miast, była przede wszystkim struktura społeczeństwa pozamiejskiego w Inflantach. Udział najbardziej podatnego na

[22] L. Arbusow, op. cit., H. 2, s. 458–459, 676–677.

[23] L. Arbusow, op. cit., H. 1, s. 289; E. Tarvel, *Kirche und Bürgerschaft,* s. 42.

[24] S. Michalski, „Hölzer wurden zu Menschen". *Die reformatorischen Bilderstürme in den baltischen Landen zwischen 1524–1526* [w:] *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland,* Ösel*, Ingermanland und Lettgallen. Stadt, Land, Konfession 1500–1721*, Tl 3, hg. v. M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Münster 2011, s. 155–156; S. Donecker, *Die Reformation im städtischen Raum,* s. 171–177; T. Lange, op. cit., s. 221–224

[25] S. Donecker, op. cit., s. 168–169; T. Lange, op. cit., s. 221–223.

[26] S. Donecker, op. cit., s. 179–182

[27] T. Lange, op. cit., s. 237; P. Karge, *Die religiösen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strömungen in Riga 1530–1535*, „Mitteilungen aus der livländischen Geschichte", 23, 1924–1926, s. 296–371.

[28] T. Lange, op. cit., s. 237; U. Müller, op. cit., s. 249–250.

wpływy reformacji elementu niemieckiego był największy w przypadku szlachty inflanckiej, dysponującej określonym potencjałem materialnym czy ludnościowym, zamieszkującej poszczególne terytoria i podlegającej ich władzom duchownym, zwłaszcza arcybiskupom ryskim czy też Zakonowi, chociaż coraz bardziej, począwszy od lat trzydziestych, dążącej do większej samodzielności.

Jednak postępy reformacji w tej grupie społecznej były zróżnicowane, w większości uzależnione od uwarunkowań i powiązań politycznych. Szlachta w pierwszym okresie po pojawieniu się nowej nauki nie podlegała tak dużej radykalizacji, jak miało to miejsce w miastach, chociaż szlachta biskupstwa Ösel-Wiek (położonym na wyspie Ozylii i zachodnim wybrzeżu Estonii) przyjęła nową naukę już w 1524 roku[29]. Podobnie duże postępy poczyniła reformacja dość wcześnie wśród rycerstwa w biskupstwie kurlandzkim[30]. Szlachta Harri-Wirlandii, na terenie Estonii, mająca swoje dobra w terytoriach zakonnych[31], jak też szlachta biskupstwa dorpackiego, była podzielona, zachowując długo związki z Kościołem[32]. Natomiast w arcybiskupstwie ryskim, nauka Lutra poczyniła znaczące postępy wśród rycerstwa, zwłaszcza w latach trzydziestych i czterdziestych XVI wieku[33]. Rezultatem wolniejszego i nierównomiernego rozszerzania się reformacji w terenie było wewnętrzne zróżnicowanie terytorium Starych Inflant. W ten sposób zwolennicy reformacji, zwłaszcza po przyjęciu nowej nauki, przemieszani byli ciągle z wyznawcami katolicyzmu. Sytuacja ta utrzymywała się co najmniej do lat czterdziestych, a nawet pięćdziesiątych XVI w., kiedy ostatecznie cała szlachta inflancka przyjęła wiarę ewangelicką[34].

Mniejsze tempo rozwoju reformacji w terenie przekładało się na słabe postępy reformacji wśród rodzimej ludności łotewskiej i estońskiej, gdzie były one w latach dwudziestych i trzydziestych bardzo opóźnione albo praktycznie żadne. Wpływ na ten stan rzeczy miały wyraźne zaniedbania poczynione wobec poddanych, którym przy postępującym rozpadzie struktur dawnego Kościoła nie potrafiono w szybkim czasie dostarczyć odpowied-

[29] L. Arbusow, op. cit., H. 2, s. 637 n; U. Müller, op. cit., s. 252.
[30] L. Arbusow, op. cit., s. 722 n.
[31] Tamże, s. 736 n.
[32] Tamże, s. 817 n; A. Loit, *Reformation und Konfessionalisierung,* s. 74–77.
[33] U. Müller, *Herzog Albrecht in Preußen und Erzbischof Wilhelm von Riga in ihren Bemühungen um die Evangelisierung der Landbevölkerung Livlands*, "Preußenland", Jg. 5, 2014, s. 60–68.
[34] R. Wittram, *Die Reformation in Livland,* s. 49

niej posługi duchowej[35]. Zdawano sobie z tego sprawę wskazując, że lud jest pozbawiony sakramentów, a jego życie duchowe jest bliskie cofnięciu się ponownie w pogaństwo[36]. Jednak pozyskanie duchownych luterańskich do pracy w terenie, wobec konkurencyjności warunków do działalności, jakie stwarzały miasta, było trudne[37]. W Rydze w latach 1527–1535 działał najważniejszy z tamtejszych reformatorów, Johannes Briesmann, który przybył z Prus Książęcych (był zaufanym księcia Albrechta)[38], twórca *Gottesdienstordnung* z 1529 roku[39], przyjętego także w innych miastach Inflant (1533)[40]. Czynnik ten hamował rozwój reformacji w terenie. Dopiero powolne rozszerzanie się wśród szlachty w kolejnych dziesięcioleciach po jej pojawieniu się w Inflantach, a tym samym zaangażowaniu w to większych środków materialnych, spowodowało zmianę sytuacji i objęcie nieniemieckiej ludności Inflant reformacją, na zasadach ponownej ewangelizacji w duchu luterańskim[41].

Na zmianę sytuacji, nie tyle na przyspieszenie rozwoju reformacji – chociaż i to miało miejsce, co na jej pogłębienie w miastach, a rozszerzenie się w Inflantach w latach trzydziestych i czterdziestych aż po wojnę inflancką (rozpoczętą w 1558 r.), wpływ miały w szczególności czynniki polityczne. Przede wszystkim, w starciach z władzami miast osłabła władza terytorialna panów duchownych. Dodatkowo, po śmierci ostatnich arcybiskupów ryskich uznających zwierzchność papieską i starających się przeciwdziałać szerzeniu się reformacji, Jaspera Linde (do 1524)[42], Johanna Blankenfelda (1524–1527)[43] i Thomasa Schöninga (1528–1539)[44], rozwojowi reformacji sprzyjał, a właściwie jej nie hamował, będący od 1529 r. koadiutorem arcybiskupstwa ryskiego, a po śmierci T. Schöninga jego arcybiskupem, margrabia Wilhelm von Brandenburg-Ansbach (1539–1561), młodszy brat księcia

[35] U. Müller, *Herzog Albrecht,* s. 63–65, 93–94.

[36] J. Kreem, *Die Religionsfrage auf den livländischen Ständeversammlungen 1522–1558* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 194–195; U. Müller, *Herzog Albrecht,* s. 65–67.

[37] H. v. zur Mühlen, *Livland und Christianiesierung,* s. 135; U. Müller, *Herzog Albrecht,* s. 59–63, 94.

[38] T. Lange, op. cit., s. 230–231

[39] E. Sehling, *Die evangelischen Kircheordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 3, Leipzig 1913, s. 11–17.

[40] T. Lange, op. cit., s. 230; J. Kreem, op. cit., s. 190–191; P. Tschackert, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen*, Bd. 1, Leipzig 1890, s. 175–176.

[41] U. Müller, *Herzog Albrecht*, s. 61–62, 67–68.

[42] T. Lange, op. cit., s. 220–221.

[43] T. Lange, op.cit., s. 226–229.

[44] T. Lange, op.cit., s. 234–236; U. Müller, *Erzbischof Wilhelm,* s. 251–266.

pruskiego Albrechta[45], który przeszedł luterańską konwersję (1543/1544)[46]. Przy jednocześnie gasnącej na terenie Inflant władzy pozostałych biskupów, a także słabnącej po odejściu ostatniego liczącego się mistrza zakonnego, Woltera von Plettenberga (1485–1535)[47], pozycji władz zakonnych, najważniejszej siły politycznej Inflant[48], wzrosło znaczenie arcybiskupa Wilhelma. Pomimo sporów i walki o wpływy i zachowanie zwierzchności nad Rygą, wsparty przez swego brata, księcia Albrechta, podjął działania zmierzające do poszerzenia i utrwalenia władzy politycznej, w której wspieranie rozwoju reformacji było środkiem wiodącym do celu[49].

Arcybiskupowi Wilhelmowi, pozostającemu w konflikcie z Rygą, nie udało się jednak wykorzystać w rozwoju reformacji zjazdów stanów inflanckich, przedstawicieli wszystkich terytoriów inflanckich, miast i szlachty, a także zwierzchników terytoriów, w tym Zakonu[50], odbywających się re-

[45] U. Müller, op. cit., s. 266–267

[46] R. Wittram, *Die Reformation in Livland*, s. 49. Podnosi się, że już przed swoim przybyciem do Inflant, nie okazując tego zewnętrznie, w rzeczywistości Wilhelm był ewangelikiem. Zabiegając o uzyskanie władzy w arcybiskupstwie, co było zależne od papieża i cesarza, Wilhelm ukrywał swoje przekonania, nie uzewnętrzniając ich. Stąd jego postępowanie, mające na celu względy polityczne (chęć zdobycia pozycji w Inflantach), było przez wiele lat dwuznaczne, m.in. unikał przyjęcia święceń duchownych, a jednocześnie radził się swego brata, księcia Albrechta, utrzymywał tajne kontakty z Wittenbergą, a na terenie Inflant nie przeszkadzał rozwojowi wiary ewangelickiej. Nie przeszkadzało to Wilhelmowi walczyć z ośrodkami ewangelickimi, jak choćby z Rygą, ale tutaj zasadniczą rolę odgrywały względy materialne i polityczne. U. Müller, *Erzbischof Wilhelm,* s. 243, 255–261; tenże, *Herzog Albrecht,* s. 71–72.

[47] J. Kuhles, *Wolters von Plettenberg Haltung zur Reformation und Säkularisation Livlands* [w:] *Wolter von Plettenberg und das mittelalterliche Livland,* hg. v. N. Angermann / I. Misāns, Lüneburg 2001, s. 33–53.

[48] J. Kreem, *Die Religionsfrage,* s. 192–194.

[49] Zob. *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1525–1534)*, bearb. v. U. Müller, Köln 1996; *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1534–1540)*, bearb. v. S. Hartmann, Köln 1999; *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1540–1551)*, bearb. v. S. Hartmann, Köln 2002; *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1551–1557)*, bearb. v. S. Hartmann, Köln 2005; *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1557–1560)*, bearb. v. S. Hartmann, Köln 2006; *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1560–1564)*, bearb. v. S. Hartmann, Köln 2008; *Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1565–1570)*, bearb. v. S. Hartmann, Köln 2008; P. Karge, *Die Reformation und Gottesdienstordnung des Markgrafen-Erzbischofs Wilhelm von Riga vom März 1546*, „Mitteilungen aus der livländischen Geschichte", 22/2, s. 120–161; H. Quednau, *Livland im politischen Wollen Herzog Albrechts von Preußen. Ein Beitrag zur Geschichte des Herzogtums Preußen und des preußisch-livländischen Verhältnisses 1523–1540*, Leipzig 1939, s. 17 n.; U. Müller, *Erzbischof Wilhelm,* s. 293–308; tenże, *Herzog Albrecht,* s. 71–90.

[50] J. Kreem, *Die Religionsfrage,* s. 186 – 188, 192–193; P. Piirimäe, *Staatenbund oder Ständestaat?,* s. 49–74.

gularnie w Inflantach w latach dwudziestych XVI w. aż po wybuch wojny w 1558 r. Problemy wyznaniowe stanowiły wprawdzie stały punkt porządku obrad zjazdów stanów inflanckich, nie osiągano jednak na nich jedności w sprawach, które umożliwiałyby doprowadzenie do uchwały pozwalającej przyjąć rozwiązania wyznaniowe obowiązujące wszystkie stany[51]. Sytuacja ta mogłaby wskazywać na duży stopień organizacji wewnętrznej Inflant oraz na jedność w działaniu. W rzeczywistości w Inflantach brakowało centralnej władzy, która swoim autorytetem mogłaby samodzielnie decydować o sprawach religijnych[52]. Terytoria inflanckie rządziły się oddzielnie, co odbijało się na decyzjach podejmowanych na Landtagach, wpływając także na sprawy religijne. W praktyce oznaczało to tworzenie oddzielnych ustrojów kościelnych w poszczególnych terytoriach wchodzących w skład konfederacji inflanckiej[53].

Na jedność działania w sprawach religijnych w Inflantach nie wpływała korzystnie zwłaszcza postawa miast. Przodujące w dziele reformacji, a w zasadzie w pełni luterańskie od lat trzydziestych, wielkie ośrodki miejskie były świadome swej pozycji, wykorzystując reformację do zdobycia niezależności politycznej od dotychczasowych zwierzchników terytorialnych, biskupów, bądź mistrzów zakonnych. Prowadziło to do konfliktów, chociaż czasami do współdziałania z innymi czynnikami, jak szlachta. Nie osiągano jednak w kwestiach religijnych jedności poglądów, jak też działania. Czyniąc te próby, same miasta nie mogły dojść do porozumienia w celu ustanowienia chociażby jednego superintendenta[54]. Raz jeden z inicjatywy Rygi w 1532 r. próbowano utworzyć ewangelicki związek religijny, na wzór podobnych tworzonych ówcześnie w Rzeszy, jak chociażby powstałego w opozycji do Reichstagu w Augsburgu (1530) ewangelickiego związku szmalkaldzkiego (1531). Pomimo przystąpienia początkowo miast i części rycerstwa różnych terytoriów do związku proponowanego przez Rygę, idea ta nie została zrealizowana ze względu na obawy o powiązania Rygi z księciem Albrechtem pruskim, jak też przystąpienie Rygi do związku szmalkaldzkiego, co uznawano za zagrożenie dla Inflant[55]. Nie doprowadzono także do powstania jednej ustawy kościelnej dla całego państwa (*Kirchen-*

[51] *Akten und Rezesse der livländischen Ständetage*, *Herausgegeben von der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands*, Bd. 3, bearb. v. L. Arbusow (starszy), Riga 1910; J. Kreem, op. cit., s. 186–188.

[52] A. Loit, *Reformation und Konfessionalisierung,* s. 68.

[53] J. Kreem, op. cit., s. 196; U. Müller, *Herzog Albrecht*, s. 60–61.

[54] J. Kreem, op. cit., s. 190–191.

[55] H. Quednau, *Livland im politischen Wollen,* s. 61 n.; J. Kreem, op. cit., s. 188–189.

ordnung), chociaż problem ten podnoszono również na Landtagach inflanckich[56].

Ze względu na charakter reformacji w Inflantach, którą w zasadzie jako wzorcową przeprowadziły miasta, nie doszło w nich do znanej z Europy reformacji książęcej. Nie przeprowadzili jej nawet dwaj najważniejsi książęta terytorialni w Inflantach – arcybiskup ryski Wilhelm, któremu nie udało się tego dokonać, pomimo wsparcia udzielanego przez brata, jak też następca Woltera von Plettenberga, wielki mistrz zakonny Hermann von Brüggenei (po roku 1535)[57]. Słaba pozycja władców terytorialnych w ustroju stanowym, jak również ich rywalizacja, znacząco zmniejszały efektywność wdrażania reformacji, która była nierównomierna i rozłożona w czasie. Pomimo tych braków nastąpiło wyraźne rozszerzenie się nauki ewangelickiej w całych Inflantach. Do czasu wybuchu wojny w 1558 r. nie doszło jednak do powstania jednego inflanckiego Kościoła krajowego, jak w innych terytoriach, chociażby nieodległych, a powiązanych z Inflantami, jakimi były Prusy Książęce, nie mówiąc o państwach skandynawskich, Danii-Norwegii czy Szwecji z Finlandią.

Wojna inflancka z 1558 r., która doprowadziła do zajęcia dużych części Inflant przez wojska moskiewskie, przyniosła rozpad konfederacyjnej struktury tego terytorium, jego dezintegrację, obce interwencje (duńskie, szwedzkie, litewskie), które doprowadziły do zajęcia pozostałych części kraju. Wydarzenia wojenne spowodowały również sekularyzację inflanckiej części zakonu krzyżackiego, której rezultatem był koniec samodzielności Inflant. W traktacie poddania się Inflant Litwie, zawartym w Wilnie w 1561 r., wyznanie ewangelickie ujęte zostało jako powszechny przywilej stanów inflanckich[58]. Podział Inflant wskutek wojny zadecydował również o powstaniu odrębnych organizacji Kościoła ewangelickiego w Inflantach: duńskiej, szwedzkiej, polsko-litewskiej i podległej jej kurlandzkiej, a także odrębnej poniekąd organizacji Kościoła w wójtostwie Grobin, położonym w Kurlandii, ale stanowiącym zastaw księcia pruskiego. Pozwalało to władcom pruskim na jego kształtowanie zgodnie ze swymi ustawami kościelnymi, ale także na jego kontrolę[59].

[56] J. Kreem, op. cit., s. 191–192.

[57] J. Kreem, *Der Deutsche Orden in Livland unter Hermann von Brüggenei: Bemerkungen zu Regierungspraxis und Religionspolitik*, „Ordines Militares", 16, 2011, s. 303–315.

[58] *Kurland: vom polnisch-litauischen Lehnsherzogtum zur russischen Provinz. Dokumente zur Verfassungsgeschichte 1561–1795,* hg. v. E. Oberländer / V. Keller, Paderborn 2008, Nr. 1–2, s. 54–93; U. Müller, *Herzog Albrecht,* s. 95–97.

[59] U. Müller, *Herzog Albrecht,* Tl. 2–3, „Preußenland", Jg. 6, 2015, s. 46–69.

Reformation and founding of Evangelical church in Livonia in 16th century

Summary

The article presents circumstances and ramifications of Reformation in Livonia in the first half of 16th century. The process was influenced by Livonia's particular internal situation; it was a confederation of various political bodies, some of those religious in nature (Teutonic Knights Order, the bishoprics) and a number of large cities (Riga, Reval, Dorpat). Other factors important for development of Reformation in Livonia included diverse social (estates-based) and ethnic structure of the territory, with politically and economically dominant German element, that was also the most susceptible to Reformation's influence. The rivalry between political centres vying for power in Livonia has resulted in uneven and diverse course of Reformation in various parts of Livonia. It developed the fastest, in a fairly tempestuous manner, in the cities, while elsewhere in the country its progress was slower. Due to those factors, Reformation, despite its fairly early introduction to Livonia, took until the second half of 16th century to expand and take root. Due to partition of Livonia between its neighbours (first Lithuania, then Poland-Lithuania Commonwealth, as well as Sweden and Denmark) as well as creation of the Duchy of Courland, as fiefdom to Poland and Lithuania, after Muscovite attempt to conquer Livonia (1558), no single Evangelical Church was established in Livonia. That is why separate churches, subordinated to new authorities, were created in individual provinces of Livonia.

Bibliografia

Źródła

Akten und Rezesse der livländischen Ständetage, Herausgegeben von der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands, Bd. 3, bearb. v. L. Arbusow (starszy), Riga 1910.

Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1525–1534), bearb. v. U. Müller, Köln 1996.

Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1534–1540), bearb. v. S. Hartmann, Köln 1999.

Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1540–1551), bearb. v. S. Hartmann, Köln 2002.

Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1551–1557), bearb. v. S. Hartmann, Köln 2005.

Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1557–1560), bearb. v. S. Hartmann, Köln 2006.

Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1560–1564), bearb. v. S. Hartmann, Köln 2008.

Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1565–1570), bearb. v. S. Hartmann, Köln 2008.

Kurland: vom polnisch-litauischen Lehnsherzogtum zur russischen Provinz. Dokumente zur Verfassungsgeschichte 1561–1795, hg. v. E. Oberländer / V. Keller, Paderborn 2008.

Luther M., *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, bearb. W. M. Leberecht de Wette, Tl. 2, Berlin 1826.

Literatura

Arbusow L., *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est-, und Kurland (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte),* Bd. 3, H. 1–2, Leipzig 1919–1921.

Bienemann F., *Aus Livlands Luthertagen. Ein Scherflein zur 400-jährigen Gedenkfeier der Geburt des Reformators*, Reval 1883.

Donecker S., *Die Reformation im städtischen Raum. Spatial Turn und Urban Antrophology als Anregungen für livländische Reformationsgeschichte* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 155–182.

Hellmann M., *Livland und das Reich. Das Problem ihrer gegenseitigen Beziehungen*, „Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse", Jg. 1989, H. 6, München 1989, s. 1–35.

Heyde J., *„Das Wort Gottes und das Heilige Evangelium so zu predigen…, dass daraus Liebe, Eintracht, Friede und kein Aufruhr erwachse". Städtische Reformation und Landesherrschaft in Livland* [w:] „Nordost-Archiv", Neue Folge, Bd. 13, 2004, s. 267–287.

Hoerschelmann F., *Andreas Knopken, der Reformator Rigas. Ein Beitrag zur Kirchegeschichte Livlands,* Leipzig 1896.

Karge P., *Die Reformation und Gottesdienstordnung des Markgrafen-Erzbischofs Wilhelm von Riga vom März 1546*, „Mitteilungen aus der livländischen Geschichte", 22/2, s. 120–161.

Karge P., *Die religiösen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strömungen in Riga 1530–1535*, „Mitteilungen aus der livländischen Geschichte", 23, 1924–1926, s. 296–371.

Körber E.-B., *Die Reformation im Ostseeraum als Kommunikations-und Verkehrsereignis*, „Nordost-Archiv", NF, Bd. 13, 2004, s. 15–44.

Kreem J., *Der Deutsche Orden in Livland unter Hermann von Brüggenei: Bemerkungen zu Regierungspraxis und Religionspolitik* [w:] „Ordines Militares", red. R. Czaja, J. Sarnowsky, 16, 2011, s. 303–315.

Kreem J., *Die Religionsfrage auf den livländischen Ständeversammlungen 1522–1558* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 183–197.

Kuhles J., *Die Reformation in Livland – religiöse, politische und ökonomische Wirkungen*, Hamburg 2007.

Kuhles J., *Wolters von Plettenberg Haltung zur Reformation und Säkularisation Livlands* [w:] *Wolter von Plettenberg und das mittelalterliche Livland,* hg. v. N. Angermann / I. Misāns, Lüneburg 2001, s. 33–53.

Lange T., *Zwischen Unterwerfung und Konfrontation. Die Reformation in Riga im Spannungsfeld zwischen Stadt und ihren Herren* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 211–239.

Loit A., *Reformation und Konfessionalisierung in den livländischen Gebieten der baltischen Lande von ca. 1500 bis zum Ende der schwedischen Herrschaft* [w:] *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland,* Ösel*, Ingermanland und Lettgallen. Stadt, Land, Konfession 1500–1721*, Tl. 1, hg. v. M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Münster 2011, s. 49–215.

Michalski S., „Hölzer wurden zu Menschen". *Die reformatorischen Bilderstürme in den baltischen Landen zwischen 1524–1526* [w:] *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland,* Ösel*, Ingermanland und Lettgallen. Stadt, Land, Konfession 1500–1721*, Tl 3, hg. v. M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Münster 2011, s. 147–162.

Mühlen v. zur H., *Livland und Christianiesierung bis zum Ende seiner Selbständigkeit (etwa 1180–1561)* [w:] *Baltische Länder*, hg. v. G. v. Pistohlkors, Berlin 1994, s. 26–172.

Müller U., *Erzbischof Wilhelm von Riga und die Reformation in Livland 1535–1563* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 241–343.

Müller U., *Herzog Albrecht in Preußen und Erzbischof Wilhelm von Riga in ihren Bemühungen um die Evangelisierung der Landbevölkerung Livlands*, „Preußenland", Jg. 5, 2014, s. 49–97; Tl. 2–3, „Preußenland", Jg. 6, 2015, s. 43–97.

Niemsch T., *Die livländische Reformation als städtischer Konflikt. Ein Beitrag zur Raumerfahrung am Beispiel Revals*, „Czasy Nowożytne", t. 25, 2012, s. 11–28.

Niemsch T., *Drinnen und Draußen. Erfahrungsräumliche Deutungsmuster städtischer Konflikte im Reval des 16. Jahrhunderts*, Kiel 2010.

Piirimäe P., *Staatenbund oder Ständestaat? Der Livländische Landtag im Zeitalter Wolters von Plettenberg (1494–1535)* [w:] „Forschungen zur baltischen Geschichte", Bd. 8, 2013, s. 40–77.

Pohrt O., *Reformationsgeschichte Livlands. Ein Überblick,* „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte", Jg. 46, H. 2, (Nr 145), Leipzig 1928, s. 19–43.

Põltsam I., *Einfluß der lutherischen Reformation auf den Alltag in Livland* [w:] *Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend*, hg. v. R. Alturne, Kiel 2001, s. 73–85.

Põltsam-Jürjo I., Über die Reformation in der *livländischen Kleistadt Neu-Pernau* [w:] *Preussen und Livland im Zeichen der Reformation*, hg. v. A. Mentzel-Reuters, K. Neitmann, Osnabrück 2014, s. 199–209.

Quednau H., *Livland im politischen Wollen Herzog Albrechts von Preußen. Ein Beitrag zur Geschichte des Herzogtums Preußen und des preußisch-livländischen Verhältnisses 1523–1540*, Leipzig 1939.

Ruthenberg R., *Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland* [w:] *Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missio-*

nierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in der baltischen Ländern, hg. v. R. Wittram, Göttingen 1956, s. 56–86.

Schmidt Ch., *Ursachen und Bedeutung der Reformation in Livland* [w:] *Die baltischen Staaten im Schnittpunkt der Entwicklungen. Vergangenheit und Gegenwart*, hg. v. C. Goehrke, J. v. Ungern-Sternberg, Basel 2002, s. 47–58.

Sehling E., *Die evangelischen Kircheordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Bd. 3, Leipzig 1913, s. 11–17.

Tarvel E., *Kirche und Bürgerschaft in den baltischen Städten im 16. und 17. Jahrhundert* [w:] *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland,* Ösel*, Ingermanland und Lettgallen. Stadt, Land, Konfession 1500–1721*, Tl. 3, hg. v. M. Asche, W. Buchholz, A. Schindling, Münster 2011, s. 17–99.

Tschackert P., *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen*, Bd. 1, Leipzig 1890.

Wittram R., *Baltische Geschichte. Die Ostseelande Livland, Estland und Kurland 1180–1918,* München 1954.

Wittram R., *Die Reformation in Livland* [w:] *Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen*, hg. v. R. Wittram, Göttingen 1956, s. 35–56.

Zanders O., *Luthers Beziehungen zu Livland und die Organisation der evangelischen Kirche* [w:] *300 Jahre lettische Bibelübersetzung durch Ernst Gluck und ihr Einfluss auf die lettische Kulturgeschichte*, hg. V. C. v. Aderkas, Lüneburg 2001, s. 13–20.

Rokowania pokojowe polsko-szwedzkie w XVII wieku a kwestie wyznaniowe

Hubert Wajs
Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa

Wybór przedstawiciela i następcy tronu ze szwedzkiej dynastii Wazów na władcę Rzeczypospolitej i ponad 80-letnie (1587–1668) panowanie jej trzech przedstawicieli po południowej stronie Bałtyku szybko doprowadziły do permanentnego konfliktu zbrojnego toczącego się od chwili opuszczenia Szwecji przez Zygmunta III w 1598 r. i trwającego z przerwami rozejmowymi przez następne 60 lat, aż do traktatu oliwskiego. Wojna polsko-szwedzka miała zarówno charakter konfliktu między dwoma państwami, jak i (do pewnego momentu) wojny domowej, dynastycznej. Głównym powodem sporu był tytuł i tron szwedzki, choć w zasadzie literatura przedmiotu dotyczy głównie działań zbrojnych. Wyznaniowy aspekt tego konfliktu wydaje się tak oczywisty[1], że w zasadzie o nim się nie mówi. Toczyły go dwie strony – luterańska Szwecja (choć nie do końca), zwłaszcza po uchwale synodu w Uppsali z 1593 r. oraz odwojowywana przez kontrreformację Rzeczpospolita (także nie do końca, biorąc pod uwagę sytuację wyznaniową w Wielkim Księstwie Litewskim i województwach wschodnich Korony). Już pierwsza próba rozwiązania tego konfliktu po powrocie Zygmunta III do Rzeczypospolitej i jego detronizacji przez riksdag obradujący

[1] W 1619 r. książę Jerzy Zbarski w anonimowo ogłoszonym pamflecie „Septuaginta graves et arduae rationes …" zwracał uwagę na to, że kraj, w którym mieszka tak wielu różnowierców nie powinien angażować się w konflikt o podłożu religijnym, por. R. Lolo, *Rzeczpospolita wobec wojny trzydziestoletniej. Opinie i stanowiska szlachty polskiej (1618–1635)*, Pułtusk 2004, s. 70. Już ponad sto lat temu A. Szelągowski (*O ujście Wisły. Wielka wojna pruska*, Kraków 1905, s. 361), pisał o wojnie pruskiej jako o walce „między mocarstwami protestanckimi, morskimi" (Dania, Szwecja, Anglia i Stany Generalne), „a katolickimi, lądowymi" (Rzeczpospolita, Rzesza, Hiszpania).

w Sztokholmie w lipcu 1599 r., wiązała się z tym problemem. Zygmunt III miał ustąpić na rzecz swojego (wówczas czteroletniego) syna Władysława Zygmunta, lecz mogłoby to mieć miejsce tylko wówczas, gdyby król odesłał go do Szwecji na wychowanie w wyznaniu luterańskim, co oczywiście nie nastąpiło.

Na sejmie walnym odbywającym się od 9 lutego do 21 marca 1600 r., którego obrady były burzliwe, zajmowano się także sytuacją w Szwecji po powrocie króla Zygmunta III, ale ostatecznie na tym sejmie konstytucji nie uchwalono[2]. Dlatego król Zygmunt III dokonał inkorporacji Estonii do Rzeczypospolitej osobnym dokumentem[3], datowanym na sejmie 12 marca 1600 r., co doprowadziło do wojny ze Szwecją, gdy Karol IX zaatakował Inflanty. Wojna trwała od sierpnia 1600 r. do rozejmu zawartego w Rewlu 16 października 1611 r. przez hetmana Jana Karola Chodkiewicza i Andersa Larssona, namiestnika Rewla, co stało się na krótko przed śmiercią Karola IX († 30 października 1611 r.). Rozejm ten był następnie przedłużany na kolejne okresy (roku lub kilku lat) przez jego syna i następcę Gustawa II Adolfa, w związku w innymi toczonymi przezeń wojnami.

Na sejmie walnym obradującym od 26 kwietnia do 7 czerwca 1616 r. została uchwalona konstytucja „O Szwecyi"[4], ogólnikowo popierająca starania Zygmunta III o odzyskanie niesłusznie utraconego tronu. Była to raczej reakcja na nieudaną próbę pośrednictwa w negocjacjach pokojowych między Polską a Szwecją, zorganizowaną we wrześniu w 1615 r. w Szczecinie przez elektora brandenburskiego Jana Zygmunta Hohenzollerna. Uchwała ta wyrażała życzenie szlachty, żeby do wojny ze Szwecją prędko nie doprowadzać[5]. Jednak kolejny konflikt rozpoczął się wraz z wygaśnięciem rozejmu. Wojna z Gustawem II Adolfem trwała w latach 1617–1622[6] i została przerwa-

[2] *Volumina Constitutionum* (dalej: VC), t. II, vol. 2, do druku przygotował S. Grodziski, Warszawa 2008, s. 267.

[3] Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Zbiór dokumentów pergaminowych (dalej: Zb. dok. perg.), sygn. 4476.

[4] VC, t. III, vol. 1, s. 193: „Uważając stany koronne i Wielkie Księstwo Litewskie, krzywdę Naszą, którą w dziedzicznym królestwie Naszym szwedzkim, mimo wszelką słuszność ponosimy, chęć i życzliwość swą ku Nam i potomstwu Naszemu oświadczając, na sejmie teraźniejszym jednostajnie Nam się w tym deklarowali i deklarują, iż ich ta krzywda wielce obchodzi. Jakoż za podaniem się okazyi, wolna Nam będzie rekuperacyja; i pomocy za zgodą i wiadomością wszech stanów wszech stanów delegować na to nie zechcą".

[5] Por. S. Ochmann-Staniszewska, *Sejmy z lat 1615–1616*, Wrocław 1970, s. 167–168, 197–198; H. Wisner, *Zygmunt III Waza*, Wrocław 1991, s. 178–179.

[6] Wojnie na północy Rzeczypospolitej towarzyszyła skomplikowana sytuacja panująca na południowym wschodzie (1620–1621 – wojna z muzułmańską Turcją), która także miała istoty element religijny związany z opowiedzeniem się Kozaków po stronie prawosławia.

na trzyletnim rozejmem w Mitawie (od listopada 1622 do marca 1625 r.). Wznowiono ją tym razem w Prusach, w latach 1626–1629.

Od tego momentu, a zwłaszcza od połowy lat dwudziestych XVII w. walka polsko-szwedzka nałożyła się na religijny (ale nie tylko)[7] wielki konflikt zbrojny w Europie, czyli wojnę trzydziestoletnią (1618–1648), a zwłaszcza na jej początkowy okres, a zatem w tych ramach należy ją rozpatrywać. W literaturze dominuje formalnoprawny pogląd, że Rzeczpospolita oficjalnie nie uczestniczyła w tej wojnie, mimo że istniał Zakon Milicji Chrześcijańskiej pod wezwaniem Błogosławionej Dziewicy i św. Michała Archanioła[8]; byli lisowczycy (odsiecz wiedeńska w 1619 r.[9] oraz wyprawa Stanisława Stroynowskiego nad Ren w 1622 r.), były zaciągi, a „terytoria Rzeczypospolitej stanowiły część ogólnoeuropejskiego rynku werbunkowego żołnierzy dla wszystkich walczących stron"[10]. Przecież korpus cesarski, liczący około 15 tys. żołnierzy, wysłany przez Albrechta von Wallensteina, operował w Prusach od kwietnia do września 1629 r.[11], walcząc wraz z wojskiem hetmana

W wyprawie hetmana Stanisława Żółkiewskiego oni nie uczestniczyli, a wymarsz pod Chocimiem uzależnili od uznania przez króla reaktywowanej hierarchii prawosławnej; por. J. Dzięgielewski, *Kościół głównym czynnikiem odrodzenia wspólnoty politycznej Polaków w XVII w. po dezintegracji spowodowanej reformacją* [w:] *1050-lecie chrztu Polski w wymiarze ogólnopolskim i regionalnym*, red. A. Wróbel, A. Piasta, Piotrków Trybunalski–Tomaszów Mazowiecki 2016, s. 80.

7 C. Zwierlein, *The Thirty Years' War – A Religious War? Religion and Machiavellism at the Turning Point of 1635* [18 Ashgate Research Companion; dostęp: 2017-06-30] dokonuje przeglądu literatury dotyczącej tego zagadnienia i stawia trafne pytanie: czy jeśliby wojny trzydziestoletniej nie rozpatrywać w kategorii nowożytnej wojny religijnej, to wobec tego jaka inna wojna spełnia definicję wojny religijnej (jego badania dotyczą jednak głównie Francji). Z kolei P. H. Wilson w wielkiej najnowszej monografii tego konfliktu (*The Thirty Years War: Europe's Tragedy*, Cambridge/Mass. 2009) wyraził odmienny pogląd mówiący o tym, że trudno doszukać się w tym konflikcie elementów religijnych.

8 W listopadzie 1618 r. założył go w Ołomuńcu Karol Gonzaga, książę de Nevers. Zakon powstał z inicjatywy habsburskiej. Zrzeszał dygnitarzy i możnych państw katolickich mających walczyć w obronie wiary, głównie przeciw Turcji, ale w okresie powstania czeskiego jego celem stała się walka z protestantyzmem. Protektorem zakonu w Rzeczypospolitej był Zygmunt III, a przystąpili do niego Samuel ks. Korecki, marszałek wielki koronny Mikołaj Wolski, podczaszy wielki koronny Stanisław Lubomirski i inni. Przeorem został kasztelan poznański Łukasz Opaliński; zob. R. Lolo, op. cit., s. 101–103, 130. Jednym z zadań Zakonu miało być „odzyskanie tronu szwedzkiego dla Zygmunta III", co wywołało niepokój w Sztokholmie; patrz Z. Anusik, *Gustaw II Adolf*, Wrocław 1996, s. 68.

9 A. Kersten, *Odsiecz wiedeńska w 1619 r.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 10, 1964, s. 47 i n.

10 R. Lolo, op. cit., s. 297.

11 J. Seredyka, *Wezwanie posiłków cesarskich do Polski w 1629 roku*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu", Historia XIV, 1977, s. 87–97.

polnego koronnego Stanisława Koniecpolskiego ze Szwedami. Snuto też plany wspólnego z Hiszpanami desantu na Szwecję[12], a także interwencji zbrojnej na Śląsku w 1632 r. pod dowództwem – jeszcze wówczas – królewicza Władysława. W 1635 r. miała miejsce epizodyczna służba Jana Kazimierza jako pułkownika pod dowództwem zwycięzcy spod Nördlingen feldmarszałka Macieja Gallas, podczas której królewicz wziął udział w walkach ze Szwedami i Francuzami pod Wormacją i Frankfurtem nad Menem[13]. Z kolei zamierzona próba udziału królewicza Jana Kazimierza po stronie hiszpańskiej zakończyła się aresztowaniem młodego Wazy we Francji i jego uwięzieniem od 10 maja 1638 do 26 lutego 1640 r.[14] W Inflantach w 1639 r. podjął działania dywersyjne płk Herman Both[15]. Wspomnieć trzeba również próby mediacyjne króla Władysława IV. Wiązały się z tym plany małżeństwa z Elżbietą, córką nieżyjącego już „króla zimowego", przywódcy unii protestanckiej Fryderyka V Wittelsbacha i siostrzenicą króla angielskiego Karola I Stuarta, która była kalwinistką[16]. Podobny charakter, choć nie wyłącznie, miały plany pośrednictwa między cesarzem a Danią w latach 1642–1643[17], a także zorganizowanie toruńskiego „Colloquium Charitativum" w 1645 r. i wreszcie – odbyte w 1646 r. – poselstwo do Osnabrück, którego ślad znajduje się

[12] R. Skowron, *Olivares, Wazowie i Bałtyk. Polska w polityce zagranicznej Hiszpanii w latach 1621–1632*, Kraków 2002, s. 176–215.

[13] Z. Wójcik, *Jan Kazimierz Waza*, Wrocław 1997, s. 22; zob. Rutger von Ascheberg, *Dziennik oficera jazdy szwedzkiej 1621–1681*, przeł. i oprac. W. Krawczuk, Kraków 2014, s. 47–48, gdzie pamiętnikarz opisuje, choć bałamutnie, starcie z oddziałami królewicza.

[14] Por. W. Tomkiewicz, *Więzień kardynała. Niewola francuska Jana Kazimierza*, Kraków 1957; ceną za uwolnienie królewicza była zmiana orientacji polityki zagranicznej króla Polski.

[15] W. Kłaczewski, *Jerzy Ossoliński. Wielki kanclerz Rzeczypospolitej*, Lublin 2011, s. 214–219.

[16] Z. Trawicka, *Projekt kalwińskiego małżeństwa Władysława IV*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 11, 1966, s. 93–100. Autorka zwraca uwagę na podjęte przez Francję starania w Rzymie o dyspensę papieska na taki związek, który by rozerwał tradycyjny sojusz Rzeczypospolitej z monarchią Habsburgów. Tak planowane małżeństwo miałoby ułatwić Władysławowi IV rolę mediatora, a także stanowiłoby zabezpieczenie dla jego przyszłych szwedzkich poddanych. Jednak zawarcie rozejmu w Sztumdorfie i uzyskanie lepszej oferty matrymonialnej od Habsburgów spowodowało, że plany te przestały być ważne polityczne. Pojawiło się też życzenie zmiany wyznania przez Palatynównę, co wywołało oburzenie w Anglii (choć żoną Karola I była katoliczka – Henrietta Maria Burbon) i w Holandii; por. też. J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych: polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986, s. 98.

[17] W. Czapliński, *Władysław IV wobec wojny 30-letniej, 1637–1645* [w:] Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, seria 2, t. 45, nr 3, Kraków 1937, rozdział III.

w dziale „Szwedzkie" Archiwum Koronnego Warszawskiego w AGAD[18]. Trafnie zwrócił na to uwagę Radosław Lolo[19] pisząc, że „dla legalistycznie rozumującej szlachty Rzeczpospolita nigdy więc w wojnie trzydziestoletniej nie uczestniczyła". Natomiast dynastia widziała w niej szansę powrotu na tron do Sztokholmu, potem – za Władysława IV – raczej ograniczałoby się to do tytułu wodza lub mediatora w tym europejskim konflikcie, lecz ostatecznie zajęta była Wschodem – Moskwą i Turcją oraz sprawami wewnętrznymi.

Niemiecki historyk Johannes Burkhardt[20] wśród 13 proponowanych *neben Kriege* powiązanych z wojną trzydziestoletnią widzi także wojnę w Prusach i wojnę smoleńską. Z kolei szkocki historyk Robert Frost, piszący o dłuższym okresie „wojen północnych" (1558–1721) twierdzi, że jak się bliżej przyjrzeć tym konfliktom, to jednak widać, że i Rzeczpospolita, choć do systemu westfalskiego dołączyła po 12 latach – także w tym konflikcie była obecna. Już latem 1623 r. w Hadze Gustaw II Adolf przedstawił plan dywersji mającej odciągnąć wojska Ligi Katolickiej ze środkowych i północnych Niemiec poprzez wznowienie działań wojennych w Polsce, gdzie trwał rozejm. Dla Gustawa II Adolfa na tym etapie wojny działanie na rzecz protestantów niemieckich było jednoznaczne z atakiem na Polskę. Już wówczas rozważał on inwazję na Prusy, co ostatecznie nastąpiło w 1626 r.[21] Przede

[18] AGAD, Archiwum Koronne Warszawskie (dalej: AKW), sygn. 8b/31 (16 VI 1646 r.): Instrukcja przedstawiona w Osnabrück przez Macieja Krokowskiego, wysłannika królewskiego w sprawie roszczeń terytorialnych Władysława IV. Sprawa wysłania „człowieka jakiego biegłego i rzeczy wiadomego" była już rozważana od połowy 1643 r. przez senat i króla, a także w następnym roku, por. W. Czapliński, *Władysław IV wobec wojny 30-letniej*, s. 68, 90. Jego pobyt w Osnabrück był odnotowany w korespondencji do królowej Krystyny w okresie od 27 sierpnia do 1 października 1646 r. Biogram Krockow, Matthias von, por. https://www.deutsche-biographie.de/gnd115794484.html#ndbcontent <dostęp: 2016-09-16>. Warto zwrócić uwagę, iż on także był kalwinistą.

[19] R. Lolo, *Rzeczpospolita wobec wojny trzydziestoletniej*, s. 7, 64; tenże, *Rozejm w Sztumdorfie a Habsburgowie. Przyczynek do dyskusji nad zaangażowaniem Rzeczypospolitej w wojnę trzydziestoletnią*, „Fasciculi Historici Novi", t. 8, 2007, s. 64.

[20] J. Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt am Main 1992, s. 16–17; R. I. Frost, *The Northern Wars 1558–1721*, Harlow 2000, s. 133.

[21] Z. Anusik, op. cit., s. 82–83. Ta sprawa powróciła w następnym roku, gdyż wysłannik króla angielskiego Jakuba I, sir James Spens przywiózł sekretną ofertę księcia Walii i Fryderyka V wsparcia ataku Gustawa II Adolfa w Prusach; Spens miał obiecywać za taki atak 20 tys. funtów szterlingów miesięcznego subsydium (tamże, s. 87). Od stycznia 1629 r. – bitwa w Inflantach pod Wallhof (Walomojzy) – zdaniem tego Autora kończy się okres, „kiedy wojna polska toczyła się w izolacji od innych konfliktów europejskich. Od tej pory będzie ona coraz silniej uzależniona od rozwoju sytuacji w Niemczech" (tamże, s. 94); „najlepszym wkładem Szwecji do sprawy protestanckiej będzie rozbicie armii polskiej i zapobieżenie jej ewentualnej interwencji w Niemczech" (tamże, 126).

wszystkim na to powiązanie wskazują negocjacje traktatów rozejmowych w Starym Targu (Altmarku) (26 września 1629 r.) i Sztumskiej Wsi (12 wrzesień 1635 r.) oraz pokojowych w Oliwie (3 maja 1660 r.), a także licznych krótszych rozejmów, w których pośredniczyli: Francuzi, Anglicy, Stany Generalne Niderlandów oraz – zainteresowany tym w inny sposób – elektor brandenburski. Wiele mówiący był skutek rozejmu w Altmarku, uwalniający Gustawa II Adolfa z pruskich nizin i prowadzący go niemal prosto do inwazji na Pomorze i dalej do Rzeszy. Sam ten władca miał powiedzieć: „tak się te sprawy mają, że wszystkie wojny, które toczą się w Europie są ze sobą powiązane i stały się tym samym jedną wojną"[22]. Podobnie widział to inny współczesny autor piszący w Kolonii, Johann Adolf Brachelius[23], w którego dziele (w pierwszych trzech księgach oraz w piątej) znajdujemy całkiem dokładne przedstawienia działań wojennych w Inflantach i Prusach oraz warunków zawieszenia broni.

Właśnie pytanie o problematykę wyznaniową – zdecydowanie poboczną – w trakcie tych negocjacji jest tym, co chcę w oparciu o źródła o proweniencji państwowej (co jest tu niezwykle istotnym rozróżnieniem) z AGAD przedstawić. Warto zwrócić uwagę, że negocjatorami po stronie Rzeczypospolitej byli zarówno duchowni katoliccy (biskup Jakub Zadzik, jako kanclerz, w Starym Targu i Sztumskiej Wsi) i przedstawiciele innych wyznań. Negocjujący od 1622 do 1635 r. kalwinista Ernest Magnus Denhoff, starosta dorpacki, a w Sztumskiej Wsi obok niego w rokowaniach uczestniczyli jeszcze wojewoda wileński i hetman wielki litewski Krzysztof Radziwiłł, również kalwinista oraz „papież" kalwinistów w Polsce, wojewoda bełski Rafał Leszczyński – pradziad króla Stanisława. Jeszcze na nieomawianym tu kongresie pokojowym w Lubece (1651–1653) na czterech posłów dwaj nie byli katolikami, kasztelan chełmski Zbigniew Gorajski (kalwinista) i wielkorządca mitawski Jerzy Fiszer de Virden[24]. Natomiast w Oliwie układ wyznaniowy był już inny; spośród polskich delegatów aż trzech wcześniej czy później zmieniło wyznanie na katolickie. Dwóch spośród nich studiowało w młodości na uniwersytecie w Lejdzie – Jan Andrzej Morsztyn (aria-

[22] Cyt. za: L. E. Wolke, G. Larsson, N. E. Villstrand, *Wojna trzydziestoletnia. Europa i* świat *1618–1648*, Warszawa 2010, s. 91.

[23] A. Brachelius (Johann Adolf Brachelius, Brahel, †1652), *Historia nostri temporis rerum bello et pace per Europam atque in Germania maxime gestarum ab anno 1618 usque ad annum 1650*, Coloniae 1650.

[24] D. Kupisz, *Zbigniew Gorajski (1596–1655). Studium z dziejów szlachty protestanckiej w Małopolsce w pierwszej połowie XVII wieku*, Warszawa 2000, s. 114. Autor ten napisał, że to „być może według dworu miało ułatwić rokowania".

nin, który w 1656 r. przeszedł na katolicyzm)[25] i Władysław Rey (studiował także w Utrechcie, na katolicyzm przeszedł około 1655 r.), a trzeci, Jan Leszczyński, studiował w Padwie. Natomiast sekretarz delegacji – Joachim ab Hirtenberg Pastorius studiował m.in na uniwersytecie w Oxfordzie. Był on Ślązakiem z Głogowa, nauczycielem w gdańskim gimnazjum. Pastorius od dzieciństwa był luteraninem, później socynianinem, a w czasie kongresu powrócił do luteranizmu, choć może już wówczas rozważał zmianę wyznania na katolicyzm, której oficjalnie dokonał dopiero pod koniec lat sześćdziesiątych XVII w.

Wszystkie trzy wspomniane powyżej konferencje są dobrze znane zarówno od strony źródeł, z których część została opublikowana, jak też były omawiane w literaturze. Do rokowań w Altmarku dla omawianego tematu cennymi źródłami są: diariusz Jakuba Sobieskiego, krajczego koronnego[26] oraz w Archiwum Koronnym Warszawskim rokowania prowadzone w latach wcześniejszych[27], a także relacja z układów biskupa Jakuba Zadzika[28], przedstawiona na sejmie i wreszcie sam dokument końcowy, to jest sześciostronicowy traktat strony szwedzkiej[29].

Rokowania trwały, z przerwami, od początku konfliktu, to jest od października 1626 r. Wznowiono je latem 1629 r.[30] Obradowano w Prabutach,

---

[25] P. Stępień, *Bez złudzeń i bez pocieszenia – Jan Andrzej Morsztyn wobec religii*, „Pamiętnik Literacki", t. 86, 1995, z. 2, s. 25–43. „Dwa lata później [po konwersji Morsztyna w 1656 r.] sejm podejmuje haniebną uchwałę o banicji arian. Morsztyn, wykorzystując swoją pozycję, udzielił wydatnej pomocy krewnym – socynianom skazanym na wygnanie. Reguły konfesji zatem były dla niego, jak wolno sądzić, zdecydowanie mniej istotne niż trzeźwe wybory polityczne i – co szczególnie ważne – nie naruszały serdecznych więzów rodzinnych" (tamże, s. 28). Jeszcze na sejmie 1659 r. podkomorzy różański Walerian Petrykowski wystąpił z atakiem na Braci Polskich skarżąc się, że nie egzekwuje się antyariańskich konstytucji i nie karze ich protektorów. Wymienił także referendarza koronnego Jana Andrzeja Morsztyna, który wśród swoich sług miał mieć nadal jednego arianina. S. Ochmann-Staniszewska, Z. Staniszewski, *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy. Prawo – doktryna – praktyka*, Wrocław 2000, t. 1., s. 282.

[26] AGAD, Archiwum Publiczne Potockich 31, t. II, s. 790.

[27] AGAD, AKW, sygn. 11a, nr 2–7.

[28] AGAD, Archiwum Zamoyskich (dalej: AZ), sygn. 3050, s. 121–128.

[29] AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5515 (31 VII 1629 r.). In castris – – ad Mariaeburg; Gustaw II Adolf, król szwedzki, wyznacza komisarzy do pertraktacji z Polską o rozejm; AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5516 (15 IX 1629 r.). Altmarck – Axel Oxenstierna i inni pełnomocnicy króla szwedzkiego Gustawa II Adolfa układają i podpisują warunki 6-letniego rozejmu z Polską.

[30] Wojna Gustawa II Adolfa w Prusach (blokada portów) spowodowała przerwanie wymiany handlowej ze Zjednoczonymi Prowincjami, w tym wywozu zboża. Dlatego już w połowie 1627 r. pojawili się jako negocjatorzy przedstawiciele Stanów: dr Rochus van

około 25 km na południe od Altmarku[31]. Negocjacje toczono w odrębnych namiotach, najpierw poprzez pośrednika dyplomatę francuskiego barona Herkulesa Girard Charnacé[32], do którego we wrześniu dołączył angielski dyplomata sir Thomas Roe. Stronę polską reprezentowali kanclerz Jakub Zadzik, biskup chełmiński i hetman Stanisław Koniecpolski oraz – jako przedstawiciele izby poselskiej – krajczy koronny Jakub Sobieski i podstoli koronny Jerzy Ossoliński. Szwedów reprezentował kanclerz Axel Oxenstierna, członek rady państwa Herman Wrangel i feldmarszałek Jan Banner. Do Altmarku negocjacje przeniesiono dopiero 25 września, gdzie miały zapaść ostateczne ustalenia. Tego dnia kanclerz poruszył kwestie stanu posiadania i swobód wyznaniowych katolików na ziemiach pod okupacja szwedzką. W Prusach zdołał uzyskać pewne ustępstwa na ich korzyść (art. 10), ale domagał się dalszych w Inflantach. Według Jakuba Sobieskiego kanclerz gotów był „dla tego punktu, który *conservit* wiarę naszą i wszystkie traktaty *rumpere*". Zadzik zrezygnował jednak z kolejnych żądań religijnych, bo pozostali komisarze polscy przekonali go, że na tych ziemiach zajętych przez Szwedów nieomal nie było już katolików[33].

Warunki sześcioletniego zawieszenia broni są ogólnie znane. Szwedzi zatrzymali polskie wybrzeże morskie od Zatoki Ryskiej aż po Gdańsk (od ujścia Pasłęki aż po Żuławę gdańską), z miastami Braniewem, Tolkmickiem i Elblągiem. Jednak główną zdobyczą, zresztą finansową a nie terytorialną Gustawa II Adolfa było to, że zachowywał prawo do pobierania ceł w portach na tym wybrzeżu, dotychczas bezprawnie wymuszanych[34]. Książę pruski dostał w sekwestr na czas rozejmu Malbork, Sztum i Głowę z okolicą oraz Żuławę Wielką, a jako gwarancję ich zwrotu Szwedom, na miesiąc

den Honert, Andries Bicker, Simon van Beaumont i Gijsbert van Boetzelaer. Ich działania przez rok nie przyniosły rezultatów, bo były skutecznie blokowane przez hiszpańskiego ambasadora barona de Auchy. R. Skowron, op. cit., s. 183–189. Kolejne negocjacje zainicjował w końcu 1628 r. ponownie elektor Jerzy Wilhelm, który zwrócił się do króla Francji Ludwika XIII z prośbą o interwencję w tym konflikcie w roli pośrednika. M. Serwański, *Francja wobec Polski w dobie wojny trzydziestoletniej (1618–1648)*, Poznań 1986, s. 53-54.

[31] AGAD, AKW, sygn. 11a/2.

[32] Ten sam dyplomata negocjował półtora roku później traktat francusko-szwedzki w Bärwalde. Z. Anusik, op. cit., s. 173; M. Serwański, op. cit., s. 50.

[33] J. Dorobisz, *Jakub Zadzik (1582–1642)*, Opole 2000, s. 186–189; AGAD, Archiwum Publiczne Potockich, 31, t. II, s. 817, 827–830.

[34] Z. Anusik, op. cit., s. 155; cła bałtyckie niezwykle sprawnie dzierżawił holenderski finansista Pieter Spiering (za 5% globalnie zebranej sumy). W czasie obowiązywania rozejmu cła te przyniosły Szwecji ok. 500 tys. riksdelów rocznie, co w latach 1628–1632 daje 2,5 mln riksdelów.

przed upływem rozejmu przekazał im kilka swoich miejscowości i mierzeję Kurońską oraz Kłajpedę z wybrzeżem, do prawego ujścia Niemna. Wspomniany artykuł 10. stanowił, o co upominał się kanclerz ostatniego dnia, że w miejscach oddanych w sekwestr dobra duchowne pozostaną w stanie, w jakim były przed ich okupacją. W Braniewie jeden, a w najbliższych okolicach trzy kościoły pozostawiono katolikom, ewangelicy w miejscowościach oddanych w sekwestr mieli zaś wolność publicznego wyznawania swojej wiary, jak było to wcześniej.

Do rozejmu mogli przyłączyć się w ciągu 5 miesięcy, po stronie polskiej: cesarz, król hiszpański, infantka belgijska i książę bawarski; a po stronie szwedzkiej – król duński, Stany Generalne i książę siedmiogrodzki. Król i sejm mieli w jak najkrótszym czasie ratyfikować umowę[35]. Stało się to dnia 5 października w Warszawie, gdy król po naradzie z senatorami zaakceptował warunki przedstawione przez komisarzy Ossolińskiego i Sobieskiego. Relacja biskupa Zadzika z układów, złożona 19 listopada senatowi, a 28 listopada izbie poselskiej, nie wspominała w ogóle o sprawach wyznaniowych[36]. Jednak nie tylko niepowodzenie w polu było przyczyną akceptacji tych niekorzystnych warunków. Jesienią Korona była zadłużona na około 4 mln zł, a sejm w grudniu 1629 r. musiał uchwalić podwójne podymne. Całość kosztów wojny ze Szwecją, począwszy od sejmu toruńskiego w 1626 r., według ustaleń Anny Filipczak-Kocur, wynosiła dla skarbu koronnego 10,5 mln zł, bez uwzględniania zniszczeń wojennych czy dóbr ograbionych przez wojska[37].

Mimo powtarzania konstytucji wyznaczających komisarzy do rokowań zgodnie z postanowieniami traktatu altmarskiego[38], który wygasał 11 lipca 1635 r., w ostatnich latach panowania Zygmunta III (król zmarł 30 kwietnia 1632 r. w Warszawie), a także potem, w związku z bezkrólewiem, rokowań tych nie podjęto. Podczas gdy jesienią 1632 r. (od 27 września, a w zasadzie od początku października) odbywał się zjazd elekcyjny, do Warszawy dotarła informacja o marszu wojsk moskiewskich na Smoleńsk, uzgodnionym wcześniej z Gustawem II Adolfem, mimo trwającego jeszcze rozejmu z Moskwą[39]. Nie przeszkadzało to w zgłoszeniu kandydatury władcy szwedzkiego,

[35] M. Cichocki, *Mediacja Francji w rozejmie altmarskim*, Kraków 1928, s. 131–133.

[36] AGAD, AZ, sygn. 3050, s. 121–128

[37] A. Filipczak-Kocur, *Skarb koronny za Zygmunta III Wazy*, Opole 1985, s. 145 – ponad 10 426 363 zł.

[38] VC, t. III, vol. 2, s. 84–85 (27 XI 1629 r.), s. 102 (12 III 1631 r.), s. 139 (1 IV 1632 r.). Zob. AGAD, AKW 8b/28 (Ryga, 7 VIII 1631 r.)

[39] Choć rozejm w Dywilnie wygasał dopiero w lipcu 1633 r., to już w 1631 r. trwały negocjacje między Szwecją a Moskwą w sprawie planowanego sojuszu przeciw Rzeczypospolitej.

a poseł szwedzki Sten Bielke w mowie przed elekcją zwracał uwagę na problemy, jakie niesie za sobą wybór kolejnego przedstawiciela starszej linii Wazów[40]. Już po elekcji dotarła informacja o śmierci Gustawa II Adolfa, co wobec małoletniości jego córki Krystyny było istotne dla Władysława IV. Oba te fakty spowodowały zainteresowanie się sprawami obrony Rzeczypospolitej i po raz kolejny uruchomiły nigdy nieporzucone myśli i nadzieje nowego władcy związane z tronem szwedzkim. Także konstytucja uchwalona na sejmie koronacyjnym[41] w styczniu 1633 r., nie rozpoczęła negocjacji. Kolejnym zagadnieniem były plany małżeńskie króla[42].

O przedłużeniu wygasającego sześcioletniego rozejmu altmarskiego myślano wprawdzie w 1633 r., z czym wiązała się misja tajnego radcy brandenburskiego Konrada Pfuela do Sztokholmu późną jesienią[43], ale dopiero latem 1634 r. sejm wyznaczył kanclerza Jakuba Zadzika na głównego negocjatora. W listopadzie 1634 r. na obrady wybrano Pasłęk (Holąd Pruski). W rozmowach pośredniczyć mieli posłowie elektora brandenburskiego. Do spotkania doszło dopiero w styczniu 1635 r. Po raz pierwszy i jedyny bezpośrednio przy trójkątnym stoliku w kościele w Pasłęku zasiedli delegaci szwedzcy, polscy i brandenburscy, ale i tak spory proceduralne przesunęły dalsze rozmowy na marzec. Aby skłonić Szwedów do poważniejszych rozmów sejm wiosenny 1635 r. uchwalił konstytucję o wojnie[44]. Było to ważne po zwycięstwie feldmarszałka Macieja Gallas pod Nördlingen 6 września 1634 r., a zwłaszcza od 30 maja 1635 r., gdy zawarty został pokój w Pradze między Saksonią a Habsburgami, do którego 9 września przystąpiła Brandenburgia. Z kolei do Prus przybyło wojsko liczące około 21 tys. żołnierzy, co zmusiło Szwedów do odwołania z Niemiec i wysłania nad granicę polską około 12 tys. żołnierzy[45].

Śmierć Gustawa II Adolfa przerwała te plany. I chociaż Rosjanie zaatakowali Rzeczpospolitą, kanclerz Oxenstierna, który był sceptycznie nastawiony do planów sojuszu, negocjacji i współdziałania nie kontynuował. Wojna smoleńska (1632–1634) uniemożliwiła Rzeczypospolitej udział w wojnie trzydziestoletniej w trudnym dla Szwedów okresie; zob. L. E. Wolke, G. Larsson, N. E. Villstrand, op. cit., s. 342; Z. Anusik, op. cit., s. 204, 283; R. I. Frost, op. cit., s. 142–147.

[40] Albrycht Stanisław Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, wyd. A. Przyboś, R. Żelewski, Warszawa 1980, t. 1, s. 254–256.

[41] VC, t. III, vol. 2, s. 197.

[42] Por. przyp. 16.

[43] W. Czapliński, *Polska a Prusy i Brandenburgia za Władysława IV*, Wrocław 1947, s. 97.

[44] VC, III, vol. 2, s. 254–255.

[45] L. Podhorodecki, *Rapier i koncerz: z dziejów wojen polsko-szwedzkich*, Warszawa 1985, s. 218; L. E. Wolke, G. Larsson, N. E. Villstrand, op. cit., s. 125; M. Serwański, op. cit., s. 131.

Źródłem do rokowań w Sztumskiej Wsi – oprócz dziennika Karola Ogiera[46] – są przechowywane w AGAD materiały z rozmów komisarzy, zajmujące blisko czwartą część tomu Księgi poselstw (LL 32), propozycje renuncjacyjne znajdujące się w Archiwum Radziwiłłów oraz korespondencja Piotra Gembickiego z podkanclerzym Tomaszem Zamoyskim w Archiwum Zamoyskich, a także dokument strony szwedzkiej opieczętowany i podpisany przez królową Krystynę[47], a ponadto mikrofilmy z Extraneów z Riksarkivet w Sztokholmie.

Do pierwszego spotkania komisarzy polskich i szwedzkich, przy pośrednictwie posłów francuskiego, angielskiego oraz holenderskich i pełnomocników brandenburskich, doszło 24 maja 1635 r. w Sztumskiej Wsi[48]. W rokowaniach uczestniczyli, oprócz kanclerza, wspomniani już: wojewoda wileński i hetman wielki litewski Krzysztof Radziwiłł, wojewoda bełski Rafał Leszczyński, wojewoda dorpacki Ernest Denhoff (wszyscy trzej byli kalwinistami) i referendarz koronny Remigian Zaleski; po stronie szwedzkiej byli to zaś hr. Peter Brahe – członek rady regencyjnej, senator Achatius Axelius de Göxholm, Johan Oxenstierna (syn kanclerza), Sten Bielke, Johan Nikodemi Ahausen oraz gubernator Prus feldmarszałek Herman Wrangel. Rolę mediatorów pełnili: ze strony francuskiej Claude de Mesmes, hrabia d' Avaux[49], angielskiej – George Douglas, na którego szczególnie liczono w związku z planami małżeńskimi dotyczącymi siostrzenicy króla angielskiego, ze strony pruskiej – margrabia Zygmunt Hohenzollern, Andreas von Kreutzen, Hans Georg Sacken i Bernhard von Königsegg, a wreszcie przedstawiciele Zjednoczonych Prowincji – Joakim Andraee, Andreas Bicker i Rochus van den Honaert.

Rozmowy kilkakrotnie przerywano i odwlekano. Punktem wyjścia miał być traktat pokojowy zaproponowany przez mediatorów pruskich mówiący

[46] *Karola Ogiera dziennik podróży do Polski 1635–1636*, cz. 1, tłum. E. Jędrkiewicz, Gdańsk 1950; *La Mission de Claude de Mesmes, comte d'Avaux, ambassadeur extraordinaire en Pologne, 1634–1636*, ed. F. Pułaski, L. Tomkiewicz, Paris 1937; *Correspondance inédite du Comte d'Avaux (Claude de Mesmes), avec son père Jean-Jacques de Mesmes, Sr de Roissy (1627–1642)*, ed. A. Boppe, Paris 1887; zob. listy (do 1633 r.) http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9001517m <dostęp: 2016-09-16>.

[47] AGAD, Archiwum Warszawskie Radziwiłłów, dz. II, sygn. 1155; AKW 8b/29, 30; AZ, sygn. 324; Zb. dok. perg., sygn. 5514 (Sztokholm, 31 X 1635 r. – Krystyna, królowa szwedzka, zatwierdza układ ze Sztumskiej Wsi i zawiera zawieszenie broni z Polską na lat 26).

[48] Opis negocjacji zob. W. Czapliński, *Polska a Prusy*, s. 97–120; M. Serwiński, op. cit., s. 113–131; J. Dorobisz, op. cit., s. 226–241.

[49] Dyplomata ten negocjował kolejne traktaty francusko-szwedzkie w 1638 i 1641 r., a w latach 1643–1648 uczestniczył w kongresie, negocjując traktat westfalski.

o zwrocie przez Szwecję Prus i Inflant w zamian za wyrzeczenie się (*renunciacio*) przez króla i jego braci praw do korony szwedzkiej za stosowną rekompensatą terytorialną (może jakąś częścią Inflant?), ale także z możliwością powrotu w przyszłości starszej linii Wazów na tron szwedzki w drodze elekcji[50]. Początkowo tematem rozmów były dyskusje o renuncjacji (ale bez odszkodowań i powrotu na tron). Wśród warunków zrzeczenia się pojawiały się także sprawy religijne. Oto w punkcie trzecim król miałby się zobowiązać, że wyraża zgodę na wychowanie syna pierworodnego lub następnego w języku, zwyczajach i religii „szwedzkiej"[51]. Ponieważ jednak wszystkie te propozycje były odrzucane przez Szwedów, w połowie lipca, mimo wysiłków mediatorów, rozmowy pokojowe zostały zakończone, a główny negocjujący w interesie króla, hetman Krzysztof Radziwiłł, wyjechał ze Sztumskiej Wsi do Inflant. Rozmowy kontynuował kanclerz Zadzik, który zgodnie z instrukcją sejmową miał przedłużyć rozejm. Tu z kolei sprzeciwiał się król, a Szwedzi chcieli, aby rozejm trwał jak najdłużej, ale proponowali wycofanie wojsk tylko z Prus. Akceptując pozostanie Inflant w rękach szwedzkich kanclerz, podobnie jak w Starym Targu, nalegał na zagwarantowanie swobód religijnych dla katolików inflanckich. Wtedy „przyszło do zamieszania srogiego między chorągwiami szwedzkimi i naszymi, *ex occasione* Szwedów, którzy francuskiego wprzód posła nie uszanowali […]", co dokładnie opisał Karol Ogier[52]. Mediatorzy po tym incydencie wynegocjowali, że Szwedzi zagwarantowali katolikom inflanckim prywatną (*in domibus privatis*, ale nie publiczną) swobodę kultu, „na co i mediatorzy *script* swój dać mają"[53]. Kilka dni trwało ustalanie sformułowania, które ostatecznie w dokumencie brzmi: „Homines Catholici in Livonia toto Induciarum tempore libertate consconscientiarum et religionis devotionisque Catholicae in privato gavisuros nul-

[50] W. Czapliński, *Polska a Prusy*, s. 114–115.

[51] AGAD, AZ 1155, s. 22; por. *Karola Ogiera dziennik*, s. 122–123 (pod datą 9 lipca „(3) Filium suum primo vel secundo genitum in Regnum Sueciae mittet et in lingua, moribus, religione Suecorum in spem Regni educari permitte". I dalej: „(5) Libertates et privilegia ecclesiastica et politica omnibus statibus, personis, conscientiis templis prout hactenus fuerunt confirmabuntur". Snuto nawet plany małżeństwa przyszłego syna Władysława IV z przyszłą córką Katarzyny (punkt 6; ale użyto określenia „principis", nie „regina").

[52] *Karola Ogiera dziennik*, s. 217–221 (pod datą 27 sierpnia); cytaty z listu Piotra Gembickiego do Tomasza Zamoyskiego, AGAD, AZ, sygn. 324, s. 104 (Kwidzyn, 29 sierpnia 1635 r.).

[53] AGAD, AKW, sygn. 8b/30 – Sztumska Wieś, 11 IX 1635 r. Posłowie zagraniczni (Zjednoczone Prowincje: Joakim Andraee, Andreas Bicker, Rochus van den Honaert, oraz Anglia – George Douglas) uczestniczący w rokowaniach polsko-szwedzkich w Sztumskiej Wsi gwarantują, że katolicy w Inflantach będą mieli całkowicie zabezpieczoną wolność religii i prywatne uprawnienia do kultu religijnego. Por *Karola Ogiera dziennik*, s. 222 i n.

lamque in eos inquisitionem et animadversionem eo nomine factam iri"[54]. Elementów wyznaniowych można się też dopatrzeć w punkcie 12, gdzie jest mowa o zwrocie zagrabionych ksiąg i archiwaliów. Może on dotyczyć także zrabowanych przez Gustawa II Adolfa zbiorów biblioteki jezuickiej w Braniewie[55], którą król latem 1626 r. kazał wywieźć do Szwecji.

Rozejm został podpisany przez komisarzy obu stron 12 września, a 15 września w Kwidzyniu podpisał go król[56]. Kanclerz ufundował msze święte w kościołach lubawskim i chełmżyńskim, które miano odprawiać w rocznicę podpisania traktatu[57]. Zgodnie z postanowieniami traktat został zatwierdzony przez sejm nadzwyczajny, obradujący od 21 listopada do 9 grudnia 1635 r.[58]

Podstawowe materiały do rokowań w Oliwie zostały zebrane przez sekretarza i medyka królewskiego Joachima Pastoriusa, a opublikowane przez Johanna Gottloba Boehmiusa (Böhme), w dwóch tomach *Acta Pacis Oliviensis*, *inedita* we Wrocławiu w 1763 i 1766 r. Materiały z AGAD opisano już wcześniej[59]. Przebieg negocjacji szczegółowo przedstawił Ludwik Kubala[60], więc tu poruszymy tylko to, co należy ściśle do tematu. Sejm nadzwyczajny, obradujący od 17 marca do 30 maja 1659 r. wyznaczył komisarzy do traktatów ze Szwecją w Oliwie[61]. Komisarze strony polskiej zaczęli przybywać wraz z dworem królewskim do Gdańska już od 12 grudnia, na przykład Jan Andrzej Morsztyn przybył tam 21 grudnia[62]. Już samo doprowadzenie do obrad nie było proste. Rozpoczęto je wreszcie 4 stycznia 1660 r. W negocjacjach uczestniczyli: wojewoda poznański Jan Leszczyński (katolik, choć z urodzenia kalwinista), marszałek wielki koronny i hetman polny Jerzy Sebastian Lubomirski, dwaj kanclerze wielcy – koronny Mikołaj Prażmowski

[54] L. van Aitzem, *Historie of Verhael van saken van staet en oorlogh, in, ende ontrent de Vereenigde Nederlanden Beginnende met den Jare 1635 en eyndigen-de met het begin van den Jare 1640*, t. 4, Greven-Hage 1659, s. 185.

[55] Z. Anusik, op. cit., s. 129.

[56] Riksarkivet (Sztokholm), 3 D Polen 1635; czyli dzień później niż podał K. Ogier (op. cit., s. 268–269), a inaczej niż J. Dorobisz (op. cit., s. 238, przyp. 290), przed radą senatu.

[57] Za J. Dorobisz, op. cit., s. 238.

[58] VC, t. III, vol. 2, s. 292.

[59] Por. H. Wajs, *Pax Oliviensis 1660*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 17, 2010, s. 11–20.

[60] L. Kubala, *Szkice historyczne*, t. 6, *Wojny duńskie i pokój oliwski 1657–1660*, Lwów 1922.

[61] *Volumina legum*, t. IV, s. 593.

[62] *Listy Jana Andrzeja Morstina*, zebrała i opracowała S. Ochmann-Staniszewska, Wrocław 2002; list od Jana Zamoyskiego z 21 grudnia 1659 r., nr 243. Prawdopodobnie wraz z tym listem do Zamościa przesłał Morsztyn swój przekład „Cyda", który 12 lutego 1660 r. był wystawiony na zamku w Zamościu (s. 18); jako komisarz Morsztyn otrzymał 15 tys. złp ze Skarbu. AGAD, Archiwum Skarbu Koronnego, II, 55, k. 65.

i litewski Krzysztof Pac oraz komisarze: referendarz koronny Jan Andrzej Morsztyn, podskarbi nadworny Władysław Rey z Nagłowic i podkomorzy województwa pomorskiego Jan Gniński. Poza stronami polską i szwedzką obecni byli jeszcze przedstawiciele cesarscy, elektora, króla Danii, Stanów Generalnych (reprezentantów tych dwóch ostatnich Szwedzi nie chcieli, bo z Danią rokowano osobno w Kopenhadze, a Stany były sojusznikiem Danii), a także księcia neuburskiego i księcia Kurlandii. Strony obradowały w opactwie, w dwóch izbach z osobnymi wejściami. Propozycje miały być składane na piśmie.

W propozycji z 26 stycznia strona polska domagała się odwołania dekretów wydanych przeciwko wyznaniu katolickiemu (oraz zwrócenia Janowi Kazimierzowi królestwa szwedzkiego, Estonii, Inflant i oddania dokumentów zabranych z archiwów), jako ceny za wieczysty pokój. Strona szwedzka proponowała zaś powszechną amnestię i zagwarantowanie przywilejów duchownych w zwróconych miastach pruskich oraz wolności wyznania, tak jak przed wojną. Król miałby się zrzec odrębnym dyplomem wszelkich pretensji do tronu w imieniu swoim i następców oraz odstąpić Inflanty. Od cesarza Szwedzi domagali się przestrzegania traktatu westfalskiego i uwzględnienia starań książąt Rzeszy o wyznanie luterańskie[63]. Powrót do wolności religijnych sprzed wojny byłby sprzeczny z konstytucją sejmową z 1658 r. o wypędzeniu arian, a w Gdańsku król gwarantował wolność wszystkim dysydentom. Byłoby to też gwarantowanie przez Szwedów wolności religijnej w Rzeczypospolitej – więc było nie do przyjęcia[64]. W połowie lutego mediator Antoine de Lumbres nakłaniał posłów króla polskiego do rezygnacji z tytułu, Szwedów zaś do rezygnacji z wolności religijnych, bo arianie to – według Polaków – szwedzcy stronnicy. Za radą mediatora kwestie tytułu miały zostać rozwiązane na końcu traktatów prywatnym układem, żeby nie blokować dalszych negocjacji. Zresztą sama królowa Ludwika Maria, zajęta tajnymi rozmowami o elekcji przyszłego małżonka swojej siostrzenicy, ks. Henryka d'Enghien na króla Polski i zjednywaniem sobie stronników, zachęcała Jana Kazimierza do rezygnacji. Podobnie wracała kwestia religii – 4 marca Szwedzi znów domagali się przywrócenia religii do dawnego stanu. 10 mar-

[63] A. Walewski, *Historya wyzwolenia Rzeczypospolitej wpadającej pod jarzmo domowe za panowania Jana Kaźmierza (1655–60)*, t. 1, Kraków 1870, s. 230.

[64] *Acta Pacis Oliviensis*, *Tomus I, in quo Joachimi Pastorii ab Hirtenberg Aurora pacis Diarium pacificationis e bibliotheca Zalusciana nunc primum prolatum Oliva pacis continentur.* Vratislaviae 1763, s. 89–91 (7 luty): „Ad religionem ciusquam, in Regno Poloniae stabiliendam, non opus esse alieno patrocinio, nec ullum admitti, quia S. Regia Maiestas satis iam illi cauerit, et in futurum cautum esse velit."

ca de Lumbres sądził, że negocjacje zbliżają się do końca, ale najpierw wystąpienie Danii z żądaniem przyłączenia jej do negocjacji a potem, początkowo ukrywana przez Szwedów, wiadomość o śmierci króla, spowodowały kolejne problemy. Król szwedzki Karol Gustaw zmarł 13 lutego, o czym – według domysłów Kubali – szwedzcy negocjatorzy mogli wiedzieć już na początku marca. Dnia 16 marca tę informację mieli Brandenburczycy, a następnego dnia znali ją Polacy, ale uczestników rokowań powiadomiono oficjalnie dopiero 23 marca[65], co dodatkowo komplikowało negocjacje (brak pełnomocnictw od regencji), choć Polacy nalegali na kontynuowanie rozmów. Dla ich przyspieszenia wszyscy przenieśli się 22 marca do Oliwy, a Polacy przekazali Szwedom 14 punktów, według których miano po kolei dochodzić do pokoju. O sprawach religii, jak zwykle odnoszonych do mieszkańców Inflant (Livonii) i wiary katolickiej, negocjowano 29–30 marca. W zasadzie odwoływano się do ustaleń ze Sztumskiej Wsi, przynajmniej tak chcieliby Szwedzi. Dnia 31 marca nadal domagali się oni zabezpieczenia praw innych wyznań w Rzeczypospolitej – dla „a religione dissentientes in Polonia in suas dignitates et privilegia, quibus ante bellum hoc gauisi sunt, restituendos" (s. 36)[66]. Jednak wszystkie przedstawione tego dnia żądania Szwedów spowodowały kryzys. Strona polska odjechała z Oliwy i tylko dzięki energii mediatora, rozmowy wznowiono 2 kwietnia. Ostatecznie tekst punktu o prywatnym kulcie katolików w Inflantach (art. 4) uzgodniono 4 kwietnia (s. 50). Do spraw religii wrócono 19 kwietnia obok sprawy amnestii (s. 147), ale dla „dissidentes ex religione Christiana". Wreszcie w drugiej połowie kwietnia (22–26 kwietnia) przyjęto najbardziej ogólną formułę „generali amnestia gaudeant omnes et singuli, cuiuscunque status, conditionibus et religionis fuerint …" (s. 179), z zastrzeżeniem, że nie może to być sprzeczne z obowiązującymi prawami – „sed iis in totum fruantur secundum leges Regni", czyli nie dotyczyło już arian. Choć ustalenia z posłami Rzeczypospolitej zakończono 16 kwietnia, czyli tak, jak przewidział Morsztyn, to jednak dalej negocjowano z pozosta-

[65] L. Kubala, op. cit., s. 303–309. Morsztyn wspomniał o tym w liście z 19 marca (*Listy Jana Andrzeja Morstina*, nr 182): „Śmierć króla szwedzkiego nie bardzo zamieszała nasze traktaty, które continuare przecię intendimus, praecavendo sobie omnimode securitatem ratyfikacjej, która ledwie inaczej mieć możemy, tylko przez oddanie fortec pruskich i kurlandzkich i oswobodzenie Ks. JMci kurlandzkiego. Królestwo IchMM zda się, że się zabawią ze dwie niedzieli po Wielkiejnocy". Wielkanoc wypadała 28 marca, więc Morsztyn oceniał, że negocjacje mogłyby zakończyć się w połowie kwietnia.

[66] Strony podane w nawiasach odsyłają do *Diarium Suecicum*; zob. J. G. Bohemius, *Acta pacis Olivensis inedita. Tomus II in quo diaria Suecicum, Danicum, Curonicum e tabulariis et Bibliothecis nunc primum prolata continentur*, Vratislaviae 1766.

łymi stronami. Do ostatniej chwili Szwedzi wynajdowali jakieś trudności[67]. Wreszcie po kolejnych dwóch dniach intensywnych negocjacji uzgodniono artykuł promulgacyjny – artykuł ogólny zaręczający, że już wszystkie artykuły przyjęto, a na to, żeby przepisać je na czysto i wygotować instrumenty dla wszystkich stron, trzeba czasu. „Królestwo Ich Mść zaraz die 4 Mai po prześpiewaniu Te Deum pojechali, spiesząc się dla Rady warszawskiej" (konwokację warszawską mającą ratyfikować traktat wyznaczono na czerwiec). Komisarze pozostali w Gdańsku co najmniej do 10 maja, bowiem podpisywali oficjalny dokument pokojowy, ale też osobno – najpierw ze względów prestiżowych z przedstawicielem cesarza, a potem w swojej izbie Polacy, Brandenburczycy i główny negocjator, ambasador francuski Antoine de Lumbres, Szwedzi zaś w swojej.[68]

*

Być może jest paradoksem, że wojna trzydziestoletnia, która przynajmniej w początkowym okresie była uważana za wojnę religijną przyczyniła się, zwłaszcza od momentu przystąpienia do niej Francji w maju 1635 r.[69] do sekularyzacji polityki europejskiej. I taka tendencja daje się zauważyć także w trakcie analizowanych negocjacji w Altmarku, Stuhmsdorfie i Oliwie. Przed 50 laty prof. Władysław Czapliński[70] zwracał uwagę na złożoność tego zagadnienia. Z jednej strony były sytuacje, gdy „zatracała się granica między poczuciem wspólnoty wyznaniowej, a wiernością wobec własnego państwa", ale mimo wzmacniania się katolicyzmu w Polsce i ogólnej europejskiej tendencji do narzucania pewnej jednolitości wyznaniowej poddanym, tolerancja w Rzeczypospolitej była jednak nadal zachowywana. Zmianę takie-

[67] *Listy Jana Andrzeja Morstina*, nr 183, do Bogusława Radziwiłła z Oliwy 30 kwietnia 1660 r. „Artykuł amnistiej już oddany Szwedom correctus ad mentem W. Ks. Mci. Insze wszystkie spodziewam się jutro podpisać i Państwo z pokojem w niedzielę wprowadzić" (1 maja wypadał w niedzielę).

[68] *Listy Jana Andrzeja Morstina*, nr 110 z 12 maja do Jerzego Sebastiana Lubomirskiego. Morsztyn pisał, że przesyła mu „instrumentum pacis, któreśmy naprzód na rapturarzu [!] die 3 Mai, a potym die 10 eiusdem solenniter podpisali. Cesarscy na osobnym instrumencie podpisali się, nie chcąc nas wprzód puścić jako principiales; dla czego i do kongresu z Szwedami nie przyszłio, ale każda strona w swojej izbie podpisywała. Brandenburczycy z nami podpisali na jednym, po mediatorze".

[69] Z. Anusik (op. cit., s. 270) uważa za ten moment śmierć Gustawa II Adolfa, gdyż nikt „nie będzie w stanie nadać szlachetnego piętna celom politycznym poprzez ich identyfikację z głęboko pojętymi sprawami religii".

[70] W. Czapliński, *Parę uwag o tolerancji w Polsce w okresie kontrreformacji* [w:] *O Polsce siedemnastowiecznej*, Warszawa 1966, s. 113.

go nastawienia zapowiadała natomiast konstytucja sejmowa z lipca-sierpnia 1658 r., nakazująca banicję braci polskich[71], ale kwestia ta wykracza już poza ramy omawianego tematu.

Religious aspects in Poland-Sweden peace negotiations in 17th century

Summary

Election of Swedish Vasa dynasty members as kings of Poland and over 80 (1587–1668) years of their rule on the South side of the Baltic Sea has very quickly led to a permanent armed conflict. It has lasted since the moment Sigismund III left Sweden (1598) with armistice periods, for the next 60 years, until the treaty in Oliwa (1660). The Polish-Swedish war was both a war between two nations and (until a certain moment) a civil, dynastic war. The main point of conflict was the royal title and the throne of Sweden. The religious aspect of this conflict, although it seems fairly obvious, is usually overlooked. Polish-Swedish war, especially since mid-1620s, has overlapped a massive religious (but not only) military conflict in Europe, namely the Thirty Years' War (1618–1648), specifically its initial period, and with such ramifications it should be considered as *neben Krieg*.

The article presents sources, of state origin, from the Central Archive of Historical Records, pertaining to religious matters raised during treaty negotiations, as well as those included in armistice and peace treaties themselves – treaties of Altmark of 26 September 1629, Stumsdorff of 12 September 1635 and Oliwa (3 May 1660).

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych:

Archiwum Koronne Warszawskie, sygn. 8b/28–31, 11a, 11a/2.
Archiwum Publiczne Potockich 31, t. II.
Archiwum Skarbu Koronnego, II, 55.
Archiwum Warszawskie Radziwiłłów, dz. II, sygn. 1155.
Archiwum Zamoyskich, sygn. 324, 1155, 3050.
Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 4476, 5514–5516.

[71] VC, t. IV, vol. 1, s. 377–378. Ponieważ arianie nie byli uznawani za *dissidentes in Religione Christiana*, dlatego odmawiano im ochrony wynikającej z warunków konfederacji warszawskiej, już na sejmie 1638 r., gdy zlikwidowany został ośrodek ariański w Rakowie, por. J. Dzięgielewski., *op. cit*., s. 116–133; J. Tazbir, *Zagłada ariańskiej stolicy* [w:] *Arianie i Katolicy*, Warszawa 1971, s. 7–45. Wcześniej, bo już 20 lipca 1647 r. Władysław IV wydał edykt zabraniający anabaptystom i menonitom (a także socynian) propagowania swojej religii w Prusach Królewskich, J. Dzięgielewski, op. cit., s. 172.

Riksarkivet (Sztokholm), 3 D Polen 1635.

Acta Pacis Oliviensis, Tomus I, in quo Joachimi Pastorii ab Hirtenberg Aurora pacis Diarium pacificationis e bibliotheca Zalusciana nunc primum prolatum Oliva pacis continentur. Vratislaviae 1763.

Aitzem L. van, *Historie of Verhael van saken van staet en oorlogh, in, ende ontrent de Vereenigde Nederlanden Beginnende met den Jare 1635 en eyndigen-de met het begin van den Jare 1640*, t. 4, Greven-Hage 1659.

Ascheberg von R., *Dziennik oficera jazdy szwedzkiej 1621–1681*, przeł. i oprac. W. Krawczuk, Kraków 2014.

Bohemius J. G., *Acta pacis Olivensis inedita. Tomus II in quo diaria Suecicum, Danicum, Curonicum e tabulariis et Bibliothecis nunc primum prolata continentur*, Vratislaviae 1766.

Brachelius A., *Historia nostri temporis rerum bello et pace per Europam atque in Germania maxime gestarum ab anno 1618 usque ad annum 1650*, Coloniae 1650.

Correspondance inédite du Comte d'Avaux (Claude de Mesmes), avec son père Jean-Jacques de Mesmes, Sr de Roissy (1627–1642), ed. A. Boppe, Paris 1887.

Karola Ogiera dziennik podróży do Polski 1635–1636, cz. 1, tłum. E. Jędrkiewicz, Gdańsk 1950.

La Mission de Claude de Mesmes, comte d'Avaux, ambassadeur extraordinaire en Pologne, 1634–1636, ed. F. Pułaski, L. Tomkiewicz, Paris 1937.

Listy Jana Andrzeja Morstina, zebrała i opracowała S. Ochmann-Staniszewska, Wrocław 2002.

Radziwiłł Albrycht Stanisław, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, wyd. A. Przyboś, R. Żelewski, t. 1, Warszawa 1980.

Volumina Constitutionum, t. II–IV, wyd. S. Grodziski i in., Warszawa 2008–2015.

Literatura

Anusik Z., *Gustaw II Adolf*, Wrocław 1996.

Burkhardt J., *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt am Main 1992.

Cichocki M., *Mediacja Francji w rozejmie altmarskim*, Kraków 1928.

Czapliński W., *O Polsce siedemnastowiecznej*, Warszawa 1966.

Czapliński W., *Polska a Prusy i Brandenburgia za Władysława IV*, Wrocław 1947.

Czapliński W., *Władysław IV wobec wojny 30-letniej, 1637–1645* [w:] Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, seria 2, t. 45, nr 3, Kraków 1937.

Dorobisz J., *Jakub Zadzik (1582–1642)*, Opole 2000.

Dzięgielewski J., *Kościół głównym czynnikiem odrodzenia wspólnoty politycznej Polaków w XVII w. po dezintegracji spowodowanej reformacją* [w:] *1050-lecie chrztu Polski w wymiarze ogólnopolskim i regionalnym*, red. A. Wróbel, A. Piasta, Piotrków Trybunalski–Tomaszów Mazowiecki 2016, s. 71–86.

Dzięgielewski J., *O tolerancję dla zdominowanych: polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.

Filipczak-Kocur A., *Skarb koronny za Zygmunta III Wazy*, Opole 1985.

Frost R. I., *The Northern Wars 1558–1721*, Harlow 2000.

Kersten A., *Odsiecz wiedeńska w 1619 r.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", t. 10, 1964, s. 47–87.
Kłaczewski W., *Jerzy Ossoliński. Wielki kanclerz Rzeczypospolitej*, Lublin 2011.
Kubala L., *Szkice historyczne*, t. 6, *Wojny duńskie i pokój oliwski 1657–1660*, Lwów 1922.
Kupisz D., *Zbigniew Gorajski (1596–1655). Studium z dziejów szlachty protestanckiej w Małopolsce w pierwszej połowie XVII wieku*, Warszawa 2000.
Lolo R., *Rozejm w Sztumdorfie a Habsburgowie. Przyczynek do dyskusji nad zaangażowaniem Rzeczypospolitej w wojnę trzydziestoletnią*, „Fasciculi Historici Novi", t. 8, 2007, s. 57–66.
Lolo R., *Rzeczpospolita wobec wojny trzydziestoletniej. Opinie i stanowiska szlachty polskiej (1618–1635)*, Pułtusk 2004.
Ochmann-Staniszewska S., *Sejmy z lat 1615–1616*, Wrocław 1970.
Ochmann-Staniszewska S., Staniszewski Z., *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy. Prawo – doktryna – praktyka*, t. 1, Wrocław 2000.
Podhorodecki L., *Rapier i koncerz: z dziejów wojen polsko-szwedzkich*, Warszawa 1985.
Seredyka J., *Wezwanie posiłków cesarskich do Polski w 1629 roku*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu", Historia XIV, 1977, s. 87–97.
Serwański M., *Francja wobec Polski w dobie wojny trzydziestoletniej (1618–1648)*, Poznań 1986.
Skowron R., *Olivares, Wazowie i Bałtyk. Polska w polityce zagranicznej Hiszpanii w latach 1621–1632*, Kraków 2002.
Stępień P., *Bez złudzeń i bez pocieszenia – Jan Andrzej Morsztyn wobec religii*, „Pamiętnik Literacki", t. 86, 1995, z. 2, s. 25–43.
Szelągowski A., *O ujście Wisły. Wielka wojna pruska*, Kraków 1905.
Tazbir J., *Arianie i katolicy*, Warszawa 1971.
Tomkiewicz W., *Więzień kardynała. Niewola francuska Jana Kazimierza*, Kraków 1957.
Trawicka Z., *Projekt kalwińskiego małżeństwa Władysława IV*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 11, 1966, s. 93–100.
Wajs H., *Pax Oliviensis 1660*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 17, 2010, s. 11–20.
Walewski A., *Historya wyzwolenia Rzeczypospolitej wpadającej pod jarzmo domowe za panowania Jana Kaźmierza (1655–60)*, t. 1, Kraków 1870.
Wilson P. H., *The Thirty Years War: Europe's Tragedy*, Cambridge/Mass. 2009.
Wisner H., *Zygmunt III Waza*, Wrocław 1991.
Wolke L. E., Larsson G., Villstrand N. E., *Wojna trzydziestoletnia. Europa i świat 1618–1648*, Warszawa 2010.
Wójcik Z., *Jan Kazimierz Waza*, Wrocław 1997.
Zwierlein C., *The Thirty Years' War – A Religious War? Religion and Machiavellism at the Turning Point of 1635* [18 Ashgate Research Companion].

https://www.deutsche-biographie.de/gnd115794484.html#ndbcontent <dostęp: 2016-09-16>.
http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9001517m <dostęp: 2016-09-16>.

Prusy Królewskie i Prusy Zachodnie. Dwa oblicza sztuki luterańskiej

Piotr Birecki
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Sztuka obrazowa niemal od początku towarzyszyła rozwojowi reformacji na obszarze dzisiejszego Pomorza Nadwiślańskiego, którego ogólne granice wyznaczają duże miasta: Toruń, Gdańsk i Elbląg, a współtworzą te mniejsze, takie jak Brodnica, Chojnice, Człuchów, Tuchola, Wejherowo, Wałcz i Złotów. Wspólnoty ewangelickie wykorzystywały ją do budowania przekazu społecznego, religijnego oraz komemoracji swych członków. W niniejszy artykule naszkicowane zostaną Czytelnikowi dwa zupełnie różne oblicza lokalnej sztuki związanej z protestantyzmem i to w dominującej, luterańskiej redakcji. Będzie to, najogólniej rzecz ujmując oblicze nowożytne i mieszczańskie oraz nowoczesne i państwowe.

W Prusach Królewskich sztuka obrazowa została wykorzystana głównie w środowisku mieszczańskim, dla którego artyści tworzyli nie tylko dzieła komemoratywne, ale na zlecenie poszczególnych gmin wykonywali bogato dekorowane elementy wyposażenia świątyń. W niewielkim stopniu, ze względu na ograniczone zasoby materialne, rozwinęła się sama architektura, albowiem przejęte przez luteranów i kalwinistów katolickie budynki kościelne wystarczały w pierwszym okresie rozwoju nowego wyznania do stworzenia prawidłowo funkcjonujących parafii. Niemal wszystkie największe gminy luterańskie, aż do 1945 r., utrzymały w swych rękach pokatolickie świątynie. Nowe budynki kościelne powstawać zaczęły głównie na początku XVII w. równolegle z utratą kolejnych kościołów na rzecz katolików, wspieranych w działaniach kontrreformacyjnych przez struktury państwowe. Kontrreformacja czasów Zygmunta III zmusiła ewangelików do przenoszenia miejsca swych spotkań do pomieszczeń ratuszowych, kamienic lub magazynów. Równolegle wpływy protestantyzmu słabły stopniowo w drugiej

połowie XVII i przez cały wiek XVIII i to mimo ciągłej aktywności swych członków na polu religijnym i politycznym.

Nieliczni kalwiniści, niechętni a nawet wrodzy wykorzystywaniu sztuki we wnętrzu kościelnym, wybierali zamiast epitafiów obrazowych epitafia inskrypcyjne, a związki z wyznaniem wyrażali w malarstwie świeckim, które swe miejsce znalazło np. w dekoracji ratuszy. Wpływu kalwinistów na społeczeństwo dopatrywać się można raczej w kształtowaniu przestrzeni miejskiej, gdzie skupiali się oni m.in. na budowie nowoczesnych instytucji miejskich, czy – w myśl pierwszego wersetu z luterańskiego hymnu „Warownym grodem jest nasz Pan" – na wzmacnianiu rozwijającego się miasta nowoczesnymi umocnieniami bastionowymi.

Nowy rozdział w rozwoju protestantyzmu otworzył się wraz z zaborami i wcieleniem interesującego nas tu regionu do Królestwa Prus. Na obszarze Prus Królewskich utworzono Prusy Zachodnie a protestantyzm zyskał zupełnie nową dynamikę. Nowa władza państwowa zaczęła wspierać finansowo i logistycznie coraz intensywniej ewangelików, którzy jako koloniści napływali na tereny leżące po obu stronach Wisły. Jednocześnie ograniczała wpływy kalwińskie a później staroluterańskie. Powstanie w 1817 r. Kościoła ewangelicko-unijnego połączyło luteranów i kalwinistów, odtąd coraz ściślej współpracujących z państwem pruskim. Władze Królestwa a potem cesarskie poprzez konsystorze miały bezpośredni wgląd w jego działanie. Ten mariaż władzy i Kościoła sprawił, że na terenie Prus Zachodnich powstała jedna, zwarta, ewangelicka organizacja kościelna, której tak brakowało ewangelikom w czasach Prus Królewskich. Związki Kościoła z państwem zaczęły zacieśniać się z każdym dziesięcioleciem. Wiele znaczących zmian nastąpiło w dziedzinie architektury i sztuki. O ile koniec XVIII i pierwsza połowa XIX w. minęły na powolnym poszukiwaniu nowych typów budowli i na kształtowaniu się teorii budownictwa ewangelickiego, to w drugiej połowie tego stulecia i pierwszych dwudziestu latach XX wieku można już mówić o prawdziwym ewangelickim boomie budowlanym. W tym okresie widać silną dominację architektury nad wyposażeniem, które tworzyły niezbędne sprzęty, takie jak: ołtarz, ambona, chrzcielnica i organy. Rozrost liczebny parafii w ciągu XIX wieku do około 250 sprawił, że w chwili włączenia Prus Zachodnich w skład odrodzonej II Rzeczypospolitej, na terenie Prus Zachodnich pojawiło się wiele nowych kościołów i kaplic Kościoła ewangelicko-unijnego oraz zaledwie kilka obiektów kalwińskich i staroluterańskich[1].

[1] Zob. P. Birecki, *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich*, Toruń 2014.

Wyraźny regres konfesji ewangelickiej nastąpił wkrótce po zakończeniu I wojny światowej. Parafie bardzo szybko zaczęły się wyludniać, parafianie emigrowali do Niemiec a pastorzy stanęli przed piętrzącymi się trudnościami z utrzymaniem kościołów. Budynki parafialne wymagały remontów i uzupełnienia wyposażenia w postaci dzwonów (czasem kilku z jednej parafii) i piszczałek organowych, które rekwirowano i wywożono do hut w celu przetopienia na materiał wojenny. Część budynków oddano nawet w dzierżawę parafiom katolickim. Prawdziwą katastrofą okazało się jednak zakończenie II wojny światowej, kiedy to w większości przypadków kościoły ewangelickie zostały opuszczone przez parafian i duchownych. Pozostawione własnemu losowi budynki najpierw dewastowano, meble palono, rozkradano wyposażenie, rozbierano, urządzano w nich magazyny nawozów i zboża, wreszcie w ramach „sprawiedliwości dziejowej" przekazywano Kościołowi rzymskokatolickiemu. Sytuacja ta trwała niemal do końca XX w. Mimo to, dziedzictwo reformacji nie zostało zapomniane, a lokalne wspólnoty coraz częściej wspominają i upamiętniają swych ewangelickich współmieszkańców, starają się dbać o zdewastowane wcześniej cmentarze, nawiązują kontakt z dawnymi członkami parafii a dla opuszczonych kościołów starają się znaleźć nowe funkcje[2].

W Prusach Królewskich

Reformacja od początku pojawienia się jej pierwszych zwolenników w miastach Prus Królewskich oparła się o materialną substancję Kościoła katolickiego. Cezurą i wyraźnym znakiem w zmianie przynależności wyznaniowej miała być puryfikacja kościołów, zwana ikonoklazmem, który na terenie Prus miał jednak miejsce w bardzo ograniczonym zakresie. Ks. Jan Leo wspomina w *Dziejach Prus* o bezczeszczeniu kościołów i klasztorów oraz o kradzieży naczyń liturgicznych podczas rozruchów w Gdańsku w 1525 r. Według jego zapisków ktoś zdarł antepedium w kościele dominikanów, przeznaczając je na przykrycie łóżka, kilka osób wyniosło, po zdemolowa-

[2] Por. P. Szczudłowski, *Losy poewangelickich obiektów sakralnych na terenie diecezji gdańskiej po 1945 roku*, Lublin 2001, P. Birecki, *Losy protestanckich obiektów sakralnych na terenie ziemi chełmińskiej w II połowie XX wieku* [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczkow, Toruń 2009, s. 646–658; tenże, *Losy poewangelickich kościołów i budynków parafialnych na Pomorzu Nadwiślańskim po 1945 roku* [w:] *Kościoły chrześcijańskie w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczkow, Toruń 2012, s. 684–709.

niu wnętrza kościoła, figurę św. Stanisława, wlokło po mieście i porzuciło ją pod wejściem do tejże świątyni[3]. W Gdańsku do niszczenia nieświętych już wizerunków zachęcał mieszczan kaznodzieja ewangelicki Jakub Hegge. Kolejne próby usuwania pokatolickiego wyposażenia podjęto w 1589 r., gdy protestantyzm okrzepł już strukturalnie. Mimo to, w wielu kościołach ewangelickich przetrwały obrazy, polichromie i wiele ołtarzy, łącznie z ołtarzem głównym w kościele Mariackim. Kult bożków-obrazów krytykował znajdujący się w Gdańsku obraz *Uczta Baltazara*[4].

Opisane w kronikach miejskich Torunia niszczenie wyposażenia niezidentyfikowanego kościoła około połowy XVI w. miało wymiar symboliczny, pokazujący raczej porzucenie papistowskiego bałwochwalstwa i oczyszczenie świątyni dla nowego, ortodoksyjnego wyznania chrześcijańskiego. Co ciekawe, katolicy w Toruniu chcieli spalić kukłę Lutra, luteranie w gdańskim Dworze Artusa pokazali sztukę wychwalającą Lutra, a w Elblągu urządzili prześmiewczy spektakl, w którym czarnoskóry biskup odgrywał postać Maurycego Ferbera, patronem którego był ciemnoskóry św. Maurycy[5].

Na siedziby parafii ewangelickich zaczęto, nie bez oporu katolików, przejmować przede wszystkim położone w centrach dużych i małych miast gotyckie kościoły farne i zakonne. W Gdańsku, Elblągu i Toruniu były to kościoły franciszkańskie, a farne w Brodnicy, w Grudziądzu, w Chojnicach, Tczewie, Nowem, Nowym Stawie, Malborku i Stargardzie Gdańskim. Niektóre budynki, jak kościół świętych Janów w Toruniu i św. Mikołaja w Grudziądzu przez pewien czas były świątyniami symultanicznymi. Podobnie działo się we wsiach, których właściciele opowiedzieli się za luteranizmem, np. w niewielkich wsiach ziemi chełmińskiej, jak Dąbrówka Królewska czy Mokre w pobliżu Grudziądza. Wraz ze zwycięstwem nowego wyznania, na luteranizm przechodziły parafie należące do posiadłości miejskich Gdańska (np. Krzywe Koło, Koźliny i Steblewo), Torunia (Lubicz, Rogowo, Górsk) i Elbląga (Próchnik, Przezmark, Kmiecin, Kępki, Marzęcino, Myszewo, Mi-

[3] J. Leo, *Dzieje Prus,* tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2008, s. 421.

[4] K. Cieślak, *Ambona z kościoła św. Jana w Gdańsku. Przyczynek do twórczości Izaaka van den Blocka*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo", t. 25, 1994, s. 35–58.

[5] P. Birecki, *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej od 2 poł. XVI do 1 ćw. XVIII w*, Warszawa 2007, s. 22; tenże, *Wyposażenie wnętrza kościoła Mariackiego w Toruniu w okresie* reformacji [w:] *Dzieje i skarby kościoła Mariackiego w Toruniu*, red. K. Kluczwajd, Toruń 2005, s. 275–294; S. Kościelak, *Dzieje wyznaniowe Prus Królewskich w XVI–XVIII* wieku [w:] *Prusy Królewskie. Społeczeństwo. Kultura. Gospodarka 1454–1772*, Gdańsk 2012, s. 211.

lejewo) obejmując tamtejsze kościoły i gotyckie kaplice lub wznosząc nowe budynki, jak w Kiezmarku (1592 r.) czy w Miłocinie (koniec XVI wieku)[6].

Na lewym brzegu Wisły, dzięki wsparciu Achacego Czemy, większość kościołów katolickich trafiła w ręce ewangelickie, w tym kościół w Pączewie, który przeszedł w ręce luterańskie w 1557 r. i w Czarnymlesie, który stał się kościołem tego wyznania w 1576 r. Z kolei starosta Adam Walewski wspierał reformację na tyle intensywnie, że w starostwie osieckim w ręce luteranów przeszły kościoły w Barłożnie (ok. 1565 r.), Grabowie (ok. 1565 r.) i Skórczu (ok. 1565 r.) wraz z kaplicą w Osieku (ok. 1575 r.). Kolejny starosta – Marcin de Berzewiczy, kalwinista, którego nagrobek znajdował się niegdyś w kościele w Lisnowie, umocnił jeszcze pozycję nowego wyznania. Postępy reformacji sprawiły, że w 1583 r. w dekanacie gniewskim wszystkie świątynie katolickie stały się kościołami luterańskimi, a w dekanacie Nowe – niemal połowa[7]. Wyjątek stanowiła Warmia, gdzie oficjalnie nie powstała żadna parafia ewangelicka oraz prywatne miasta, np. biskupów chełmińskich, jak Chełmża, Chełmno czy Wąbrzeźno, skąd zwolennicy Marcina Lutra zostali szybko wyparci pod groźbą przejścia na katolicyzm. Zakony pogrążone w duchowym kryzysie niemal do końca XVI wieku nie były w stanie oprzeć się naporowi reformacji, dlatego np. w Toruniu franciszkanie utracili na rzecz luteranów klasztor i kościół, a dominikanie siedziby w Gdańsku i Elblągu. Sytuację zaczęli zmieniać dopiero jezuici sprowadzeni m.in. przez biskupa chełmińskiego Piotra Kostkę[8].

Postępy reformacji zahamowane zostały już pod koniec XVI w., gdy rozpoczął się proces rewindykacji świątyń na rzecz parafii katolickich. Miało to miejsce zarówno w Toruniu, gdzie katolicy odzyskali prestiżowy, parafialny kościół św. Janów, w Grudziądzu, w którym na powrót katolicki stał się parafialny kościół św. Mikołaja, czy w Brodnicy, w której luteranie opuścili gotycki, miejski kościół św. Katarzyny. Kolejne straty luteranom i kalwinistom przyniosła wojna polsko-szwedzka z lat 1626–1629, w wyniku której zniszczono np. kościół w Skarszewach. Co ciekawe, budowano jednocześnie nowe kościoły, realizując nakaz króla szwedzkiego Gustawa Adolfa. W ten

[6] P. Birecki, *Sztuka luterańska*, s. 126–154. Szeroko dla Gdańska i jego obszaru wiejskiego, zob. K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą*, Wrocław 2000, s. 217–406.

[7] I. Pawłowska, *Monografia gminy ewangelickiej w Skórczu*, Skórcz 2007, s. 16 (tu literatura); F. Skibiński, *Willem van den Blocke. Niderlandzki rzeźbiarz nad Bałtykiem w XVI i na początku XVII w.*, Toruń 2015, s. 302–303; M. Józefczyk, *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 1: *Synteza dziejów*, Malbork 2015, s. 119–120.

[8] K. Maliszewski, *Stosunki religijne w Toruniu w latach 1548–1660* [w:] *Historia Torunia*, t. 2, cz. 2, red. M. Biskup, Toruń 1994, s. 257–300.

sposób powstały niewielkie fachwerkowe kościoły w Jeziorze (1627 r.)[9], w Pręgowie (1629 r.), w Lichnowach (1635 r.) i w Kończewicach koło Tczewa (1637 r.). Kolejne, łagodnie rzecz ujmując, perturbacje spowodował potop szwedzki, podczas którego wojska polskie starały się niszczyć bazę materialną kościołów luterańskich. W podtoruńskim Górsku spaliły niewielki budynek kościelny, a w Grudziądzu zdemolowały ratusz, w którego wnętrzu spotykali się na nabożeństwach tutejsi protestanci. Szwedzi w kilku miastach i wsiach oddawali wprawdzie świątynie katolickie w ręce ewangelików, jak kościół w Fiszewie czy kościół św. Jerzego w Nowym Stawie, ale ci nie zawsze chętnie je przejmowali lub wręcz zamykali, czekając na odejście okupantów (jak np. w Toruniu czy Grudziądzu)[10].

W drugiej połowie XVII w. nastąpił powolny proces odbudowy i odtwarzania zniszczonego lub zagrabionego wyposażenia kościołów ewangelickich. W Grudziądzu musiano sprzedać część złotnictwa, aby zyskać pieniądze na odbudowę znajdującej się w ratuszu sali modlitwy. Na Nowym Mieście w Toruniu, zaraz po potopie szwedzkim, luteranie zmuszeni zostali przez króla do oddania gotyckiego kościoła św. Jakuba i przystosowali do celów kultowych znajdujący się pośrodku rynku ratusz, pełniący wcześniej funkcje magazynowe. W Steblewie zniszczony częściowo przez Szwedów kościół odbudowano na koszt Gdańska. Ofiarą zniszczeń wojen szwedzkich padł średniowieczny kościół w Koszwałach, który jako budowla fachwerkowa stanął ponownie we wsi w 1672 r.[11]

Kalwiniści, zepchnięci do defensywy przez luteranizm, zaczęli korzystać z mniejszych kościołów lub sal szkolnych (w Toruniu spotykali się w kościele św. Jerzego i w auli gimnazjum akademickiego), albo z kaplic lokowanych we wnętrzach kamienic mieszczańskich (Toruń, Elbląg, Malbork). Czasem, jak w przypadku Torunia, budowali oficjalnie kościół luterański (Górsk), w którym udzielano im jednak komunii pojmowanej zgodnie z ich własną doktryną religijną[12]. Budowle kościelne wzniesione od podstaw z przeznaczeniem na miejsce zgromadzeń kalwinistów są rzadkie. Kościół taki zbudował Fabian Czema pod koniec XVI wieku w Jordankach koło Malborka, zatrudniając kalwińskiego kaznodzieję i gromadząc przy nim prześladowanych, także przez luteranów, współbraci. Ten sam Fabian Czema przekazał

[9] M. Józefczyk, op. cit., s. 200.

[10] P. Birecki, *Sztuka luterańska*, s. 148–154; M. Józefczyk, op. cit., s. 120, 199.

[11] P. Birecki, *Z dziejów ratusza i kościoła ewangelickiego na rynku Nowego Miasta Torunia* [w:] *Nowe Miasto Toruń. 750 lat lokacji*, red. K. Mikulski, P. Oliński, W. Rozynkowski, Toruń 2015, s. 272–298.

[12] P. Birecki, *Sztuka luterańska*, s. 142–147.

kościół parafialny w Sztumie swoim współwyznawcom, starał się o remont tutejszego kościoła Ducha Św. i przekazania go na rzecz luteranów[13].

W XVII wieku powstało niewiele nowych kościołów ewangelickich. Stulecie otwiera budowa barokowego kościoła ewangelickiego Trójcy Św. w Chojnicach (ok. 1620 r.) i kaplicy w Królewie (1618 r.). Po połowie wieku odbudowano, choć nie znamy zakresu tej odbudowy, kościół w podtoruńskim Górsku. W Lubiczu, w wyniku sporów z katolikami, w miejscu starego budynku stanął nowy kościół, a w Malborku wzniesiono okazały kościół św. Jerzego, który w 1712 r. rozbudowano, ignorując protesty proboszcza Jakuba Kreffta. Na Żuławach zaczęły powstawać, budowane w technice fachwerku, kościoły przeznaczone dla tutejszych luteranów, jak te w Koszwałach (1672 r.), w Lichnowach (1665 r.) i Stegnie, gdzie budynek z bogato dekorowanym polichromiami wnętrzem wzniesiono w latach 1681–1683 według projektu gdańskiego architekta Petera Willera. Część kościołów, jak te w Starym Polu, Jasnej czy Stalewie mieli wznosić nawet oficerowie szwedzcy podczas działań wojny północnej. Część budynków remontowano, próbowano też przebudować kościół w Lasowicach Wielkich, ale przeszkodził temu biskup chełmiński Teodor Potocki[14].

Mimo wielu przeciwności również w XVIII wieku wznoszono kościoły dla parafii ewangelickich. Nie były to jednak budowle zbyt okazałe. Na początku XVIII w. stanął fachwerkowy kościół w Boretach, nieco później (ok. 1712 r.) rozbudowano kościół w Kiezmarku, wykorzystując będącą w dobrym stanie część zachodnią poprzedniej świątyni. Najbardziej okazałą, murowaną budowlą kościelną, jaką wzniesiono w Prusach Królewskich w XVIII wieku był jednak kościół ewangelicki w Toruniu, w którym strona luterańska musiała pokonać wiele piętrzących się trudności ze strony Kościoła katolickiego i aparatu państwowego. Budynek ten według żądań strony katolickiej nie mógł swoim wyglądem zewnętrznym przypominać budowli kościelnej, miał być pozbawiony wieży i kojarzyć się raczej z giełdą towarową niż ze świątynią. Szczęśliwie udało się go ulokować przy Rynku Staromiejskim, obok utraconego w 1724 r. kościoła Mariackiego[15].

Nie tak okazałym kościołem, jak toruński, był kościół w Skarszewach, zbudowany w ciągu jednej nocy z 13 na 14 września 1741 r. Było to wyda-

[13] Kościół ten podupadł po śmierci fundatora, który zakazał przekazania go innemu wyznaniu. Budynek rozebrano a materiał wywieziono do budowy kościoła klasztornego Ducha Św. w Dzierzgoniu, zob. M. Józefczyk, op. cit., s. 30, 226.

[14] Tamże, s. 64 i n.

[15] P. Birecki, *Z dziejów staromiejskiego kościoła ewangelickiego obecnie kościoła katolickiego pw. Świętego Ducha w Toruniu,* Toruń 2013, s. 8–32.

rzenie bez precedensu w skali europejskiej. Materiały dostarczyła specjalna kolumna 131 wozów, która ruszyła z Gdańska eskortowana przez żołnierzy. Przywiozła ona wiele gotowych elementów, które cieśla Johann Christoph Rohr połączył w całość przy udziale około 150 osób. Prace rozbiórkowe starego kościoła z 1635 r. i wzniesienie nowego zrealizowano w zaledwie 24 godziny[16]. Jeszcze skromniejsze budynki miały wzniesiony w 1738 r. kościół w Lipince (rozebrany na początku XIX w.) oraz zbudowany w 1746 r. w Palczewie (istnieje do dziś), także kaplice w Pręgowie i Cyganku, kryta strzechą, a także nieznane bliżej kaplice w Nowym Stawie i Miłoradzu, zbudowane przez nowostawskich i miłoradzkich luteranów bez zgody katolickich władz duchownych. Epokę nowożytną kończy, wzniesiony w 1798 r., fachwerkowy kościół ewangelicki w Świerkach[17].

Wyposażanie kościołów ewangelickich na terenie Prus Królewskich w epoce nowożytnej skupiało się przede wszystkim na dostarczaniu do wnętrz sprzętów mających zapewnić gminie luterańskiej sprawne odprawianie nabożeństw. Początkowo reformacja spowodowała znaczne ograniczenie ilości zamówień na budowę ołtarzy czy produkcję naczyń liturgicznych, z których wyeliminowano te służące kultowi eucharystycznemu. W pierwszych dziesięcioleciach rozwoju nowego wyznania nie notuje się zbyt wielu inwestycji artystycznych, bo przejęte kościoły zapewniły odpowiednie sprzęty pokatolickie. Część świątyń gdańskich wprawdzie przeszła puryfikację, ale nie rozlała się ona w innych miastach i wsiach, gdzie kościoły kontrolowali kolatorzy i duchowieństwo, a brakowało też chyba zdecydowanych ikonoklastów. Przejęto głównie naczynia złotnicze (kielichy, ampułki i pateny), które ponownie wykorzystywano do nabożeństw, części się pozbyto, eliminując te, które służyły do kultu eucharystycznego (monstrancje i łódki na kadzidło). Pozostawiono szaty liturgiczne uważane przez Lutra za przedmioty kultowo obojętne (czyli za adiaforę). Z średniowiecznych ołtarzy głównych usuwano zazwyczaj relikwie lub figury świętych, ołtarze boczne i inne meble kościelne, jeśli były zbędne, pozostawiano własnemu losowi, zamykając skrzydła poliptyków, albo odwracając je licem do ściany. Jeśli już bielono kościoły, to ze względu na ich zabrudzenie, niż z powodu znajdujących się tam średniowiecznych malowideł. Nowych kościelnych polichromii ściennych powstało zresztą niewiele, towarzyszyły one np. chrzcielnicom (Brod-

[16] P. Th. Schmidt, *Geschichte der Stadt Schöneck in Westpreußen und ihrer evangelischen Kirche*, Schöneck 1878, s. 27 i n.; G. Borchers, *Aus der Geschichte der evangelischen Kirche in Schöneck*, „Berenter Kreisbote", Bd. 6, 2006, s. 3. Co ciekawe, kościół ten odtworzono w ten sam sposób w 2013 r., przy użyciu nowoczesnych metod budowania.

[17] M. Józefczyk, op. cit., s. 26, 123–124, 140.

nica) lub ambonom (kościół św. Jana w Gdańsku). Filary gdańskich kościołów ewangelickich ozdobiono zespołem malowideł emblematycznych. Prym wiodło malarstwo sztalugowe.

Po połowie XVI wieku w kościołach ewangelickich zaczęły pojawiać się nowe elementy wyposażenia: ławy kolatorskie (ława członków rady kościoła św. Jana w Gdańsku), ławki, chrzcielnice otoczone zagrodami chrzcielnymi (jak ta w kościele św. Katarzyny w Gdańsku), później nowe ołtarze (jak okazały ołtarz w kościele św. Jana, kościele św. Katarzyny, kaplicy św. Anny w Gdańsku czy ołtarz w Starym Polu z 1711 r. J. Sevrenza i w Przezmarku z 1718 r.), ambony (kościoły mariackie w Toruniu i Elblągu; w tym ostatnim ambonę zbudował Jakub Frech) i coraz bardziej okazałe prospekty organowe (z kościoła NMP w Toruniu, gdzie prospekt zbudował Hans Helwigken i Wawrzyniec Weistock, u św. Jana w Gdańsku, dzieło Martena Friese i w Mariackim w Elblągu, w którym instrument zbudował Johann Werner)[18].

Ważną grupą fundacji artystycznych stała się sztuka funeralna, która stworzyła jeden z najbardziej reprezentatywnych obszarów rozwoju sztuki związanej z reformacją. Powstawać zaczęły epitafia obrazowo-inskrypcyjne i inskrypcyjne, rzadziej nagrobki figuralne, chorągwie pogrzebowe, witraże heraldyczne oraz liczne płyty nagrobne. Ściany kościołów ewangelickich zapełniły się, w zależności od konfesji, epitafiami obrazowo-inskrypcyjnymi lub inskrypcyjnymi, chorągwiami pogrzebowymi i blaszanymi kartuszami inskrypcyjnymi oraz witrażami z gmerkami lub herbami rodowymi. Część tych epitafiów, jak epitafium Michaela von Loitz z Gdańska czy epitafium rodziny von der Linde z Torunia ozdobiły sprowadzane z Niderlandów gotowe, rzeźbione figuralnie plakiety alabastrowe[19]. Wykonanie epitafiów powierzano wielu anonimowym dziś mistrzom malarzom i kamieniarzom, choć kilka z nich ma uznane przez naukowców autorstwo, np. Willema van den Blocke (epitafium Strobandów z kościoła NMP w Toruniu, Eduarda Blemke z kościoła NMP w Gdańsku, epitafium Valentina von Bodeck z kościoła św. Mikołaja w Elblągu czy nagrobek de Berzewiczego w Lisnowie) lub Mateusza Neissera (epitafia Neisserów i Mochingerów w kościele NMP w Toruniu)[20]. Abrahamowi van den Blocke przypisuje się z kolei epitafium elbląskiego aptekarza i kupca Mertena Michaela z ok. 1623 r. oraz niezwykle okazały pomnik grobowy rodziny Bahrów z kościoła Mariackiego w Gdańsku. Ten ostatni należy do najbardziej efektowych form komemoracji, podobnie jak elbląski pomnik Franciszka Bernharda hrabiego von Thurn

[18] D. Dorawa, *Organy Torunia i okolicznych kościołów,* Toruń 2011, s. 83–92.
[19] A. Lipińska, *Wewnętrzne światło*, Wrocław 2007, s. 225–226, 249.
[20] B. Birecki, *Sztuka luterańska*, s. 314–332.

z około 1629 r. znajdujący się niegdyś u św. Mikołaja w Elblągu[21]. Tematyka epitafiów obrazowych związana była z profesją zmarłego (jak epitafium Mochingerów z Torunia) albo polemizowała z katolikami, umieszczając, jak w epitafium Jana Hutzingi z NMP w Gdańsku, kler katolicki w piekle. Wielu fundatorów za temat obrazu epitafijnego wybierało Ukrzyżowanie, jak elbląski pastor Sebastian Neogeorgius w 1558 r., który kazał się przedstawić z małżonką przy krzyżu i na tle Niebieskiej Jerozolimy. Tę zastąpił Elbląg w późniejszym epitafium Izraela Hoppe z elbląskiego kościoła Mariackiego, powstałego po 1624 r. Jego formę łączy się z epitafium Jungschultzów z tego samego kościoła, którego mur cmentarny był miejscem lokalizacji epitafiów rodzin Ramseyów czy Whitelocków[22].

Sztuka związana z reformacją wkroczyła także w przestrzeń świecką, do ratuszy miejskich (Toruń, Gdańsk) i budynków użyteczności publicznej (dwory Artusa w Gdańsku i Toruniu). W tych pierwszych dekoracje stropów i ścian najbardziej reprezentacyjnych pomieszczeń zapełniły niezwykle skomplikowane programy dydaktyczne, oparte o teksty Biblii i literaturę antyczną, w tych drugich m.in. personifikacje cnót obywatelskich (zbrojownie miejskie)[23]. Ważną rolę pełniło malarstwo sztalugowe, które pomagało stworzyć cykle tematyczne związane ze zbawieniem człowieka i trudami ziemskiej wędrówki. Niektóre obrazy, jak te z ambony z kościoła św. Jana w Gdańsku miały wyraźnie polemiczny charakter (kalwińska krytyka obrazów) lub bezpośrednio krytykowały katolicyzm (Hans Vriedemann de Vries – *Modlitwa pod krzyżem* z kościoła Bożego Ciała w Gdańsku)[24]. Tematy obrazów piętnowały zbyt wystawne, zbytkowne życie obywateli Gdańska i ich umiłowanie pieniędzy (jak *Sąd Ostateczny* pędzla Antona Möllera z gdańskiego Dworu Artusa czy *Alegoria społeczeństwa gdańskiego*), wskazywały zgodnie z nauką Kalwina opiekę Boga (*Apoteoza handlu Gdańska z Polską*) albo po luterańsku, dydaktycznie, próbowały pokazywać mieszczanom cnoty, jakimi powinni się kierować przy pełnieniu obowiązków publicznych (dekoracja stropu sali radzieckiej pędzla Möllera w ratuszu Starego Miasta w Toruniu i obrazy Hansa Vriedemana de Vries – *Mądrość* i *Sprawiedliwość* – ze ścian

[21] F. Skibiński, *Willem van den Blocke*, s. 65–70.

[22] K. Cieślak, *Kościół cmentarzem. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV–XVIII w.)*, Gdańsk 1992, s. 15–26; W. Rymkiewicz-Domino, *Budownictwo, architektura i kultura artystyczna* [w:] *Dzieje Elbląga*, t. 2, cz. 1, s. 265.

[23] Zob. A. Bartetzky, *Das Große Zeughaus in Danzig, Baugeschichte, architekturgeschichtliche Stellung, repräsentative Funktion*, Stuttgart 2000.

[24] J. Friedrich, *Alegoria grzechu i zbawienia* [w:] *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Katalog*, Gdańsk 1997, s. 111–112.

Sali Czerwonej ratusza Starego Miasta w Gdańsku). Izaak van den Blocke, prócz dekoracji stropu Sali Czerwonej ratusza staromiejskiego w Gdańsku, stworzył *Potop, Arkę Noego, Budowę wieży Babel,* które umieszczono w sali Kasy Miejskiej[25].

Malarstwo wypełniło powierzchnie stropów kościołów Gdańska – jak w kościele Bożego Ciała czy w Stegnie, albo empory, jak w kościołach w Kaczymnosie, Krzywym Kole, Rogowie, Górsku, Koźlinach, u św. Jana w Gdańsku czy Malborku, gdzie stworzono cykl narracyjny prezentujący najważniejsze dogmaty wiary luterańskiej. Piętnowanie przekraczania dziesięciu przykazań powierzono obrazom zawieszonym dziś w Kościele w Pruszczu Gdańskim (domniemany warsztat Hermana Hana), a przypomnienie o Sądzie Ostatecznym obrazom Sądu namalowanym dla kościołów św. Jakuba w Toruniu (warsztat Antona Möllera) i św. Mikołaja w Grudziądzu. Z kolei na ambonach kościołów ewangelickich można było najczęściej spotkać wizerunki apostołów i Zbawiciela (jak w Krzywym Kole czy Kiezmarku), ale zdarzały się też ściśle określone programy ikonograficzne, jak ten w kościele św. Jana w Gdańsku, związany z polemiką antyobrazową skierowaną przez kalwinistów w stronę gdańskich luteranów[26]. Malarstwo luterańskie zaproponowało albo własne rozwiązania ikonograficzne – pędzlem takich malarzy, jak Möller czy Vries – albo przejmowało wzory czerpane z grafik Crispijna de Passe, Corneliusa Corta, Hendricka Goltziusa, Christopha Schwarza, Martena Heemskerka czy niezwykle popularnej XVII-wiecznej Biblii z ilustracjami Mateusza Meriana, którego ryciny wykorzystali malarze pracujący dla parafii w Krzywym Kole, Górsku, Rogowie, Koźlinach i Stegnie, czy dla fundatorów epitafiów rodziny von der Linde i Johannesa Hutzingi[27].

W Prusach Zachodnich

Początki nowego rozdziału w sztuce ewangelickiej, obecnej teraz w Prusach Zachodnich, były nadzwyczaj skromne. Wiązało się to ze słabością struktur

[25] M. Kaleciński, *Mity Gdańska. Antyk w publicznej sztuce protestanckiej res publiki*, Gdańsk 2011, s. 173–206.

[26] K. Cieślak, *Ambona z kościoła św. Jana w Gdańsku*, s. 35–58.

[27] P. Birecki, *Pierwowzory graficzne w sztuce reformacji toruńskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Konserwatorstwo i Muzealnictwo", t. 35, 2009, s. 41–53 (tu literatura); A. Wołowicz, *Pierwowzory graficzne dekoracji malarskiej stropu i ścian kościoła pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa w Stegnie*, „Porta Aurea", t. 7–8, 2009, s. 267–283.

tego wyznania w epoce nowożytnej. Po okresie zaborów sytuacja wyznaniowa zmieniła się diametralnie. Do Prus zaczął płynąć coraz szerszy strumień kolonistów. Gminy ewangelickie, początkowo nieliczne, spotykały się w budynkach szkolnych, browarach, salach zajazdów, budynkach pocztowych, dworach, a nawet w stodołach i w zamkach pokrzyżackich. W pierwszej połowie XIX w. obecna była ciągle tradycja budownictwa fachwerkowego, czego świadectwem są kościoły w Marzęcinie czy Kokocku, w którym mieszkańcy wymogli na Karlu Friedrichu Schinklu, który ten kościół miał zaprojektować, aby wznieść budynek fachwerkowy i nie dali sobie narzucić stylu arkadkowego lub neogotyckiego. Parafie przejmowały w użytkowanie pokrzyżackie zamki, dokonując stosownej adaptacji sali albo kaplicy lub – jak w przypadku Człuchowa – dobudowując wieżę do jednego ze skrzydeł zamku. Dynamika inwestycji rosła powoli, ale systematycznie[28].

W początkowym okresie rozwoju architektury ewangelickiej starano się stworzyć kościół wzorcowy, który mógłby być tanio budowany w domagających się państwowego wsparcia nowych parafiach Kościoła ewangelicko-unijnego. Ten powstał w 1817 r. i łączyć miał w jeden organizm wyznaniowy – w zamyśle swego twórcy, Fryderyka Wilhelma III – pruskich luteranów i kalwinistów. Klasycyzujące w formie kościoły pojawiły się w Wejherowie, Radzyniu Chełmińskim, w projekcie świątyni dla Nowego Miasta w Toruniu, wykreślonym przez budowniczego miejskiego Carl Heinrich Heckerta, czy w kościołach wzniesionych w Brodnicy i w Lidzbarku Welskim według projektu K. Fr. Schinkla. Kolejna zmiana stylistyki wprowadzana była przez Schinkla promującego kościoły w stylu zwanym arkadkowym, nawiązującym w duchu średniowiecza do kościołów wczesnochrześcijańskich. Stosując go architekt ten wykreślił lub nadzorował kreślenie projektów kościołów na Nowym Mieście w Toruniu, w Bordziechowie, Mokrym koło Chojnic, w Tucholi i w Sztumie, a jego uczeń Stüler przygotował plany kościołów w Więcborku i Książkach[29]. Było to preludium do neogotyku, królującego w Prusach od połowy XIX w. Podstawy teoretyczne dominacji tego stylu tkwiły nie tylko w osobistym upodobaniu Wilhelma II do krzyżackiego gotyku, ale również w opublikowanej jeszcze w 1861 r. Regulatywie z Eisenach. Stała się ona obowiązkowym dokumentem zawierającym szczegółowe wy-

[28] Na temat Schinkla zob. E. Börsch-Supan, współpraca Z. Ostrowska-Kębłowska, *Karl Friedrich Schinkel. Lebenswerk,* Bd. 18, *Die Provinzen Ost- und Westpreussen und Grossherzogtum Posen*, München-Berlin 2003.

[29] E. Börsch-Supan, D. Müller-Stüler, *Friedrich August Stüler: 1800–1865*, Berlin-München 1997, s. 159, 536; P. Birecki, *Kościół ewangelicki w Wejherowie*, „Renowacje i Zabytki", nr 1, 2015, s. 59–66.

tyczne dotyczące zasad projektowania kościołów ewangelickich. Regulatywa narzucała w Prusach styl gotycki jako wzorzec architektoniczny, dokładnie opisała wzorcową dyspozycję wnętrza kościoła ewangelickiego, a nawet stosowane do jego budowy materiały[30]. W drugiej połowie XIX w. na obszarze Prus Zachodnich zrealizowanych zostało około 300 neogotyckich kościołów, najczęściej jednonawowych, jednoprzestrzennych (nawy wyznaczały tylko rzędy ławek), rzadziej trójnawowych. Powstawały one zarówno w nowych dzielnicach dużych miast (tylko w przypadku Gdańska w nowych dzielnicach jak Gdańsk-Siedlce) takich jak kościół św. Anny w Elblągu dla robotników stoczni Schichau'a, zaprojektowany przez Johannesa Otzena, okazały kościół miejski dla parafii w Grudziądzu, jak też w wielu mniejszych miejscowościach. Przykładów można mnożyć bez liku: Mokre koło Grudziądza, Piaski, Rywałd Królewski, Stężyca, Lipusz, Wieldządz, Nowy Port, kościół Trzech Króli w Elblągu, Szymbark czy Kartuzy[31]. Ważną organizacją powołaną do życia przez cesarstwo było Evangelischer Kirchenbauverein, zaopatrzone w niezbędne środki finansowe przeznaczone na projektowanie i budowę dziesiątków kościołów na terenach wschodnich cesarstwa i w samym Berlinie. To w jej strukturach działali tacy architekci kościołów zachodniopruskich, jak Ludwig von Tiedemann, projektant kościoła Zbawiciela w Sopocie, kościołów w Mierzeszynie i Gdańsku-Siedlcach czy Arthur Kickton, projektant cesarskiego kościoła w Kadynach[32].

Dopiero na początku XX w. dominację architektury neogotyckiej przełamał neorenesans czy neobarok. Nastąpiło to jednak po ciężkich bojach prowadzonych przez badaczy pokroju Corneliusa Gurlitta, którzy apelowali o to, by luteranizm nie wypowiadał się w gotyckim stylu – jak by nie było – katolickim, ale w stylach chronologicznie odpowiadających reformacji, a więc neorenesansu i noebaroku. Doszło więc do ciekawej sytuacji – gotyk, choć ahistoryczny, służył wizerunkowo cesarstwu nawiązującemu w Prusach do jego krzyżackich korzeni, a renesans i barok wiązał reformację ze współczesną jej epoką nowożytną, więc bardziej reprezentował interesy Kościoła. Za najlepsze przykłady zmian stylistycznych w regionie

[30] M. Seng, *Der evangelische Kirchenbau im 19. Jahrhundert. Die Eisenacher Bewegung und der Architekt Christian Friedrich von Leins,* Tübingen 1995, s. 253–261; W. Noël, *Die Verhandlungen des elften deutsche evangelischen Kirchentages zu Barmen in September 1860,* Berlin 1860, s. 115–120; G. Langmaack, *Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jahrhundert,* Kassel 1971, s. 14, 272–274.

[31] O. Hossfeld, *Stadt- und Landkirchen,* Berlin 1905, s. 15.

[32] „Berliner Architekturwelt", Nr. 20, 1918, s. 3–6; *Die Kaiserkirche in Cadinen*, „Baugewerks-Zeitung", Nr. 28, 1894, nr 76, s. 465–466.

należy uznać neorenesansowe kościoły w Wałdowie, Kęsowie i Wielkich Łunawach, które choć wierne w dyspozycji przestrzeni ustaleniom Regulatywy z Eisenach, ozdobione zostały stosowną ornamentyką neorenesansową oraz neobarokowy kościół w Nowym Mieście Lubawskim[33].

Budowa kościołów zaczynała się od oszacowania liczby faktycznych członków parafii, oceny tendencji wzrostowej i jej możliwości finansowych. Parafia najpierw starała się zgromadzić wkład własny w postaci działki budowlanej, którą kupowano albo otrzymywano w darze od któregoś z parafian, sprzedawano też materiał pochodzący z rozbiórki poprzedniego kościoła i zaciągano maksymalny kredyt możliwy do spłaty przez wspólnotę. Obliczano powierzchnię potrzebną do ustawienia określonej liczby miejsc siedzących. Koszt budowy jednego takiego miejsca wynosił około 110 marek, co brano pod uwagę wykonując kalkulacje kosztów, na przykład dla kościołów w Grębocinie[34], w Lipuszu[35] czy w Świeciu[36].

Następnie zlecano wykreślenie projektu, albo urzędnikowi rejencji budowlanej Goldbach, Langbein, Wilcke, Salzmann czy Michałowski, albo – jak w przypadku dużych kościołów – na łamach prasy fachowej ogłaszano przetarg, do którego przystępowało często kilkunastu lub kilkudziesięciu architektów. Parafia w Toruniu-Mokrym czy parafia w Grudziądzu przygotowały nawet szczegółowe wytyczne dla przyszłych projektantów. Przykładowo grudziądzcy ewangelicy opublikowali *Vorlage betreffend den Bau der Kirche*, które w 1889 r. przygotowała rada parafii w Grudziądzu, wydając go nawet w formie specjalnego druku, skierowanego do potencjalnych projektantów świątyni[37]. Potem projekt trafiał do weryfikacji przez architekta zatrudnionego w urzędzie rejencji kwidzyńskiej lub gdańskiej a następnie wędrował do Berlina, gdzie w Naddeputacji Budowlanej weryfikowali go architekci zatrudnieni w tej instytucji: Karl Friedrich Schinkel, Friedrich August Stüler, Arthur Kickton czy Oskar Hossfeld. Weryfikacji poddawali oni również kosztorys, urealniając koszty budowy kościoła, który wynosił od 50 tys. do około 100 tys. marek w przypadku mniejszych budowli i od około 180 tys. do 220 tys. marek dla dużych kościołów miejskich (kościół Trzech

[33] O. Hossfeld, op. cit., s. 56, 86–88.

[34] Evangelisches Zentralarchiv Berlin (dalej: EZA), Bestand 507, sygn. 4901, *Lagerbuch der evangelischen Kirchengemeinde Gramtschen*, s. 34.

[35] Tamże, sygn. 4960, *Lagerbuch der Kirche Lippusch*, s. 34.

[36] Tamże, sygn. 5031, *Lagerbuch der ev. Kirchengemeinde Schwetz,* s. 22.

[37] Takie uwagi odnajdziemy również w wytycznych przygotowanych przez pastora Reinholda Heuera dla planowanego kościoła św. Jerzego w toruńskiej dzielnicy Mokre, zob. r. Heuer, *St-Georg Kirche,* Thorn 1907, s. 101–103.

Króli w Elblągu kosztował wraz z całym wyposażeniem 180 tys. marek, a kościół w Świeciu nieco ponad 220 tys. marek)[38].

Teraz parafia przystępowała do pozyskania dofinansowania zwanego „Podarunkiem łaski", (tzw. Gnadengeschenk), który przekazywał król pruski, a potem cesarz. Kolejne dofinansowanie przesyłał konsystorz w Gdańsku, prywatni darczyńcy, czasem niewielką część środków przynosiła specjalna kolekta ogłaszana w Prusach. Budowę wspierały organizacje takie, jak Gustaw Adolf Verein, czy Könglich Preußische Ansiedlungskommission in den Provinzen Westpreußen und Posen, która finansowała budowę całych kompleksów składających się z kościoła i połączonej z budynkiem pastorówki i sali konfirmacyjnej (Zelgno, Jabłonowo Pomorskie). Do kościołów trafiały prywatne dary w postaci biblii (tu przodowała cesarzowa Augusta Wiktoria), kielichów, dzwonów, organów i obrazów fundowanych przez protestanckie stowarzyszenia kobiet i mężczyzn z terenu Niemiec[39].

Uroczyście wmurowywano kamień węgielny, za datę tego wydarzenia wybierając często albo urodziny króla lub cesarza, albo ważne dla reformacji rocznice, w tym przybicie tez do drzwi kościoła w Wittenberdze 31 października 1517 r. przez Marcina Lutra. Po zgromadzeniu funduszy specjalnie powoływany komitet budowy kościoła nadzorował prace budowlane, transport i montaż wyposażenia, zatrudniał techników, organizował całą strukturę wsparcia (nawet pisarzy w biurze budowlanym i dostawę materiałów biurowych), oraz rozliczał wszystkie etapy budowy nadzorowanej przez odpowiednich urzędników budowlanych. Po ukończeniu budowy urządzano uroczystą konsekrację kościoła z udziałem duchownych luterańskich albo nawet z udziałem samego cesarza, który w podelbląskich Kadynach miał swą rezydencję. Cesarz wziął osobisty udział w konsekracji kościoła garnizonowego w Toruniu w dniu 21 grudnia 1897 r. (przy okazji wygłaszając antypolską mowę), do Grudziądza 18 czerwca 1900 r. delegował syna Fryderyka, a na konsekrację kościoła garnizonowego w Gdańsku-Wrzeszczu 6 października 1899 r. wysłał wysokiego urzędnika dworu Ernesta von Mirbacha (na marginesie należy dodać, że Gotthilf Ludwig Möckel, architekt

[38] Archiwum Państwowe w Elblągu z siedzbą w Malborku, *Das evangelische Kirchenwesen in Graudenz*, Bd. 1, sygn. 181/IIa/437, s. nn.

[39] Np. wyposażenie kościoła w Opaleniu pochodziło całkowicie z takich darów Gustav-Adolf-Verein z Sypniewa, gmina ewangelicka z Gniewa, obrazy olejne dr med. Helmbold z Gdańska, srebrny kielich komunijny Mädchen-Bürgerschule i Knaben-Bürgerschule z Neuhaldensleben, Gustav-Adolf Zwangsverein Danzig, Gustav-Adolf-Hauptverein ze Stuttgartu, kielich komunijny dla chorych ufundował L. Danter, starszy parafii w Opaleniu. EZA, Bestand 507, sygn. 4975, *Lagerbuch Kirchengemeinde Münsterwalde*, s. 25–90.

kościoła, wykonał też projekty wszystkich elementów wyposażenia wnętrza tego budynku)[40].

W stosunku do epoki nowożytnej diametralne zmiany nastąpiły w wyposażeniu wnętrz nowych kościołów. W XIX wieku wygasło całkowicie dziedzictwo sztuki obrazowej poprzedniej epoki. Rozwiązano cechy rzemieślnicze, a ich miejsce zajęli lokalni lub ponadlokalni architekci, stolarze, malarze lub specjalistyczne firmy wykonujące tylko witraże, dzwony, mozaiki, organy czy naczynia liturgiczne. We wcześniejszej epoce najczęściej byli to twórcy cechowi skupieni w cechach malarskich Gdańska, Elbląga czy Torunia, czasem byli to artyści przybywający do Prus Królewskich z Niderlandów lub Prus Książęcych. W tworzenie sztuki kościelnej w Prusach Zachodnich zaangażowani byli twórcy z całych Niemiec. Konkurowały ze sobą firmy z Berlina, Apoldy, Szczecina, Quedlinburga a nawet dalekiego Colmaru, lokalni rzemieślnicy wykonywali zazwyczaj tylko meble kościelne – ołtarze, ławki i ambony. Unikano budowy ołtarza ambonowego, który nie sprawdzał się w większych kościołach, a ambony, podobnie jak proste w formie kielichowe chrzcielnice, lokowano przy przejściu z nawy do prezbiterium. W Prusach Zachodnich nie znalazły kontynuacji tradycyjne sposoby zdobienia wnętrz w postaci malowideł stropowych, malarstwa emporowego, dekoracji figuralnej ambon czy rzeźbiarskiej – rzeźb zdobiących prospekty organowe. Zarzucono komemorację w postaci epitafiów, zastępując ten element plakietami lub tablicami upamiętniającymi parafian poległych w wojnach napoleońskich, wojnie prusko-francuskiej a później na frontach I wojny światowej[41].

Funkcję nastawy ołtarzowej pełnił zazwyczaj duży drewniany krucyfiks, jak np. w kościołach we Włościborzu i w Człuchowie[42] oraz w Sopocie, gdzie na mensie miała stanąć Grupa Ukrzyżowania. Jeśli już budowano klasyczną nastawę ołtarzową, to lokowano w niej obrazy przedstawiające Chrystusa z Biblią w ręku[43], *Ukrzyżowanego Chrystusa*[44], *Chrystusa ratującego Piotra z otchłani jeziora Genezaret*[45], *Ostatniej Wieczerzy*, temat *Pozwólcie dziatkom*

[40] O. Sarrazin, F. Schultze, *Die neue evangelische Garnison-Kirche in Graudenz*, „Zentralblatt der Bauverwaltung", Bd. 22, 1902, s. 469–471, J. Kucharzewska, *Architektura i urbanistyka Torunia w latach 1871–1920*, Warszawa 2004, s. 230–239.

[41] P. Birecki, *Budownictwo ewangelickie,* s. 231.

[42] EZA, Bestand 507, sygn. 4797, *Gross Lossburg*, s. 347.

[43] Ołtarz w kościele w Lidzbarku Welskim; postaci Jezusa towarzyszą rzeźbione postacie Lutra i Melanchtona.

[44] EZA, Bestand 507, sygn. 4922, *Lagerbuch für die evangelische Gemeinde Gruppe*, s. 10.

[45] K. Fuchs, *Tuchel und seine evangelische Kirche 1976* [w:] *Danzig-westpreussischer Kirchenbrief* 118, Dezember 1977, s. 5–6.

przychodzić do mnie[46], *Przemienienie na górze Tabor*[47], arcykapłańską modlitwę Chrystusa w Getsemani. Rzadko (w Wejherowie i w Kadynach) stawiano pełne nastawy ołtarzowe, odpowiadające stylistyką architekturze neogotyckiego kościoła[48].

Malarstwo ścienne skupiło się przede wszystkim na ornamentalnej dekoracji ścian – imitując średniowieczne rozwieszone tkaniny lub ornamentykę roślinną, choć zdarzały się obrazy sztalugowe trafiające do nastaw ołtarzowych albo duże malowidła, jak w kościele miejskim w Grudziądzu, pokazujące średniowieczną w stylu Ostatnią Wieczerzę. Polichromie powinny być jasne (choć był to tylko postulat, jak pokazują polichromie w Otłoczynie, Bukowcu czy w kościołach garnizonowych), „pozbawione półmroku" i oparte na motywach, których nie można skojarzyć z katolicyzmem[49]. Znacznie popularniejsze stało się malarstwo witrażowe. O ile w epoce nowożytnej na witrażach umieszczano głównie gmerki i herby kolatorów (jak w Kiezmarku) to w okresie pozaborowym witraże wypełniły postaci Jezusa, św. Piotra i św. Pawła, Marcina Lutra, Filipa Melanchtona, Albrechta Hohenzollerna, Jezusa ratującego św. Piotra z Otchłani oraz Jezusa ogrodnika w ogrodzie Getsemani. W kościele w Gdańsku-Wrzeszczu cesarzowa Augusta Wiktoria ufundowała *Narodziny*, *Ukrzyżowanie* oraz *Zmartwychwstanie Jezusa*. W nawie umieszczono witraże ukazujące *Uzdrowienie sługi centuriona w Kafarnaum*, *Samarytankę przy studni* oraz *Kazanie na Górze*, a w sali konfirmacyjnej znalazła się scena 12-letniego *Chrystusa nauczającego w świątyni* (fundacji proboszcza Karla Lutze), a w kaplicy chrzcielnej *Chrzest Chrystusa*[50]. Witraże te wykonała firma, która zdominowała lokalny rynek witraży, należąca do Ferdinanda Müllera z Quedlinburga, konkurująca tylko z Berlińskim Instytutem Szkła z Charlottenburga. Ich dzieła, montowane przez lokalnych specjalistów, można znaleźć w kościołach w Gdańsku, Rzęczkowie, Nicwałdzie, Mokrym koło Grudziądza, w Otłoczynie oraz w Świeciu i Ostromecku[51].

---

[46] J. Muhl, *Geschichte der Dörfer auf der Danziger Höhe* (*Quellen und Darstellungen zur Geschichte Westpreussens*, 21), Danzig 1938, s. 37.

[47] E. Stümke, *Sobbowitz. Ewangelische Kirchengemeinde vom Guten Hirten in eineinhalb Jahrhunderten 1789–1939,* Danzig 1939, s. 8–39.

[48] *Die Bauten des Gustav-Adolf-Vereins in Bild und Geschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Brüder in der Zerstreuung*, hg. v. K. Zimmermann Prälat in Darmstadt u. K. Zimmermann Mitprediger in Erbach, Bd. 1, Darmstadt 1860, s. 502–504.

[49] P. Birecki, *Budownictwo ewangelickie*, s. 232–236.

[50] EZA, Bestand 507, sygn. 4864, *Lagerbuch für der Lutherkirche Danzig Langfuhr*, s. 14–18, 66–84.

[51] P. Birecki, *Budownictwo ewangelickie*, s. 237–240.

Rynek budowy organów przypadł w udziale także kilku firmom. Potentatem była firma należąca do Augusta Terletzkiego i Edwarda Wittka z Elbląga, która w Prusach zbudowała kilkadziesiąt instrumentów, kilka instrumentów zbudowały też firmy Wilhelma Sauera z Frankfurtu nad Odrą oraz Schlag&Söhne ze Świdnicy (ta ostatnia pracowała na zlecenie pruskiej komisji osiedleńczej, podobnie jak odlewnia w Bochum). Innymi potentatami, tym razem w ludwisarstwie, było kilka firm odlewających dzwony: firma Schultza w Chełmnie, gisernia w Apoldzie czy firma Colliera w Gdańsku. Niestety niewiele zabytków przetrwało, bowiem dzwony te albo przetapiano na potrzeby wojenne, albo po II wojnie światowej przewieszano na wieże kościołów katolickich. Szkoda, bowiem niektóre z nich miały bardzo ciekawe dekoracje, jak dzwony kościoła Lutra w Gdańsku-Wrzeszczu przedstawiające zapewne wielkich mistrzów krzyżackich. Firmy z Niemiec oraz z Prus Zachodnich zaangażowane były w dostawę mnóstwa drobniejszego wyposażenia kościołów: naczyń liturgicznych, biblii, a także pieców gazowych i instalacji grzewczych, zegarów wieżowych, mebli do zakrystii, oświetlenia gazowego[52].

Wyjątkowymi fundacjami były kościoły, w których bezpośrednio angażowała się para cesarska. Wtedy ich budowę i wyposażenie zlecano firmom, które cesarz obdarzał zaufaniem. Przykładem jest, nieistniejący już, kościół w Gdańsku-Siedlcach, który miał zyskać wezwanie „Ewangelickiej Ziemi Świętej"[53], czy kościół na Mokrym w Toruniu, zdobiony wyjątkową w Prusach mozaiką słynnej niemieckiej firmy Puhl&Wagner cieszącej się cesarskim uznaniem[54].

*

Analizując sztukę protestancką na obszarze Prus Królewskich i Prus Zachodnich dochodzimy do wniosku, że miała ona dwa różne oblicza. Pierwsze, nowożytne, głównie mieszczańskie związane z silniejszymi lub słabszymi gminami miejskimi, w których reformacja, z większymi lub mniejszymi problemami przetrwała do 1945 r. Początkowa popularność nowych idei wśród mieszczan i szlachty szybko została kontrreformacyjnie ostudzona. Luteranizm i kalwinizm dominowały jedynie w pejzażu wyznaniowym naj-

[52] Tamże, s. 248–260.

[53] J. Krüger, *Rom und Jerusalem, Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert,* Berlin 1999, s. 15.

[54] J. Kwiatkowski, *100-lecie kościoła p.w. Matki Boskiej Zwycięskiej i św. Jerzego,* Toruń 2007, s. 9.

większych miast Prus: Gdańska, Elbląga i Torunia, bo one dysponowały największymi świątyniami miejskimi. W mniejszych miejscowościach, takich jak Grudziądz, Brodnica czy Nowe, parafie zmuszone zostały już pod koniec XVI w. do zwrotu gotyckich świątyń, przeszły do ratuszy miejskich, w których w życie religijne angażowały się mocno władze miejskie. We wnętrzach sal ratuszowych urządzano nowe kaplice, jak tą w Nowym Stawie, wyposażoną w organy i będącą przedmiotem sporu z biskupem katolickim[55].

Kontrreformacyjną gorączkę przetrwały kościoły domen miejskich, jak te należące do Gdańska: w Krzywym Kole, Koźlinach, Trutnowach czy Osicach, Torunia: w Gręboci nie, Lubiczu, Rogowie i Górsku, Elbląga: w Łęczu, w Próchniku i przede wszystkim na obszarze Żuław, w Stegnie i Tujsku. Dopiero po 1945 r. przeszły w ręce katolickie. Katolickie na powrót stały się w większości kościoły wiejskie leżące poza obszarem jurysdykcji miejskiej, w których prawo patronatu pozostawało w rękach szlachty. Ta w Prusach dość szybko wracała na łono Kościoła rzymskiego, w przeciwieństwie do mieszczan, dla których wyznanie ewangelickie była elementem budowy własnej mieszczańskiej tożsamości w obrębie miasta jak i Prus Królewskich. To Henryk Stroband, burmistrz Torunia na przełomie XVI i XVII w. próbował kreować miasto na kalwińską Nową Jerozolimę, podobnie jak czynili to rajcy miasta Gdańska zlecając Izaakowi van den Blocke namalowanie *Apoteozy Handlu* w tamtejszym ratuszu staromiejskim[56]. Odrębność tę głosiła sztuka obrazowa będąca ważnym elementem rozpowszechniania luteranizmu, także – jak wskazują malowidła w Pruszczu Gdańskim – w jego pietystycznej odmianie. Nowożytny ewangelicyzm rozwijał się w oparciu o współpracę z najważniejszymi ośrodkami reformacji w Niemczech, parafie brały na siebie ciężar kształcenia i utrzymania pastorów oraz utrzymania i wyposażenia budynków. Ośrodki drukarskie dostarczały niezbędnej literatury, od Biblii po traktaty teologiczne i druki okolicznościowe. Szkoły kształciły młodzież w duchu luterańskim. Sztuka luterańska była manifestem niezależności politycznej i religijnej Prus Królewskich od Królestwa Polskiego i ważną składową kształtującej się intensywnie mieszczańskiej tożsamości[57].

[55] W Grudziądzu burmistrz wygłaszał nawet kazania podczas nabożeństw, zob. P. Birecki, *Z dziejów architektury ewangelickiej w Grudziądzu*, „Rocznik Grudziądzki", t. 23, 2015, s. 49 i n.; M. Józefczyk, op. cit., s. 127.

[56] P. Birecki, *Toruń burmistrza Henryka Strobanda, czyli miasto doskonałe* [w:] *Henryk Stroband (1548–1609) – burmistrz toruński. W czterechsetletnią rocznicę śmierci*, red. K. Mikulski, Toruń 2010, s. 62 (tu literatura).

[57] K. Cieślak, *Emblematyka „serdeczna" Daniela Cramera w dekoracji kościołów gdańskich w XVII w.*, „Porta Aurea", t. 3, 1994, s. 139–152.

W Prusach Zachodnich Kościół Unijny związany został z państwem niemieckim. To ono płaciło za wykształcenie pastorów, wypłacało im pensje, i pokrywało częściowo utrzymanie parafii. Wpływ niezależnego, samostanowiącego o losach miasta środowiska mieszczańskiego został ograniczony do minimum. Nowym, dominującym uczestnikiem nabożeństw i odbiorcą sztuki luterańskiej stała się szybko rosnąca warstwa robotnicza i koloniści zasiedlający pruskie wsie. Państwo pruskie stymulowane przez Wilhelma II chciało uczynić z Kościoła unijnego narzędzie wpływu na masy społeczne, kreując wyraźnie cesarza na pomazańca Bożego, który bierze udział poświęceniach kościołów ale również i dworców czy szkół. Proklamowana przez dworskiego kaznodzieję już w Wersalu, na zakończenie wojny francusko-pruskiej „Ewangelicka Rzesza Narodu Niemieckiego" miała w kolejnych dziesięcioleciach stać się faktem. Budowa nowej katedry w Berlinie tworzyła centrum religijne konkurujące z katolickim Watykanem czy z anglikańskim Londynem. Wyznanie stało się elementem kultury i wyrazem przynależności politycznej do II Rzeszy oraz narzędziem do odciągnięcia robotników od partii robotniczych i ich reewangelizacji. Bohaterowie reformacji, tacy jak Luter czy Melanchton, zostali znacjonalizowani i stali się, podobnie jak całe wyznanie elementem niemieckiej tożsamości państwowej. W biegu swego życia nie walczyli oni z katolicyzmem, jak teraz widziano ich dokonania, tylko wpierali budowę niezależnego państwa niemieckiego. Gdy zbliżała się któraś z rocznic luterańskich – wznoszono okolicznościowe kościoły zw. Lutherkirche, eksponujące właśnie niemieckiego Lutra[58]. Czasem, jak w przypadku kościoła w Ryńsku, pastorzy eksponowali bezpośrednio przy kościele rzeźbioną postać kanclerza Bismarcka[59]. Sztuka luterańska w rozumieniu władzy miała wspierać integrację Prus z innymi regionami Rzeszy i reprezentować państwo pruskie podczas nabożeństw. Przypominały o tym fundowane przez Augustę Wiktorię biblie, przez Wilhelma II kościoły, witraże i dzwony, na których, podobnie jak w kościołach garnizonowych, znalazło się miejsce dla herbów oraz wizerunków komturów i wielkich mistrzów krzyżackich. W Prusach Wilhelm II widział się bowiem jako dziedzic Albrechta Hohenzollerna, Krzyżaka, ale też i pierwszego świeckiego władcy, który zyskał pełną kontrolę nad instytucją Kościoła. To dlatego zainteresowany był pokazaniem siebie jako nowego Konstantyna Wielkiego, fundując w Jerozolimie, podobnie jak Konstantyn, nowe kościoły. W Prusach kościół

[58] Kościół sfinansowano m.in. z tzw. Lutherkollektenfonds, zob. EZA, Bestand 7, sygn. 17641, *Berent*, s. 131 v.

[59] Pocztówka z widokiem kościoła w Ryńsku, w zbiorach autora artykułu.

stojący na granicy z carską Rosją miał być symbolem pruskiego porządku, neogotyk manifestował tradycyjną lokalną architekturę a wyposażenie wnętrza odwoływało się do najważniejszych prawd teologicznych pokazywanych nawet, jak w przypadku kościoła na podtoruńskim Rudaku, w duchu malarstwa bizantyjskiego.

Konserwatyzm władzy wyeliminował całkowicie z obszaru Prus jakiekolwiek nowoczesne formy architektury kościelnej, nie doszło do żadnej realizacji postępowego Programu z Wiesbaden, a architektura skostniała na całe dziesięciolecia. Nie pomogło nawet wprowadzenie na początku XX wieku form neorenesansowych czy neobarokowych.

Zbudowany w XIX wieku sojusz tronu z ołtarzem okazał się bardzo kruchy. Po I wojnie światowej rozpoczął się *exodus* do Niemiec większości społeczności luterańskich, co doprowadziło do niemal całkowitego regresu luteranizmu w interesującym nas tu regionie, zakwestionowaniu przez nową rzeczywistość polityczną i dominację Kościoła katolickiego dziedzictwa reformacji i stworzeniu monokultury wyznaniowej, która nie jest w stanie wygenerować płodnego dla kultury i sztuki „niespokojnego" trwania luteranizmu i katolicyzmu minionych wieków.

Royal Prussia and Western Prussia. Two faces of Lutheran art

Summary

Since the beginning, art has accompanied development of Reformation in the area which in modern era was part of Royal Prussia, and after the Partitions – Western Prussia. During these two political and historical periods, Lutheran art has developed two very distinct forms. In Royal Prussia, it was connected with the burgher community, which commissioned necessary furnishings for churches. In the initial period, Catholic churches were taken over, while new, simple in form, church buildings were erected in 17th and 18th centuries, in parallel with loss of many mediaeval churches. Services were organized in city halls. Lutheran pictorial art was developing, with new iconography. Many epitaph paintings, decorations of galleries, pulpits, confessionals and pews were created, as well as painted ceilings. Lutheran art became a manifesto of certain political and religious independence of Royal Prussia from the Kingdom of Poland.

As a result of partitions of Poland, the territory of Royal Prussia became Western Prussia. The new authorities have actively supported the Protestants, gathered in the structures of the Evangelical-Uniate church, which cooperated closely with the Prussian state. The state, in turn, has supervised and significantly supported financially the construction and outfitting of several hundred new churches and

chapels. Companies and individuals from entire Germany participated in creation of those. Architecture was under a strong influence of the Eisenach Regulation and personal taste of Emperor Wilhelm II, for whom Lutheran art was an instrument allowing the monarchy to exert influence on increasingly secular society of the industrialization era. Pictorial art was reduced to scant altar pictures, mosaics and ornaments, however it flourished in the area of stained glass, depicting Martin Luther, Melanchton, Albrecht Hohenzollern, or Biblical scenes based, among others, on Albrecht Dürer's graphics. According to those in power, the purpose of Lutheran art was to support integration of Prussia with other regions of the Reich and represent the Prussian state in the life of the Church. Denomination has become an element of culture and expression of political inclusion in the Second Reich.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Archiwum Państwowe w Elblągu z siedzbą w Malborku, *Das evangelische Kirchenwesen in Graudenz*, Bd. 1, sygn. 181/IIa/437.

„Berliner Architekturwelt", Nr. 20, 1918.

Die Kaiserkirche in Cadinen, „Baugewerks-Zeitung", Nr. 28, 1894, nr 76, s. 465–466.

Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Bestand 507, sygn. 4797, 4864, 4901, 4922, 4960, 4975, 5031; Bestand 7, sygn. 17641.

Leo J., *Dzieje Prus*, z braniewskiego wyd. 1725 przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2008.

Literatura

Bartetzky A., *Das Große Zeughaus in Danzig, Baugeschichte, architekturgeschichtliche Stellung, repräsentative Funktion*, Stuttgart 2000.

Birecki P., *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich*, Toruń 2014.

Birecki P., *Kościół ewangelicki w Wejherowie*, „Renowacje i Zabytki", nr 1, 2015, s. 59–66.

Birecki P., *Losy poewangelickich kościołów i budynków parafialnych na Pomorzu Nadwiślańskim po 1945 roku* [w:] *Kościoły chrześcijańskie w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczkow, Toruń 2012, s. 684–709.

Birecki P., *Losy protestanckich obiektów sakralnych na terenie ziemi chełmińskiej w II połowie XX wieku* [w:] *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczkow, Toruń 2009, s. 646–658.

Birecki P., *Pierwowzory graficzne w sztuce reformacji toruńskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Konserwatorstwo i Muzealnictwo", t. 35, 2009, s. 41–53.

Birecki P., *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej od 2 poł. XVI do 1 ćw. XVIII w*, Warszawa 2007.

Birecki P., *Toruń burmistrza Henryka Strobanda, czyli miasto doskonałe* [w:] *Henryk Stroband (1548–1609) – burmistrz toruński. W czterechsetletnią rocznicę śmierci*, red. K. Mikulski, Toruń 2010, s. 62–69.

Birecki P., *Wyposażenie wnętrza kościoła Mariackiego w Toruniu w okresie* reformacji [w:] *Dzieje i skarby kościoła Mariackiego w Toruniu. Materiały z konferencji przygotowanej przez Toruński Oddział Stowarzyszenia Historyków Sztuki przy współpr. Instytutu Zabytkoznawstwa i Konserwatorstwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Toruń 14–16 kwietnia 2005)*, red. K. Kluczwajd, Toruń 2005, s. 275–294.

Birecki P., *Z dziejów architektury ewangelickiej w Grudziądzu*, „Rocznik Grudziądzki", t. 23, 2015, s. 49–73.

Birecki P., *Z dziejów ratusza i kościoła ewangelickiego na rynku Nowego Miasta Torunia* [w:] *Nowe Miasto Toruń. 750 lat lokacji*, red. K. Mikulski, P. Oliński, W. Rozynkowski, Toruń 2015, s. 272–298.

Birecki P., *Z dziejów staromiejskiego kościoła ewangelickiego obecnie kościoła katolickiego pw. Świętego Ducha w Toruniu,* Toruń 2013.

Borchers G., *Aus der Geschichte der evangelischen Kirche in Schöneck*, „Berenter Kreisbote", Bd. 6, 2006, s. 3–5.

Börsch-Supan E., Müller-Stüler D., *Friedrich August Stüler: 1800–1865*, Berlin-München 1997.

Börsch-Supan E., współpraca Z. Ostrowska-Kębłowska, *Karl Friedrich Schinkel. Lebenswerk,* Bd. 18, *Die Provinzen Ost- und Westpreussen und Grossherzogtum Posen*, München-Berlin 2003.

Cieślak K., *Ambona z kościoła św. Jana w Gdańsku. Przyczynek do twórczości Izaaka van den Blocke*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo", t. 25, 1994, s. 35–58.

Cieślak K., *Emblematyka „serdeczna" Daniela Cramera w dekoracji kościołów gdańskich w XVII w.*, „Porta Aurea", t. 3, 1994, s. 139–152.

Cieślak K., *Kościół cmentarzem. Sztuka nagrobna w Gdańsku (XV–XVIII w.)*, Gdańsk 1992.

Cieślak K., *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą*, Wrocław 2000.

Die Bauten des Gustav-Adolf-Vereins in Bild und Geschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Brüder in der Zerstreuung, hg. v. K. Zimmermann Prälat in Darmstadt u. K. Zimmermann Mitprediger in Erbach, Bd. 1, Darmstadt 1860.

Dorawa D., *Organy Torunia i okolicznych kościołów,* Toruń 2011.

Friedrich J., *Alegoria grzechu i zbawienia* [w:] *Aurea Porta Rzeczypospolitej. Katalog*, Gdańsk 1997, s. 111–112.

Fuchs K., *Tuchel und seine evangelische Kirche 1976*, „Danzig-westpreussischer Kirchenbrief", Bd. 118, Dezember 1977, s. 5–6.

Heuer r., *St-Georg Kirche,* Thorn 1907.

Hossfeld O., *Stadt- und Landkirchen,* Berlin 1905.

Józefczyk M., *Z dziejów religijnych Pomezanii w XVIII wieku*, t. 1: *Synteza dziejów*, Malbork 2015.

Kaleciński M., *Mity Gdańska. Antyk w publicznej sztuce protestanckiej res publiki*, Gdańsk 2011.

Kościelak S., *Dzieje wyznaniowe Prus Królewskich w XVI–XVIII* wieku [w:] *Prusy Królewskie. Społeczeństwo. Kultura. Gospodarka 1454–1772*, Gdańsk 2012, s. 204–260.

Krüger J., *Rom und Jerusalem, Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert,* Berlin 1999.

Kucharzewska J., *Architektura i urbanistyka Torunia w latach 1871–1920*, Warszawa 2004.

Kwiatkowski J., *100-lecie kościoła p.w. Matki Boskiej Zwycięskiej i św. Jerzego,* Toruń 2007.

Langmaack G., *Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jahrhundert,* Kassel 1971.

Lipińska A., *Wewnętrzne światło*, Wrocław 2007.

Maliszewski K., *Stosunki religijne w Toruniu w latach 1548–1660* [w:] *Historia Torunia*, t. 2, cz. 2, red. M. Biskup, Toruń 1994, s. 257–300.

Muhl J., *Geschichte der Dörfer auf der Danziger Höhe* (*Quellen und Darstellungen zur Geschichte Westpreussens*, 21), Danzig 1938.

Noël W., *Die Verhandlungen des elften deutsche evangelischen Kirchentages zu Barmen in September 1860,* Berlin 1860.

Pawłowska I., *Monografia gminy ewangelickiej w Skórczu*, Skórcz 2007.

Rymkiewicz-Domino W., *Budownictwo, architektura i kultura artystyczna* [w:] *Dzieje Elbląga*, red. A. Groth, t. 2, cz. 1, s. 231–275.

Sarrazin O., Schultze F., *Die neue evangelische Garnison-Kirche in Graudenz*, „Zentralblatt der Bauverwaltung", Bd. 22, 1902, s. 469–471.

Schmidt P. Th., *Geschichte der Stadt Schöneck in Westpreußen und ihrer evangelischen Kirche*, Schöneck 1878.

Seng M., *Der evangelische Kirchenbau im 19. Jahrhundert. Die Eisenacher Bewegung und der Architekt Christian Friedrich von Leins,* Tübingen 1995.

Skibiński F., *Willem van den Blocke. Niderlandzki rzeźbiarz nad Bałtykiem w XVI i na początku XVII w.*, Toruń 2015.

Stümke E., *Sobbowitz. Ewangelische Kirchengemeinde vom Guten Hirten in eineinhalb Jahrhunderten 1789–1939,* Danzig 1939.

Szczudłowski P., *Losy poewangelickich obiektów sakralnych na terenie diecezji gdańskiej po 1945 roku*, Lublin 2001.

Wołowicz A., *Pierwowzory graficzne dekoracji malarskiej stropu i ścian kościoła pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa w Stegnie*, „Porta Aurea", t. 7–8, 2009, s. 267–283.

Uniwersytet Dorpacki w dziejach protestantyzmu na ziemiach polskich w XIX i początku XX wieku w świetle dokumentacji z Estońskiego Archiwum Historycznego w Tartu

Tadeusz Stegner
Uniwersytet Gdański, Gdańsk

Dorpat (obecnie Tartu w Estonii) na trwale zapisał się w historii polskiego, i nie tylko, protestantyzmu, głównie za sprawą tamtejszego uniwersytetu. Inflanty od XVI w były krajem protestanckim. Luterańska była niemiecka szlachta i niemieckie mieszczaństwo miast inflanckich, jak i w większości miejscowa ludność estońska i łotewska, dlatego po utworzeniu przez króla szwedzkiego Gustawa II Adolfa uniwersytetu w Dorpacie w 1632 r. otwarto tam wydział teologii protestanckiej, który przetrwał do końca istnienia Akademii Gustawo-Carolina. Przejście Inflant pod panowanie prawosławnej Rosji nie zahamowało rozwoju protestantyzmu, a tereny dzisiejszej Estonii i Łotwy były w imperium Romanowów krajem „wolnym i szczęśliwym, bez porównania szczęśliwszym od całej reszty ogromnego Imperium tonącego w niewoli, ciemnocie i zacofaniu"[1]. Kolejny raz Dorpat został miastem uniwersyteckim w 1802 r. kiedy to car Aleksander I założył uniwersytet, który – jak czytamy w akcie erekcyjnym – „miał pośredniczyć stale w przelewaniu na Cesarstwo Rosyjskie cywilizacji zachodnioeuropejskiej"[2]. Dorpacka uczelnia, z niemieckim językiem wykładowym, stała się szybko jedną z najlepszych szkół wyższych w północnej Europie. Nazywano ją „Atenami Północy". Rozwojowi uniwersytetu sprzyjał szeroki zakres auto-

[1] M. Bończa-Kunicki, *Fragmenty wspomnień z Dorpatu (Odpowiedź na ankietę konwentu Polonia w Wilnie),* Lublin 1927, s. 9.

[2] G. Manteuffel, *Z dziejów Dorpatu i byłego uniwersytetu dorpackiego*, Warszawa 1911, s. 1.

nomii uczelni i guberni bałtyckich. Ignacy Baranowski, wybitny lekarz polski studiujący w Dorpacie w latach 1852–1858, pisał:

> Widzę, że ten Dorpat w owej chwili stanowił jakąś krainę żyjącą życiem zupełnie odmiennym od tego, co się działo nie tylko u nas, w kraju podbitym, ale i w całym państwie rosyjskim[3].

W latach osiemdziesiątych polityka rusyfikacyjna dotknęła też Inflanty. Nazwę miasta zmieniono na Juriew, czemu towarzyszyła zmiana nazwy Uniwersytetu Dorpackiego na Juriewski. Wprowadzono na nim język rosyjski jako wykładowy. Wielu naukowców opuściło wówczas uczelnię. Mimo tych zmian uniwersytet pozytywnie wyróżniał się na tle innych rosyjskich szkół wyższych. Większość studentów stanowili Niemcy bałtyccy, ale byli także Rosjanie, Łotysze, Estończycy, Żydzi, Ukraińcy i Polacy. Polskich studentów, zwłaszcza po likwidacji po powstaniu listopadowym polskich uniwersytetów w Wilnie i w Warszawie, przyciągała do Dorpatu swobodna atmosfera tam panująca, wysoki poziom nauczania, język niemiecki, a nie rosyjski i fakt, że Inflanty, podobnie jak Królestwo czy dawne Wielkie Księstwo Litewskie, należało do imperium Romanowów. Polacy stanowili od 8 do 10% studiujących. W sumie przez Dorpat do roku 1914 przewinęło się niemal 2400 Polaków[4]. Studenci polscy byli widoczni w Dorpacie, tworzyli polskie oragnizacje studenckie, aktywnie uczestniczyli w życiu akademickim[5]. Spośród osób pobierających nauki w Dorpacie, których nazwiska na trwale zapisały się w dziejach polskiej kultury czy nauki można wymienić: Benedykta Dybowskiego – zoologa i badacza Syberii, Tytusa Chałubińskiego – lekarza i odkrywcę Zakopanego, Tadeusza Korzona – historyka, Mariana Zdziechowskiego – slawistę i filozofa, Józefa Weysenhoffa – pisarza, Bolesława Limanowskiego – działacza socjalistycznego czy Władysława Raczkiewicza – późniejszego prezydenta Rzeczypospolitej (w latach 1939–1947). Polacy, jak językoznawca Jan Baudouin de Courtenay i botanik Bolesław Hryniewiecki, byli też wykładowcami w Dorpacie.

Na Dorpackim Uniwersytecie od samego początku, to jest od 1802 r., istniał wydział teologii ewangelickiej. Przez cały wiek XIX Dorpat był je-

[3] *Pamiętniki Ignacego Baranowskiego (1840–1862)*, wyd. A. Wrzosek, Poznań 1923, s. 82.

[4] A. Janicki, *Studenci polscy na uniwersytecie w Dorpacie* [w:] *Uniwersytet w Tartu a Polacy. Rola dorpatczyków w polskiej nauce, kulturze i polityce XIX i XX wieku,* red. S. Isakow, J. Lewandowski, Lublin 1999, s. 25.

[5] Szerzej, zob. A. Janicki, *Polskie organizacje studenckie w Dorpacie* [w:] *Uniwersytet w Tartu a Polacy*, s. 47–70.

dynym miejscem kształcenia duchownych protestanckich w państwie rosyjskim i ważnym ośrodkiem teologicznym w Europie. Reformy z końca XIX w., które miały miejsce na Uniwersytecie Dorpackim, nie objęły wydziału teologii ewangelickiej, gdyż żaden z profesorów nie znał dostatecznie języka rosyjskiego. Nie miałby ich kto zastąpić, a poza tym – jak przypuszczał pastor Eduard Kneifel – „Kościół prawosławny nie chciał dopuścić do nauczania ewangelickiego wyznania w języku rosyjskim"[6]. Liczba studentów teologii ewangelickiej immatrykulowanych na Uniwersytecie Dorpackim w okresie do I wojny światowej wyniosła ponad 3 tysiące. W latach 1802–1903 było ich 2350. Z reguły rocznie studiowało kilkadziesiąt osób (np. w 1890 r. – 58). Większość stanowili słuchacze wyznania luterańskiego, a kilka procent – ewangelicko-reformowanego. Byli to głównie Niemcy z krajów bałtyckich i Rosji, a także Estończycy i Łotysze. Studia trwały 4 lata. Po ich zakończeniu absolwent uzyskiwał tytuł kandydata teologii, co dawało podstawy do ubiegania się o stanowisko duchowne. Jeżeli ktoś chciał, to mógł studiować dalej i uzyskać tytuł magistra, a następnie doktora. W XIX stuleciu w Dorpacie doktoryzowało się z teologii 11 osób, a tytuł magistra uzyskały 22 osoby. Od 1859 r. ukazywało się w Dorpacie teologiczne pismo naukowe „Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche", w którym artykuły zamieszczali także studenci teologii.

Pierwsi słuchacze pochodzący z ziem byłej Rzeczypospolitej pojawili się na wydziale teologicznym w Dorpacie w 1824 r. Byli to Polacy wyznania reformowanego pochodzący z Wileńszczyzny[7]. Znaczniejszy napływ studientów teologii protestanckiej z Królestwa rozpoczął się po 1830 r. Przedtem pastorzy z ziem polskich zdobywali wykształcenie teologiczne na niemieckich uniwersytetach we Wrocławiu, Lipsku, Halle, Berlinie i Frankfurcie nad Odrą. Starania polskich środowisk ewangelickich o utworzenie wydziału teologii ewangelickiej na Uniwersytecie Warszawskim, podejmowane w latach 1816–1830, nie przyniosły rezultatów[8]. Należy podkreślić, że w myśl przepisów obowiązujących wówczas w Królestwie, a także w innych krajach, np. w Niemczech i Cesarstwie Rosyjskim, pastorzy powinni mieć ukończone uniwersyteckie wyższe studia teologiczne. Na mocy rozporządzeń władz rosyjskich obowiązujących od 1832 r., stanowiska pastorskie

[6] E. Kneifel, *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967.

[7] Byli to Stefan Lipiński, Jakub Ruplenowicz, Tytus Kurnatowski, Jan Kleiner.

[8] Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Centralne Władze Wyznaniowe (dalej: CWW), Konsystorz Ewangelicko-Augsburski 1807–1828, sygn. 1111, s. 326–328. Por. T. Stegner, *Pastorzy ewangeliccy w Królestwie Polskim w latach 1815–1914* [w:] *Inteligencja polska XIX i XX wieku. Studia*, t. 6, red. R. Czepulis-Rastenis, Warszawa 1991, s. 107–147.

w Królestwie mogli obejmować jedynie absolwenci wydziału teologii protestanckiej w Dorpacie. Podobne zarządzenia dotyczyły Cesarstwa. W ten sposób aż do I wojny światowej Dorpat stał się niemal wyłącznym miejscem kształcenia dla duchownych obydwu wyznań protestanckich, pochodzących z Królestwa i „ziem zabranych". Na studia poza granicami imperium Romanowów konieczne było „nawyższe zezwolenie", czyli zgoda cara.

Na wydziale teologicznym w Dorpacie w latach 1830–1918 studiowało, według moich obliczeń, 156 przyszłych pastorów z Królestwa i około 30 z „ziem zabranych". Liczba studentów teologii, Polaków i pochodzących z Polski w granicach Rzeczypospolitej szlacheckiej, była wyższa i wynosiła ponad 228 osób[9], ale nie wszyscy po ukończeniu studiów teologicznych zostawali pastorami (byli np. nauczycielami religii), nie wszyscy też kończyli studia[10]. Liczba studentów teologii z samego Królestwa wahała się od kilku do kilkunastu rocznie. W 1840 r. było ich 11, w 1878 r. – 5, a w 1903 r. – 18; stanowili oni od kilku do kilkunastu procent słuchaczy tegoż wydziału: w roku 1878 – 4,6%, a w 1903 r. – 13,4%. Teologowie stanowili blisko 10% studentów Polaków i z Polski pochodzących. Było ich 228, na ogólną liczbę 2373. Większą popularnością od teologii, wśród Polaków i osób przybyłych z ziem byłej Rzeczypospolitej, cieszyły się medycyna (1019) i prawo (548)[11].

Absolwenci i studiujący w dorpackiej uczelni obejmowali ważne stanowiska w Kościołach protestanckich – ewangelicko-augsburskim i ewangelicko-reformowanym w Królestwie Polskim, na „ziemiach zabranych", a potem w II Rzeczypospolitej. Praktycznie od lat 50. XIX wieku do II wojny światowej dorpatczycy rządzili kościołami protestanckimi. Należy w tym miejscu wymienić chociażby generalnych superintendentów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Królestwie: Paula Evertha, Karola Gustawa Manitiusa i Juliusza Burschego – zwierzchnika Kościoła w II Rzeczypospolitej. Także generalni superintendenci Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, tacy jak August Karol Diehl czy Stefan Skierski, kończyli studia teologiczne nad Embachem (rzeką przepływająca przez Dorpat). Wśród pastorów – absolwentów Uniwersytetu Dorpackiego, którzy w dziejach polskiego protestantyzmu XIX i XX w. odegrali znaczącą rolę, można wymienić warszawskich pastorów luterańskich: Henryka Bartscha, Juliana Machlejda, Zygmunta

[9] Por. C. J. Kenez, *Polnische und aus Polen stammende Studentem an der Uniwersität Dorpat 1802–1914*, „Zeitschrift für Ostforschung", Jg. 39, 1990, z. 4, s. 582.

[10] Oprócz studentów teologii pochodzących z Królestwa i „ziem zabranych" na studia teologiczne do Dorpatu przybywali też pojedynczy studenci pochodzący z Galicji i zaboru pruskiego.

[11] C. J. Kenez, op. cit, s. 582.

Michelisa, a także łódzkiego – Rudolfa Gundlacha i lubelskiego – Aleksandra Schoeneicha. Wychowankowie Uniwersytetu Dorpackiego zasilali też Kościół Ewangelicko-Reformowany na Wileńszczyźnie. Studia telogiczne w Dorpacie ukończył też m.in. ks. Michał Jastrzębski, superintendent tego Kościoła od 1902 do 1938 r.

W toku studiów na wydziale teologicznym studenci byli zobowiązani uzyskać zaliczenie (*Vorprüfung*) z następujących przedmiotów: gramatyka hebrajska, klasyczna greka, klasyczna łacina, wstęp do Starego Testamentu, wstęp do Nowego Testamentu, historia dogmatyki, historia filozofii. Natomiast egzaminy (*Hauptprüfung*) musieli zdawać z egzegezy (objaśniania) Starego Testamentu, egzegezy Nowego Testamentu, teologii historycznej, systematycznej i praktycznej. W trakcie studiów wymagane były prace pisemne z katechezy, próbne kazanie i praca dyplomowa. Studenci odbywali praktyki w miejscowym kościele luterańskim. Od lat 90. XIX w. studentów teologii obowiązywał również egzamin ze znajomości języka rosyjskiego.

Tematy prac dyplomowych przyszłych pastorów obejmowały szeroki zakres. I tak, przykładowo, Juliusz Bursche pisał o prześladowaniu chrześcijan za czasów cesarza Trajana, Feliks Gloeh (kapelan ewangelicki Wojska Polskiego) o unii brzeskiej z 1596 r. i jej następstwach, Karol Diehl o kontrreformacji w Polsce w XVII wieku. Z kolei Zygmunt Michelis napisał ponad stustronicową pracę o stosunku chrześcijaństwa do idei ewolucji, kwestii na początku XX w. bardzo aktualnej. Inny późniejszy zasłużony pastor warszawski, Mieczysław Rüger, analizował listy św. Pawła pod kątem uzyskania informacji o życiu Chrystusa. Prace pisano w języku niemieckim. Zwraca uwagę fakt, że przy wyborze tematów prac dyplomowych przez studentów z Królestwa dość częste było odwoływanie się do dziejów protestantyzmu w Polsce.

Oceny z egzaminów uzyskiwane przez przyszłych pastorów były różne. Złoty medal za osiągnięcia w nauce otrzymał w 1884 r. Aleksander Schoeneich, a Paul Everth został wymieniony z nazwiska (*Namenerinnerung*) w specjalnej księdze. Prawie same oceny bardzo dobre otrzymywali: Julian Machlejd, Zygmunt Michelis czy Jan Fabian. Natomiast Mieczystaw Rüger uzyskiwał bardzo mierne wyniki[12].

[12] Dane na temat studiów w Dorpacie zebrano na podstawie teczek osobowych. Eesti Ajaloarhiiv (dalej: EAA), F. 402, Tartu Ülikool (Uniwersytet Dorpacki), sygn. 402/I/3572–73 Edmund Bursche, 6747–48 F. Gloeh, 17936–37 Z. Michelis, 22560–61 M. Rüger, 23057–57 A. Rondthaler, 27037 J. Fabian, 402/2/974–75 H. Bartsch, 1367 H. Benni, 2344–45 E. Boerner, 3407–3408 Ernest Bursche, 3409–3410 Juliusz Bursche, 4429–30 K. Diehl, 5549 P. Everth, 8230–31 R. Gundlach,15665–66 J. Machlejd, 15355 A. Loth, 15856 K. Ma-

Większość słuchaczy kończyła studia w terminie, ale i wówczas zdarzali się tzw. wieczni studenci. Edward Heinrich studiował teologię przez 49 semestrów, ale na wieść, że koledzy chcą urządzić mu jubileusz pięćdziesiątego semestru, porzucił teologię i przeniósł się na studia ekonomiczne; potem był nauczycielem religii w Łodzi[13]. Z kolei Kacper Mikulski, były ksiądz katolicki, studiował teologię protestancką tylko jeden rok i po tym czasie, w drodze wyjątku, przystąpił do końcowych egzaminów. Również tylko rok przebywał w Dorpacie ks. Leopold Otto, potem za zgodą cara, kontynuował studia teologiczne i filozoficzne w Berlinie. W Edynburgu dalsze studia teologiczne podjął Teodor Ludwig. W Dorpacie studenci teologii, aby poszerzyć swą wiedzę, łączyli studia teologiczne z filozoficznymi czy ekonomiczno-administracyjnymi (*cameriata*). Uczynili tak m.in. przyszli pastorzy Ferdynand Haefke, Otto Hewelke i Alfred Modl. Zaszczytny tytuł doktora *honoris causa* wydziału teologii ewangelickiej Uniwersytetu Dorpackiego otrzymał w 1889 r. superintendent diecezji płockiej Ignacy Boerner.

W trakcie nauki studenci wywodzący się z mniej lub średnio zamożnych rodzin otrzymywali stypendia rządowe przyznawane przez konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego lub Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Królestwie Polskim i na Litwie. Wysokość stypendium wynosiła przykładowo 18 rubli 75 kopiejek miesięcznie (tyle otrzymywał R. Gundlach) w 1871 r., w 1881 r. już 25 rubli (stypendia J. Burschego, K. Mikulskiego). Czasami wypłaty stypendiów opóźniały się i studenci pisali rozpaczliwe listy do władz uczelni, uskarżając się że nie mają z czego żyć[14]. W praktyce większość przyszłych pastorów Królestwa, poza synami fabrykantów (jak np. Julian Machlejd), otrzymywała stypendia. W 1848 r. było 11 stypendystów z Królestwa studiujących na wydziale teologicznym[15]. Wysokość stypendium w zasadzie wystarczała na skromne utrzymanie. Bolesław Limanowski pisał, że u późniejszego pastora Karola Diehla był przyjmowany „herbatą, smacznym chlebem razowym i masłem"[16]. Studenci wynajmowali we dwóch lub trzech pokoje u uprawnionych do tego starszych pań, przeważnie Niemek dorpackich, za niewielką opłatą, wynoszącą od kilku do kilkunastu rubli za pokój miesięcznie.

---

nitius, 16844–45 K. Mikulski, 18195 L. Otto, 18421 J. Pastenaci, 22275–76 A. Schoeneich, 24989 K. Teichmann.

[13] S. Czekanowski, Roczniki długiego żywota mego. Beztroskie lata uniwersyteckie, 1888–1894. Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 13258 II, t. 2, s. 23.

[14] EAA, F. 402, Stypendyści z Królestwa Polskiego, sygn. 402/9/877, 402/9/ 869, 402/7/113.

[15] AGAD, CWW, sygn. 1111, Lista stypendystów.

[16] B. Limanowski, *Pamiętniki (1835–1870)*, t. 1, Warszawa 1957, s. 177.

Większość pamiętnikarzy wspominających życie studenckie w Dorpacie zwracała uwagę na plagę ciągłych pojedynków – często kończących się tragicznie – oraz pijaństwo studentów i związane z tym awantury. Jaki był udział studentów teologii w „pozanaukowym" życiu studenckim, trudno ustalić, ale nie izolowali się oni od reszty kolegów, a – jak wynika ze wspomnień Stanisława Czekanowskiego i Stanisława Stempowskiego – Julian Machlejd, syn browarnika, był aktywnym uczestnikiem zabaw studenckich[17].

Studenci teologii działali w różnego typu towarzystwach istniejących w Dorpacie, m.in. w założonym w 1867 r. Theologische Verein. Powstało ono z inicjatywy studentów i profesorów, którzy byli jego honorowymi członkami, jak np. Aleksander von Oettingen, dziekan wydziału. Stowarzyszenie liczyło od kilkunastu do kilkudziesięciu członków i działało do I wojny światowej. Studenci wydawali pismo stowarzyszenia „Anonymus", mieli dość zasobną bibliotekę, własną kasę i sąd koleżeński. Spotykali się na zebraniach, na których dyskutowano nad referatami jego członków, bądź wykładami zaproszonych profesorów. Do Theologische Verein należało wielu przyszłych pastorów z Królestwa, m.in. Emil Kliem, Adolf Dymowski, Zygmunt Manitius, Rudolf Gundlach, Oskar Kleindienst, Józef Rosenberg, Ernst Filtzer, Leopold Wojak, Paul Hadrian, Johann Essenburger, August Loth, Adolf Garczyński, Filip Schmidt, Jan Fabian, Leon Sachs, Aleksander Paschke, Teodor Kunzmann, Hermann Knothe, Edmund Holtz, Adolf Schröter, Kacper Mikulski, Władysław Wernitz, Ernst Uthke, Henryk Sroka, Juliusz Bursche, Ernst Behse, Aleksander Schoeneich, Mieczysław Rüger i Henryk Tochtermann. Teolodzy z Królestwa i „ziem zabranych" aktywnie uczestniczyli w pracach Stowarzyszenia, często przygotowywali referaty. Tak więc np. Adolf Rondthaler mówił o buddyzmie, Loth o dysputach eucharystycznych, Tochtermann o św. Franciszku z Asyżu, Kleindiest o papieżu Innocentym III, a Gundlach i Manitius analizowali psalmy.

Problematyka poruszana na zebraniach Theologische Verein dotyczyła ogólnych kwestii teologicznych; o protestantyzmie w Polsce na tych spotkaniach wiele nie dyskutowano. Tę lukę usiłowało wypełnić Koło Teologów Polskich, powstałe w 1902 r. z inicjatywy studentów teologii uważających się za Polaków oraz profesora Jana Kvačali, Słowaka, opiekuna Koła, który świadomie działał w kierunku umacniania polskich postaw narodowych słuchaczy Uniwersytetu Dorpackiego. Na zebraniu organizacyjnym odbytym w dniu 4 maja 1902 r., po zatwierdzeniu statutu Koła przez władze uczelni, w pry-

[17] S. Czekanowski, Roczniki, s. 18–19; S. Stempowski, *Pamiętniki 1870–1914*, Wrocław 1953, s. 101.

watnym mieszkaniu Gustawa Manitiusa i Teodora Patzera ustalone zostały zasady działania. Zasadniczym celem Koła miało być, jak czytamy w statucie, „wzajemne pobudzanie dążeń do religijnego życia"[18] oraz studiowanie „kościelnej" historii Polski, polskiego języka i literatury polskiej. Zebrania poświęcone sprawom naukowym odbywać się miały dwa razy w miesiącu, a organizacyjne – w zależności od potrzeb. Koło deklarowało swoją apolityczność. Jego członkami mogli być studenci teologii znający język polski. Osoby z innych wydziałów brały udział w zebraniach jako goście. Od 1912 r. do Koła przyjmowano studentów całego Uniwersytetu. Na czele Koła stał zarząd złożony z przewodniczącego, sekretarza, skarbnika, bibliotekarza i członków zarządu. Sprawy konfliktowe rozstrzygał sąd koleżeński. Składki wynosiły 2% dochodu osobistego studenta. Najczęściej było to kilka rubli rocznie.

Koło miało własny lokal przy ulicy Ruskiej 13, w którym mieściła się biblioteka, odbywały się zebrania, a także imprezy towarzyskie. Można tam było kupić piwo, papierosy, lemoniadę. *Societas Theologorum Polonica* posiadało bogatą bibliotekę, liczącą w 1912 r. 962 tomy. W większości były to książki o treści religijnej, napisane w języku niemieckim, klasyczne łacińskie i greckie, ale także rosyjskie i polskie, głównie z literatury polskiej – od wieszczów Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego począwszy, po współczesnych – Stefana Żeromskiego i Stanisława Przybyszewskiego.

Interesująco przedstawia się wykaz czasopism prenumerowanych przez studentów – członków Koła. Obok periodyków o charakterze religijnym („Zwiastun Ewangeliczny"), naukowym („Przegląd Filozoficzny", „Biblioteka Naukowa", „Poradnik Językowy") czy ogólnoinformacyjnym („Tygodnik Ilustrowany"), były także pisma wydawane przez lewicowe, radykalne kręgi inteligencji polskiej, powiązanej z partiami socjalistycznymi („Głos", „Przegląd Społeczny", „Społeczeństwo") czy ruchem wolnomyślicielskim („Myśl Niepodległa", „Wolne Słowo") oraz inne („Krytyka", „Sfinks"). Ten dobór czasopism nie może być traktowany jako dowód lewicowości poglądów studentów teologii; świadczyć może jedynie o ich otwartości. Poza tym pisma te były redagowane na dość wysokim poziomie, zawierały szereg rozważań na tematy religijne podejmowanych z pozycji racjonalistycznych, nie tak odległych od protestantyzmu; nadto były nastawione antykatolicko, co dla przyszłych pastorów także mogło mieć znaczenie.

Cykliczne zebrania naukowe można podzielić – ze względu na ich charakter – na dotyczące kwestii teologicznych, historii Kościoła w Polsce oraz

[18] EAA, F. 402, sygn. 402/7/472, s. 2. Statut Koła Teologów Polskich.

spraw polskich. Spotkaniom teologicznym przewodniczył Słowak, prof. Kvačala. Był on najwyższym autorytetem i głównym dyskutantem oceniającym wygłaszane referaty. Rozmawiano z reguły po niemiecku, ponieważ studentom w kwestiach naukowych łatwiej było wypowiadać się tym języku. Poza tym w XIX wieku, tak jak francuski był językiem salonów, tak niemiecki uważano za język nauki[19]. Na zebraniach poświęconych kwestiom religijnym dyskutowano o związkach religii z moralnością, o ideach mesjanistycznych w Starym Testamencie, o zasadach moralnych wynikających z nauk Chrystusa, o stosunku do innych wyznań, czy religijnych poglądach Lwa Tołstoja. Zastanawiano się nad cudami czynionymi przez Chrystusa i nad tym, czy był tylko czlowiekiem. Wiele czasu studenci poświęcali teorii ewolucji Karola Darwina, odnosząc się do niej z zainteresowaniem i usiłując pogodzić osiągnięcia nauk biologicznych z zasadami wiary zawartymi w Biblii.

Natomiast zebrania dotyczące dziejów reformacji oraz historii i kultury polskiej odbywały się w języku polskim. I tak przedmiotem referatów i dyskusji były m.in. postaci Jana Łaskiego, Mikołaja Reja, Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Piotra Skargi, działalność braci polskich, reformacja w Prusach Wschodnich i na Śląsku czy dzieje Polski w XVI wieku. Zarówno referenci, jak i dyskutanci podkreślali związki zachodzące między rozkwitem Rzeczypospolitej w XVI stuleciu a postępami protestantyzmu. Upadek Rzeczypospolitej miał, ich zdaniem, swoje źródło w załamaniu się reformacji.

Na zebraniach i wieczornicach omawiano twórczość i poglądy najbardziej znanych i niekiedy kontrowersyjnych polskich pisarzy i poetów: Stanisława Przybyszewskiego, Marii Konopnickiej, Jana Kasprowicza, Stanisława Wyspiańskiego, Stefana Żeromskiego, Aleksandra Świętochowskiego. Osobne spotkanie poświęcono książce Zygmunta Balickiego, jednego z teoretyków polskiego nacjonalizmu, zatytułowanej *Egoizm narodowy wobec etyki* (Lwów 1903).

Dobór tematyki zebrań świadczy o szerokich zainteresowaniach sprawami polskimi przyszłych pastorów, wykraczających znacznie poza kwestie religijne, oraz o ich dużej erudycji. Zebrania odbywały się w miarę regularnie, choć były i takie sytuacje, że trzeba je było odwoływać, gdyż zabrakło słuchaczy. W drugim semestrze 1905 r. i pierwszym semestrze 1906 r., kiedy z powodu strajku studenckiego zajęcia się nie odbywały, Koło nie działało. *Societas Theologorum Polonica* zakończyło swój żywot w czasie I wojny światowej. Ostatni zapis w Księdze protokółów pochodzi z 28 stycznia 1916 r.

[19] Zebrania Warszawskiego Towarzystwa Lekarskiego do połowy XIX w. odbywały się po niemiecku.

Jego autor stwierdzał, że z „racji pozostania większości członków w Polsce nie odbywają się zebrania"[20] – w Dorpacie było wtedy tylko dwóch członków tego stowarzyszenia.

Koło liczyło od kilku do kilkunastu członków i większość studiujących teologię studentów (pochodzących z Królestwa i „ziem zabranych") w latach 1902–1916 przewinęła się przez jego szeregi. Prezesami Koła byli kolejno: Teodor Patzer, Mieczysław Rüger, Zdzisław Geissler, Adam Szarnas. Do najbardziej aktywnych członków należeli: Erich Buse, Juliusz Buse, Albert Wannagat, Edmund Wentzel, Feliks Gloeh, Otto Krentz, Gustaw Manitius, Aleksander Paschke, Gustaw Friedenberg, Eugeniusz Engel.

Na temat udziału studentów teologii z Królestwa w pierwszych polskich organizacjach studenckich w Dorpacie nie mamy danych, nie zachowały się bowiem w dokumentacji uniwersyteckiej spisy członków tych stowarzyszeń. Wiemy natomiast, że w utworzonym w 1861 r. polskim „Konwencie" połowę członków stanowili – jak pisał Stanisław Czekanowski – „kandydaci na teologów augsburskich"[21]. Znaczącą rolę w „Konwencie" odgrywał Julian Machlejd. Stanisław Stempowski wspominał, że na zebraniach tej organizacji „perorował najwięcej późniejszy pastor Julian M., syn piwowara, mieszczuch, i oczywiście mówił same głupstwa"[22]. Stempowski, socjalista ze szlacheckim rodowodem i majątkiem, nie darzył specjalną sympatią burżuazji. Machlejd, jak większość teologów, z „Konwentu" przeszedł potem do „Kuchni Polskiej", powstałej w 1889 r. W „Konwencie" działali też: Juliusz Bursche, Rudolf Buse, Oskar Ernst, Karol Sereni, Rudolf Gundlach, Zygmunt Manitius, Władystaw Wernitz, Adolf Rondthaler, Michał Jastrzębski. „Konwent" działał jawnie, acz nielegalnie. Został oficjalnie zarejestrowany dopiero w 1888 r. jako Towarzystwo Miłośników Przyrodoznastwa (*Naturwissenschaftliche Gesellschaft unter den Studierenden*). W zalegalizowanym już Towarzystwie widzimy też nazwiska teologów: Augusta Lotha, Edmunda Bursche, Rudolfa Buse, Zdzisława Geisslera, Leopolda Wojaka.

Działalność w zarejestrowanej w 1907 r. polskiej korporacji „Polonia"[23], nawiązującej do tradycji założonej jeszcze w 1828 r. polskiej organizacji studenckiej o tej samej nazwie, podjęli Zygmunt Michelis i Edmund Bursche, a jej honorowymi członkami byli: bracia Burschowie, Oskar Ernst, Henryk

[20] EAA, F. 402, sygn. 402/7/472, s. 33. Sprawozdanie z pracy Koła w 1916 r. Dane o Kole Teologów Polskich zawiera także Księga protokołów Koła Teologów Polskich (EAA, F. 402, sygn. 2665/1/3), a fotografie członków Koła są w EAA, F. 402, sygn. 2665/1/1,2.

[21] S. Czekanowski, Roczniki, s. 14.

[22] S. Stempowski, *Pamiętniki*, s. 101.

[23] EAA, F. 402, sygn. 402/7/568. Korporacja „Polonia".

Tochtermann, Ryszard Paszko, Edward Wende. Nie znalazłem natomiast teologów polskich wśród członków konkurencyjnego wobec „Polonii", bardziej lewicowego, Towarzystwa Studentów Polaków Juriewskiego Uniwersytetu „Zjednoczenie", zarejestrowanego w 1907 r.[24] Natomiast F. Gloeh, Z. Manitius i O. Krentz należeli do Polskiej Studenckiej Kasy Wzajemnej Pomocy, istniejącej w latach 1907–1916[25].

Kwestią trudną do rozstrzygnięcia jest sprawa określenia przynależności narodowej studentów teologii z Królestwa i „ziem zabranych". Takich świadectw, jak w przypadku ks. L. Otto, który na klasówce z łaciny podpisał się „von Otto Polonus"[26], mamy niewiele. Zdarzają się takie adnotacje na teczkach, czy przy spisach członków różnych towarzystw. Można jedynie przyjąć, że – w miarę narastania procesu polonizacji ludności ewangelickiej w Królestwie – przybywało wśród nich osób deklarujących się jako Polacy. W końcu XIX w. stanowili oni dominującą grupę[27]. Przedtem wśród studentów teologii z Królestwa przeważali Niemcy, a z terenów litewskich wielu było, obok Polaków, Litwinów wyznania ewangelicko-reformowanego[28].

Cechą charakterystyczną życia studenckiego w Dorpacie było to, że studenci tworzyli kręgi towarzyskie nie na zasadzie podziałów narodowościowych, lecz terytorialnych. I tak osobną grupę stanowili Niemcy z Estonii, Inflant, Kurlandii, studenci z Rosji, jak i ci przybyli z Królestwa, zarówno Polacy jak i Niemcy. Jak wspominał jeden z dawnych studentów, mieszkaniec Kongresówki:

> W Dorpacie miałem stosunki częściej z Polakami aniżeli z Niemcami, nie przez obojętność dla swoich współwyznawców czy współplemieńców, lecz postępowałem tak z natury rzeczy, ponieważ łączyło nas więcej punktów styczności krajowych i więcej wspólnych właściwości[29].

Stąd też studenci z Królestwa nie wstępowali do zorganizowanych na zasadzie terytorialnej korporacji niemieckich, ale do polskich, albo pozostawali „wilderami" (dzikimi), czyli niezrzeszeni. Tego typu kontakty podejmo-

[24] EAA, sygn. 402/7/615, „Zjednoczenie".
[25] EAA, sygn. 402/7/620, Polska Studencka Kasa Wzajemnej Pomocy.
[26] EAA, sygn. 402/2/18195. Teczka osobowa ks. L. Otto, s. 4.
[27] Por. T. Stegner, *Polonizacja Niemców ewangelików w Królestwie Polskim*, „Przegląd Historyczny", t. 80, 1989, nr 2, s. 301–317; tenże, *Polacy-ewangelicy w Królestwie Polskim 1815–1914,* Gdańsk 1992.
[28] Por. M. Kosman, *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana od połowy XVII w. do 1939* r., Opole 1986.
[29] *Z prasy*, „Zwiastun Ewangeliczny", R. 1, 1898, nr 3.

wane w ramach kręgów towarzyskich, terytorialnych sprzyjały zacieśnianiu się więzi przyszłych pastorów wywodzących się z rodzin niemieckich z Polakami, a nawet ich polonizacji. Czekanowski notował w swym pamiętniku:

> Wprawdzie nie wszyscy pastorzy byli Polakami, ale też nie wszyscy ewangelicy byli Polakami, więc na naszej arenie dziejowej najprzykładniejsi nawet katolicy z szacunkiem odnosili się do pastorów, cała bowiem inteligencja polska zainteresowana była w harmonii ludności polskiej z kolonistami niemieckimi, licząc na ich polonizację, do „Konwentu" zgłosili się wszyscy luteranie z Kongresówki i jeden kalwin ze Żmudzi[30].

Stempowski wspominał jednak, że były „głosy żądające usunięcia teologów z 'Konwentu' jako elementu niekatolickiego, a więc niepolskiego"[31]. Z kolei Ignacy Baranowski w swoich wspomnieniach dorpackich pisał:

> Obracając się przez długie lata od czasów studiów dorpackich z przedstawicielami wyznania augsburskiego oraz reformowanego stwierdzam, żem wszystkich znanych mi [...] poczytywał i poczytuję za dobrych obywateli, za przywiązanych do kraju rodzinnego. Co do szczerości ich uczuć polskich nigdy nie miałem najmniejszej wątpliwości[32].

Studenci teologii ewangelickiej z Królestwa Polskiego stopniowo stawali się częścią społeczności polskiej w Dorpacie i tak byli przez nią traktowani. Przyjaźnie między teologami z Kongresówki a polskimi studentami z innych wydziałów były na porządku dziennym. Filozof, slawista, rektor wileńskiego uniwersytetu w okresie II Rzeczypospolitej, Marian Zdziechowski, wspominając swoje kontakty z pastorem Juliuszem Bursche, pisał:

> Do zajęcia się filozofią pchnęły mię (za późno) dopiero w wieku dojrzałym studia nad historią romantyzmu niemieckiego. Nie umiałem ocenić tej chluby Dorpatu, jaką był filozof Gustaw Teichmüller [...]. Wówczas, gdyby nie uprzejma pomoc mego kolegi teologa, dzisiejszego superintendenta Juliusza Bursche, który słusznie wyniósł opinię tęgiej głowy filozoficznej i ze mną [...] kursy logiki i metafizyki odrobił, niezdałbym egzaminów z tych przedmiotów[33].

[30] Tamże, s. 14.
[31] S. Stempowski, *Pamiętniki*, s. 108.
[32] *Pamiętniki Ignacego Baranowskiego*, s. 27.
[33] Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego, rkps F 33–21: M. Zdziechowski, Wspomnienia z czasów studenckich w Dorpacie 1880–1882, s. 4.

W 1861 r. grupa słuchaczy wydziału teologii ewangelickiej Uniwersytetu Dorpackiego pochodzących z Królestwa i „ziem zabranych" zwróciła się do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie oraz konsystorzy ewangelicko-augsburskiego i ewangelicko-reformowanego w Królestwie Polskim z prośbą, aby w mającej powstać Szkole Głównej w Warszawie utworzono wydział teologii protestanckiej, gdyż studiujący: „pragną kształcić się w kraju i w ojczystym języku'[34]. Te propozycje zostaty zrealizowane dopiero w wolnej Polsce – w 1921 r. powołany został Wydział Teologii Ewangelickiej na Uniwersytecie Warszawskim, a jego pierwszymi profesorami byli wychowankowie Uniwersytetu Dorpackiego, m.in. Edmund i Juliusz Bursche. Wydział ten został zlikwidowany w 1952 r., a jego kontynuacją jest dziś Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

Jak pisał M. Zdziechowski:

> Pozbawieni własnych szkół wyższych w zaborze rosyjskim tam, w Dorpacie szukaliśmy wiedzy, spędziliśmy tam nasze najlepsze lata i wszyscy zachowaliśmy we wdzięcznej pamięci naszą alma mater Dorpatiensis, która rzeczywiście była dla nas dobrą i troskliwą matką[35].

Pod tymi słowami mogliby podpisać się także absolwenci Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Dorpackiego. Dorpat dał kościołom ewangelickim na ziemiach polskich zastęp oddanych protestantyzmowi duchownych, którzy sprawowali władzę w diecezjach i parafiach, kształtowali oblicze ewangelicyzmu w XIX i pierwszej połowie XX w., przyczyniając się do jego polonizacji. Ostatni z dorpatyczków, jak ks. Zygmunt Michelis, działali w polskim kościele ewangelickim jeszcze długie lata po II wojnie światowej.

Informacje o studentach telogii w Dorpacie, którzy później mieli tak znaczący wpływ na rozwój protestatyzmu na ziemiach polskich znalazłem, poza licznymi wspomnieniami i niezbyt licznymi artykułami w ówczesnej prasie, w Estońskim Archiwum Historycznym w Tartu. Powstało ono w 1921 r. i pod różnymi nazwami, zależnymi od sytuacji politycznej, przetrwało do dnia dziesiejszego[36]. Podstawowy dla naszych rozważań jest fond 402, tzw. uniwersytecki, zawierający archiwum Uniwersytetu Dorpackiego. Zawartość tego zespołu została zmikrofilmowana i znajduje się tak-

[34] E. Heinrich, *Luźne kartki ze wspomnień uniwersyteckich spisane przez starego Dorpatczyka,* Warszawa 1917, s. 42.

[35] M. Zdziechowski, *Wrażenia z Dorpatu*, „Słowo", Wilno, 1932, nr 164.

[36] M. Loit, J. Hellat, *Eesti Ajalooarhiivi Fondide Loend*, Tartu 1992, s. 8–9.

że w Johann-Gottfried – Herder-Institut w Marburgu. Także w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, w dziale Polonica, dostępne są skany dokumentów z zespołu nr 402 – Uniwersytet Dorpacki, dotyczące polskich studentów studiujących w Dorpacie w latach 1802–1893 (zob. http://agad.gov.pl/szukaj/?zbior=45). Najważniejsze są teczki osobowe studentów, zawierające ich podania o przyjęcie na studia, akt urodzenia, świadectwa szkolne, zaświadczenia o stosunku do służby wojskowej, opinie pastora z parafii, z której pochodził kandydat, świadectwa egzaminacyjne, egzemplarze prac semestralnych, dyplomowych, magisterskich, doktorskich. Mamy też próbne kazania studentów teologii. Wiemy, na jakie zajęcia uczęszczali i jakie otrzymywali oceny. Zawartość poszczególnych teczek jest różna, część z nich jest zdekompletowana, liczy kilka stron, dlatego czasem nawet trudno ustalić, na którym wydziale dana osoba studiowała. Z reguły zawierają one jednak cenne infromacje na temat pochodzenia, miejsca zamieszkania, przebiegu studiów, uzyskania dyplomu. Czasami są zniekształcone nazwiska, np. polskie; zdarza się też, że jeden student ma dwie teczki, jeżeli studiował na dwóch różnych kierunkach. Od końca XIX w. pojawiają się fotografie przyszłych studentów. Wymagano też zaświadczenia od naczelnika powiatu, że nie widzi przeszkód w wyjeździe danej osoby na studia do Dorpatu. Niekiedy mamy wskazówki na temat przynależności narodowej, na niektórych teczkach obok nazwiska znajdujemy adnotację „Polonus".

W 1899 r., po rozruchach studenckich w Dorpacie, które były dziełem głównie Rosjan, usunięto z uczelni wszystkich studentów i kazano się im na nowo zapisywać na uniwersytet. Sprawa ta dotknęła też słuchaczy wydziału teologicznego, którzy składali jednobrzmiące prośby o ponowne przyjęcie z zapewnieniem, że będą „przestrzegać prawa i rozporządzeń władz Uniwersytetu"[37]. W takiej sytuacji znaleźli się m.in. przyszli duchowni protestanccy z Królestwa: Albrecht Wannagat, Adolf Rondthaler, Leon Sachs, Stefan Skierski. Studenci podejmujący naukę w Dorpacie składali ponadto przyrzeczenie, że „w czasie studiów nie będą należeć do żadnego tajnego stowarzyszenia"[38].

W fondzie 402 są też materiały na temat organizacji studenckich działających na uniwersytecie, w tym istniejących na wydziale teologicznym, np. Koła Teologów Polskich. Zachował się jego statut, sprawozdania z pracy Koła, dokumentacja dotycząca stypendystów. Dokumentacja dotyczące

[37] EAA, F. 402, Korespondencja z byłymi studentami teologicznego fakultetu, usuniętymi za udział w wystąpieniach o charakterze politycznym w sprawie ich ponownego przyjęcia, sygn. 402/7/410.

[38] Tamże, Teczka osobowa M. Rügera, sygn. 402/1/22560.

tej organizacji znajduje się też w fondzie nr 2665. Częściowo powtarza ona wiadomości zawarte w fondzie uniwersyteckim. Polscy studenci byli przedmiotem zainteresowania także władz guberialnych[39], ale tam materiałów o ewangelikach nie znalazłem.

Dokumenty w większości pisane są w języku niemieckim, który zdecydowanie przeważa do lat 90. XIX w. Potem coraz częściej sporządzano je języku rosyjskim, ale sporo dokumentów, np. Koła Teologów Polskich, jest po polsku. Z pierwszej połowy XIX w. mamy też pisane po łacinie dyplomy, ale i *curriculum vitae* kandydatów na studia. Potem dominował już język niemiecki, a następnie rosyjski. Przeglądając papiery studentów z różnych lat, można prześledzić rozwój biurokracji uniwersyteckiej, zwłaszcza od lat 90. XIX w., to jest od czasów rusyfikacji, gdy wymagano przy przyjmowaniu na studia już znacznie więcej dokumentów.

Ewangelicy z ziem polskich przyznający się do polskości studiowali nie tylko teologię, byli też na innych kierunkach, jak np. Edward Jurgens, polski działacz narodowy doby powstania styczniowego, który studiował nauki administracyjno-ekonomiczne (tzw. cameriatę), uzyskując w 1850 r. stopień kandydata. Jego dokumentacja zachowała się w archiwum[40].

Dokumenty zgromadzone w archiwum w Tartu mówią nie tylko o przebiegu studiów poszczególnych osób, dają infromacje biograficzne, ale w sposób pośredni pokazują jak formowała sie ich tożsamość religijna, narodowa i to takich postaci, jak np. biskup Juliusz Bursche, które odgrały potem tak wybitną rolę w dziejach polskiego protestantyzmu.

Dorpat University's role in history of Protestantism in Poland in 19th and 20th century in light of documents preserved in Estonian Historical Archive in Tartu

Summary

University of Dorpat (currently Tartu in Estonia) was an educational centre frequented by many students from the territory of Poland, including those who intended to devote themselves to a career in clergy as Evangelical pastors. Some of them, like e.g. Bishop Juliusz Bursche, have later held the most important positions in Evangelical churches in Poland. Faculty of theology, as of 1914, had 228 students from the territory of former Polish-Lithuanian Commonwealth. Their personal records were preserved in Estonian Historical Archive in Tartu (formerly Dorpat), mostly in the university fond. The most important materials are personal files of

[39] EAA, F. 291, sygn. 291/8/1295, O studentach polskiego pochodzenia z lat 1848–1860.
[40] EAA, F. 402, lista 2, 11254. Edward Jurgens dane osobowe.

the students, containing their applications for enrolment, birth certificates, school reports, military service clearance certificates, opinions of pastors of the candidate's parish, exam certificates, copies of term papers, diploma dissertations, master's and PhD dissertations, sample sermons of theology students. We know what classes they attended and what their grades were. We also have materials pertaining to students' organizations active at the university, including those at theology faculty, e.g. the Circle of Polish Theologians; there is a statute available, as well as reports from the work of the Circle. These are valuable fonds, important for history of Protestantism in Poland.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych (Warszawa), Centralne Władze Wyznaniowe, Konsystorz Ewangelicko-Augsburski 1807–1828, sygn. 1111.

Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps 13258 II, t. 2, S. Czekanowski, Roczniki długiego żywota mego. Beztroskie lata uniwersyteckie, 1888–1894.

Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego, rkps F 33–21: M. Zdziechowski, Wspomnienia z czasów studenckich w Dorpacie 1880–1882.

Eesti Ajalooarhiiv (Tartu), F. 291, 402.

Pamiętniki Ignacego Baranowskiego (1840–1862), wyd. A. Wrzosek, Poznań 1923

Bończa-Kunicki M., *Fragmenty wspomnień z Dorpatu (Odpowiedź na ankietę konwentu Polonia w Wilnie),* Lublin 1927.

Heinrich E., *Luźne kartki ze wspomnień uniwersyteckich spisane przez starego Dorpatczyka,* Warszawa 1917.

Limanowski B., *Pamiętniki (1835–1870)*, t. 1, Warszawa 1957.

Stempowski S., *Pamiętniki 1870–1914*, Wrocław 1953.

Zdziechowski M., *Wrażenia z Dorpatu*, „Słowo", Wilno, 1932, nr 164.

„Zwiastun Ewangeliczny", R. 1, 1898, nr 3.

http://agad.gov.pl/szukaj/?zbior=45 <dostęp: 2017-03-17>.

Opracowania

Janicki A., *Polskie organizacje studenckie w Dorpacie* [w:] *Uniwersytet w Tartu a Polacy. Rola dorpatczyków w polskiej nauce, kulturze i polityce XIX i XX wieku,* red. S. Isakow, J. Lewandowski, Lublin 1999, s. 47–70.

Janicki A., *Studenci polscy na uniwersytecie w Dorpacie* [w:] *Uniwersytet w Tartu a Polacy. Rola dorpatczyków w polskiej nauce, kulturze i polityce XIX i XX wieku,* red. S. Isakow, J. Lewandowski, Lublin 1999.

Kenez C. J., *Polnische und aus Polen stammende Studentem an der Uniwersität Dorpat 1802–1914*, „Zeitschrift für Ostforschung", Jg. 39, 1990, z. 4.

Kneifel E., *Die Pastoren der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Eging 1967.

Kosman M., *Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana od połowy XVII w. do 1939* r., Opole 1986.

Loit M., Hellat J., *Eesti Ajalooarhiivi Fondide Loend*, Tartu 1992.

Manteuffel G., *Z dziejów Dorpatu i byłego uniwersytetu dorpackiego*, Warszawa 1911.

Stegner T., *Pastorzy ewangeliccy w Królestwie Polskim w latach 1815–1914* [w:] *Inteligencja polska XIX i XX wieku*. *Studia*, t. 6, red. R. Czepulis-Rastenis, Warszawa 1991, s. 107–147.

Stegner T., *Polacy-ewangelicy w Królestwie Polskim 1815–1914,* Gdańsk 1992.

Stegner T., *Polonizacja Niemców ewangelików w Królestwie Polskim*, „Przegląd Historyczny", t. 80, 1989, nr 2, s. 301–317.

420. ROCZNICA UNII BRZESKIEJ

420th ANNIVERSARY OF THE UNION OF BREST

Die Geburt eines neuen orthodoxen Universalismus in Ruthenien: Östliche Antworten auf die westliche Polemik im Gefolge der Kirchenunionen von Florenz (1439) und Brest (1595/96)

Thomas Wünsch
Universität Passau

Ausgangslage: Lateinische Polemik als Herausforderung für die Orthodoxie in Polen-Litauen

Die Kirchenunion auf dem Konzil von Ferrara-Florenz 1439 sorgte für eine neue Qualität in der religiösen Polemik zwischen „lateinischem" (römischem) und „griechischem" (byzantinischem und ostslawischem) Christentum. Die Argumentation auf lateinischer Seite wurde subtiler, was den Alleinvertretungsanspruch angeht: Zwar blieb der Kurs unzweifelhaft „uniformitaristisch", was heißt, dass es Rom letztlich um die Einordnung der östlichen christlichen Kirchen in das eigene System ging – und nicht etwa um eine Verbindung von Gleichen, wie lange Zeit von orthodoxer Seite angenommen[1]. Entsprechend deutlich waren die Worte, die im polemischen

[1] Mikhail V. Dmitriev, *Conflict and Concord in Early Modern Poland. Catholics and Orthodox at the Union of Brest*, in: Howard Louthan, Gary B. Cohen, Franz A. J. Szabo (hg.), *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, New York 2011, 114–136, hier 129. Vgl. Thomas Wünsch, *Religion oder Staat? Die Orthodoxen in Ruthenien zwischen religiöser und staatlicher Vereinnahmung vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, in: Johannes Gleixner, Laura Hölzlwimmer, Christian Preusse, Damien Tricoire (hg.), *Konkurrierende Ordnungen. Verschränkungen von Religion, Staat und Nation in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, München 2015, 77–126.

Kontext gegen die andere Seite vorgebracht wurden. Doch vermied man eine grundsätzliche Diffamierung der Gegenseite – wohl in der nicht ganz unbegründeten Annahme, dass andernfalls die Neigung der „Orthodoxen", auf die Seite Roms überzutreten, gegen Null tendieren würde. Der ideologische Kern der lateinischen Argumentation stand seit der Wende zum 16. Jahrhundert mit dem Traktat des Krakauer Theologen Johannes Sacranus von Auschwitz zur Verfügung („Elucidarius errorum ritus Ruthenici")[2]. Damit wurde ein „kultureller Imperialismus" der Katholischen Kirche sowohl gegenüber der Slavia Orthodoxa, als auch der Slavia Unita begründet[3]. Aus den Bestandteilen der dort vorgetragenen anti-orthodoxen Polemik und den Umrissen einer römisch-zentrierten Unionsidee konnte man sich bedienen – was im Zeitalter der Glaubensspaltung denn auch nicht selten geschah. Gerade die einflussreichen jesuitischen Prediger und Schriftsteller wie Antonio Possevino, Piotr Skarga und Benedykt Herbest schöpften in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus dem Arsenal, das Johannes Sacranus bereitgestellt hatte[4]. Sie erweiterten so den Kreis der katholischen Polemik, neben der Wendung gegen die Reformation in Polen-Litauen, um die Auseinandersetzung mit den Orthodoxen. Selbst wenn dabei an vielen Stellen Abstriche gemacht wurden, was den verletzenden Gehalt der Ausführungen des Johannes Sacranus angeht, und der Aspekt der Vereinnahmung und („Wieder"-)Gewinnung der östlichen Glaubensbrüder in den Vordergrund rückte, bestand die diskriminierende Grundhaltung ungebrochen weiter.

Eher noch professionalisierte und verschärfte sich die theologische Abgrenzung, so dass das Wort vom „Krieg der Generäle ohne Armeen"[5] seinen Sinn hat: Indem die jesuitischen Theologen die Diskrepanzen zwischen lateinischem und griechischem Christentum aufweichten, den ursprüngli-

[2] Thomas Wünsch, *Das römische Modell einer Kirchenunion mit der Orthodoxie und sein Architekt, Johannes Sacranus von Auschwitz/Oświęcim (1443–1527)*, in: „Roczniki Historyczne" 74 (2008) 83–112. Zum Hauptwerk des Sacranus vgl. jetzt Marek M. Niechwiej, *„O błędach Rusińskiego obrządku" to jest „Elucidarius errorum ritus Ruthenici (1500)" czyli Jan z Oświęcimia wobec idei unii kościelnej z prawosławnymi Rusinami*, Kraków 2012.

[3] Vgl. Ihor Skoczylas, *„Slavia Unita" – the Cultural and Religious Model of the Archdiocese of Kiev in the 17th and 18th Centuries*, in: Jerzy Kłoczowski, Hubert Łaszkiewicz (hg.), *East-Central Europe in European History, Themes and Debates*, Lublin 2009, 243–254, hier 246.

[4] Vgl. Thomas Wünsch, *Identitätsstiftung durch Erinnerungsgestaltung: Religionspolemik in der polnisch-litauischen Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Dagmar Freist, Matthias Weber (hg.), *Religion und Erinnerung. Konfessionelle Mobilisierung und Konflikte im Europa der Frühen Neuzeit*, München 2015, 33–48.

[5] Ihor Ševčenko, *Ukrajina miž schodom i zachodom. Narysy z istoriji kul'tury do počatku 18 stolittja*, L'viv 2014, 180–196, hier 180.

chen Impetus einer Subordination der Orthodoxen – kirchlich im Katholizismus und politisch im (katholischen) polnisch-litauischen Staatswesen – aber beibehielten, machten sie die Konversion der orthodoxen Ruthenen in der Rzeczpospolita ausweglos. Hätte eine Generalattacke wie diejenige von Johannes Sacranus noch durch eine ebenso gestaltete Replik von orthodoxer Seite aus den Angeln gehoben werden können, war das bei der geschmeidigen Wort- und Gedankenführung der jesuitischen Polemik kaum mehr möglich. Auch wenn die staatliche Demontage von innen[6] und außen[7] in Polen-Litauen im 17. Jahrhundert den Wettkampf der religiösen Polemik abgebrochen hat, blieb dieses katholisch-gegenreformatorische Kommunikationsangebot stehen. Es wurde mehr konterkariert als ergänzt durch ein eigenes „uniertes" Kommunikationsangebot, das weder katholisch noch orthodox war, hinter dem keine eigene Kirche (im Sinne einer Hierarchie) stand, das aber von beiden verfassten Kirchen angefeindet wurde, und das doch – schon wegen der Union von Brest 1595/96 – mit mindestens derselben Berechtigung wie die römische und orthodoxe Kirche für sich beanspruchen durfte, eine „ruthenische" Kirche zu repräsentieren. Dahinter steht die Auffassung, dass die Unierten die natürliche Heimstatt der Orthodoxen in Polen-Litauen wären; ein Anspruch, der angesichts der mehr als schwierigen und doch erfolgreichen Selbstfindung der Unierten im 17. Jahrhundert, sichtbar an der Wendung fast aller orthodoxen Bistümer in Polen-Litauen zur Union, nicht aus der Luft gegriffen ist. Immerhin genossen die Unierten dank dem Privileg König Władysławs III. von 1443 im Königreich Polen dieselben Rechte wie die Katholiken[8].

Die orthodoxe Position befand sich also in einer Zwickmühle: auf der einen Seite die katholische Polemik in der Nachfolge des Sacranus; auf der anderen Seite das Angebot der Union – das aus orthodoxer Sicht kein Kompromiss, sondern eher eine Camouflage war und deshalb mitunter noch ve-

[6] Vor allem durch die Etablierung des Liberum Veto als Regel sowie die Überhöhung der Idee der Freiheit im polnischen Adel; vgl. Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Queen Liberty: The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, Leiden 2012, 25–41 und 55–59.

[7] In Gestalt des Großen Aufstands der Kosaken sowie der Kriege der „Blutigen Sintflut" gegen Schweden; vgl. Urszula Augustyniak, *Historia Polski 1572–1795*, Warszawa 2008, 669–694.

[8] Boris N. Florja, *Položenie pravoslavnoj i katoličeskoj cerkvej v Reči Pospolitoj. Razvitie nacional'no-konfessional'nogo soznanija zapadnorusskogo pravoslavnogo obščestva vo vtoroj polovine XVI v.*, in: Boris N. Florja (hg.), *Brestskaja unija 1596 g. i obščestvenno-političeskaja bor'ba na Ukraine i v Belorussii v konce XVI – načale XVII v.*, Tl. 1, Moskva 1996, 85–94, hier 86.

hementer abgelehnt wurde als der Katholizismus selbst. Aus dieser Spannung heraus entwickelte sich, und das ist trotz mancher Vorarbeiten[9] noch zu wenig beachtet worden, ein eigenes orthodoxes Kommunikationsangebot. Es ist die griechisch-russische bzw. –ruthenische Seite der Medaille, deren andere Seite vom lateinischen Beitrag geprägt ist. Die Zeitstellung wird markiert einerseits von einer anonymen Schrift namens „Ключъ царства небеснаго" (dt.: „Schlüssel [zum Verständnis] des himmlischen Zartums"), die 1587 verfasst wurde, also mitten in den Vorbereitungen zur Erhebung der Moskauer Metropolie zu einem eigenen Patriarchat, und die eine erste echte Polemik gegen Rom darstellt; und andererseits von der Invektive des Abtes des Brester Basiliusklosters, Afanasij Filippovič, der 1646 nicht nur die Union verdammte, sondern auch eine Alternative aus der genannten Zwickmühle aufzeigte: indem er den Orthodoxen Polen-Litauens in Erinnerung rief, dass ihre religiöse Heimstatt in der (von Byzanz getauften) Kiever Rus' liegt. Folgt man der theoretischen Leitidee, dass Polemik in besonderer Weise Teil eines „kommunikativen Handelns" im Sinne von J. Habermas ist[10], dann ergeben sich für diese Seite des Geschehens eigene Fragen. Denn wenn sich die römisch-katholische Seite im Verlauf der Auseinandersetzung formierte und stabilisierte, wie es die jesuitische Polemik nahelegt, muss das auch für die griechisch/russisch(ruthenisch)-orthodoxe Seite gelten.

Die Synoden von Florenz und Brest sandten Impulse aus, die für die orthodoxe Seite eine Herausforderung bedeuteten. Annahme, genauso wie Abwehr der auf diesen Synoden lancierten Vereinigungsangebote führten dazu, dass sich die orthodoxe Welt spaltete – und zugleich in verschiedener Weise neu definierte. Wenn hier vor allem die Gegnerschaft zu den Integrationsambitionen aus Florenz und Brest interessiert, so deshalb, weil zu erwarten ist, dass sich aufgrund der polemischen Zuspitzung das Bild der „neuen" Orthodoxie besonders deutlich abhebt. Es geht in dieser „ersten Phase" der Polemik, reichend vom Ende des 16. bis in die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts[11], nicht nur um die Beurteilung des Anderen (des

[9] Vgl. vor allem Ševčenko, *Ukrajina* 180–196.

[10] Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt/M. 1981, bes. 387. Vgl. Wünsch, *Das römische Modell* 100–102 und Wünsch, *Identitätsstiftung* 33f.

[11] Zur Periodisierung der polemischen Literatur in diesem Sinne vgl. Paulina Lewin, Frank E. Sysyn, *The „Antimaxia" of 1632 and the Polemic over Uniate-Orthodox Relations*, in: „Harvard Ukrainian Studies" 9 (1985) 145–165, hier 145; Wolodymyr Zyla, *Die nationalreligiösen Besonderheiten der katholischen polemischen Literatur in der Ukraine Ende des 16./Anfang des 17. Jahrhunderts*, in: „Jahrbuch der Ukrainekunde" 25 (1988) 45–71, hier 52. Die irenischen, nicht polemischen orthodoxen Projekte Petro Mohylas in den 1640er

lateinischen Christentums, fokussiert auf das Papsttum). Mindestens ebenso steht die Selbstdefinition im Mittelpunkt, die sich aus dieser Definition des Anderen ergibt – nota bene in einer Zeit, die bis 1632 davon gekennzeichnet war, dass die orthodoxe Kirche in Polen-Litauen noch keinen legalen Status besaß[12]. Dass dabei neue theologische Fragen eine Rolle spielen könnten, ist kaum zu erwarten; dafür sind die Streitpunkte zwischen westlichem und östlichem Christentum zu gut bekannt. Die neue Erkenntnisse versprechenden Momente liegen woanders: Welches Bild der Orthodoxie in Polen-Litauen entsteht, wenn man die Bestandteile der selbstreflexiven Begegnung mit dem religiös Anderen zusammensetzt? Lassen die überlieferten Texte (ungeachtet aller editorischen Probleme)[13] über die theologische Positionierung hinaus eine Profilbildung erkennen? Findet sich die intellektuelle Disposition einer bedeutenden Bevölkerungsgruppe in der Rzeczpospolita im Gewand der Religionspolemik? Die Antwort führt über eine Auswahl von Texten mit möglichst programmatischem Anstrich. Die Texte sind vor allem in russischer Sprache abgefasst, daneben aber auch auf Polnisch[14]; das bedeutet, dass man sowohl in den Kategorien des Erhalts und der Festigung der eigenen Glaubensgruppe gedacht hat, als auch daran, vom (religiösen, aber auch, was die kirchliche Seite angeht, politischen) Gegner verstanden zu werden. Es handelt sich also tatsächlich um „Kommunikation", auch wenn der polemische Duktus und die ihm eigenen diffamierenden und ironisierenden Teile manchmal darüber hinwegtäuschen. Kann man, um es auf Thesen aus neuerer Zeit hin zuzuspitzen, im Medium der polemischen Traktate tatsächlich das „Erwachen eines national-konfessionellen Bewusstseins der westrussischen orthodoxen Gesellschaft"[15] bzw. die „Wiedergeburt des historischen Bewusstseins" der ukrainischen und weißrussischen Chris-

Jahren zeigen eine andere Seite der konfessionellen Auseinandersetzung; vgl. Arkady Joukovsky, *Der Versuch einer Kirchenvereinigung im 17. Jahrhundert. Aus der Perspektive der Orthodoxen*, in: „Jahrbuch der Ukrainekunde" 25 (1988) 72–96; daneben Alfons Brüning, *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648)*, Wiesbaden 2008, 288–290.

[12] Lewin, Sysyn, *The „Antimaxia"* 146.

[13] Die meisten Textausgaben genügen den Ansprüchen einer kritischen Edition nicht; zum speziellen Problem der Edition der Auseinandersetzung zwischen Lev Krevza und Zacharija Kopystens'kyj s.u.

[14] Zur Sprachenwahl als „Waffe im Kampf um die Seelen", und nicht etwa „nationale Vorliebe", vgl. Timothy Snyder, *The Reconstruction of Nations. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven 2003, 107.

[15] Florja, *Položenie*.

ten in Polen-Litauen[16] beobachten – und wenn ja, woran ließe sich das festmachen?

Zwei Arten einer orthodoxen Antwort:

a) Orthodoxe Unionsbereitschaft

Zunächst einmal, und das bereichert die ohnehin schon vorhandene Uneindeutigkeit der religiös-konfessionellen Situation in der Alten Adelsrepublik nicht wenig, gilt es einen inversen Vorlauf anzusprechen. Er hat von seiner Entstehungszeit her nichts mit der hier in Rede stehenden Epoche zu tun – ragt aber über seine Rezeption in diese hinein. Es geht um ein Unionsangebot von orthodoxer Seite an den Papst, ausgesprochen von dem orthodoxen Bischof von Smolensk und danach Metropolit von Kiev, Misail, gegenüber Papst Sixtus IV. (1471–84). Das eigentliche Angebot befindet sich in einem „Sendschreiben an den römischen Papst Sixtus IV." (Поселство до папежа рымъского Сикста IV) aus der Zeit, als Misail noch als Bischof von Smolensk firmierte, aber bereits Elekt von Kiev war; 1474 als Abfassungsjahr scheint plausibel zu sein[17]. Ekklesiologische Basis der Argumentation ist die Funktion Christi als universaler Hirt und Haupt der Christenheit, während der Körper derselben aus den im Heiligen Geist Getauften besteht. Daraus entwickelt sich eine Einheitsvorstellung (вси едино), innerhalb derer es keine Unterschiede zwischen „Griechen" und „Römern" gebe, was die Stellung Christi angeht[18]. Man kann dies als Plädoyer für die Vereinigungs*möglichkeit* von lateinischer und griechischer Christenheit sehen, wobei der Autor dezidiert von seiner Gruppe als den „russischen (= ruthenischen) Slawen" (російскимъ славяномъ) spricht, d.h. auf die von Byzanz stammende orthodoxe Ökumene rekurriert. Wie weit zu gehen der Autor bereit ist, erschließt sich aus der folgenden Passage: In einem bekenntnisartigen Ton wird als Glaubenstatsache geäußert, dass der Papst als heiligster Hirte und ökumenisches Oberhaupt allen übrigen verehrten Vätern und auch den orthodoxen (православнымъ) Patriarchen gegenüber die Funktion eines Obersten Patriarchen (верховнаго праотца) einnehme. Man könnte diese

[16] Omeljan Pritsak, *Introduction*, in: *Lev Krevza's „Obrona iednosci cerkiewney" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodija"*. With an Introduction by Omeljan Pritsak and Bohdan Struminsky, Cambridge/Mass. 1987, XI–XXIX, hier XI und XVI.

[17] *Poselstvo do papeža rymskogo Siksta IV*, in: *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, Tl. 1, Bd. 7: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych Južno-russcev s Latino-uniatami*, Kiev 1887, 199–231.

[18] Ebd. 205.

Funktion, die es in der orthodoxen Kirche – von einer Reihung der alten Patriarchate und einem Ehrenrang abgesehen – bekanntlich nicht gibt, etwa als „Ober-Patriarch" wiedergeben. Dafür, dass es sich hier um strukturelle Überlegungen handelt, spricht der Zusatz im unmittelbaren Anschluss: hier erklärt Misail feierlich, dass diese Absicht, den Papst zum eigenen Oberhaupt zu küren, nicht aus Not oder Kummer heraus, sondern wegen des Glaubens entstanden sei[19]. Bedeutet dies schon einen Bruch mit der orthodoxen Solidarität, wird die Systematik der Initiative Misails in den folgenden Ausführungen noch expliziert. Zum einen zitiert der Smolensker Bischof ganz folgerichtig das Glaubensbekenntnis *mit* dem „Filioque"[20], damit einen Jahrhunderte alten Streitpunkt zwischen West- und Ostkirche gleichsam en passant erledigend; zum zweiten stellt er seine eigene Glaubensgemeinschaft, die Ruthenen (росииския сыны) samt ihrer „slawischen Sprache" (словенскии языкъ), ausdrücklich in den Bestand dessen, was den „Körper" Christi ausmacht[21]; und schließlich erbittet er vom Papst zwei gelehrte Männer, die über die Gebräuche beider Kirchen – der „griechischen" und der „römischen" Kirche – sowie über die Florentiner Union Bescheid wissen[22].

Die Parallele zum historischen Missionswerk der Brüder Kyrill und Method ist zu offensichtlich, um nicht (wohl auch schon von den Zeitgenossen) assoziiert zu werden. Es bedeutet das freilich, dass Misail einen regelrechten Neuanfang sieht: mit Florenz und der Erfüllung des dort formulierten Auftrags beginnt für ihn eine neue Ära in der Kirche, die in der Vereinigung von Ost und West besteht. Abgesehen von der Volte, dass damit die zuletzt vom (griechischen) Christentum erfasste Volksgruppe, die „Russen" resp. Ruthenen, nun an der Spitze der (neuen) Kircheneinheit stehen, ergeben sich natürlich Probleme. Sie bestehen darin, dass das Selbstverständnis der „orthodoxen" Kirche als einer stärker horizontal angelegten Glaubensgemeinschaft vehement in Frage gestellt wird, und auf der anderen Seite die Rolle des Papstes in einer Weise erhöht wird, die nur als Affront verstanden werden kann. Allerdings sollte man sich von der hyperbolischen Ausdrucksweise Misails nicht täuschen lassen: die Rangerhöhung des Papstes geschieht auf einer Ebene, die – um es in der „westlichen" lateinischen Diktion zu formulieren – dem „corpus politicum" zugehört. Sie bezieht sich strikt auf die kirchliche, und damit irdische, Funktion des Papstes, hat also mit seiner Stellung im Verhältnis zur Transzendenz nichts zu tun. Sieht man ge-

[19] Ebd. 207.
[20] Ebd. 214.
[21] Ebd. 215.
[22] Ebd. 216.

nau hin, bedeutet diese ekklesiologische Konzeption – eine Generation nach dem Ende des Konzils von Basel und mitten im Zuge einer Restauration der päpstlichen Monarchie – eine Herabsetzung der päpstlichen Ansprüche. Denn die bestanden darin, und Johannes von Torquemada hat dies 1449 in seiner „Summa de ecclesia" so formuliert, den Papst mit dem „corpus mysticum" zu verbinden. Damit wäre der Papst eine Repräsentation Christi, mit beiden Sphären verknüpft (der menschlichen und der göttlichen), und selbstverständlich von jeder Kritik-, Angriffs- oder gar Verurteilungsmöglichkeit ausgenommen[23]. Damit hat die ekklesiologische Offensive des Smolensker Bischofs nichts zu tun. Mit der unbedingten Haupt-Funktion Christi gerät er – jedenfalls aus der Sicht des monarchischen Papsttums – auf ein Gleis, das ihn mit den schärfsten Kritikern der päpstlichen Maximalansprüche verbindet, den Konziliaristen. Es dürfte also zwei Lesarten dieser Demarche von Misail gegeben haben: eine „orthodoxe", und eine „katholische" – und sie waren höchst unterschiedlich.

Das bedeutet nicht, dass die lateinische Seite dem Angebot völlig abgeneigt gewesen wäre, Florenz mit Leben zu erfüllen. In der Tat spricht ein erneutes Schreiben Misails an Papst Sixtus, diesmal eindeutig datierbar auf 1476, dafür, dass es eine Form der Beachtung des orthodoxen Vorstoßes gegeben hat[24]. Allerdings fällt auf, dass dieses Schreiben außer einer vagen, mit der römischen Kirche verbundenen Einheitsidee und einer anerkennenden Nennung des als ökumenisch bezeichneten Konzils Florenz[25] keine ekklesiologisch relevanten Ausführungen enthält. Doch wurde gerade dieses Schreiben noch einmal in den Strom des Diskurses geworfen, als 1605 der Kiever Metropolit und orthodoxe Polemiker Ipatij Potij den Brief veröffentlichte[26]. Es muss also ein übergreifendes Interesse an der Konzeption bestanden haben, das über die persönliche Initiative des Smolensker Bischofs hinausging. Freilich liegt 1605 in einer anderen Zeit; es war nicht mehr die Phase nach Florenz, sondern nach Brest – und damit könnte sich auch eine Entschärfung der kirchenpolitisch durchaus heiklen Grundaussagen der Schreiben von 1474(?)/1476 verbinden.

[23] Vgl. Thomas Wünsch, *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Paderborn 1998, 191–193.

[24] [*Gramota kievskago mitropolita Misaila k pape Sikstu IV, 1476 g.*], in: *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, Tl. 1, Bd. 7: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych Južno-russcev s Latino-uniatami*, Kiev 1887, 193–196.

[25] Ebd. 194.

[26] So das Regest in der Edition; ebd. 193. Zu Potij vgl. Ševčenko, *Ukrajina*, Register s.v.

b) Orthodoxe Unionsgegnerschaft

Zeigt ein Vorstoß wie derjenige des Bischofs Misail von Smolensk, dass die „orthodoxe" Position in Polen-Litauen alles andere als eindeutig war, so ist auch der Beginn einer Polemik neuen Zuschnitts von orthodoxer Seite gegen Rom mit einer Unregelmäßigkeit verbunden. Diese „neue" Polemik setzt sich ab von den mittelalterlichen Invektiven gegen die „Lateiner", wie sie in Byzanz, aber auch seit der frühesten Chronistik in der Kiever Rus', gepflegt wurden, und bildet ein eigenes Paradigma heraus. Zwar steht zu erwarten, dass die Synode von Brest 1595/96 und der dort wiederholte, nun regional fokussierte Gedanke einer Kirchenunion den Startschuss gegeben hätte; doch ist dem nicht so. Den Anfang macht eine anonyme Schrift, die von 1587 datiert – was auch eine strategische Aussage beinhaltet, die aber nun nicht mit einem reziproken Verhältnis zwischen West- und Ostkirche verknüpft ist, sondern mit einer Sammlung der östlichen Kirche[27]. Über die Beweggründe für die Abfassung der Schrift lässt sich nur spekulieren. Immerhin ist an der Zeitstellung auffällig, dass 1587 mitten in dem Prozeß liegt, der die Moskauer Eparchie zum Patriarchat führt und damit eine „förmliche Autokephalie"[28] erzeugt: 1586 besuchte der Patriarch von Antiochien, Joachim, Moskau; 1588 hielt sich der Patriarch von Konstantinopel, Jeremias, am Hof des Zaren auf. 1590 wurde die Errichtung des Patriarchats von Moskau bestätigt, und zwar von allen Patriarchen der Ostkirche. Es liegt nahe, dass diese Rangerhöhung gerade für das nächst benachbarte orthodoxe Gebiet, die ruthenischen Teile Polen-Litauens, eine besondere Bedeutung haben würde: verband sich doch damit mindestens mittelbar eine Zurückdrängung des Patriarchats von Konstantinopel, dem diese Region traditionell unterstellt war. Die hegemoniale Konkurrenz freilich verband zwei sehr ungleiche Parteien: Konstantinopel hatte keinen orthodoxen Staat im Rücken, während Moskau der Sitz eines funktionierenden Großreiches war (zwar mit einem schwachen Zaren, Fedor, dafür mit einem starken Regenten, Boris Godunov). Die offenbar von einem ruthenischen[29] Autor verfas-

[27] Zu den inner-orthodoxen Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts vgl. Michail V. Dmitriev, *Pravoslavie i reformacja: reformacionnye dviženija v vostočnoslavjanskich zemljach Reči Pospolitoj vo vtoroj polovine XVI v.,* Moskva 1990, bes. 98–115.

[28] Manfred Hildermeier, *Geschichte Russlands. Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution*, München [3]2016, 383.

[29] Dafür spricht die Widmung an Fürst A. K. Ostrožskij, deren Text allerdings fehlt; vgl. *Ključ carstva nebesnago*, in: *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, Tl., 1 Bd. 7: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych Južno-russcev s Latino-uniatami*, Kiev 1887, 232–249, hier 232.

ste, in der Literatur Herasym Smotryc'kyj zugeschriebene[30] Polemik mit dem Titel „Ключъ царства небеснаго" (dt.: „Schlüssel [zum Verständnis] des himmlischen Zartums")[31] verfolgte klar das Ziel, die Orthodoxie gegenüber der Römischen Kirche in Polen-Litauen zu stärken. Ob dies eine erste Umsetzung des hegemonialen Anspruchs Moskaus auf die orthodoxen Gebiete der Nachbarschaft war, oder ob umgekehrt eine große regionale orthodoxe Kirche innerhalb eines katholischen Staatswesens ihre Sichtbarkeit erhöhen wollte, muss offen bleiben.

Dass es sich vornehmlich um diese regionale Kirche handelt, kommt recht unverhüllt zum Ausdruck. Der Autor bezieht sich direkt auf die Ruthenen (рускихъ)[32] als Bewohner der Rzeczpospolita, die einen Teil der dortigen единоверныхъ bildeten – in seinem Verständnis diejenigen, die am Glauben vor der Glaubensspaltung festhalten[33]. Die grundsätzliche Einordnung der „russischen" bzw. ruthenischen Orthodoxen in den griechischen Orbis bleibt dabei gewahrt; ihm gerade wird auch die fundamentale Funktion in der philosophischen Ausrichtung der Christenheit zuerkannt, ohne die „auch Rom nichts wüsste"[34]. Herzstück der Schrift ist eine kurze, aber intensive Auseinandersetzung mit dem römischen Papsttum, das als infiziert mit Häresie und Bosheit gesehen wird. Gleich einem Körper, der von Grind und Schorf befallen ist, ginge es jetzt darum, sich von den üblen Anteilen zu trennen, um dem verbleibenden Körper ein gesundes Weiterleben zu ermöglichen. Andernfalls würden die Verunreinigungen ins Innere des

[30] Mychajlo Voznjak, *Geschichte der ukrainischen Literatur*, Bd. 2: *16. bis 18. Jahrhundert*, Giessen 1975, 369; Boris Hudzjak, Oleh Turij (hg.), *Berestejs'ka unija i ukrajins'ka kul'tura XVII stolittja*, L'viv 1996, 161; Ševčenko, *Ukrajina* 184.

[31] *Ključ carstva nebesnago*.

[32] Die Entscheidung, den Quellenbegriff „ruskie" hier wie im Folgenden mit „Ruthenen" wiederzugeben, folgt der Beobachtung von Norman Davies, *God's Playground. A History of Poland*, Bd. 2, Oxford 1981, 72, dass eine tatsächliche Unterscheidung zwischen „Ruthenen" und „Russen" in dieser Zeit noch nicht generell bekannt gewesen sei. Mit Christophe von Werdt, *Stadt und Gemeindebildung in Ruthenien. Okzidentalisierung der Ukraine und Weißrusslands im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2006, 21, werden die orthodoxen Ostslaven in den Gebieten des Großfürstentums Litauen und des Königreichs Polen als „Ruthenen", das lateinisch-orthodoxe Überlappungsgebiet dort als „Ruthenien" bezeichnet. Eine gewisse Unterstützung für diese Begriffsverwendung bietet die zeitgenössische Formel „(natione Polonus) gente Ruthenus", die im 16. und 17. Jahrhundert durchaus in Gebrauch war; vgl. Jolanta Malinowska, *Stanisław Orzechowski – gente Ruthenus*, in: „Roczniki Humanistyczne" 50 (2002), 57–63 sowie Davies, *God's Playground* 11f.

[33] *Ključ carstva nebesnago* 240.

[34] Ebd. 241.

Körpers eindringen und seinen Tod verursachen. Was mit der Infizierung der „westlichen Kirche" gemeint ist, erläutert der Autor im Anschluss: es ist deren Abspaltung von der einen ökumenischen Kirche, die er interessanterweise mit der Figur des Papstes Formosus (891–896) in Verbindung bringt, also demjenigen Papst, der auf das letzte von Ost und West gleichermaßen anerkannte, ökumenische Konzil (Konstantinopel IV, 869/70) folgte. Nach ihm, und damit wird die Körpermetaphorik auf die Spitze getrieben, sei die Römische Kirche wie ein „Gesicht ohne Nase" geworden[35]. Reduziert man die medizinische Metaphorik auf ihren ekklesiologischen Kern, erkennt man zum einen die kategorische Ablehnung jeglichen Hegemonialanspruchs der Katholischen Kirche gegenüber der Orthodoxie. Die westliche Christenheit wird als defizitär gesehen, wobei die Ursache für den Defekt in einer kirchlichen Separierung in weit entfernter Vergangenheit liegt, noch vor dem offiziellen Schisma von 1054. Die Verbindung von Schisma und Häresie ist nicht neu; auffällig und für den weiteren Verlauf des Diskurses bedeutsam ist die Idee der Reinheit, die gleichsam die Positivseite der Invektive darstellt.

Damit ist zum anderen die Selbstdefinition angesprochen, die sich in auffällig ähnlichen Bahnen wie die ein halbes Jahrhundert zuvor von Philotheos von Pskov formulierte Idee von Moskau als dem „Dritten Rom" bewegt. Auch dort geht es um die Reinheit des Glaubens, die nun, nach dem Fall von Konstantinopel (und dem noch früheren von Rom), von der russischen Kirche garantiert werde[36]. Verbindendes Element ist das Selbstbewusstsein, das vor allem in der Abgrenzung gegenüber der Römischen Kirche zu Tage tritt: Philotheos wie der „Schlüssel" artikulieren ihren Anspruch, Hüter des unverfälschten Glaubens zu sein, in einer Unbedingtheit, die keine Widerrede und keinen Kompromiss zulässt. Spiegelbildlich zum „uniformitaristischen" römisch-katholischen Vereinigungsmodell eines Johannes Sacranus und seiner geistigen Nachfolger wird hier, in Ruthenien, mit dem anonymen „Schlüssel" ein russisch (ruthenisch)-orthodoxes Vereinigungsmodell präsentiert. Es hätte die römische Seite zu einseitigen Zugeständnissen gezwungen, einschließlich der Anerkennung einer Alleinschuld am Schisma. Es geht um das Seelenheil; das sollte mit dem „himmlischen

[35] Ebd. 242.

[36] Vgl. Hildegard Schaeder, *Moskau, das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Darmstadt 1957; Peter Nitsche, *Moskau – das Dritte Rom?*, in: „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht" 42 (1991) 341–354; Nina V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV–XVI vv.*, Moskva 1998.

Zartum" angedeutet werden. Es geht aber auch um die irdische Umsetzung eines auf die Transzendenz bezogenen Anspruchs (nämlich: die „richtige" christliche Kirche zu verkörpern). Hier konnte eine so apodiktisch vorgetragene Position wie die geschilderte nur dazu führen, dass sich die Reihen der eigenen Glaubensgruppe – nota bene: innerhalb eines hochgradig multikonfessionellen staatlichen Kontextes – fester schlossen. Der große Rahmen war damit abgesteckt; was fehlte, war die detaillierte Auseinandersetzung mit den päpstlichen Ansprüchen. Sie musste genauer werden, was die ekklesiologischen Streitpunkte anbelangte; und sie musste gleichzeitig den grundsätzlich umrissenen Dissens zwischen Ost- und Westkirche auch für die Laien greifbar machen.

Das sollte das Werk der Traktate nach der Synode von Brest[37] werden. Der erste datiert von 1597 und ist überschrieben: „Bericht darüber, dass die Abtrünnigen der Heiligen Kirche den Papst als oberstes Haupt bezeichnen, und nicht Christus, den Sohn Gottes" (Вказъ о томъ, што именуютъ быти отступницы Церкви Святое Всходнее голову папежа римскаго, а не Исуса Христа, Сына Божия)[38]. Es ist eine Art Generalabrechnung mit dem in der kirchlichen und politischen Praxis bedeutendsten Streitpunkt zwischen Ost- und Westkirche: dem Anspruch des Papsttums, an der Spitze der Kirche insgesamt zu stehen. Artikuliert in der Metapher des Hauptes, die in dem Traktat auch an erster Stelle behandelt wird, heißt das: der Papst ist nach römischer Vorstellung nicht nur Haupt in dem Sinne, dass er die

[37] Vgl. die Union als „Erinnerungsort" bei Christoph Augustynowicz, *Die Union von Brest*, in: Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald, Thomas Wünsch (hg.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, 897–904. Zur Lage der unierten und der orthodoxen Kirche in Polen-Litauen nach 1596 vgl. Bolesław Kumor, Zdzisław Obertyński (hg.), *Historia Kościoła w Polsce*, Bd. 1, Tl. 2, Poznań-Warszawa 1974, 259–309. Zur gemischten Erfolgsgeschichte der Union vgl. Frank E. Sysyn, *The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: Geoffrey A. Hosking (hg.), *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*, London 1991, 1–22 und Serhii Plokhy, *The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*, Cambridge 2006, 164–169. Zur Interpretation der Union als „religious crisis" vgl. Dmitriev, *Conflict and Concord* 117ff.; zur Interpretation der Union als „raskol" (Kirchenspaltung) vgl. Oleg B. Nemenskij, *Russkaja identičnost' v Reči Pospolitoj v konce XVI – pervoj polovine XVII v.*, in: Michail V. Dmitriev (hg.), *Religioznye i etničeskie tradicii v formirovanii nacional'nych identičnostej v Evrope*, Moskva 2008, 180–197, hier 182.

[38] *Vkaz o tom, što imenujut byti otstupnicy Cerkvi Svjatoe Vschodnee golovu papeža rimskago, a ne Isusa Christa, Syna Božija*, in: *Archiv Jugo-zapadnoj Rossii*, Tl., 1 Bd. 8: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych južno-russov s protestantami i latino-uniatami v Jugo-zapadnoj Rusi za XVI i XVII stol.*, Kiev 1914, 507–561.

Leitung im irdischen Bereich der Kirche hätte, also gleichsam die Exekutive bildete (das war die koerzitive Position der innerkirchlichen Kritik aus den Reihen der Konziliaristen gewesen)[39]; und der Papst ist auch nicht nur Haupt in dem Sinne, dass er sich als Primus inter pares in eine horizontale Hierarchie eingliedern ließe (das sah die Ordnung der Alten Patriarchate in der Zeit der Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends vor). In der römischen Sicht des Papsttums steht der Papst der gesamten Kirche vor, in ihrer spirituellen und in ihrer soziologisch fassbaren Dimension. Das bildet den Kern der Auseinandersetzung mit der Ostkirche, nicht das „Filioque", und auch keine liturgischen oder rituellen Differenzen. Man wird deshalb dem verfasserlosen Traktat, erschienen postwendend nach Brest, eine klare Sicht auf das eigentliche Problem bescheinigen dürfen. Die Verhandlung des strittigen Punktes zeichnet sich dabei durch einige rhetorische Virtuosität aus: Zunächst einmal wird, ganz den Erfordernissen einer polemischen Zuspitzung gehorchend, die Kopf-Funktion Christi, wie sie in den Paulusbriefen festgeschrieben ist, gegen den Anspruch des Papstes ausgespielt, das Haupt der Kirche zu sein. Der Heilige Geist gehe schließlich (appelliert wird an das Glaubensbekenntnis) nicht vom Papst aus, und deshalb könne er auch nicht in die Funktion Christi eintreten, das Haupt der Heiligen Kirche zu sein[40]; auf diesen Nenner wird die Diskussion gleich zu Beginn der Schrift gebracht. Der Papst in Rom sei ein Mensch (ergänze: wie alle anderen), Sünde und Tod unterworfen – wie könne er da sehen, was die Glieder tun, was sie reden und denken. Das komme nur dem eigentlichen Haupt zu, dem gekreuzigten Christus[41]. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn der Verfasser bemerkt, dass die Kirche, wäre der Papst tatsächlich ihr Haupt, bei dessen Tod (wenigstens kurzfristig) „kopflos" wäre[42].

Eng verknüpft mit der Leitungsfunktion bzw. –prätention des Hauptes ist diejenige des Hirten; ihr gilt das nächste Kapitel der Schrift. Auch hier kreist die Argumentation mit Hilfe einer polemischen Verkürzung letztlich um das Thema Teilkirche – Gesamtkirche. Der universale Hirten-Anspruch des Papstes wird konterkariert mit der evangelisch grundgelegten Hirten-Funktion Christi; wie schwach belegt die päpstliche Prätention sei, verdeutlicht der Verfasser mit dem herzhaften Spruch „der Zigeuner bezeugt es mit

[39] Vgl. Thomas Wünsch, *„Minister, executor, caput civile" – Der Papst im Kirchenverständnis der Konziliaristen*, in: František Šmahel (hg.), *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.–16. Jahrhundert*, Praha 1999, 53–79.

[40] *Vkaz* 507.

[41] Ebd. 508.

[42] Ebd. 510.

seinen Kindern“[43]. Dennoch beweist der anonyme Autor auch in diesem Kapitel theologisch-historisches Fingerspitzengefühl, wenn er ausführt, dass das von Jesus geäußerte Gebot, seine Herde zu weiden, keineswegs auf den Papst allein beschränkt sei, sondern sich auf viele Apostel (многимъ апостоломъ) bezöge. Die Gesamtweide, so könnte man es umschreiben, gehört nach der Meinung des Autors zur Kirche von Jerusalem, nicht zu der von Rom[44]. Damit tritt neben die personenbezogene Opposition Jesus – Papst auch die geographische Opposition Jerusalem – Rom. Es kann nicht ausbleiben, dass der Identifikationsfaktor, der sich im orthodoxen polnisch-litauischen Raum auf einer solchen Grundlage entfalten konnte, in Richtung Jerusalem ging. Wieder wird, subtil, weil mit einer neutestamentlichen Grundierung versehen, der Anspruch von orthodoxer Seite sichtbar, das wahre Christentum zu verkörpern. Das bedeutet freilich auch, dass dem integralistischen päpstlichen Modell ein ebenso integralistisches „östliches“ Modell entgegentritt. Für eine Ökumene im Sinne einer Harmonisierung der Standpunkte und Nivellierung der Streitpunkte war in diesem Text (sehr ähnlich zu den übrigen „orthodoxen“) kein Platz.

Eher ist Polarisierung angesagt. Sie äußert sich darin, dass einem als überzogen dargestellten päpstlichen Herrscherwillen eine „wahrhaftige heilige Östliche Kirche“ gegenübergestellt wird, deren Haupt Christus ist (правдивое Восточное Церкви Его святое), und in der die eigene Hierarchie – Bischöfe und Presbyter – aufgehoben ist[45]. Liest man diese Passage sensu strictu, dann bildet Christus die Spitze nur der „orthodoxen“ Kirche, nicht der römisch-katholischen. Die Konzilien von Florenz und Brest, die vom Verfasser des Traktats direkt angesprochen werden, spielen aus seiner Sicht die Rolle, den römischen Papst zum obersten Bischof der ganzen Welt (найвышшого бискупа по всемъ свете) zu machen[46]. Damit ist nicht nur das Unionsprojekt grundlegend desavouiert; es ist auch die Gegenseite als grundsätzlich nicht satisfaktionsfähig gezeichnet: Der eigenen, östlichen Kirche werden die „Römer“ (Римяне) als „überaus unverschämtes Volk“ gegenübergestellt, das es wage, biblische Aussagen von der Allmacht und universalen Schutzfunktion Gottes (wie in Psalm 91 und den Paulusbriefen nachzulesen) dem Papst zuzuschreiben[47]. Die Aneignung des Lobes und der Ehre, die Christus gebührt, durch den Papst, bezeichnet der Autor als An-

[43] Ebd. 513.
[44] Ebd. 516.
[45] Ebd. 517.
[46] Ebd. 517.
[47] Ebd. 519.

maßung – und belegt diesen Vorgang mit dem schärfsten Verdikt, das die Kirche kennt: Wer so handelt (sc. der Papst), ist der Antichrist, der verlorene Sohn und Feind Gottes[48]. Auch wenn sich die Zeiten seit Florenz geändert hatten, die durch die Reformation verursachte Kirchenspaltung längst Realität war, und das Papsttum schon von protestantischer Seite her mit Invektiven umzugehen hatte: Mit dieser Benennung waren alle Brücken einer möglichen Verständigung abgebrochen. Mit dem Antichrist verhandelt man nicht, und er ändert sich auch nicht. Kommunikation mit dieser Art Gegenspieler kann nur darin bestehen, die andere Seite von der Unhaltbarkeit und Verderblichkeit ihrer Position zu überzeugen – und im Gegenzug die eigene Position als allein statthafte und (im Wortsinn) „katholische" anzupreisen.

Es liegt in der Natur der Polemik, dass die Destruktion der Gegenseite weit stärker ausgeprägt ist als die Konstruktion der eigenen Seite. So folgt auf die Auseinandersetzung mit den vom Papsttum in Anspruch genommenen Leitungs-Metaphern des Hauptes und des Hirten die Behandlung der Sukzessionstheorie, die vom anonymen Autor als wichtiger Baustein im Gebäude des päpstlichen Machtanspruchs identifiziert wird[49]. Dieser Machtanspruch nun ergibt sich ganz wesentlich aus der Interpretation von Matth. 16,18, wo – in einer papstzentrierten Auffassung – der Apostel Petrus als Fundament der Kirche gesehen wird, und die Päpste kraft ihrer (prätendierten) Eigenschaft als (alleinige) Nachfolger Petri damit zum Fundament der Kirche, ja zur Kirche selbst werden[50]. Der Autor sieht den Kern des Problems, wenn er diese Sukzessionstheorie des Papstes mit der Vorstellung vom (Weiter-)Bestehen der Kirche in Christus kontrastiert[51]; der Papst kommt damit gegen Christus in Stellung – und es bedarf keiner weiteren Erklärung, wer hier die Oberhand besitzt. Am Ende des Kapitels wird sogar die Setzung von Petrus als erstem Bischof in Rom angegriffen: Nicht Petrus sei es gewesen (von dem man wenig wisse), sondern Paulus[52], dem im übrigen von Jesus selbst ein Auftritt in Rom prophezeit worden sei (Act. 23,11)[53]. Damit wird als Schlussakkord der ganzen Argumentation der Sukzessionsgedanke selbst ad absurdum geführt; denn von Paulus geht keine päpstliche Nachfolge aus.

[48] Ebd. 520. Wiederholung des Antichrist-Vorwurfs für die päpstliche (sc. katholische) Seite ebd. 532.

[49] Ebd. 520–525.

[50] Zur Diskussion um die Interpretation von Matth. 16,18 vgl. Wünsch, *Konziliarismus*, Register s.v.

[51] *Vkaz* 520.

[52] Ebd. 525.

[53] Dazu ein eigenes kurzes Kapitel ebd. 525.

Die vierte Breitseite des Pamphlets richtet sich gegen den Universalepiskopat des Papstes. Die Überschrift des entsprechenden Kapitels formuliert es so: „Darüber, was die Römer behaupten, nämlich, dass die päpstliche Kirche Meister (мистромъ) und Mutter (маткою) war für alle anderen christlichen Kirchen, und dass aus ihr alle anderen Kirchen hervorgegangen seien“[54]. Das ist sichtbar nicht nur auf das landläufige Verständnis von „Universalepiskopat“ gemünzt, wie es im sog. Dictatus papae Gregors VII. von 1075[55] angelegt ist (Sätze 2, 3, 7, 13–15, 25) und wohl zuallererst auf den eigenen, lateinischen Bereich abzielt. Der Autor wendet den durchaus „universalen“ Anspruch des Papstes (Dictatus, Satz 2: *Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis*) auf die gesamte christliche Ökumene an. Das Ergebnis dieser Gesamtschau ist eine Gegenüberstellung von zwei konkurrierenden Ansprüchen, die Mutterkirche aller christlichen Kirchen zu sein: Jerusalem oder Rom[56]. Es liegt auf der Hand, dass dieser Wettstreit für Rom mit einer Niederlage endet; denn im Hintergrund dieses Duells steht die Opposition Jesus – Papst. Die Nicht-Anerkennung des päpstlichen Primats erstreckt sich dabei auch auf andere Punkte, die bereits im Dictatus papae festgehalten sind: auf das Verbot, den Urteilsspruch eines noch lebenden Papstes durch die Appellation an einen anderen Papst zu umgehen (vgl. Dictatus, Satz 18); und auf das Verbot, Synoden ohne Billigung des Papstes rechtskräftig werden zu lassen (vgl. Dictatus, Sätze 16–17)[57]. Zur Abwehr universaler Herrschafts- und Geltungsansprüche des Papsttums gehört schließlich auch die Auseinandersetzung mit dem Theorem, das im Zentrum der Argumentation des Johannes Sacranus gestanden hatte[58]: „dass es eine „translatio fidei“ von Konstantinopel nach Rom gegeben habe (natürlich provoziert durch den Fall Konstantinopels 1453 und dessen katholische „Begründung“ mit der Sündhaftigkeit der „Griechen“), und dass unter anderem darauf die Sonderstellung des Papstes beruhe[59]. Der Autor der anonymen Schrift wendet sich gegen diese Ansprüche mit einem Angriff auf eine andere so umstrittene wie wirkmächtige Setzung: die Konstantinische Schenkung.

Damit ist zugleich der Höhepunkt des ganzen Traktats erreicht. Hier wird aus der Kirchenpolitik in der Zeit Ludwigs des Frommen (814–840)

[54] Ebd. 526.

[55] Erich Caspar (hg.), *Das Register Gregors VII.*, Hannover 1920 (MGH Epp. sel. II, 1) Lib. II, 55 a, 202–208.

[56] *Vkaz* 527.

[57] Ebd. 535.

[58] Vgl. Wünsch, *Das römische Modell* 98.

[59] *Vkaz* 536.

abgeleitet, dass die „eigentliche" Konstantinische Schenkung eine Fälschung gewesen sei, weil Ludwig dem Papst zum zweiten Mal Rom schenkt – ein Vorgang, der sich 820 abgespielt haben soll[60]. Es bleibt unklar, ob damit das Pactum Hludoviocianum (817) oder die Constitutio Romana (824; erlassen allerdings von dem Sohn Ludwigs, Kaiser Lothar I.), oder aber eine Kombination aus beidem gemeint ist. Immerhin handelt es sich in beiden Fällen um Maßnahmen, die eine eindeutige Überlegenheit des Kaisertums über das Papsttum demonstrieren und den Papst als „Untertan des Kaisers" zeigen bzw. dazu führten, die „fränkische Kontrolle über Rom zu verstärken"[61]. Die nötige Machtfülle, um eine solche Schenkung auszuführen, hat der Kaiser also nach Ansicht des orthodoxen Polemikers besessen; warum es zu einer zweiten Schenkung hat kommen müssen, bleibt für den Autor offen. Er stellt die Frage in den Raum, aus welcher Gesinnung heraus (якимъ духомъ) Papst Paschalis I. von Kaiser Ludwig dieses Geschenk empfangen haben mag. Die Plausibilität des Geschehens, soviel macht die Argumentation klar, erhöht sich durch diesen zweiten Anlauf mitnichten – ganz im Gegenteil: War die Konstantinische Schenkung schon für die Zeit Papst Silvesters I. (314–335) ein Falsum, so musste sie durch den wiederholten Schenkungsversuch erst recht obskur werden.

Dabei geht es nicht nur um Hoheitsansprüche, die das Papsttum nach Meinung des Verfassers usurpiert habe. Es geht auch, und vielleicht noch mehr, um eine bestimmte Richtung, was die Genese und Entwicklung der Trennung von Ost- und Westkirche angeht – mit einem Wort: um die Rechtgläubigkeit. Denn die päpstliche Stellung wird nicht um ihrer Präsenz in der irdischen Welt willen angegriffen, sondern um ihrer Bedeutung für die Erlangung des Seelenheils. Das steht im Mittelpunkt der Überlegungen, und hieran nur knüpfen sich alle anderen, machtpolitischen Streitpunkte. Wie das zu verstehen ist, zeigt die Überschrift desjenigen Kapitels, das auf die merkwürdige Diskussion um die zweifache Konstantinische Schenkung folgt. Das Kapitel selbst handelt vom „Filioque" und dem Azymenstreit[62]; aber der Fluchtpunkt der Argumentation liegt woanders: darin, dass sich „die Römer von den Griechen abgespalten" (отщепили римяне отъ кгрековъ) hätten, und dass sie sich damit auch von der „Rechtgläubigkeit und Einheit des christli-

[60] Ebd. 539.

[61] Clara Harder, *Pseudoisidor und das Papsttum. Funktion und Bedeutung des apostolischen Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen*, Köln 2014, 43.

[62] Vgl. Georgij Avvakumov, *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*, Berlin 2002, 29–31.

chen Glaubens“ (отъ православія и единости веры христіянское) entfernt hätten[63]. Es findet also gewissermaßen eine Rückholung der Rechtgläubigkeit von den Lateinern zu den Griechen statt – nachdem der lateinische Polemiker Johannes Sacranus ein knappes Jahrhundert zuvor eine „Translatio fidei“ von den Griechen zu den Lateinern postuliert hatte.

Andere Traktate, gerichtet gegen die Lateiner und die Unierten zusammen, tragen diese Ideen weiter und variieren sie. Ein „Elenchus pism uszczypliwych“ („Widerlegung boshafter Schriften“) von 1622, in polnischer[64] Sprache geschrieben von Angehörigen der Wilnaer Bruderschaft zum Heiligen Geist[65] und herausgegeben durch die dortige Bruderschaft vom Heiligen Kreuz, kann dafür stehen[66]. Die rückversichernde Botschaft dieser Abhandlungen für die eigene, orthodoxe Glaubensgruppe sticht ins Auge – und wird durch die häufige Wiederholung des Ausdrucks „narod (nasz) Rusky“[67] betont. Die Gegenseite firmiert als „häretische Katholiken“ (*gaeretycy katholikow*)[68], mitunter aber auch als „heidnische Türken“ (*poganinowi tureckiemu*)[69]. Dabei wird von den Autoren sehr klar erkannt, dass sich mit ersterer Opposition eine Konfrontationslinie innerhalb der „Rusia“ aufbaut: wenn die unierten „Rusi“ die Rechte resp. Gesetze der Orthodoxen (*prawa nasze*) nicht kennen, dann ergibt sich automatisch eine Teilung zwischen „Rusia“ und „Rusia“ – in eine „Rusia“ nach römischer Ordnung (*o Rusi zakonu rzymskiego*) und eine nach griechischer Ordnung (*o Rusi zakonu graeckiego*)[70]. Doch bildet dies nicht den Ausgangspunkt für einen irenischen Standpunkt, ganz im Gegenteil: die Verfasser versäumen nicht zu betonen (und zwar in lateinischer Sprache), dass die „Römer“ den Frieden und die öffentliche Ruhe stören würden, dass sie Aufstände und Unruhen erzeugen würden[71].

[63] *Vkaz* 540.

[64] Die lateinischen Textteile sind zahlreich und verleihen dem Ganzen einen makkaronischen Charakter. Es lässt sich keine Ordnung erkennen, wann der grundsätzlich polnische Text ins Lateinische wechselt; offenbar aber gehäuft dann, wenn Fachtermini ins Spiel kommen.

[65] Voznjak, *Geschichte* 375 weist Meletij Smotryc'kyj als Verfasser aus. Zur Person vgl. Ševčenko, *Ukrajina*, Register s.v.

[66] *Elenchus*, in: *Archiv Jugo-zapadnoj Rossii*, Tl. 1, Bd. 8: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych južno-russov s protestantami i latino-uniatami v Jugo-zapadnoj Rusi za XVI i XVII stol.*, Kiev 1914, 597–651.

[67] Ebd. 604, 605 etc.

[68] Ebd. 606.

[69] Ebd. 610.

[70] Ebd. 612.

[71] Ebd. 613.

Die Ursachen für die Entzweiung bilden dann den Kern des „Elenchus". Die Autoren referieren die westliche Sicht auf den Osten und stellen zwei Punkte voran: den Vorwurf des Verrats; und den Vorwurf, Schismatiker zu sein[72]. Beide Punkte sind spätestens seit dem Fall von Konstantinopel gut in der Debatte eingeführt und stellen insofern kein Novum dar; auch dass man sich dagegen zur Wehr setzen muss, ist wenig erstaunlich. Durchaus ansprechend sind aber die Versuche, die (altbekannten) Attacken aus dem Westen in einer Weise abzuwehren, dass daraus keine Rückzugsposition wird, sondern eine expansive Haltung. Die argumentative Linie ist nicht defensiv, sondern offensiv; das Vorgehen zielt über die Destruktion der Gegenseite auf die Konstruktion der eigenen Seite. Das beginnt damit, dass der erste Vorwurf mit dem Argument zurückgewiesen wird, dass gerade die „römische" Seite vom gemeinsamen Glauben (*od prawey katholickiey wiary*) abgefallen sei, dass sie sich von der östlichen Kirche, repräsentiert im Patriarchat von Konstantinopel, entfernt hätte. Die Apostasie liegt also bei den Lateinern, nicht bei den Griechen[73]. Die Antwort auf den zweiten Vorwurf ist eher defensiv und wendet sich gegen die – offenbar als akut empfundene –Anschuldigung, Photios sei ein Schismatiker, und mit ihm alle „Griechen" bis zur Gegenwart der Schrift. Hintergrund ist die Gegnerschaft des Patriarchen von Konstantinopel, Photios, gegen die lateinische Bulgarenmission im Jahr 867. Photios hatte damals argumentiert, und das stellt den Zusammenhang mit der Situation von 1622 her, dass die Rechtgläubigkeit der Mission aufgrund der Aufnahme des „Filioque" in das Glaubensbekenntnis zerstört sei[74]. Das Schisma, und damit erfolgt der erste rhetorische Gegenschlag, sei die Abspaltung der Glieder von einem Haupt – aber nicht von irgendeinem Haupt, sondern vom universellen Haupt, also Christus. Der Konflikt entsteht nun aus der Sicht der Autoren aus den Unterschieden zwischen den Gliedern und zwischen den Häuptern: Es gäbe partikulare Häupter und die Glieder derselben, nämlich wenn man auf die Ebene der Bistümer sehe. Ein menschliches Haupt in einer universellen Funktion lehnen die Autoren ab – und so fällt auch der Anspruch der „römischen" Seite, dass der Papst ein universelles Haupt sein könne, in sich zusammen. Weder in der Heiligen Schrift noch in den Beschlüssen der allgemeinen Konzilien hätte sich eine solche Setzung gefunden[75]. Damit wird dem Anliegen eines päpst-

[72] Ebd. 620.

[73] Ebd. 620.

[74] Zum sog. Photianischen Schisma vgl. Axel Bayer, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln 2004, 18f.

[75] *Elenchus* 622.

lichen Universalepiskopats eine Abfuhr erteilt, auch jeder Vorstellung einer ökumenischen Vorrangstellung des Papstes. Die Bezeichnung „powszechny episkop" (universaler Bischof) für den Papst wird sogar als *nomen prophanum, perversum, superstitiosum, superbum, privatum, blasphemum* gegeißelt[76] – also ein recht umfängliches Vokabular sündhafter Vergehen aufgeboten, um diesen Anspruch zurückzuweisen.

Der Vorwurf der Apostasie schließlich wird gegen die Verfechter dieses Vorwurfs selbst gewendet. Dazu gehört als naheliegendes Element die Ablehnung des „Filioque" im Glaubensbekenntnis[77]. Damit allein ist nach Meinung der Verfasser bereits erwiesen, dass nicht die griechische, sondern die lateinische Seite vom Glauben abgefallen sei. Weiterhin pochen die Verfasser auf die Gleichwertigkeit Konstantinopels mit Rom: Seit den ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends sei der „thronus Constantinopolitanus" mit den gleichen Privilegien ausgestattet gewesen wie der Thron „Antiquae Romae"[78]. Eine Unterordnung Konstantinopels unter Rom wird strikt abgelehnt, genauso wie der Vorwurf, einen geschuldeten Gehorsam zu verweigern: Denn Konstantinopel hat den Gehorsam gegenüber Rom nicht verlassen, weil es dazu nie verpflichtet war[79]. Zusammen mit der Klärung des Verhältnisses zwischen den beiden Patriarchatssitzen erledigen die Verfasser im Nachtrag die Rangordnung zwischen Konstantinopel und den slawischen Ländern, speziell der hier so genannten „Rossia": Sie ist Konstantinopel gegenüber zum Gehorsam verpflichtet wie ein Kind seiner Mutter (*matka*) gegenüber, und für sie bleibt Konstantinopel die Hauptstadt „nach Erbrecht" (*stolica iure haereditario*)[80]. Die Autoren errichten auf diese Weise ein mehrstöckiges Gebäude, bei dem die von Byzanz aus missionierte slawische Welt (in Gestalt der „Rossia") das Fundament für die Höchstrangigkeit des Patriarchats von Konstantinopel abgibt. Rom hat keinerlei Anspruch auf eine wie immer geartete Suprematie – was durch die Richtung des Schismas (noch über 1054 hinaus) und die daraus resultierende Apostasie der „Katholiken" noch verschärft wird. Die Autoren, die sehr häufig mit der semantischen Opposition „Wir" und „Ihr" arbeiten, ziehen einen fast ontologischen Graben zwischen den beiden Kirchen des Christentums. An eine Überbrückung ist nicht gedacht; eher schon an eine Sammlung der eigenen Reihen, um den Anmaßungen des Gegenübers widerstehen zu können. Dem dient

[76] Ebd. 625.
[77] Ebd. 632.
[78] Ebd. 650.
[79] Ebd. 651.
[80] Ebd.

offensichtlich auch die Selbstzuordnung der ruthenisch-orthodoxen Gebiete in den griechischen Zusammenhang: Sie konstruiert eine freiwillige Unterwerfung, die insofern bemerkenswert ist, als sie politisch vollkommen folgenlos war, in geistlich-kirchlicher Hinsicht jedoch das Bedürfnis nach einem in Recht und Tradition mit Rom ebenbürtigen Schutzpatron spiegelt. Man sammelt sich unter dem Banner Konstantinopels, um von dort aus, fußend auf einer als allein rechtgläubig erachteten Kirche, gegen Rom vorzugehen.

Diese Linie der Sammlung der eigenen Gefolgschaft wird auch in ähnlich gerichteten Traktaten weiter verfolgt. Eine als (Glaubens-)Beweis, „Indicium to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey", titulierte Schrift, verfasst von den Brüdern des Klosters in Winniza/Vinnycja im Jahr 1638, demonstriert dies augenfällig[81]. In einem fiktiven Dialog zwischen einem Reisenden (*podrożny*) und einem Einheimischen (*domownik*) werden die Glaubensgrundlagen der orthodoxen, ruthenischen Seite vermittelt – nahezu ohne Angriff auf die römisch-katholische Seite[82] (und deshalb auch kaum als Polemik einzustufen). Die Paränese entbehrt nicht einer gewissen Berechenbarkeit und Langatmigkeit, hält aber an manchen Stellen durchaus innovative Segmente bereit: so etwa, wenn der Glaube der orthodoxen Ruthenen (*wiara Ruska*) als abhängig von der Kirche von Jerusalem definiert und mit Stellen aus lateinischen (katholischen) Historikern wie Jan Długosz, Marcin Kromer oder Caesar Baronius belegt wird[83]. Oder wenn gegen die als unierte Meinung ausgegebene Position angegangen wird, dass die Rus' (*ziemia ruska*) von Rom aus missioniert worden sei, genauer: durch Papst Nikolaus I. (858–867).[84] Es ist dies ein Reflex auf die Bulgarenmission und das an anderer Stelle schon diskutierte Photianische Schisma. Man wird nicht fehl gehen in der Annahme, dass die Wiederholung der historischen Grundlagen der Slawenmission, einschließlich der Rolle Konstantinopels als Missionszentrale, eine einigende Wirkung auf die Orthodoxen Rutheniens

[81] [*Sočinenie protiv latino-uniatov, napisannoe inokom Vinnickago monastyrja v 1638 g.*], in: *Archiv Jugo-zapadnoj Rossii*, Tl. 1, Bd. 8: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych južno-russov s protestantami i latino-uniatami v Jugo-zapadnoj Rusi za XVI i XVII stol.*, Kiev 1914, 762–798.

[82] Ein einziges Mal begegnet ein polemischer Auftritt, als die „unierte" Seite zitiert wird: ein gewisser Bembus habe bei einer Versammlung von Unierten und Nicht-Unierten in Lemberg (1629) behauptet, die östliche Kirche setze sich aus „Heiden" zusammen (*z pogan zebrany*); ebd. 771. Zur Synode vgl. Tadeusz Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630–1700*, Poznań 1922, 15; Brüning, *Unio* 317.

[83] [*Sočinenie*] 775f.

[84] Ebd. 784.

haben mußte. Gleichwohl bleibt die diskursive Tragweite auf diese Ebene der Auseinandersetzung beschränkt; eine kirchen- oder staatspolitisch relevante Dimension fehlt.

Exakt darum dreht sich dann, in für Polen-Litauen historisch kritischer Zeit, das „Tagebuch" (Діаріушъ) des Brester Igumen Afanasij Filippovič aus dem Jahr 1646[85] – obgleich gerade dieses hochgradig politische Werk gemäß auktorialer Intention ebenfalls zuvorderst dem Verständnis und der Erklärung der orthodoxen (православное) Sache dienen soll[86]. Die Schrift war dabei nicht nur ein Beitrag für die Polemik gegen die Union von orthodoxer Seite; sie entpuppt sich bei genauerer Betrachtung auch als Quellensammlung – und erfüllt damit eine zusätzliche Aufgabe: Bericht zu sein für die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Orthodoxen in Polen-Litauen. So ist etwa eine Supplik der Orthodoxen im polnischen Senat aus dem Jahr 1643 inseriert, die sich gegen die Verbreitung bzw. Unterstützung der Union richtet. In recht grober Form wenden sich die Autoren darin gegen die „verfluchte Union" (унею проклятую) und drohen allen, die den „wahren griechischen Glauben" (веры правдивое Грецкое) nicht in Ruhe lassen, mit dem göttlichen Zorn[87]. Ein in lateinischer Sprache formuliertes Manifest von Filippovič selbst faßt die zentralen Teile dieser Argumentation zusammen; die Wahl der Sprache verrät dabei, dass es hier nicht um die eigene Klientel ging, sondern um die Gegenseite, speziell die Staatsspitze (König; Sejm). In drei Textspalten wird die Bedrängung „des griechischen Glaubens und der orthodoxen Kirche" (fidei Graecae et ecclesiae Orthodoxae) festgehalten und der Zorn Gottes auf diejenigen herabbeschworen, die den wahren griechischen Glauben nicht in Frieden lassen und die „verfluchte Union" (*unionem maledictam*) nicht vertilgen[88]. Filippovič wendet sich im weiteren Verlauf der Schrift besonders gegen die Jesuiten und zitiert eine Stimme, die sie als überaus klugen (езуитовъ барзо мудрыхъ) – und deshalb umso gefährlicheren Gegner einstuft[89]. Die Jesuiten würden in den Schulen Komödien veranstalten und andere Aktivitäten entwickeln, um die rechtgläubigen Christen zu verführen und auf die Ge-

[85] Filippovič Afanasij, *Diariuš*, in: Petr Gil'tebrandt (hg.), *Russkaja istoričeskaja biblioteka*. Bd. 4: *Pamjatniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi*. Bd. 1, S.–Peterburg 1878, Sp. 49–156. Vgl. Ševčenko, *Ukrajina* 194.

[86] Filippovič, *Diariuš* Sp. 49.

[87] Ebd. Sp. 74f.

[88] Ebd. Sp. 76–78; Zitat Sp. 78.

[89] Ebd. Sp. 92.

genseite (будучи неправоверные) zu ziehen[90]. Neben der Jesuitenschelte hält die Schrift des Brester Igumen aber auch einen Einblick in die Alltagsseite der Konfrontation bereit, indem die Schimpfworte wiedergegeben werden, mit denen die Orthodoxen in der Rzeczpospolita offenbar von ihren katholischen (bzw. unierten) Nachbarn belegt worden sind: ‚гугу, Русинъ, люпусъ, реліа, господи-помилуй, схизматикъ, Турко-Гречинъ, одщепенецъ, Наливайко'[91]. Dabei ist die Bezeichnung „Rusin(e)" bemerkenswert, weil sich hier ein ethno-soziales Verständnis zu spiegeln scheint – wenngleich eher von außen, nicht als Selbstbewusstsein[92]. Vom politisch-religiösen Gehalt her interessant ist (neben dem unvermeidlichen Verdikt der „Schismatiker") besonders die Fügung der „Turko-Griechen" – was offenbar eine Verbindung zwischen den Osmanen und den Orthodoxen in der katholischen Wahrnehmung spiegelt. Angesichts der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Osmanischen und dem Moskauer Reich um die Festung Asov nach 1637, also noch wenige Jahre vor dem Abfassungsdatum der Schrift, scheint es hierfür keine realpolitische Grundlage zu geben. Vielmehr könnte es sich um eine Kombination verschiedener Feindbilder handeln, die sich dann in dieser Form der Beschimpfung Ausdruck verschafft.

Daneben wird in bewährter Manier das Arsenal der Papstkritik benutzt. Der Autor weist auf eine Merkwürdigkeit der Papstwahl hin, die darin besteht, dass die Kardinäle als die künftigen Untergebenen („Söhne": сынами) des Papstes diesen gar nicht in sein Amt bringen dürften, da nach Paulus (Hebr. 7,7) immer der Niedrigere vom Höhergestellten den Segen empfängt[93]. Darf diese polemische Variante schon einige Originalität für sich beanspruchen, so trifft das ebenso auf eine zweite papstkritische Invektive zu. Innerhalb der bereits bestens eingeübten Auseinandersetzung um die Interpretation von Matth. 16,18 macht Filippovič eine Parallele zwischen Alexander dem Großen und Julian Apostata einerseits sowie Petrus und dem Papst andererseits auf: genausowenig wie der römische Kaiser Julian die „Seele" (душа) Alexanders des Großen als Metonymie für Monarchie in sich trägt, genauso wenig ist das beim Papst der Fall, wenn er sich für seinen Leitungsanspruch auf Petrus beruft[94]. Bezeichnender Weise nimmt der Verfasser mit Julian Apostata (römischer Kaiser 360-363) aus einem reichhaltigen Angebot gerade den Neffen Konstantins des Großen, der seit dem Mit-

[90] Ebd. Sp. 92.
[91] Ebd. Sp. 97.
[92] Vgl. Nemenskij, *Russkaja identičnost'* 180f.
[93] Filippovič, *Diariuš* Sp. 110.
[94] Ebd. Sp. 141.

telalter als Inbegriff des Feindes des Christentums galt. Diese Polemik von einer „Seelenwanderung", was Status und Kompetenzen angeht, darf insofern Aufmerksamkeit für sich beanspruchen, als das östliche (griechische) Christentum ja dieselbe biblische Grundlage besitzt wie das westliche (lateinische) Christentum. Eine exklusive Engführung von Petrus hin zum Papst bedeutet nichts weniger als eine „kalte Segregation" des östlichen Christentums. Daraus dürfte sich auch erklären, warum dem Autor aus Brest, der von einer „unierten Spaltung" (der Kirche) spricht[95], bevor er auf die Synode von Brest eingeht[96], der Verweis auf die Christianisierung der Rus' (hier 987 angesetzt), und zwar gerade im Zeugnis eines lateinischen Chronisten, so wichtig ist: Indem er – ähnlich wie im „Indicium" von 1638 – den Krakauer Kanoniker Jan Długosz als Quelle für diesen Vorgang heranzieht[97], dokumentiert er sein Bedürfnis, einen „neutralen" oder „objektiven" Beleg für die Christlichkeit der orthodoxen Kirche – auch in Russland – zu erhalten. Wenn aber auch die katholische Gegenseite das Christentum der Orthodoxen bezeugt, dann verbieten sich exklusive Ableitungen, wie sie der lateinischen Seite angekreidet werden. Die eigene Legitimität wird damit unterstrichen – angesichts der (kirchen-)politischen Ereignisse des Jahres 1646 nicht ganz grundlos. Denn in diesem Jahr wurde eine andere regionale Kirchenunion ins Leben gerufen, als sich 63 orthodoxe ruthenische Priester auf Einladung des Bischofs von Erlau/Eger in Užhorod in der Karpato-Ukraine versammelten und sich der Kirchenunion nach dem Muster von Brest anschlossen. Auch wenn zu diesem Zeitpunkt noch nicht absehbar war, dass diese Union eine Erfolgsgeschichte für den Karpathenraum werden würde[98], war die Bedrohung für den Bestand der orthodoxen Kirche doch sehr wohl greifbar. Das „Tagebuch" des Brester Igumen kann somit auch als Befreiungsschlag in bedrängter Lage gesehen werden.

In gewisser Weise spielt sich damit ein Ritual ein, das erst von der virtuosen Stellungnahme von Zacharija Kopystens'kyj zugunsten der Orthodoxie durchbrochen werden sollte: Die orthodoxe Seite antwortet, reagiert, verteidigt sich – aber das Gesetz des Handelns liegt auf der lateinischen bzw. unierten Seite. Formal gilt dies auch für Kopystens'kyj's „Палинодія" (1621/22), die als direkte Replik auf die „Verteidigung der Union" (Оборона уніи) von Lev Krevza (1617) entstanden ist; aber es war in diesem Fall eben

[95] Ebd. Sp. 128.
[96] Ebd. Sp. 132.
[97] Ebd. Sp. 113.
[98] Michael Lacko, *The Union of Užhorod*, Rome-Cleveland 1976, 187, betont, dass 1646 nur der Beginn der Union war und auch nur einen Teil der Bevölkerung betraf.

nur der Anlass. Der Wilnaer Archimandrit Krevza steht dabei für die bereits entwickelte Form der unierten Polemik, als deren Zentrum sich das Dreieinigkeitskloster in Wilna herausgebildet hatte. Die dort ansässigen Basilianer wurden die Wortführer bei der Ausformulierung der unierten Selbstdefinition – womit neben die Profilierung der katholischen Kontroversposition durch die Jesuiten nun eine eigenständige unierte trat, repräsentiert durch die aufeinander folgenden Archimandriten Veljamin Ruts'kyj (1609–13), Josafat Kuncevyč (1613–17) und Lev Krevza (1617–21)[99]. Die möglicherweise als Gemeinschaftswerk von Kuncevyč und Krevza[100] erstellte, jedoch unter dem Autorennamen Krevzas überlieferte „Verteidigung der Union" entfaltete einen nicht unerheblichen Konversionseffekt[101], weshalb die orthodoxe Seite zu einer Reaktion gezwungen war. Es spricht für die komplizierte konfessionelle Lage in Ruthenien, dass die beiden Kontrahenten Krevza und Kopystens'kyj in sozialer, räumlicher und bildungsmäßiger Hinsicht Nachbarn waren: Krevza war ein Adeliger aus der ukrainisch-podlachischen Familie der Revus'kyj (polonisiert zu Rzewuski) vom polnischen Wappen „Krzywda" und hatte am griechischen Kollegium in Rom studiert, bevor er in den Basilianerorden in Wilna eintrat; Kopystens'kyj kam aus einer Familie der Szlachta vom Wappen „Leliwa" im Land Przemyśl in der Woiwodschaft Ruthenien und hatte möglicherweise im deutschen Reich studiert, bevor er in die Kiever Theophanie-Bruderschaft eintrat[102]. Aufgrund der dialogischen Situation, in der sich die Traktate von Krevza und Kopystens'kyj befinden, scheint es angebracht, auch auf Krevzas Eröffnung des Rededuells kurz einzugehen.

Die „Verteidigung der Union" (Оборона уніи) von Lev Krevza[103] zeichnet sich durch mehrere Besonderheiten aus, die eine Reaktion als geboten

[99] Pritsak, *Introduction* XV. Zum Fall Kuncevyč vgl. Kerstin S. Jobst, Stefan Rohdewald, *Josafat Kuncevyč*, in: Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald, Thomas Wünsch (hg.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, 726–735.

[100] So Bohdan Struminsky, *Introduction*, in: *Lev Krevza's „Obrona iednosci cerkiewney" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodija"*. With an Introduction by Omeljan Pritsak and Bohdan Struminsky, Cambridge/Mass. 1987, XXX–LIII, hier XLVIII.

[101] Ebd. L.

[102] Ebd. XXXI und XLV; Bohdan Strumiński, *Foreword*, in: Roman Koropeckyj, Dana R. Miller, William R. Veder (hg.), *Lev Krevza's „A Defense of Church Unity" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodia"*, Tl. 1: Texts. Translated with a Foreword by Bohdan Strumiński, Harvard 1995, XIII–XLII, hier XIV–XVI.

[103] Lev Krevza, *Oborona unii*, in: Petr Gil'tebrandt (hg.), *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, Bd. 4: *Pamjatniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi*, Bd. 1, S.–Peterburg 1878, Sp. 157–308.

erscheinen lassen mussten: Zum einen stellte sie mit einer Vorrede auch in russischer Sprache und einem Resümee in lateinischer Sprache, sowie dem Haupttext in polnischer Sprache, die Schnittstellen zu allen möglichen ethnischen Gruppen her, die für eine „Verteidigung der Union" (im Sinne der Union von Florenz) eine Rolle spielen konnten. Auch wenn man, ausgehend von verschiedenen Sprachen, sicherlich von „nationalen Literaturen" im 17. Jahrhundert sprechen kann[104], wird man doch aus funktionalen Gründen immer wieder eine „Kultur der Mehrsprachigkeit" in einzelnen Werken antreffen. Die zweisprachige, polnisch-russische Vorrede „an den Leser" ist dabei insofern beachtenswert, als sie auf zwei Ebenen argumentiert: allgemeinkirchlich und regionalkirchlich. Zum ersten Komplex gehören die beiden Thesen, dass Petrus von Jesus Christus als „Haupthirte" (главнымъ пастыремъ) eingesetzt wurde, und dass die (alleinigen) Nachfolger Petri die römischen Päpste sind. Zum zweiten Komplex gehört als dritte These, dass die Rus' (наша Русь) insofern eine Sonderposition einnehme, als hier die Christianisierung zwar in der Tat vor der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche erfolgt sei, man von diesem Zerwürfnis aber dort „wenig gewusst" habe und sich überhaupt schon des öfteren nicht dem Patriarchen (i.e. von Konstantinopel) untergeordnet habe. Damit steht die vierte und letzte These in einem inneren Zusammenhang: Vor zweihundert Jahren, so der Autor, hätten der Metropolit und die russischen Bischöfe die zeitweise unterdrückte Einheit der Kirche wieder erneuert[105] – was offensichtlich auf die Ereignisse in Florenz anspielt. Damit ist eine Angriffsposition aufgebaut, die den ansonsten eher von orthodoxer Seite verwendeten Gedanken einer besonderen Ausformung des Christentums in der Rus', und damit implizit auch in Ruthenien, für die unierte Argumentation reserviert. Auf der Basis einer allgemein-katholischen Ansicht, was die Genese und Stellung des Papsttums angeht, wird als rhetorische Spitze das Argument von der unverbrauchten russischen Kirche gesetzt, die dann im Finale der Union von Florenz die christlichen Kirchen wieder zusammenführt und damit das von Christus initiierte Werk einer einigen Kirche vollendet. Das in der dritten These eingeführte Argument von der „unwissenden" russischen Kirche ist hier positiv gemünzt; es bezeichnet eine von Irrtümern und Fehlentwicklungen unberührte Kirche – und steht damit der Denkfigur nahe, wie sie auch im Theorem von Moskau als dem Dritten Rom aufscheint. Allerdings mit unter-

[104] Vgl. George G. Grabowicz, *The History of Polish-Ukrainian Literary Relations: A Literary and Cultural Perspektive*, in: Peter J. Potichnyj (hg.), *Poland and Ukraine. Past and Present*, Edmonton 1980, 107–131, hier 129.

[105] Krevza, *Oborona unii* Sp. 159–162.

schiedlicher Polung: Diente die Idee von der „unverbrauchten" russischen Kirche im Fall vom Konstrukt des „Dritten Rom" dazu, eine eigene russische orthodoxe Position in Abgrenzung zu Konstantinopel und zum lateinischen Christentum aufzubauen, so spielt sie hier, in der Anlage von Krevzas Traktat, die Rolle eines Katalysators für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Union im Sinne von Florenz. Nicht zufällig biegt die Schrift, nach längeren Auslassungen zur Sukzessionstheorie der Päpste und deren Überordnung auch über ein (allgemeines) Konzil[106], dann in einen Abriss der Geschichte der Unionsversuche ein, deren natürlichen Gipfel das Konzil von Florenz darstellt[107]. Der ausschließlich in Latein vorhandene Abspann insistiert auf der Richtigkeit des Glaubensbekenntnisses *mit* dem „Filioque"[108].

Man wird sich fragen dürfen, worin die Herausforderung der „Verteidigung der Union" eigentlich lag, so dass sich eine mehrere hundert Seiten lange Replik wie die „Palinodija" lohnte. Die sattsam bekannten Axiome von der päpstlichen Sukzession und der Richtigkeit des „Filioque" allein können es kaum gewesen sein; möglicherweise aber die Kombination mit rhetorischen Elementen, wie sie gewöhnlich für die Festigung der orthodoxen Position verwendet wurden. Die geschickte Verschränkung von gesamtkirchlichen und teilkirchlichen Ebenen in der Argumentation Krevzas musste ein Alarmsignal bei orthodoxen Intellektuellen auslösen – vor allem in Ruthenien. Dort nämlich stießen die unterschiedlichen Positionen nicht nur rhetorisch, sondern auch lebensweltlich zusammen[109]. Ganz folgerichtig beginnt die „Widerrede" (Palinodija) Zacharija Kopystens'kyjs[110] denn auch mit einem Bibelzitat, das die aus apokalyptischem Kontext entnommene Warnung „Lasst euch von niemandem irreführen" (2. Thess. 2,3) zum Motto der

[106] Zu letzterem ebd. Sp. 178.

[107] Ebd. Sp. 219–224.

[108] Ebd. Sp. 305f.

[109] Zum Problem der sozial-religiösen Hierarchien in den städtischen Gemeinschaften Rutheniens, die seit dem Spätmittelalter eine dominante Position der katholischen Gruppe zeigen, vgl. Andrzej Janeczek, *Segregacja wyznaniowa i podział przestrzeni w miastach Rusi Koronnej (XIV–XVI w.)*, in: „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej" 63 (2015) 259–281, bes. 261. Zur „Überlappung" von ethnischen und religiösen Zuordnungen in der „multikulturellen Gesellschaft" Rotreußens insgesamt vgl. Andrzej Janeczek, *Ethnicity, Religious Disparity and the Formation of the Multicultural Society of Red Ruthenia in the late Middle Ages*, in: Thomas Wünsch, Andrzej Janeczek (hg.), *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, Warsaw 2004, 15–45, bes. 29.

[110] Zacharija Kopystens'kyj, *Palinodija*, in: Petr Gil'tebrandt (hg.), *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, Bd. 4: *Pamjatniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi*, Bd. 1, S. –Peterburg 1878, Sp. 313–1176.

ganzen Schrift macht[111]. Dabei wird man, was die Wirkungsgeschichte betrifft, nicht aus den Augen verlieren dürfen, dass die „Palinodija" nur in Abschriften verbreitet war – der erste Druck erfolgte zugleich mit der Edition durch Gil'tebrandt erst 1878[112]. Als Erklärung für die fehlende Publikation wurde angeführt, dass die Schrift Kopystens'kyjs unvollendet geblieben ist, mithin auch die Replik auf das Werk von Krevza asymmetrisch ausfällt[113]. Allerdings sind Rezeptionsspuren der „Palinodija" durchaus nachvollziehbar; sie lassen sich bis hin zu den Altgläubigen verfolgen, die das Werk als Kompendium für ihr Verständnis von Orthodoxie nutzten[114].

Diese lehrbuchartige Funktion wird schon durch den weiten historischen Radius nahegelegt, den die „Palinodija" aufweist. Ein Kernelement darin bildet die Polemik gegen die Konstantinische Schenkung („Constitutum Constantini")[115], die zwar in der Vorlage Krevzas nicht erwähnt wird, Kopystens'kyj aber wichtig zu sein scheint, weil sie für gewöhnlich den politischen Rahmen der päpstlichen Machtansprüche absteckt. Kopystens'kyj bestreitet in seiner sehr übersichtlichen, in vier Punkte gegliederten Argumentation zunächst einmal die Suprematie von Papst Sylvester im Verein der alten Patriarchate, rekurriert dann auf die Konzilsbeschlüsse des ersten Jahrtausends, die nur von einer Gleichwertigkeit des Papstes sprächen, verweist dann auf Unstimmigkeiten zwischen der Schenkung Konstantins und seinem Testament, und führt dann, als letzten Punkt, den aus seiner Sicht offenbar entscheidenden rhetorischen Gegenschlag: Auch die lateinischen Intellektuellen würden dieses angebliche Privileg nicht akzeptieren, allen voran Caesar Baronius[116]. Damit beruft sich der orthodoxe Apologet auf eine Instanz, die auch in der modernen Forschung als maßgeblich für die Durchsetzung der Echtheitskritik an der „Konstantinischen Fälschung" gesehen wird[117]. Baronius hatte mit seinen „Annales ecclesiastici" (1588–1607)

[111] Ebd. Sp. 314.

[112] Zur Editionskritik vgl. Pritsak, *Introduction* XIf. sowie Strumiński, *Foreword* XXII–XXXV. – Den editorischen Mängeln in der Ausgabe von Gil'tebrandt kann durch die Heranziehung des Reprints in der Ausgabe von Pritsak und Struminsky (1987) sowie der englischen Übersetzung durch Strumiński (1995) begegnet werden.

[113] Pritsak, *Introduction* XVI–XVIII. Ermittlung der Quellen für beide Schriften in: *Lev Krevza's „A Defense of Church Unity" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodia"*, Tl. 2: *Sources*. Compiled by Bohdan Strumiński and Igor Strumiński, Harvard 1995.

[114] Pritsak, *Introduction* XXV.

[115] Vgl. Horst Fuhrmann, *Constitutum Constantini*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin 1993, 196–202.

[116] Kopystens'kyj, *Palinodija* Sp. 324f.

[117] Fuhrmann, *Constitutum* S. 200.

die Basis einer dezidiert katholischen Kirchengeschichtsschreibung gelegt[118] und taugt in dieser Eigenschaft bestens als Kronzeuge für die Replik des Ieromonachen Kopystens'kyj.

Dabei bildet diese Zurückweisung katholischer Ansprüche in Form des „Privilegs des Zaren Konstantin"[119] nur den Einstieg in die eigentliche Schrift, die mit einem alphabetischen Verzeichnis der dafür verwendeten Quellen beginnt[120]. Dokumentiert auch diese Aufstellung den quasi enzyklopädischen Charakter der „Palinodija", so belegt die weitere Gedankenführung, dass der Verfasser mitnichten gesonnen war, eine einfache Affirmation der Überlegenheit der östlichen Kirche über die westliche zu liefern. Die Beweisführung kehrt zwar immer wieder zu den päpstlichen Machtansprüchen zurück, um sie im Sinne der traditionellen Polemik abzuwehren; aber dies geschieht sichtlich mit einem eigenen Anliegen, das über den defensiven Duktus früherer Schriften hinausgeht und in Richtung einer Selbstvergewisserung der Orthodoxie in Ruthenien geht. Liest man den Traktat von dieser Seite her, so erscheinen die alten Schlachtfelder als unabdingbar für die Begehung von Neuland: Die Frage nach der römischen Sukzession wird dahingehend umgeleitet, als für Kopystens'kyj eben alle Patriarchen Nachfolger Petri sind, nicht nur der Bischof von Rom[121]. Das Hirtenamt in der Kirche wird exklusiv auf Christus verlagert, gegen den Anspruch Petri und, in seinem Gefolge, des Papstes[122]. Man mag sich fragen, warum diese Diskussion um das Hirtenamt so wichtig war aus orthodoxer Sicht, wenn man die päpstliche Sukzessionsidee schon demontiert hatte; Petrus als Hirte (dem dann alle Patriarchen nachgefolgt wären) hätte eigentlich keine Bedrohung der horizontalen Kirchenstruktur mehr bedeutet. Offenbar war aber die Verschränkung von Petrus und Papst auch in den orthodoxen Köpfen so stark, dass man lieber Petrus als Oberhirten opfern wollte[123], als auch nur die Möglichkeit aufkommen zu lassen, dass der Papst sich diese Funktion zuschreiben könnte.

Die ekklesiologischen Ausführungen Kopystens'kyjs, in denen die Körpermetaphorik einen hohen Stellenwert besitzt, zielen in dieselbe Richtung[124]. Der Autor kannte Augustinus, und er kannte dessen Theorem von

[118] Vgl. Romeo de Maio et al. (hg.), *Baronio storico e la controriforma*, Sora 1982.
[119] Kopystens'kyj, *Palinodija* Sp. 323.
[120] Ebd. Sp. 326–332.
[121] Ebd. Sp. 483.
[122] Ebd. Sp. 485.
[123] Wiederholt ebd. Sp. 491.
[124] Ebd. Sp. 489f.

Petrus als „figura ecclesiae". Indem nun aber Petrus als „Figur des Körpers, der die Kirche bedeutet" (фигуру тела, то естъ Церкве) umgedeutet wird, während der Kopf (i.e. Christus) als Mit-Glied am Körper definiert wird, eröffnet sich ein interpretatorischer Spalt innerhalb einer geschlossenen katholischen Argumentationskette: Petrus kann auf die „Körper"-Seite der Kirche abgedrängt werden, womit sich nach Lage der Dinge nur die irdische, sichtbare Kirche („corpus politicum") verbinden lässt, während Christus alle Leitungsfunktionen behält. Dabei handelt es sich keineswegs nur um eine allegorische Finesse – denn das Augustinische Diktum ist, wie eine systematische Analyse zeigt[125], kirchenpolitisch durchaus instrumentalisierbar: indem man über die inhaltliche Parallele von *figura* und *forma* sowie die Aufnahme der päpstlichen Sukzessionsidee zu der Auffassung gelangen konnte, dass die römische Kirche die Basis für alle anderen christlichen Kirchen abgebe[126]. Diese gedankliche Kette zu durchbrechen war die Absicht von Kopystens'kyj, und die Heranziehung von 1 Kor. 12,21, worin die Interdependenz der Glieder am Menschen betont wird, ist als „Kompromiss" zu werten, der doch einen eindeutigen Geländegewinn auf orthodoxer Seite anzeigt. Er beinhaltet, dass sich die päpstliche Suprematie bestenfalls auf die (lateinische) Teilkirche bezieht, keinesfalls aber auf die Universalkirche.

Die Rückgliederung des Papstes in die Reihe der – gleichberechtigten – Patriarchate des ersten Jahrtausends stellt ein wiederkehrendes Anliegen in der „Palinodija" dar. Mit Papst Sylvester I.[127] beginnt für den Autor der Versuch des römischen Bischofs, einen Allmachtsanspruch zu vertreten, der sich auf die anderen Patriarchate (entgegen dem Prinzip der Gleichrangigkeit der alten Patriarchate) erstreckt[128]. Insofern von diesem Allmachtsanspruch auch die russische Metropolie (наши Рускiи митрополитове) betroffen ist, besitzt diese Bedrohung eine realpolitische Dimension. Nicht ganz ohne historische Grundlage (nur für das 17. Jahrhundert bereits reichlich antiquiert) betont der Autor, dass die Legitimität der (ökumenischen) Konzilien nicht vom römischen Bischof abgeleitet sei, sondern auf den vier Patriarchaten beruhe[129]. Offensichtlich rechnet der Autor hier also nicht mit dem Patriarchat von Jerusalem, das für gewöhnlich in die ostkirchli-

[125] Vgl. Robert B. Eno, „*Forma Petri – Petrus, figura ecclesiae*": *The Uses of Peter*, in: „Augustiniana" 41 (1991) 659–676; Wünsch, *Konziliarismus* 287.

[126] Eno, „*Forma Petri*" 676.

[127] Vgl. Richard P. C. Hanson, *The Search fort he Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988.

[128] Kopystens'kyj, *Palinodija* Sp. 497.

[129] Ebd. Sp. 566.

che Vorstellung einer Pentarchie mit einbezogen ist, sondern lediglich mit Rom, Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien. Entscheidend bleibt die Nivellierung des Papsttums, die mit einer Abwertung der westlichen (lateinischen) Kirche einhergeht. Sie spielt sich nicht nur auf der Ebene einer kirchengeschichtlich begründeten Gleichrangigkeit ab, sondern bezieht das Innenleben der kirchlichen Sphären (in Ost und West) mit ein. Ein Effekt, der sich für Kopystens'kyj gerade aus der Spaltung der Kirche in Ost und West ergeben habe, sei das Auftreten vieler Heiliger und Wundertäter: bei den Griechen, Serben, Bulgaren und Russen, aber auch in den Fürstentümern Moldau und Walachei[130]. Hier wird der Anspruch deutlich spürbar, für den gesamten slawischen Orbis zu sprechen, sofern er der Ostkirche angehörte; dass die Situation in der engeren ruthenischen Umgebung dem Autor besonders am Herzen liegt, zeigt sich an der begrifflichen Differenzierung von „Groß- und Kleinrussland" (въ нашу Россію Великую и Малую)[131].

Während das Schisma also auf der einen Seite eine (vermehrte) Produktion von Heiligkeit verursachte, zog es auf der anderen Seite eine regelrechte Strafe nach sich: die Lateiner hätten, so Kopystens'kyj, als Strafe für die Trennung von der östlichen Kirche und die Zerstörung des wahren Glaubens[132], eine Reihe von Glaubensirrtümern erhalten – die Hussiten, die Lutheraner, die Zwinglianer und die Calvinisten. Zu diesen heterodoxen Strömungen kämen noch die Glaubenskriege[133], was die innere Entwicklung der lateinischen Kirche in den Augen des Verfassers disqualifiziert und in maximale Distanz zur östlichen Kirche bringt. Es ist auffällig, dass sich der orthodoxe Polemiker Kopystens'kyj bei den historischen Herleitungen immer wieder auf den katholischen Kirchenhistoriker Baronius beruft, der damit zu einer Instanz für die Richtigkeit seiner Argumentation avanciert. Daneben stehen aber auch ganz tagespolitisch-aktuelle Analysen, etwa was die Befindlichkeit derjenigen orthodoxen Glaubensgemeinschaften angeht, die sich momentan unter der osmanischen Herrschaft befinden. Hier vergleicht der Autor die Situation der „Griechen" unter dem Regiment der „Türken" mit der Situation der christlichen Römer in den Herrschaftsbereichen der germanischen Stämme der Goten, Heruler und Langobarden[134]. Die Botschaft ist klar: Genauso wenig, wie die christliche Kirche damals, im 4. Jahrhundert, unter germanischer Herrschaft Schaden genommen habe, genauso

[130] Ebd. Sp. 841–845.
[131] Ebd. Sp. 847.
[132] Ebd. Sp. 870.
[133] Ebd. Sp. 872.
[134] Ebd. Sp. 880.

wenig wird jetzt, im 17. Jahrhundert, die christliche Kirche unter den Osmanen Schaden nehmen. Möglicherweise verbirgt sich hier sogar eine optimistische Perspektive, wenn man bedenkt, dass die Germanen auf die Dauer zum christlichen Glauben eingeschwenkt sind.

Hauptangriffspunkt der „Palinodija" insgesamt ist freilich die Kirchenunion, wie sie auf dem Konzil von Florenz als ökumenische Aktion dekretiert worden war, und wie sie auf der Synode von Brest im regionalen Maßstab erneuert wurde. Die Gegnerschaft des Autors entfaltet sich dabei zunächst in Form einer fundamentalen Attacke gegen die Qualität der Versammlung von Ferrara-Florenz als Konzil. Kirchengeschichtlich und juristisch durchaus zutreffend, verweist Kopystens'kyj auf das Konzil von Basel[135], das gemäß dem auf dem Konzil von Konstanz gefundenen Turnus legitim zusammengekommen war und nach eigenem Verständnis gerade nicht von der Versammlung in Ferrara und dann Florenz abgelöst wurde, sondern noch lange über Florenz hinaus (bis 1449) weiterbestand[136]. Für Kopystens'kyj war die Versammlung von Ferrara-Florenz kein Konzil, und der „Obödienzkrieg"[137], der sich zwischen den Anhängern Eugens IV. und des Konzilspapstes Felix V. entspann, wird vom Verfasser der „Palinodija" als Ausweis für die fehlende Legitimität des Florentinum gesehen[138]. Dabei spielt die fehlende Anerkennung aus Polen für Eugen IV. eine spezifische Rolle, die der Verfasser bei dem polnischen Historiker Marcin Kromer nachgelesen hat[139]. Mag man hier eine gewisse Überschätzung des Faktors der allgemeinen Akzeptanz sehen, sowie eine sehr eigenwillige Instrumentalisierung der Obödienzdebatte in Polen für den Streit zwischen den Konfessionen[140], so legt Kopystens'kyj an anderer Stelle nach: Florenz war (auch) deshalb kein (ökumenisches) Konzil, weil ihm die Akzeptanz in der Ostkirche fehlte, und weil nicht alle fünf Patriarchen anwesend waren[141]. Unberücksichtigt bleibt, dass die Voll-

[135] Ebd. Sp. 940.

[136] Zur Geschichte der Endphase des Basler Konzils vgl. jetzt Johannes Helmrath, *Die zweite Dekade des langen Basler Konzils (1440–1449): Perspektiven, Konversionen, Piccolominiana. Überlegungen am Ende einer Tagung*, in: Heribert Müller (hg.), *Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450). Versuch einer Bilanz*, München 2012, 315–347.

[137] Helmrath, *Die zweite Dekade* 327.

[138] Vgl. Kopystens'kyj, *Palinodija* Sp. 942–944.

[139] Ebd. Sp. 944. Eine Parteinahme gegen Eugen IV. in Polen wird man sicherlich auf der Seite der Krakauer Universitätsgelehrten finden, teilweise auch im hohen Klerus, schwerlich aber bei dem in der fraglichen Zeit regierenden König, Władysław III. (1434–1444); vgl. Wünsch, *Konziliarismus* 108–110.

[140] Wiederaufnahme der Diskussion bei Kopystens'kyj, *Palinodija* Sp. 653f.

[141] Ebd. Sp. 1120–23.

zähligkeit der Alten Patriarchate auch auf den unbestrittenen ersten sieben ökumenischen Konzilien kein Kriterium für ihre Ökumenizität war – womit wieder einmal der mehr polemische als historische Anspruch der Begründung offenbar wird, auch wenn Geschichte immer wieder eine Rolle spielt.

Der nächste Schritt in der Argumentation Kopystens'kyjs kommt auf den kritischen Punkt, wie er von seinem Stichwortgeber, Lev Krevza und seiner „Verteidigung der Union", vorgegeben wurde: Kopystens'kyj will begründen, warum in Florenz keine Union zustande gekommen ist. Der Argumentationshorizont hier umfasst eindeutig mehr als die polnisch-litauische „Ostgrenze", geht also über ruthenische Belange hinaus – womit nicht Brest (und damit eine teilkirchliche Variante von Union) die Zielscheibe ist, sondern Florenz (und damit die gesamtkirchliche Variante)[142]. In sechs Schritten legt der Autor der „Palinodija" dar, warum Florenz keine Union (унія) bewirkt hat[143]: erstens seien beide Glaubensgruppen, die Griechen und die Lateiner, bei ihrem Glauben geblieben; zweitens beklagten sich die Orthodoxen seit Florenz über den Niedergang des Glaubens; drittens habe der Tod des Patriarchen von Konstantinopel, Joseph II. (1416–39), ein Zustandekommen der Union verhindert; viertens habe sich Basilius Bessarion, Metropolit von Nikäa, in einem eigenständigen Akt dem Papst unterworfen (1439 wurde er Kardinal); fünftens hat Metropolit Isidor von Kiev und ganz Russland (mit Residenz in Moskau) keine Beglaubigung durch den Kaiser von Byzanz erhalten (nur, wie man ergänzen könnte, durch den Papst: in Form des Kardinalshutes); sechstens schließlich fänden sich in den anderen vier Patriarchatssitzen (Jerusalem, Antiochia, Alexandria und Konstantinopel) weder Briefe noch Unterschriften, die den Vorgang von Florenz bestätigen würden. Zerlegt man diese Beweisführung, stößt man auf historische (Punkte 4 und 5), kirchenrechtliche (Punkte 3 und 6) sowie theologische (Punkte 1 und 2) Elemente; eine konsistente Widerlegung der Ansicht, in Florenz sei eine Union zustande gekommen, lässt sich gleichwohl nur schwer daraus ableiten. Dafür sind die einzelnen Punkte in sich zu angreifbar; aber auch die Tatsache, dass eine argumentative Verschränkung kaum stattfindet, schwächt die Aussagekraft der Beweisführung. Nachgeschoben wird ein weiteres Argument für die vorhin geäußerte Behauptung, Florenz sei kein Konzil gewesen: die lateinischen Synoden (insoweit sie einen ökumenischen Anspruch vertreten) seien nicht relevant, da sie nicht glaubenskonform

[142] Dafür spricht auch, dass Brest nur am Rande genannt wird; vgl. ebd. Sp. 957.
[143] Ebd. Sp. 945–947.

sind[144]. An diesem Punkt wird das zweite Argument gegen das Zustandekommen der Union in Florenz klarer: die verschwindende Glaubensreinheit, wie sie sich im Gefolge von Florenz ergeben habe, verunmöglicht die Union und ist gleichzeitig Ausweis dessen, dass in Florenz kein (legitimes) Konzil stattgefunden hat. Jedoch bleibt der Eindruck bestehen, dass beide Teilaussagen – sowohl die „Ungültigkeit" von Florenz als auch diejenige der Union – sehr kursorisch aufgebaut sind, mehr dazu geeignet, „Florenz" insgesamt zu diffamieren, als die eigene Position schlüssig zu begründen.

Freilich kann es sein, dass eine wasserdichte Begründung, warum die Versammlung von Florenz kein Konzil war und die Gespräche dort keine Kirchenunion gestiftet haben, gar nicht im Zielbereich der „Palinodija" stand. Eine solche Begründung wäre ja nur dann sinnvoll, wenn der Adressat der Schrift die Gegenseite, also die „Lateiner" wären – doch sprechen gewichtige Gründe dafür, dass dem nicht so ist. Anzuführen ist hier, neben der Weise, wie das Unionsprojekt von Florenz zurückgewiesen wird, die grundsätzliche Destruktion der Rechtgläubigkeit auf der römischen Seite. Die Intensität, mit der dies betrieben wird, erinnert an die Fundamentalkritik, die Johannes Sacranus seinerzeit an der „griechischen" Position angebracht hatte – weshalb die Frage statthaft erscheint, ob nicht die Invektive des Sacranus (auch in Gestalt der Schriften seiner Fortsetzer) als Subtext und Motivation für die Konzeption Kopystens'kyjs mitzudenken ist. Wenn in der „Palinodija" die Gefolgschaft des Papstes mit „Schaden" und „Verlust" (im geistlichen Bereich) identifiziert wird[145], dann deutet sich eine Abrechnung an, kein bloßer rhetorischer Schlagabtausch. Die Abrechnung vollzieht sich in fünf Schritten[146]: Noch einmal wird die universale Hirtenfunktion des Papstes bestritten, dazu (zweitens) die Bindung des Papstes an die Kanones der „sieben ökumenischen Konzilien" betont. Wenn dann (drittens) noch erklärt wird, dass Russland (Россія) nicht in den Bereich des Römischen Stuhls gehört, sondern zum Patriarchat von Konstantinopel, und (viertens) der Wechsel der kanonischen Zugehörigkeit – sprich: die Anbindung Russlands an Rom – einen Verrat (зраду) bedeuten würde, ist der Weg zu einer Kirchenunion – jedenfalls aus der Sicht des Autors – in der Tat versperrt. Hinzu kommt (fünftens), dass Rom von der Ostkirche exkommuniziert worden war, womit es kanonischen Strafen unterliegt – und damit, so könnte man diese Überlegung fortsetzen, ganz grundsätzlich gar nicht

[144] Ebd. Sp. 951f.
[145] Ebd. Sp. 1083.
[146] Ebd. Sp. 1083f.

in der Lage ist, mit den „Griechen" Verhandlungen aufzunehmen. Russland kann, wie wenig später noch einmal bekräftigt wird, ohne Zustimmung des Patriarchen von Konstantinopel keine Union eingehen[147]; was sich auf beide Unionsprojekte, sowohl Florenz wie Brest, bezieht[148].

Die Auseinandersetzung mit den Anhängern der Kirchenunion vollzieht sich in der „Palinodija" Kopystens'kyjs in aller Klarheit und Radikalität[149]: Die Unierten sind vom katholischen Glauben abgefallen (правой кафолической веры отступили) und haben die Einheit der heiligen katholischen apostolischen Kirche verlassen; wobei „katholisch" hier in der unmittelbaren Wortbedeutung als „allgemein" zu verstehen ist (Kopystens'kyj: „in der Definition des hl. Athanasius"), nicht als Begriff zur Kennzeichnung einer Konfession. Wenn die Unierten aber die so verstandene Katholizität verlassen haben, dann kann das nur bedeuten, dass sie den griechischen („orthodoxen") Teil des Christentums verlassen haben. Es zeigt sich darin der Anspruch des Autors, den orthodoxen Orbis mit dem ursprünglich „katholischen" gleichzusetzen. Dass diese Annahme begründet ist, belegt die dritte Aussage im gegebenen Kontext: Die Unierten, so Kopystens'kyj, seien dem für sie zuständigen Patriarchat von Konstantinopel untreu geworden. Es ist also die „Ostkirche", die in den Augen des Verfassers als einzig legitime Vertretung des Christentums besteht. Ein Differenzkatalog von 13 Punkten zählt stichpunktartig alle unterschiedlichen Positionen von Ost- und Westkirche auf, reichend vom „Filioque" und der Azymenfrage über die Jenseitslehre und den Kalender bis zum Glaubensbekenntnis[150]. Damit wird nicht nur die Differenz zwischen Ost- und Westkirche hervorgekehrt, wo doch an vielen Stellen schon längst eine Annäherung stattgefunden hatte – damit wird auch von anderer Seite her bestätigt, dass es sich bei den beiden christlichen Kirchen um getrennte Entitäten handelt, zwischen denen es keine Brücken gibt.

[147] Ebd. Sp. 1117.
[148] Ebd. Sp. 1119.
[149] Ebd. Sp. 1112f.
[150] Ebd. Sp. 1115f. Zur Bedeutung der rituellen Unterschiede als Vorwürfe vgl. Georgij Avvakumov, *Die Frage des Ritus als Streit- und Kontroversgegenstand. Zur Typologie der Kulturkonflikte zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinisch-slavischen Osten im Mittelalter und in der Neuzeit*, in: Rainer Bendel (hg.), *Kirchen- und Kulturgeschichtsschreibung in Nordost- und Ostmitteleuropa. Initiativen, Methoden, Theorien*, Berlin 2006, 191–233, hier 202–204.

Folgen: Herausbildung eines neuen orthodoxen Selbstverständnisses

Genau darauf scheint es dem Autor der „Palinodija" anzukommen: ein Szenario zu konstruieren, das Ost- und Westkirche als unvereinbare Gemeinschaften zeigt. Was in anderen polemischen Schriften von russischer bzw. ruthenischer Seite her lediglich angelegt ist, entfaltet sich bei Kopystens'kyj zu einer eigenen Konzeption. Die Kritik am Papsttum und an der lateinischen Seite des Christentums gehorcht nicht mehr (nur) dem Imperativ, tatsächliche oder vermeintliche offensive Ansprüche des Papsttums abzuwehren. Zwar werden auch von Kopystens'kyj diese traditionellen Vorwürfe behandelt, aber die Ratio seines Werkes ist eine andere. Bei ihm werden die „Lateiner" als grundsätzlich nicht satisfaktionsfähig hingestellt, weil sie sich seit der Kirchenspaltung (1054) auf dem Weg des Glaubensirrtums befinden. Die Kirchenversammlung von Florenz hatte in seinen Augen keine ökumenische Qualität, weil die Beteiligung der „Griechen" fehlte; die dortigen Vereinbarungen begründeten keine Kirchenunion zwischen Ost und West, weil dies mit einem Anschluss an Rom verbunden gewesen wäre. Das verbietet sich, so Kopystens'kyj, jedoch schon allein dadurch, dass die griechischen Kirchen (etwa diejenige der „Rossija") nicht aus freien Stücken ihre kirchenrechtliche Zugehörigkeit wechseln könnten; hinzu kommt, dass die römische Seite aus Gründen der fehlenden Glaubensreinheit gar nicht in der Lage sei, einen solchen Anschluss vorzunehmen.

Schon im „Schlüssel des himmlischen Zartums" von 1587 war die Meinung formuliert worden, dass es nur eine Kirche gebe, die den Glauben unverfälscht erhalten habe, und das sei die östliche. Und die Traktate nach der Synode von Brest stellten vehement die päpstlichen Ansprüche auf eine Haupt- und Hirtenfunktion in der Gesamtkirche, auf die (exklusive) Nachfolge Petri, auf den Universalepiskopat und die Irrtumslosigkeit bzw. Unanklagbarkeit des Papsttums in Frage. Die Rechtmäßigkeit und sogar Realität der sog. Konstantinischen Schenkung wird angezweifelt; die Lateiner werden, wie im „Elenchus" von 1622, häretisiert. All dies findet sich auch in der „Palinodija" Kopystens'kyjs von 1621/22 wieder. Was hier jedoch zum ersten Mal greifbar wird, ist ein konstruktives Element: Kopystens'kyj begnügt sich nicht mit der Dekonstruktion der Gegenseite (des Papsttums), auch nicht mit einer fundamentalen Infragestellung der lateinischen Seite des Christentums (was die Rechtgläubigkeit angeht). Ihm geht es darüber hinaus um die Formierung der eigenen Seite. Mit der Betonung der Un-

terschiede, ja Gräben zwischen Ost und West schafft er die Voraussetzung dafür, *zwei* Kirchengeschichten erzählen zu können: eine vom Verfall des Glaubens (die lateinische Version), die andere von der Bewahrung des Glaubens (die griechische Version). Hier gibt es keine Verbindung; eine Union würde zwangsläufig die „Krankheit" der Häresie auch in den bislang „gesunden" Teil der (Gesamt-)Kirche importieren. Was bleibt, ist die Geschichte einer neuen auserwählten Kirche, die den Auftrag hat, den christlichen Glauben für die Zukunft zu bewahren. Von daher wird verständlich, warum der Autor zwar vom regionalen ruthenischen Problemkreis ausgeht, dort aber nicht stehenbleibt und über die ganze „Rossija" hinaus letztlich auf die griechische Ökumene zielt. Der Impetus ist fundamentalistisch, was die fehlende Dialogbereitschaft angeht, und er ist holistisch, was die Universalität der Gesamtaussage angeht. Anders als bei der nach Florenz von katholischer Seite bezogenen Kontroversposition geht es bei der von Kopystens'kyj vermittelten Haltung gerade nicht um die Inkorporation der Gegenseite, sondern um deren Exklusion. Der lateinische Glaube, so könnte man die von Sacranus, Skarga und anderen ausgesandte Botschaft zusammenfassen, erweist seine Richtigkeit (und Überlegenheit) darin, dass er – vermittels der Union – die östliche Christenheit an sich zieht. Das Eigene konstituiert sich hier über die Inklusion des Anderen. Dem gegenüber erweist der griechische Glaube, so wie Kopystens'kyj ihn darstellt, seine Richtigkeit (und Überlegenheit) darin, dass er die westliche Christenheit auf Distanz hält. Das Eigene dort konstituiert sich also über die Segregation vom Anderen.

Dabei liegt auch ein integratives Moment in den Ausführungen der orthodoxen Polemiker, allen voran Kopystens'kyj. Es zielt freilich auf die eigene Glaubensgruppe und führt im Verhältnis zu dem als Gegner ausgemachten westlichen Christentum zur Separation. Das „konfessionelle Bewusstsein" (B. N. Florja) der östlichen Christenheit tritt als mögliche Interpretation der hier behandelten Schriften tatsächlich in Erscheinung. Dies jedoch kaum in dem von Florja angenommenen „nationalen" Sinn – denn gerade die „Palinodija", die wohl am stärksten darauf abzielt, ein kollektives Bewusstsein zu prägen, ist national undifferenziert. Sie unterscheidet nicht zwischen Anliegen der Christen Rutheniens (resp. Polen-Litauens), Russlands und anderer orthodoxer Länder, die teilweise unter osmanischer Herrschaft standen. Der Erwartungshorizont des Autors ist klar konfessionell abgesteckt, nicht national; auch das Denken in den Strukturen der Patriarchate spricht dafür. Ob ein „historisches Bewusstsein" (O. Pritsak) bei den Ruthenen erwacht ist, lässt sich nach der Lektüre der angeführten Traktate neu diskutieren. Zwar spielt Geschichte eine Rolle, sind auch gemeinsames Herkommen oder spe-

zifische Traditionen immer wieder ein Thema in den Schriften; doch scheint es sich dabei eher um Instrumentalisierungen zu handeln. Ein historisches Bewusstsein in der östlichen Christenheit wird zwar gestärkt – aber nicht um der Vergangenheit, sondern um der Zukunft willen. Der Fluchtpunkt in dem hier gebildeten Sample von Traktaten, in der „Palinodija" am deutlichsten, liegt in einem erst zu erreichenden Zustand. Getragen von einem gleichsam alttestamentlichen Heilsbewusstsein, formen Kopystens'kyj und die meisten anderen orthodoxen Schriftsteller nach Florenz und Brest ihre Glaubensgemeinschaft zu der einzig legitimen Christenheit. Auch wenn die Rezeptionswege schwer nachzuvollziehen sind, macht sich doch eine zukunftsweisende Qualität des Raumes „Ruthenien" als einer geistlich-sozialen Einheit bemerkbar: Es scheint, als sei im Zuge der religiösen Formierung auch die politische Formierung der späteren Ukraine angedeutet[151].

Die in Ruthenien besonders verdichtete Multikonfessionalität stellte ein Laboratorium für die Bewusstseinsbildung von Orthodoxen, Unierten (Griechisch-Katholischen) und Katholiken dar. Sie lässt sich weniger als eine „Wiedergeburt", sondern vielmehr als eine Neuentstehung von kollektivem Bewusstsein beschreiben; bevorzugt auf orthodoxer Seite. Ableitungen daraus ließen sich schon früh exportieren, etwa in die russische Kultur[152] – und eröffneten damit den Weg von der konfessionellen Utopie zum politischen Programm. Was dann noch von den ursprünglichen theologischen Auseinandersetzungen übrig bleibt, hängt letztlich von den jeweiligen politischen Akteuren ab. Klar ist immerhin, dass sich im 17. Jahrhundert, in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung mit den „Lateinern" (römischer und unierter Richtung) im östlichen Grenzraum Polen-Litauens, ein orthodoxes Selbstbewusstsein herausgebildet hat, das nicht nur in einer Verteidigungsstellung gegenüber dem päpstlichen Universalismus verharrte. Alte anti-lateinische Traditionen in der Polemik mögen eine Rolle gespielt haben, doch ist ihr Einfluss eher gering anzusetzen. Eher hat es den Anschein, als ob eine neue Qualität im inner-christlichen Disput erreicht worden wäre, die sich durch einen eigenen orthodoxen Universalismus auszeichnet. Das „griechische" (ostslawische) Christentum hatte sich in der „Rossija" emanzipiert – und das konnte nicht nur der ukrainischen Nationsbildung zugute kommen, sondern auch einem neuen Selbstwertgefühl der russischen orthodoxen Kirche.

[151] Vgl. Snyder, *The Reconstruction* 110.

[152] Vgl. Hans-Joachim Torke, *Moskau und sein Westen. Zur „Ruthenisierung" der russischen Kultur*, in: Michael G. Müller (hg.), *Osteuropäische Geschichte in vergleichender Sicht*, Berlin 1996, 101–120.

Narodziny nowego prawosławnego uniwersalizmu na Rusi. Wschodnie odpowiedzi na zachodnią polemikę w związku z uniami kościelnymi we Florencji (1439) i w Brześciu (1595/96)

Streszczenie

Ideologiczny rdzeń łacińskiej argumentacji był dostępny w XVI wieku w postaci traktatu krakowskiego teologa Jana Sacranusa z Oświęcimia („Elucidarius errorum rithus Ruthenici", 1500), a następnie, w 2. połowie XVI w., jego ideologicznych następców: Antonio Possevina, Piotra Skargi i Benedykta Herbesta. Grecko-ruska opozycja, sprzeciwiająca się łacińskiej stronie polemiki, po raz pierwszy pojawiła się w anonimowym piśmie z 1587 r. zatytułowanym „Ключъ царства небеснаго" (Klucz królestwa niebieskiego), pociągając za sobą dalsze anonimowe pisma ruskie oraz polskie (np. „Elenchus pism uszczypliwych" z 1622 r.), zawierające inwektywy przeciwko unii kościelnej kierowane w 1646 r. przez ihumena monastyru bazyliańskiego w Brześciu Afanasija Filipowicza (Atanazego Brzeskiego). Jednak najważniejszy wpływ na polemiki wywarł Zachariasz Kopysteński i jego „Палинодія" (1621/22). Kopysteński pochodził z drobnej szlachty z okolic Przemyśla. Prawdopodobnie uczył się w cesarstwie niemieckim zanim wstąpił do bractwa w Kijowie. Formalnie jego dzieło było repliką na „Obronę Unii" (Оборона уніи) autorstwa archimandryty wileńskiego Lwa Kreuzy (1617), ale obszerna, składająca się z 800 szpalt rozprawa Kopysteńskiego była czymś więcej niż tylko obronnym „zaprzeczeniem" katolickiego (unickiego) ataku. Po raz pierwszy w prawosławnej polemice właśnie tu została zawarta myśl konstruktywna. Kopysteński już nie tylko zwalczał opozycję (papieża) i polemizując z łacinnikami bronił prawosławia, ale chciał stworzyć własne stronnictwo. Podkreślając różnice, a może lepiej powiedziawszy – przepaść pomiędzy Wschodem a Zachodem, stworzył możliwość opowiedzenia aż dwóch wersji historii Kościoła jednocześnie. Pierwsza z nich (łacińska) mówiła o upadku wiary, druga zaś (grecka) opowiadała o zachowaniu wiary. W związku z tym, nowa jakość dyskusji wewnątrz Kościoła chrześcijańskiego wydawała się być osiągnięta. Jakość ta odróżniała się od własnego ortodoksyjnego uniwersalizmu. W ten sposób „greckie" (czyli wschodniosłowiańskie) chrześcijaństwo wyemancypowało się w granicach „Rusi".

Bibliographie

Quellen

Caspar Erich (hg.), *Das Register Gregors VII.*, Hannover 1920.

Elenchus, in: *Archiv Jugo-zapadnoj Rossii*, Tl., 1 Bd. 8: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych južno-russov s protestantami i latino-uniatami v Jugo-zapadnoj Rusi za XVI i XVII stol.*, Kiev 1914, 597–651.

Filippovič Afanasij, *Diariuš*, in: Petr Gil'tebrandt (hg.), *Russkaja istoričeskaja biblioteka*. Bd. 4: *Pamjatniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi*. Bd. 1, S.–Peterburg 1878, Sp. 49–156.

[*Gramota kievskago mitropolita Misaila k pape Sikstu IV, 1476 g.*], in: *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, Tl., 1 Bd. 7: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych Južno-russcev s Latino-uniatami*, Kiev 1887, 193–196.

Ključ carstva nebesnago, in: *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, Tl., 1 Bd. 7: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych Južno-russcev s Latino-uniatami*, Kiev 1887, 232–249.

Kopystens'kyj Zacharija, *Palinodija*, in: Petr Gil'tebrandt (hg.), *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, Bd. 4: *Pamjatniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi*, Bd. 1, S.–Peterburg 1878, Sp. 313–1176.

Krevza Lev, *Oborona unii*, in: Petr Gil'tebrandt (hg.), *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, Bd. 4: *Pamjatniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi*, Bd. 1, S.–Peterburg 1878, Sp. 157–308.

Lev Krevza's „A Defense of Church Unity" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodia". Tl. 1: *Texts*. Translated with a Foreword by Bohdan Strumiński; Tl. 2: *Sources*. Compiled by Bohdan Strumiński and Igor Strumiński, Harvard 1995.

Lev Krevza's „Obrona iednosci cerkiewney" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodija". With an Introduction by Omeljan Pritsak and Bohdan Struminsky, Cambridge/Mass. 1987.

Poselstvo do papeža rymskogo Siksta IV, in: *Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii*, Tl., 1 Bd. 7: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych Južno-russcev s Latino-uniatami*, Kiev 1887, 199–231.

[*Sočinenie protiv latino-uniatov, napisannoe inokom Vinnickago monastyrja v 1638 g.*], in: *Archiv Jugo-zapadnoj Rossii*, Tl., 1 Bd. 8: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych južno-russov s protestantami i latino-uniatami v Jugo-zapadnoj Rusi za XVI i XVII stol.*, Kiev 1914, 762–798.

Vkaz o tom, što imenujut byti otstupnicy Cerkvi Svjatoe Vschodnee golovu papeža rimskago, a ne Isusa Christa, Syna Božija, in: *Archiv Jugo-zapadnoj Rossii*, Tl. 1, Bd. 8: *Pamjatniki literaturnoj polemiki pravoslavnych južno-russov s protestantami i latino-uniatami v Jugo-zapadnoj Rusi za XVI i XVII stol.*, Kiev 1914, 507–561.

Literatur

Augustyniak Urszula, *Historia Polski 1572–1795*, Warszawa 2008.

Augustynowicz Christoph, *Die Union von Brest*, in: Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald, Thomas Wünsch (hg.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, 897–904.

Avvakumov Georgij, *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*, Berlin 2002.

Avvakumov Georgij, *Die Frage des Ritus als Streit- und Kontroversgegenstand. Zur Typologie der Kulturkonflikte zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinisch-slavischen Osten im Mittelalter und in der Neuzeit*, in: Rainer Bendel (hg.), *Kirchen- und Kulturgeschichtsschreibung in Nordost- und Ostmitteleuropa. Initiativen, Methoden, Theorien*, Berlin 2006, 191–233.

Bayer Axel, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln 2004.

Brüning Alfons, *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648)*, Wiesbaden 2008.

Davies Norman, *God's Playground. A History of Poland*, Bd. 2: *1795 to the Present*, Oxford 1981.

Dmitriev Michail V., *Pravoslavie i reformacja: reformacionnye dviženija v vostočno-slavjanskich zemljach Reči Pospolitoj vo vtoroj polovine XVI v.*, Moskva 1990.

Dmitriev Mikhail V., *Conflict and Concord in Early Modern Poland. Catholics and Orthodox at the Union of Brest*, in: Howard Louthan, Gary B. Cohen, Franz A. J. Szabo (hg.), *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, New York 2011, 114–136.

Eno Robert B., *„Forma Petri – Petrus, figura ecclesiae": The Uses of Peter*, in: „Augustiniana" 41 (1991) 659–676.

Florja Boris N., *Položenie pravoslavnoj i katoličeskoj cerkvej v Reči Pospolitoj. Razvitie nacional'no-konfessional'nogo soznanija zapadnorusskogo pravoslavnogo obščestva vo vtoroj polovine XVI v.*, in: Boris N. Florja (hg.), *Brestskaja unija 1596 g. i obščestvenno-političeskaja bor'ba na Ukraine i v Belorussii v konce XVI – načale XVII v.*, Tl. 1, Moskva 1996, 85–94.

Fuhrmann Horst, *Constitutum Constantini*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin 1993, 196–202.

Grabowicz George G., *The History of Polish-Ukrainian Literary Relations: A Literary and Cultural Perspektive*, in: Peter J. Potichnyj (hg.), *Poland and Ukraine. Past and Present*, Edmonton 1980, 107–131.

Grabowski Tadeusz, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630–1700*, Poznań 1922.

Grześkowiak-Krwawicz Anna, *Queen Liberty: The Concept of Freedom in the Polish--Lithuanian Commonwealth*, Leiden 2012.

Habermas Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt/M. 1981.

Hanson Richard P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988.

Harder Clara, *Pseudoisidor und das Papsttum. Funktion und Bedeutung des apostolischen Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen*, Köln 2014.

Helmrath Johannes, *Die zweite Dekade des langen Basler Konzils (1440–1449): Perspektiven, Konversionen, Piccolominiana. Überlegungen am Ende einer Tagung*, in: Heribert Müller (hg.), *Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450). Versuch einer Bilanz*, München 2012, 315–347.

Hildermeier Manfred, *Geschichte Russlands. Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution*, München [3]2016.

Hudzjak Boris, Turij Oleh (hg.), *Berestejs'ka unija i ukrajins'ka kul'tura XVII stolittja*, L'viv 1996.

Janeczek Andrzej, *Ethnicity, Religious Disparity and the Formation of the Multicultural Society of Red Ruthenia in the late Middle Ages*, in: Thomas Wünsch, An-

drzej Janeczek (hg.), *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, Warsaw 2004, 15–45.

Janeczek Andrzej, *Segregacja wyznaniowa i podział przestrzeni w miastach Rusi Koronnej (XIV–XVI w.)*, in: „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej" 63 (2015) 259–281.

Jobst Kerstin S., Rohdewald Stefan, *Josafat Kuncevyč*, in: Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald, Thomas Wünsch (hg.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, 726–735.

Joukovsky Arkady, *Der Versuch einer Kirchenvereinigung im 17. Jahrhundert. Aus der Perspektive der Orthodoxen*, in: „Jahrbuch der Ukrainekunde" 25 (1988) 72–96.

Kumor Bolesław, Obertyński Zdzisław (hg.), *Historia Kościoła w Polsce*, Bd. 1, Tl. 2, Poznań-Warszawa 1974.

Lacko Michael, *The Union of Užhorod*, Rome-Cleveland 1976.

Lewin Paulina, Sysyn Frank E., *The „Antimaxia" of 1632 and the Polemic over Uniate-Orthodox Relations*, in: „Harvard Ukrainian Studies" 9 (1985) 145–165.

Maio de Romeo et al. (hg.), *Baronio storico e la controriforma*, Sora 1982.

Malinowska Jolanta, *Stanisław Orzechowski – gente Ruthenus*, in: „Roczniki Humanistyczne" 50 (2002) 57–63.

Nemenskij Oleg B., *Russkaja identičnost' v Reči Pospolitoj v konce XVI – pervoj polovine XVII v.*, in: Michail V. Dmitriev (hg.), *Religioznye i etničeskie tradicii v formirovanii nacional'nych identičnostej v Evrope*, Moskva 2008, 180–197.

Niechwiej Marek M., *„O błędach Rusińskiego obrządku", to jest „Elucidarius errorum ritus Ruthenici (1500)" czyli Jan z Oświęcimia wobec idei unii kościelnej z prawosławnymi Rusinami*, Kraków 2012.

Nitsche Peter, *Moskau – das Dritte Rom?* in: „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht" 42 (1991) 341–354.

Plokhy Serhii, *The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*, Cambridge 2006.

Pritsak Omeljan, *Introduction*, in: *Lev Krevza's „Obrona iednosci cerkiewney" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodija"*. With an Introduction by Omeljan Pritsak and Bohdan Struminsky, Cambridge/Mass. 1987, XI–XXIX.

Schaeder Hildegard, *Moskau, das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Darmstadt 1957.

Ševčenko Ihor, *Ukrajina miž schodom i zachodom. Narysy z istoriji kul'tury do počatku 18 stolittja*, L'viv 2014.

Sinicyna Nina V., *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii XV–XVI vv.*, Moskva 1998.

Skoczylas Ihor, *„Slavia Unita" – the Cultural and Religious Model of the Archdiocese of Kiev in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in: Jerzy Kłoczowski – Hubert Łaszkiewicz (hg.), *East-Central Europe in European History. Themes and Debates*, Lublin 2009, 243–254.

Snyder Timothy, *The Reconstruction of Nations. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven 2003.

Strumiński Bohdan, *Foreword*, in: Roman Koropeckyj, Dana R. Miller, William R. Veder (Hg.), *Lev Krevza's „A Defense of Church Unity" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodia"*, Tl. 1: *Texts*. Translated with a Foreword by Bohdan Strumiński, Harvard 1995, XIII–XLII.

Struminsky Bohdan, *Introduction*, in: *Lev Krevza's „Obrona iednosci cerkiewney" and Zaxarija Kopystens'kyj's „Palinodija"*. With an Introduction by Omeljan Pritsak and Bohdan Struminsky, Cambridge/Mass. 1987, XXX–LIII.

Sysyn Frank E., *The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: Geoffrey A. Hosking (hg.), *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*, London 1991, 1–22.

Torke Hans-Joachim, *Moskau und sein Westen. Zur „Ruthenisierung" der russischen Kultur*, in: Michael G. Müller (hg.), *Osteuropäische Geschichte in vergleichender Sicht*, Berlin 1996, 101–120.

Voznjak Mychajlo, *Geschichte der ukrainischen Literatur*, Bd. 2: *16. bis 18. Jahrhundert*, Giessen 1975.

Werdt Christophe von, *Stadt und Gemeindebildung in Ruthenien. Okzidentalisierung der Ukraine und Weißrusslands im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2006.

Wünsch Thomas, *Das römische Modell einer Kirchenunion mit der Orthodoxie und sein Architekt, Johannes Sacranus von Auschwitz/Oświęcim (1443–1527)*, in: „Roczniki Historyczne" 74 (2008) 83–112.

Wünsch Thomas, *Identitätsstiftung durch Erinnerungsgestaltung: Religionspolemik in der polnisch-litauischen Adelsrepublik im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Dagmar Freist, Matthias Weber (hg.), *Religion und Erinnerung. Konfessionelle Mobilisierung und Konflikte im Europa der Frühen Neuzeit*, München 2015, 33–48.

Wünsch Thomas, *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*, Paderborn 1998.

Wünsch Thomas, *„Minister, executor, caput civile" – Der Papst im Kirchenverständnis der Konziliaristen*, in: František Šmahel (hg.), *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.–16. Jahrhundert*, Praha 1999, 53–79.

Wünsch Thomas, *Religion oder Staat? Die Orthodoxen in Ruthenien zwischen religiöser und staatlicher Vereinnahmung vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, in: Johannes Gleixner, Laura Hölzlwimmer, Christian Preusse, Damien Tricore (hg.), *Konkurrierende Ordnungen. Verschränkungen von Religion, Staat und Nation in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 20 Jahrhundert*, München 2015, 77–126.

Zyla Wolodymyr, *Die national-religiösen Besonderheiten der katholischen polemischen Literatur in der Ukraine Ende des 16. / Anfang des 17. Jahrhunderts*, in: „Jahrbuch der Ukrainekunde" 25 (1988) 45–71.

Wychodzenie z cienia. Wzrost znaczenia eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1713

Jacek Krochmal
Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa

Dzieje eparchii przemyskiej już w XIX wieku zostały opisane w syntezach historii Cerkwi[1] i monografiach samej diecezji[2]. Najważniejszą z nich było dzieło Antoniego Dobriańskiego[3], który jej historię przedstawił na tle biogramów władyków przemyskich. Wiele miejsca poświęcono na opisanie okoliczności odrzucenia unii przez biskupa Michała Kopysteńskiego oraz niemal stuletnich zmagań prawosławno-unickich o eparchię przemyską, które barwnie ukazali Antoni Prochaska i Władysław Łoziński[4]. Korzystali oni z zapisek sądowych wnoszonych do ksiąg grodzkich i ziemskich, dlate-

[1] M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communionem cum s. Sede Romana habentis, ritumque Graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensem*, Leopoli 1862; [I. Stebelski], *Ostatnie Stebelskiego prace*, wyd. W. Seredyński [w:] *Scriptores rerum Polonicarum*, t. 4, Cracoviae 1878, s. 318–325; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, t. 2, Wiedeń 1880.

[2] T. Gromnicki, *Przemyskie biskupstwo obrządku wschodniego* [w:] *Encyklopedja kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 22, Warszawa 1898, s. 144–184.

[3] А. Добрянський, *Исторія епископовъ трехъ соединенныхъ епархій Перемышльской, Самборской и Саноцкой, отъ найдвнейшихъ временъ до 1794 р.*, Львів 1893.

[4] A. Prochaska, *Z dziejów unii brzeskiej*, „Kwartalnik Historyczny", t. 10, 1896, s. 567–568, 573–577; tenże, *Władyka Krupecki w walce z dyzunią*, „Przegląd Powszechny", R. 35, 1918, t. 139–140, s. 731–752; tenże, *Z walki o tron władyczy przemyski*, „Przegląd Powszechny", R. 37, 1920, t. 147–148, s. 20–32; tenże, *Charakterystyka metropolity Winnickiego*, „Przegląd Powszechny", R. 39, 1922, t. 153–154, s. 273–286; W. Łoziński, *Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku*, oprac. J. Tazbir, Warszawa 2005 (wyd. VII), s. 246–266.

go ich opracowania mają charakter pitawalu ukazującego konflikty zachodzące między poszczególnymi władykami. Publikacje Dobriańskiego, Prochaski i Łozińskiego miały charakter pionierski i były oparte na gruntownej kwerendzie archiwalnej. Właśnie dlatego, pomimo upływu stulecia od opublikowania, ich dzieła nadal mają ogromną wartość naukową. Po II wojnie światowej przez wiele lat kwestie związane z dziejami Kościoła unickiego przemilczano z przyczyn politycznych. Zajmowano się wprawdzie problematyką kościelną, ale tylko fragmentarycznie, na przykład z punktu widzenia historii gospodarczej[5]. Wiele cennych informacji dotyczących eparchii przemyskiej zawarli w swych syntezach Ludomir Bieńkowski i ks. Tadeusz Śliwa[6]. Przełomem w badaniach nad dziejami tej eparchii była książka bazylianina Borysa Bałyka[7] poświęcona biskupowi Innocentemu Winnickiemu. Niestety monografia ta była trudno dostępna w Polsce. Wiele nadziei wzbudziła synteza dziejów prawosławnej eparchii przemyskiej pióra Mariana Bendzy[8], która jednak otrzymała bardzo negatywne recenzje[9]. Mimo to książka ta ciągle jest podstawowym źródłem wiedzy o diecezji przemyskiej, często i chętnie cytowanym przez wielu autorów.

Obchodzone w 1988 r. milenium chrztu Rusi sprzyjało wzrostowi zainteresowań historią Cerkwi. W ciągu następnych lat odnotowano prawdziwy wysyp publikacji dotyczących eparchii przemyskiej, w tym okresu sporów prawosławno-unickich[10]. Niestety tylko cześć z nich opiera się na

[5] J. Półćwiartek, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI–XIX wieku*, Rzeszów 1974.

[6] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce* [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 863, 903–905, 914–915; T. Śliwa, *Kościół unicki w Polsce w latach 1596–1696* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań–Warszawa 1974, s. 273–305; tenże, *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej w latach 1596–1696* [w:] tamże, s. 311–319.

[7] Б. І. Балик, *Інокентій Іван Винницький, єпископ перемиський, самбірський, сяніцький (1680–1700),* Rzym 1978.

[8] M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982.

[9] „Wartość naukową pracy Bendzy uznać należy za mniej niż skromną. Nie tylko że nie wnosi ona nic nowego do badań nad dziejami kościoła prawosławnego, ale z racji licznych uproszczeń, błędów oraz nierzetelnej rekonstrukcji faktów stanowi wyraźny regres […]". H. Grala, *W sprawie dziejów biskupstwa przemyskiego obrządku wschodniego*, „Przegląd Historyczny", t. 76, 1985, s. 150. Por. recenzję Teresy Chynczewskiej-Hennel („Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 29, 1984, s. 235–238).

[10] E. Piwowar, *Pierwszy synod unicki eparchii przemyskiej (1693)* [w:] *Polska–Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 1, Przemyśl 1990, s. 157–166; J. Półćwiartek, *Pozycja gospodarcza parochii grecko-katolickiej na Łemkowszczyźnie w czasach nowożytnych* [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, red. J. Czajkowski, cz. 2, Sanok 1994, s. 195–202;

nowych badaniach źródłowych, wiele zaś jest kompilacjami powtarzającymi wcześniejsze ustalenia. Powstało też szereg wartościowych opracowań poświęconych problemom szczegółowym: demografii[11], sieci parafialnej[12] czy bractwom cerkiewnym[13]. Opublikowane ostatnio studium archiwalno-historyczne[14] poświęcone największemu w Polsce archiwum Kościoła wschodniego zawiera podsumowanie dotychczasowego stanu badań oraz szereg nowych ustaleń, w tym szczególnie z zakresu zagadnień ustrojowych, kancelaryjnych i archiwalnych. Wspomniane publikacje wydatnie poszerzyły stan wiedzy o eparchii przemyskiej, nadal jednak pozostało wiele braków. Mówiąc o nich trzeba wskazać, że biogramy poszczególnych władyków i ich działalność ciągle są znane tylko pobieżnie, a kilku biskupów (np. Izajasz Kopiński, Jan Małachowski) nie ma nawet haseł w *Polskim słowniku biograficznym* i innych kompendiach, istniejące zaś biogramy w wielu przypad-

S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi przemyscy w latach 1610–1991. Szkice biograficzne*, Rzeszów 1995; tenże, *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 39–50; W. Pajtasz, *Historyczne znaczenie dzieła biskupa Innocentego Winnickiego* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, s. 51–61; S. Stępień, *Unia kościelna w diecezji przemyskiej za rządów biskupa Innocentego Winnickiego*, „Premislia Christiana", t. 7, 1997, s. 103–126; J. Krochmal, *Unia kościelna w eparchii przemyskiej w latach 1596–1679*, „Premislia Christiana", t. 7, 1997, s. 75–102; tenże, *Unia w diecezji przemyskiej w XVII wieku* [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 149–153; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej za rządów władyki Atanazego Krupeckiego (1609–1652)* [w:] *Kościół. Społeczeństwo. Kultura. Prace ofiarowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*, red. J. Drob, H. Łaszkiewicz, A. Stasiak, B. Szady, C. Taracha, Lublin 2004, s. 117–131; T. Śliwa, *Skład osobowy grecko-katolickiego episkopatu diecezji przemyskiej w okresie pierwszej Rzeczypospolitej (do 1772 r.)* [w:] *Ecclesiae Premisliensi serviens. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Infułatowi doktorowi Stanisławowi Zegarowiczowi*, red. A. Szal, J. Trojnar, Przemyśl 2001, s. 159–183; tenże, *Sytuacja prawna i materialna duchowieństwa parafialnego obrządku greckiego w królewszczyznach ziemi przemyskiej i sanockiej w połowie XVIII wieku, w świetle lustracji*, „Premislia Christiana", t. 12, 2006/2007, s. 437–464; R. Czupryk, *Eparchia Przemyska na pograniczu polsko-ruskim (XIV–XVIII w.). Rys historyczny*, „Prace Historyczno-Archiwalne", t. 11, 2002, s. 85–104.

[11] Z. Budzyński, *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku. Stan. Rozmieszczenie. Struktura wyznaniowa i etniczna*, t. 1–2, Przemyśl–Rzeszów 1993.

[12] Z. Budzyński, *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1628 roku*, „Rocznik Przemyski", t. 32, 1996, z. 1, Historia, s. 109–124; tenże, *Sieć cerkiewna ziemi sanockiej w świetle rejestrów poborowych z 1640 i 1655 r.*, „Rocznik Przemyski", t. 34, 1998, z. 4, Historia, s. 49–55; tenże, *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1651 roku*, „Prace Historyczno-Archiwalne", t. 5, 1997, s. 13–31.

[13] B. Lorens, *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII–XVIII wieku*, Rzeszów 2005.

[14] A. Krochmal, *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*, Warszawa–Przemyśl 2016.

kach są niepełne bądź przestarzałe. Nadal brakuje badań podstawowych pozwalających na ustalenie struktur Cerkwi prawosławnej i unickiej, liczby parafii w XVII stuleciu (w tym z rozróżnieniem na prawosławne i unickie), zakresu i zasięgu wprowadzania unii na szczeblu parafialnym, badań prozopograficznych duchowieństwa (liczby, imion, funkcji duchowieństwa diecezjalnego i czerńców), a w konsekwencji – ujęcia syntetycznego dziejów eparchii, zarówno prawosławnej, jak i unickiej[15]. Tylko w niewielkim stopniu tę lukę w historiografii (dotyczącą omawianego okresu) w ostatnim czasie wypełniły badania szczegółowe dotyczące duchowieństwa i cerkwi unickich[16].

Peryferyjna diecezja

Początki prawosławnej eparchii przemyskiej nie są znane. Nie zachował się akt jej powołania, nie wiemy też kiedy wyodrębniła się z terytorium diecezji, w skład której wchodziła przed swą kanoniczną erekcją. Braki podstawy źródłowej nie przeszkadzają jednak historykom w snuciu hipotez – niekiedy bardzo śmiałych – przesuwających okoliczności i termin powstania eparchii w odległe mroki dziejów[17]. Spekulacje te są oparte głównie na domysłach związanych z zagadkowymi dziejami licznych chrześcijańskich obiektów sakralnych znanych z terenu eparchii przemyskiej, w tym z samego Przemyśla, by wymienić dwie przemyskie kamienne rotundy oraz tzw. cerkiew Wołoda-

[15] Zob. J. Krochmal, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1693. Pytania i postulaty badawcze* [w:] *Unia Brzeska i jej konsekwencje. W 420 rocznicę synodu unijnego*, red. A. Krochmal, A. Nowak, Przemyśl 2017, s. 35–56.

[16] J. Krochmal, *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1609*, „Miscellanea Historico-Archivistica" (dalej: MHA), t. 20, 2013, s. 135–167; tenże, *Kapłani uniccy w eparchii przemysko-samborskiej za rządów biskupa Atanazego Krupeckiego (1610–1652)*, MHA, t. 21, 2014, s. 137–170; tenże, *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego (1652–1664)*, MHA, t. 22, 2015, s. 169–202; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, MHA, t. 23, 2016, s. 179–205.

[17] Por. М. Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні*, t. 1, Rzym–Nowy Jork 1965, s. 135–136; Б. І. Балик, *До питання про початки християнства та єпископства в Перемишлі в IX–X ст.*, „Записки ЧСВВ", t. 10 (16), 1979, s. 50–97; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska*, s. 23–40 (zob. recenzję: H. Grala, op. cit., s. 139–143); A. S. Fenczak, *Wokół początków bizantyńsko-słowiańskiego biskupstwa w Przemyślu. Kwestia istnienia organizacji diecezjalnej w księstwie przemyskim (koniec XI i pierwsza połowa XII wieku)* [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, s. 21–38; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 86–89.

ra na wzgórzu zamkowym[18]. Potwierdzają one istnienie chrześcijaństwa, ale nie wskazują czasu powstania katedry biskupiej. Pomijając wspomniane hipotezy, z których najodważniejsza opowiada się za utworzeniem biskupstwa słowiańskiego w Przemyślu już u schyłku IX wieku[19], można stwierdzić, że najstarszym potwierdzonym źródłowo prawosławnym biskupem przemyskim był Antoni[20], sprawujący rządy w eparchii przemyskiej w latach (1219) 1220–1225[21]. Przenosząc się do Przemyśla władyka Antoni nie objął nowo utworzonego, ale już istniejące biskupstwo. Na podstawie innych przekazów można przypuszczać, że eparchia przemyska została wydzielona z diecezji halickiej nie później niż na początku XIII stulecia, choć mogło się to stać już po 1187 r.[22]

[18] Zob. A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Warszawa 2006, s. 249–251; A. Koperski, *Początki osadnictwa słowiańskiego i rozwój wczesnośredniowiecznego Przemyśla* [w:] *Dzieje Przemyśla*, t. 1, cz. 2, red. A. Koperski, Przemyśl 2004, s. 127–134; *Przemyśl wczesnośredniowieczny*, red. E. Sosnowska, Warszawa 2010.

[19] M. Чубатий, op. cit., s. 135–136; Б. І. Балик, op. cit., s. 50–97; M. Bendza, op. cit., s. 25.

[20] W życiu świeckim Dobrynia Jadrenkowicz (Andrzejowicz), autor relacji z podróży do Konstantynopola z około 1200 r. Po powrocie wstąpił do monasteru w Chutyniu w eparchii nowogrodzkiej, gdzie jako czerniec przybrał imię Antoni. W 1211 r. został arcybiskupem nowogrodzkim; usunięty w 1219 r. Metropolita kijowski przeniósł go do Przemyśla. Antoni porzucił eparchię przemyską w 1225 r., ponownie obejmując arcybiskupstwo nowogrodzkie. Zmarł w 1232 r. [Антоний Новгородский], *Путешествие Новгородскаго архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия*, предисловие П. Савваитов, Санктпетербург 1872; A. Lewicki, *Obrazki z najdawniejszych dziejów Przemyśla*, Przemyśl 1880, s. 69–70; M. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 3, Lwów 1905 [reprint: Kijów 1993], s. 9, 263, 380, 407, 421, 486; Д. Блажейовський, *Ієрархія Київської Церкви (861–1996)*, Львів 1996, s. 114, 119, 128.

[21] Podawane są różne daty objęcia przez niego rządów w Przemyślu: rok 1218 (A. Lewicki, *Obrazki*, s. 69; J. Pelesz, *Geschichte,* t. 1, Wiedeń 1878, s. 307; t. 2, s. 110–111; A. Добрянський, *Історія*, cz. 1, s. 1–3; Л. Соневицький, *Український Єпископат Перемиської і Холмської Єпархій в XV–XVI ст.*, Romae 1955, s. 16); rok 1219 (A. Mironowicz, op. cit., s. 97, 293) oraz rok 1220 (Списки иерархов и настоятелей монастирей Росийския Церкви, составиль П. Строев, Санкт Петербург 1877, s. 1041; Д. Блажейовський, *Ієрархія*, s. 119, 128).

[22] Por. J. Pelesz, op. cit., t. 1, s. 307, 326, 378; A. Lewicki, op. cit., s. 68–69; A. Добрянскій, op. cit., cz. 1, s. III; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wschodniego na Rusi i Litwie. Na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny", R. 10, 1896, s. 491; E. Голубинский, *Исторія русской церкви*, t. 1, Періодъ первый, *Кіевскій или домонгольскій*, cz. 1, Москва 1901, s. 338–339, 698–699; A. Żaki, *Przemyśl* [w:] *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII* (dalej: SSS), red. G. Labuda, Z. Stieber, t. 4, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 386–387; A. Poppe, [*Organizacja Kościoła*] *V. Ruś* [w:] SSS, t. 3, s. 514; tenże, *Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku,* Warszawa 1968, s. 156–157;

Do 1340 r. terytorium eparchii przemyskiej znajdowało się na obszarze podlegającym władzy książąt ruskich, a jej południowa i zachodnia granica pokrywała się z granicą państwową. Była to diecezja peryferyjna, wysunięta najdalej na zachód, biorąc pod uwagę zarówno struktury państwowe (Rusi), jak i kościelne (metropolii). Południowa i zachodnia granica tej diecezji była jednocześnie granicą państwową (z Węgrami i Polską), zewnętrzną granicą metropolii, a przede wszystkim granicą cywilizacyjną, pomiędzy kręgiem bizantyjskim (prawosławnym) a łacińskim (katolickim). Pod względem przynależności kościelnej prawosławna eparchia przemyska podlegała zwierzchnictwu patriarchy konstantynopolitańskiego, wchodząc w skład metropolii kijowskiej, a okresowo halickiej[23].

Sytuacja polityczno-wyznaniowa zmieniła się po roku 1340, kiedy – w konsekwencji umowy wyszehradzkiej z 1338 r.[24] – po śmierci księcia Jerzego II (Bolesława Trojdenowica)[25], 21 marca 1340 r. otrutego przez bojarów ruskich[26], król Kazimierz Wielki przyłączył do Polski terytorium eparchii

Д. Блажейовський, op. cit., s. 53; І. Скочиляс, *Початки християнства в західних землях Київської Русі та фундація Перемишльської єпархії східного обряду*, „Bazyliańskie Studia Historyczne", t. 4, 2014, s. 13–34; A. Gil, I. Skoczylas, *Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów 2014, s. 62, 67.

[23] Po najeździe mongolskim i opuszczeniu Kijowa przez metropolitę, na początku XIV w. metropolia została podzielona. Na Rusi Halicko-Włodzimierskiej powstała prawosławna metropolia halicka, funkcjonująca w latach 1302/1303–1347 i 1371–1401. W 1458 r. dla diecezji prawosławnych w państwie polsko-litewskim utworzono metropolię kijowską. Ślad po metropolii halickiej przetrwał w tytulaturze metropolitów kijowskich, nazywających siebie metropolitami kijowskimi, halickimi i całej Rusi. Zob. J. Pelesz, op. cit., t. 1, s. 390–398; M. Грушевський, op. cit., t. 3, s. 270–273; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 5–11, 26–28, 32–34, 60–62; T. Śliwa, *Kościół prawosławny w Polsce* [w:] *Historia Kościoła w Polsce,* red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 255–256; J. Krochmal, F. Kiryk, *Stosunki wyznaniowe (1375–1500)* [w:] *Dzieje Przemyśla*, t. 2, cz. 1, red. F. Kiryk, Przemyśl 2003, s. 187; A. Gil, I. Skoczylas, op. cit., s. 67–76, 83–84.

[24] Na jej mocy Jerzy II, w zamian za pomoc Kazimierza Wielkiego w rozwiązaniu problemów wewnętrznych na Rusi, uczynił króla polskiego sukcesorem w razie swej bezpotomnej śmierci. J. Wyrozumski, *Kazimierz Wielki*, Wrocław 1982, s. 79–80.

[25] M. Грушевський, op. cit., t. 3, s. 123–129; B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194–1340*, Warszawa 1966, s. 260–294; J. Wyrozumski, op. cit., s. 77–80; J. Grabowski, *Dynastia Piastów mazowieckich. Studia nad dziejami politycznymi Mazowsza, intytulacją i genealogią książąt*, Kraków 2012, s. 284–286, 442–443.

[26] J. Bieniak, *Wygaśnięcie książąt halicko-włodzimierskich* [w:] *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Fałkowski, Warszawa 2000, s. 392. Wcześniejsza literatura datę śmierci księcia określała na 7 kwietnia 1340 r.

przemyskiej, najpierw ziemię sanocką, a potem przemyską. Zmiana przynależności państwowej pociągnęła za sobą szereg przemian w sferze prawnej, demograficznej i wyznaniowej. Z jednej strony zapoczątkowany został proces utraty przez Cerkiew prawosławną pozycji Kościoła panującego[27] na rzecz Kościoła katolickiego[28], z drugiej zaś prawosławie zyskało możliwość ekspansji na tereny polskie położone wzdłuż Karpat. Wiązało się to z kolonizacją prawosławnych Rusinów i Wołochów, stopniowo przesuwających swe osadnictwo na zachód, gdzie zasiedlali południowe tereny Małopolski (aż po Muszynę) i północny Spisz[29]. W rezultacie w niektórych rejonach ludność prawosławna wyparła katolicką i przejęła jej świątynie[30].

Powiększone terytorium prawosławnej eparchii przemyskiej, a właściwie przemysko-samborskiej[31], zostało ukształtowane w XVI stuleciu, utrzymując się bez większych zmian do drugiej połowy XVIII w. Według róż-

[27] Zakończył się on na przełomie XIV i XV w. Zob. J. Krochmal, F. Kiryk, op. cit., s. 197–198; J. Krochmal, *Ethnic and Religious Integration and Segregation in Przemyśl, 1350–1600* [w:] *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, ed. T. Wünsch, A. Janeczek, Warsaw 2004, s. 195–202; tenże, *Catholic-Orthodox Relations in the Diocese of Przemyśl in the Fourteenth-Eighteenth Centuries* [w:] *Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.–18. Jahrhundert) / Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th–18th Centuries)*, ed. S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr, Wiesbaden 2007, s. 215–218.

[28] Po utworzeniu w 1375 r. katolickiej diecezji przemyskiej na tym obszarze funkcjonowały dwie równoległe struktury kościelne, katolicka i prawosławna, a w XVII w. jeszcze trzecia – unicka. W rezultacie w Przemyślu były dwie katedry, obrządku łacińskiego i greckiego, każda z własnym biskupem. W XVII wieku w diecezji przemyskiej było trzech biskupów, przy czym unicki i prawosławny rywalizowali o ten sam sobór katedralny.

[29] Proces ten trwał do przełomu XVI i XVII w. Zob. J. Czajkowski, *Dzieje osadnictwa historycznego na Podkarpaciu i jego odzwierciedlenie w grupach etnograficznych* [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, red. J. Czajkowski, cz. 1, Sanok 1995, s. 27–166; B. Kumor, *Chrystianizacja doliny Popradu do końca XVI wieku*, „Almanach Sądecki", R. 7, 1998, nr 1(22), s. 10–11.

[30] B. Kumor, *Przejęcie rzymsko-katolickich parafii w archidiakonacie sądeckim przez Kościół prawosławny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", R. 4, 1957, z. 3, s. 137–147.

[31] Nazwy diecezji były pochodną tytulatury biskupów, która odzwierciedlała zakres ich władzy terytorialnej, a zarazem wskazywała na główne ośrodki rezydencjonalne. Władycy przemyscy tytułowali się biskupami przemyskimi i samborskimi. W XVII w. tytulaturę tę rozbudowano o trzeci człon (zob. niżej). Por. А. Добрянський, op. cit., cz. 1, s. X–XI; A. Kuczera, *Samborszczyzna. Ilustrowana monografja miasta Sambora i ekonomji samborskiej*, t. 1, Sambor 1935, s. 400–403; Л. Соневицький, *Український Єпископат Перемиської і Холмської Єпархій в XV–XVI ст.*, Romae 1955, s. 55–56; L. Bieńkowski, *Organizacja*, s. 796; T. M. Trajdos, *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiełły*, „Nasza Przeszłość", t. 66, 1986, s. 117–119; T. Śliwa, *Przemyska diecezja greckokatolicka w XVIII w. (do 1772 r.)* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 3, s. 79; J. Krochmal, F. Kiryk, op. cit., s. 188.

nych szacunków obszar eparchii przemyskiej zajmował powierzchnię ponad 22 tys. km^2. Biorąc pod uwagę podział administracyjny Rzeczypospolitej, diecezja ta rozciągała się na terenach zachodniej części województwa ruskiego (ziemie przemyska i sanocka oraz zachodnie skrawki lwowskiej), południowo-zachodniego fragmentu województwa bełskiego (powiat lubaczowski), południowego skrawka województwa sandomierskiego (część powiatu pilzneńskiego), południowo-wschodniej części województwa krakowskiego (powiaty sądecki i biecki) oraz starostwa spiskiego. Południową granicę eparchii wyznaczała, ciągnąca się wzdłuż grzbietu Karpat, granica państwowa Rzeczypospolitej i Węgier. Na tym obszarze struktury Kościoła wschodniego funkcjonowały równolegle do struktur Kościoła łacińskiego – diecezji przemyskiej, a częściowo także krakowskiej i archidiecezji lwowskiej. Natomiast cerkwie położone na Spiszu leżały na terytorium, do którego pretensje rościli łaciński biskup krakowski i arcybiskup ostrzyhomski[32].

W latach 1220–1609 było około 30 prawosławnych biskupów przemyskich[33]. Najbardziej znani z nich działali w XIII wieku. Byli to wspomniany arcybiskup nowogrodzki Antoni oraz znany z uczoności biskup Memnon, który w 1288 r. był posłem księcia halickiego Lwa Daniłowicza do księcia włodzimierskiego Włodzimierza Wasylkowicza. Z Memnonem związane są hipotezy przypisujące mu współautorstwo latopisu halicko-wołyńskiego[34]. W późniejszym okresie znaczne zasługi dla eparchii przemyskiej oddał biskup Antoni Radyłowski (1549–1581), ale ten ograniczał swą aktywność do spraw lokalnych[35]. Pozostali władycy z czterech pierwszych stuleci funkcjonowania eparchii przemyskiej byli w większości postaciami mało znanymi i na ogół wywodzili się z jej terenu. Byli to ludzie przeciętni, nie wyróżniający się ponad lokalne uwarunkowania i nie zajmujący żadnych stanowisk

[32] T. E. Modelski, *Spory o południowe granice diecezji krakowskiej od strony Spisza (w. XIII–XVIII)*, Zakopane 1928, s. 85–89; L. Bieńkowski, op. cit., s. 863–864; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich 966–1939*, Lublin 1969–1972, s. 61–62, 132, 148–150; W. Müller, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym (1375–1772)*, „Nasza Przeszłość", t. 46, 1976, s. 31, mapa (wklejka po s. 40); M. Bendza, op. cit., s. 95–107; A. Janeczek, *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo bełskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 37, 57; T. Śliwa, *Przemyska diecezja*, s. 79; B. Szady, *Geografia struktur religijnych i wyznaniowych w Koronie w II połowie XVIII wieku*, Lublin 2010, s. 31, 38–41, 50–51.

[33] А. Добрянський, op. cit., cz. 1, s. 1–63; cz. 2, s. 1–11; Л. Соневицький, op. cit., s. 95–98; Д. Блажейовський, op. cit., s. 127–133, 195–199; J. Krochmal, F. Kiryk, op. cit., s. 187–189.

[34] J. Pelesz, op. cit., t. 2, s. 111; А. Добрянський, op. cit., cz. 1, s. 6–7; А. І. Генсьорський, *Галицько-волинський літопис (процес складання; редакції і редактори)*, Київ 1958, s. 7–10, 54–66.

[35] А. Добрянський, op. cit., cz. 1, s. 46–60.

poza swą diecezją[36]. Żaden z nich nie został metropolitą kijowskim, a katedra peryferyjnej diecezji przemyskiej była zwieńczeniem ich karier duchownych[37].

W okresie przed unią brzeską tylko nieliczne wydarzenia związane z eparchią przemyską wyszły poza sferę uwarunkowań lokalnych zwracając powszechną uwagę, także historyków. W tym względzie dominujący jest przekaz negatywny, mówiący o ukrzywdzeniu prawosławnych i prześladowaniu Cerkwi. Jest tu mowa o konsekwencjach decyzji podjętej w 1412 r. przez króla Władysława Jagiełłę, który podczas pobytu w Przemyślu nakazał odebrać prawosławnym katedrę na zamku i przekazać ją katolikom. Relacja o tym wydarzeniu skupia się na lokalnych uwarunkowaniach stosunków prawosławno-katolickich, często zapomina się zaś, że decyzja królewska miała ważne podłoże polityczne. Należy je rozpatrywać w międzynarodowym kontekście sporów polsko-krzyżackich[38] i wysuwanych przez Zakon pod adresem niedawno ochrzczonego Jagiełły oskarżeń o „sprzyjanie odszczepieńcom i użyczanie im specjalnego schronienia"[39]. Zastanawiające jest, że w odróżnieniu od tego negatywnego, ale przecież pojedynczego przejawu stosunków katolicko-prawosławnych, w historiografii rzadko zauważany jest ważny proces migracyjny o długofalowym znaczeniu dla prawosławia, ważniejszy niż pojedynczy, choć prestiżowy, epizod przemyski z 1412 r. Brakuje zatem przekazu pozytywnego, mówiącego o sukcesach prawosławia osiąganych po włączeniu Rusi do Polski i związanej z tym ekspansji terytorialnej eparchii przemyskiej na zachód. Po zaniknięciu dawnej granicy państwowej otwarciu uległa zachodnia rubież eparchii przemyskiej (a więc także metropolii kijowskiej), umożliwiając rozwój osadnictwa prawosławnych Rusinów i Wołochów. W efekcie w ciągu XV i XVI stulecia zachodnia granica metro-

[36] Do wyjątków należał biskup Ławrenty Terlecki (1535–1549), który był wśród komisarzy królewskich przekazujących władzę nad eparchią lwowską biskupowi Makaremu Tuczapskiemu. Ponadto w XVI w. władycy przemyscy sporadycznie sprawowali nadzór nad cerkwiami po słowackiej stronie Karpat. *Акты, относящиеся к истории западной России, собранные и изданные археографическою коммисиею* (dalej: АЗР), t. 2, Санктпетербург 1848, s. 338, nr 185; s. 364–365, nr 201; Л. Соневицький, op. cit., s. 75.

[37] Л. Соневицький, op. cit., s. 52, 92.

[38] Przemyśl był jednym z etapów podróży króla Władysława, któremu towarzyszyli arcybiskup ostrzyhomski Jan, marszałek zakonu krzyżackiego Michał Küchmeister oraz posłowie króla rzymskiego i węgierskiego Zygmunta Luksemburczyka. Zob. J. Krochmal, F. Kiryk, op. cit., s. 160–161, 191–192; S. Flemmig, *Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum Reich vom Thorner Frieden bis zum Tag von Breslau*, MHA, t. 19, 2012, s. 13, 37.

[39] [J. Długosz], *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 10–11, red. J. Garbacik, K. Pieradzka, Warszawa 1982, s. 240.

polii kijowskiej przesunęła się o niemal sto kilometrów na zachód, wkraczając na południowe rejony województw sandomierskiego i krakowskiego, aż po kres muszyński i starostwo spiskie. Ekspansji osadnictwa rusko-wołoskiego towarzyszyło wspomniane przejmowanie przez prawosławnych kościołów katolickich, które były zamieniane na cerkwie. Z drugiej strony warto zauważyć, że w późnym średniowieczu doszło do nieznacznego cofnięcia osadnictwa ruskiego (i sieci cerkiewnej) w północnych rejonach eparchii przemyskiej, po ruskiej stronie dawnej granicy państwowej Królestwa Polskiego i Rusi. Przykładem tego zjawiska był zanik parafii prawosławnej w Ruskiej Wsi[40] na północ od Rzeszowa. Przemiany te można prześledzić porównując przebieg północnego odcinka granicy przemyskiej diecezji prawosławnej z przebiegiem granicy przemyskiej diecezji katolickiej.

„Wyjście z cienia"

Przełomem w postrzeganiu eparchii przemyskiej były wydarzenia związane z zawarciem unii brzeskiej, a następnie wprowadzaniem unii kościelnej w Rzeczypospolitej. Pozostająca przez cztery stulecia na uboczu głównych wydarzeń peryferyjna eparchia przemyska nagle zaczęła skupiać na sobie uwagę czynników państwowych i kościelnych. Stało się tak za sprawą odmowy przyjęcia unii na synodzie w Brześciu przez biskupa przemyskiego Michała Kopysteńskiego (1591–1609). Po 1596 r. władyka przemyski pozostał jednym z dwóch (obok lwowskiego) hierarchów prawosławnych w Rzeczypospolitej. Ponieważ pozostali biskupi przystępując do unii zmienili wyznanie na katolickie w obrządku greckim, dlatego 27 kwietnia 1597 r. zostali obłożeni klątwą i odsunięci od pełnienia urzędów przez patriarchę aleksandryjskiego Melecego Pigasa. Ich kompetencje w diecezjach pozbawionych biskupów prawosławnych przejęli egzarchowie, w tym biskup przemyski Michał Kopysteński[41]. Korzystając z tych uprawnień zaczął on sprawować

[40] Zob. Z. Budzyński, *Rola Rzeszowa w dziejach Kościoła (w okresie staropolskim)* [w:] *Z przeszłości Rzeszowa. Materiały z konferencji naukowej w 640-lecie lokacji miasta zorganizowanej przez Muzeum Okręgowe w dniach 12–13 X 1994*, red. M. Jarosińska, Rzeszów 1995, s. 66. Cerkwi w Ruskiej Wsi nie wykazały już spisy z lat 1507–1511; zob. Z. Budzyński, *Sieć parafialna prawosławnej diecezji przemyskiej na przełomie XV i XVI wieku. Próba rekonstrukcji na podstawie rejestrów podatkowych ziemi przemyskiej i sanockiej* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 1, s. 149.

[41] АЗР, t. 4, nr 108–109, s. 147–149; *Latopis hustyński* [w:] *Kroniki staroruskie*, wybór, wstęp i przypisy. F. Sielicki, Warszawa 1987, s. 261; M. Broniewski, *Ekthesis abo krótkie zebranie*

jurysdykcję także w innych diecezjach, wyświęcając prawosławnych popów i zezwalając na zakładanie prawosławnych bractw cerkiewnych[42]. Działalność tę prowadził wbrew zakazowi króla[43]. Nadanie Kopysteńskiemu godności egzarchy i związane z tym rozszerzenie jego kompetencji poza granice eparchii przemysko-samborskiej było „kamieniem milowym" w dziejach tej diecezji. Przestała być ona traktowana jako peryferyjna eparchia metropolii kijowskiej, stając się jedną z najważniejszych diecezji Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej. Równocześnie podniósł się prestiż biskupa przemyskiego, który zaczął być ważnym członkiem episkopatu ruskiego. Ze zmiany tego statusu w przyszłości korzystali zarówno prawosławni, jak i uniccy biskupi przemyscy, spośród których kilku zostało metropolitami kijowskimi. Paradoksalnie więc w czasie, gdy Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej uległ osłabieniu, poprzez utratę hierarchii i pozycji prawnej na rzecz Kościoła unickiego, równocześnie znacząco wzrosła indywidualna pozycja prawosławnego biskupa przemyskiego Michała Kopysteńskiego, który zaczął sprawować funkcje biskupie także w eparchiach pozbawionych władyki prawosławnego. Sprawa unii stała się w Rzeczypospolitej problemem już nie tylko wyznaniowym, ale także politycznym, wykraczającym poza tereny wschodnie zamieszkiwane przez prawosławnych i unitów. Uważany za protektora prawosławia Konstanty książę Ostrogski zaapelował do biskupa Kopysteńskiego o zbieranie skarg o krzywdach doznawanych przez prawosławnych od unitów oraz wpisywanie ich do akt sejmikowych i miejskich. Spory prawosławno-unickie zaczęły być przedmiotem obrad sejmików i sejmów, były ważnym tematem politycznym rokoszu sandomierskiego, a wkrótce nabrały wymiaru międzynarodowego. Prawosławni obywatele Rzeczypospolitej, w tym biskup przemyski, informowali obcych władców oraz patriarchów konstantynopolitańskiego, aleksandryjskiego i moskiewskiego o sytuacji wyznaniowej w Polsce, zabiegali o reaktywowanie hierarchii prawosławnej

---

spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1995, s. 66–67; J. Byliński, J. Długosz, *Wstęp* [w:] M. Broniewski, *Ekthesis*, s. 20; K. Chodynicki, op. cit., s. 333–335; O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, Lublin–Rzym 1997, t. 2, s. 232–265; L. Bieńkowski, op. cit., s. 839; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 66.

[42] Np. w 1607 r. zezwolił na założenie bractwa cerkiewnego we wsi Biała w eparchii chełmsko-bełskiej. Л. Тимошенко, *Перемишльський єпископ Михайло Копистенський (життя та діяльність)*, „Дрогобицький краєзнавчий збірник", вип. 6, 2002, s. 188.

[43] M. Harasiewicz, *Annales*, s. 240–241; А. Добрянскій, op. cit., cz. 2, s. 5, 10; K. Chodynicki, op. cit., s. 272, 388.

oraz obronę swego wyznania, co w przyszłości spowodowało poważne konsekwencje polityczne dla państwa polskiego[44].

Po śmierci Kopysteńskiego kolejnym władyką przemyskim został już unita – Atanazy Krupecki (1609–1652)[45]. Stanowczy sprzeciw prawosławnych początkowo uniemożliwił mu ingres do katedry przemyskiej i objęcie rządów w diecezji, jednak stopniowo Krupecki przezwyciężył te problemy[46]. Podobnie jak jego prawosławny poprzednik, również biskup unicki wydatnie wzmocnił swą pozycję poza eparchią przemyską. W latach 1613–1614 próbował wprowadzić unię kościelną w sąsiedniej eparchii mukaczowskiej na Węgrzech. Misja ta zakończyła się niepowodzeniem, ale z wyprawy węgierskiej Krupecki przywiózł tytuł biskupa „munkaczowskiego i moromorskiego"[47], który dodał do swej tytulatury – biskupa przemyskiego i samborskiego. Starał się ponadto rozszerzać władzę biskupią na tereny sąsiedniej, prawosławnej diecezji lwowskiej, która nie miała władyki unickiego, wyświęcając popów unickich z jej terenu[48].

[44] Zob. *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie* (dalej: AGZ), t. 20, Lwów 1909, s. 100; W. A. Maciejowski, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. 3, *Dodatki*, Warszawa 1852, s. 225; I. Szaraniewicz, *Patryjarchat wschodni wobec Kościoła ruskiego i Rzeczypospolitej polskiej z źródeł współczesnych*, Kraków 1879, s. 54, 57–59, 79–83; В. Тимощукъ, *Поляки въ Россіи въ 1606–1608 гг.*, „Русская старина", R. 30, 1899, t. 100, nr 11, s. 425; П. Жукович, *Сеймовая борьба православнаго западнорусскаго дворянства съ церковной унiей (до 1609 г.)*, S. Peterburg 1901, s. 112, 355, 398, 489; K. Chodynicki, op. cit., s. 336, 356–368, 376–394, 397–399; В. Ульяновский, *"Сакральный мир" Лжедмитрия I в контексте русской, украинской и польской систем религиозности* [w:] *Україна та Росія. Проблеми політичних і соціокультурних відносин. Збірник наукових праць*, ред. В. А. Смолій, Київ 2003, s. 377; T. Kempa, *Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII wieku*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo–Wschodniej", R. 3, 2005, s. 161–165; tenże, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007, s. 224.

[45] Nominację królewską otrzymał w 1609 r., a święcenia biskupie w 1610 r. H. Kowalska, *Krupecki Aleksander Oleksowicz* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 15, s. 406–407.

[46] Zob. J. Krochmal, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej za rządów władyki Atanazego Krupeckiego (1609–1652)* [w:] *Kościół. Społeczeństwo. Kultura. Prace ofiarowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*, s. 117–131; tenże, *Kapłani uniccy w eparchii przemysko-samborskiej za rządów biskupa Atanazego Krupeckiego (1610–1652)*, MHA, t. 21, 2014, s. 137–170. Tam zestawienie wcześniejszej literatury.

[47] J. Krochmal, *Kapłani uniccy*, s. 143.

[48] Zob. Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Metryka Koronna (dalej: MK), sygn. 167, k. 82v–83; sygn. 169, k. 466v–467; Riksarkivet, Skoklostersamlingen, sygn. E 8636, k. 149v–150; W. Krawczuk, *Sumariusz Metryki Koronnej. Księga wpisów kancela-*

Przybycie do Przemyśla biskupa unickiego było przełomem w kościelnych układach personalnych. Wcześniejsi władycy przemyscy (poza pochodzącym z Nowogrodu biskupem Antonim) byli ludźmi „tutejszymi", w większości wywodzącymi się ze szlachty przemyskiej[49]. Tymczasem Atanazy Krupecki był w tym środowisku człowiekiem „obcym". Obcość ta odnosiła się nie tylko do pochodzenia terytorialnego nowego władyki, ale przede wszystkim do jego wyznania. Pochodził spoza diecezji przemyskiej, urodził się w rodzinie katolickiej na Wołyniu i dopiero przed nominacją królewską przyjął obrządek grecki, przede wszystkim przybył zaś do Przemyśla z Warszawy, gdzie pracował w kancelarii królewskiej[50]. Krupecki był osobą wykształconą, obdarzoną „ponadlokalną" formacją intelektualną zyskaną na dworze królewskim, gdzie zawarł wiele kontaktów personalnych. Cechy te wyraźnie wyróżniały go na tle środowiska zastanego w peryferyjnej i „zamkniętej" na wpływy zewnętrzne eparchii przemyskiej. Wraz z nowym władyką do diecezji przemyskiej przybyli jego współpracownicy. Podobnie jak on wywodzili się spoza jej terenu, a często również oni dopiero niedawno przyjęli obrządek grecki. Ten dopływ „świeżej krwi" ożywił skostniałe układy w eparchii, w której wcześniej stanowiska były obsadzane niemal wyłącznie przez ludzi miejscowych. Wśród najbliższych współpracowników Krupeckiego zauważalne, choć nieliczne, było grono bazylianów-unitów. Współpracownicy biskupa objęli najważniejsze urzędy kościelne. Brat władyki – bazylianin Józef Krupecki został ihumenem monasteru Św. Spasa pod Starym Samborem, kapelan biskupa Hrehory Paszewski kumulował funkcje wikariusza generalnego, protopopa kryłosu katedralnego w Przemyślu oraz namiestnika dekanatów sanockiego i leskiego, natomiast kaznodzieja władyki – bazylianin Melecjusz Kopysteński był długoletnim wikariuszem generalnym i administratorem eparchii przemysko-samborskiej[51]. Zmiany wprowadzane przez Krupeckiego wiązały się także z latynizacją i polonizacją Cerkwi.

Podczas 42-letnich rządów biskupich Atanazy Krupecki toczył z prawosławnymi nieustanne walki – często w znaczeniu dosłownym. Długotrwały konflikt o eparchię przemyską, prowadzony aż do roku 1691, wpisywał

rii koronnej podkanclerzego Tomasza Zamoyskiego z lat 1628–1635 ze zbiorów sztokholmskiego Riksarkivet sygnatura Skokloster E[nskilda] 8636, Kraków 1999, s. 51.

[49] Л. Соневицький, op. cit., s. 22–29.

[50] W. Krawczuk, *Pisarze kancelarii koronnych Zygmunta III Wazy*, „Studia Historyczne", R. 36, 1993, s. 151, 156, 163; tenże, *Metryka Koronna za Zygmunta III Wazy. Początki Archiwum Koronnego Warszawskiego w świetle spisów z 1620 i 1627 roku*, Kraków 1995, s. 36.

[51] J. Krochmal, *Kapłani uniccy*, s. 145–159.

się w kontekst sporów prawosławno-unickich w Rzeczypospolitej. Za czasów Krupeckiego i jego następców kilkakrotnym zmianom ulegała polityka wyznaniowa państwa, faworyzując raz unicką, innym zaś razem prawosławną stronę konfliktu. Po oficjalnym odnowieniu Kościoła i hierarchii prawosławnej po śmierci króla Zygmunta III, sprawą sporów unicko-prawosławnych i ich „uspokojenia" wielokrotnie zajmował się sejm. Kwestia ta nabrała znaczenia międzynarodowego podczas powstania Chmielnickiego, kiedy Kozacy, uznający się za obrońców prawosławia, zaczęli domagać się usunięcia unitów m.in. z diecezji przemyskiej. Sprawa likwidacji unii była jednym z warunków pokojowego rozwiązania wojny Rzeczypospolitej z Kozaczyzną. Postanowienia ugody zborowskiej (1649), a potem ugody (unii) hadziackiej (1658) mówiły wprost o likwidacji unii kościelnej, a wśród warunków szczegółowych wskazywano na diecezję przemyską, która miała być zwrócona prawosławnym. Sprawa unii umiędzynarodowiła się jeszcze bardziej po włączeniu się Rosji w spór o Ukrainę. Podczas negocjacji i wymiany korespondencji dyplomatycznej często padała nazwa diecezji przemyskiej, którą obrońcy prawosławia – najpierw Kozaczyzna, a potem Rosja – chcieli odebrać unitom i przekazać prawosławnym[52]. Na przeciąganie konfliktu o eparchię przemyską wpływała chwiejna polityka królewska, polegająca na utrzymywanie dwuwładzy w tej diecezji. Zdarzało się, że jednego dnia w kancelarii królewskiej wydawano dwa dokumenty nadające eparchię przemyską zarówno biskupowi prawosławnemu, jak i unickiemu admini-

[52] Zob. K. Chodynicki, op. cit., s. 404–546; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936, s. 104–105; L. Bieńkowski, op. cit., s. 842–858; T. Śliwa, *Kościół unicki w Polsce*, s. 269–277; tenże, *Kościół prawosławny*, s. 311–319; J. Dzięgielewski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986, s. 174–205; H. Litwin, *Status prawny Cerkwi prawosławnej i grekokatolickiej w Rzeczypospolitej w XVII wieku*, „Barok". Historia. Literatura. Sztuka, R. 3, 1996, z. 2(6), s. 12–21; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997, s. 30–254; S. Plokhy, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford University Press 2001, s. 250–251; J. W. Wołoszyn, *Problematyka wyznaniowa w praktyce parlamentarnej Rzeczypospolitej w latach 1648–1696*, Warszawa 2003, s. 40–46, 195–257; T. Kempa, *Problematyka wyznaniowa w ugodzie hadziackiej* [w:] *350-lecie Unii Hadziackiej (1658–2008)*, red. T. Chynczewska-Hennel, P. Kroll, M. Nagielski, Warszawa 2008, s. 203–222; L. Ćwikła, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795*, Lublin 2006, s. 189–233; J. Krochmal, *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego (1652–1664)*, MHA, t. 22, 2015, s. 171–175.

stratorowi diecezji[53]. Tę błędną politykę porzucił dopiero Jan III, co wkrótce doprowadziło do zjednoczenia eparchii przemyskiej i przyjęcia w niej unii kościelnej.

Ożywienie spowodowane sporami prawosławno-unickimi sprawiło, że również prawosławna strona konfliktu zaczęła forsować kandydatów na biskupów, których działalność wykraczała poza wymiar lokalny. Do wybitniejszych należał Izajasz Kopiński[54], który w 1620 r. został biskupem przemyskim wskutek nielegalnego wyświęcenia odnowionej hierarchii prawosławnej przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa. Kopińskiemu nie udało się przejąć diecezji przemyskiej z rąk unitów, dlatego wkrótce ją opuścił. W 1628 r. zaczął tytułować się „arcybiskupem" smoleńskim i czernihowskim, a w 1631 r. został metropolitą kijowskim. Mimo licznych kontrowersji związanych z oceną Kopińskiego, zwłaszcza pełnienia funkcji biskupich bez nominacji królewskiej, to jednak był on pierwszym (choć tylko tytularnie) władyką przemyskim, który osiągnął najwyższą godność w Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej, zostając metropolitą kijowskim.

W dziejach Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej drugiej połowy XVII wieku dobitnie zaznaczyła się działalność Antoniego Winnickiego, bi-

[53] Dokumenty te 6 października 1669 r. wydał król Michał. J. Krochmal, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, MHA, t. 23, 2016, s. 201.

[54] Izaak Kopiński uczył się w stauropigialnej szkole brackiej we Lwowie. Około 1600 r. został mnichem bazyliańskim w kijowskiej Ławrze Peczerskiej (Pieczarskiej), przyjmując imię Izajasz. W 1615 r. współorganizował szkołę bracką w monasterze Objawienia Pańskiego w Kijowie. W latach 1616–1620 był ihumenem monasteru Przemienienia Pańskiego w Meżyhorach pod Kijowem. Jako zaufany księżnej Rainy Wiśniowieckiej (Mohylanki) w 1619 r. został przełożonym 3 monasterów: hustyńskiego, ładyńskiego (podhorskiego) i mharskiego pod Łubniami. Rezydował w nich po nieudanej próbie przejęcia eparchii przemyskiej, nazywając się „archimandrytą monasterów zadnieprzańskich". Od 1628 r. tytułował się „arcybiskupem" smoleńskim. W 1631 r. zajął rezydencję metropolity w monasterze św. Michała w Kijowie. Został usunięty przez Piotra Mohyłę, legalnego prawosławnego metropolitę kijowskiego. Kopiński był teologiem i polemistą, wrogiem unii kościelnej i zwolennikiem protekcji cara i patriarchy moskiewskiego nad prawosławiem w Rzeczypospolitej. Zmarł w 1640 r. Zob. Макарий [Булгаков], *Исторія Русской церкви Макарія, митрополита московскаго и коломенскаго*, t. 11, ks. 2, *С.-Петербургъ* 1882, s. 250, 346, 397–444; А. Добрянскій, op. cit., cz. 2, s. 62–67; М. Грушевський, op. cit., t. 7, s. 436, 520–522, 525; W. Tomkiewicz, *Jeremi Wiśniowiecki (1612–1651)*, Warszawa 1933, s. 3–4, 6–7, 65–66, 106–108; K. Chodynicki, op. cit., s. 427, 429, 445–446, 545–547, 553, 560; T. Śliwa, *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej*, s. 312–313; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska*, s. 133; Д. Блажейовський, op. cit., s. 56, 221, 228, 237–238; T. Kempa, *Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku* [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001, s. 78–79; A. Gil, I. Skoczylas, *Kościoły wschodnie*, s. 186, 207.

skupa przemyskiego sprawującego rządy w latach 1650–1679. Władyka ten był postacią barwną, awanturniczą, a przy tym silną osobowością, nie cofającą się przed użyciem siły w dążeniu do wyznaczonych celów. Skłonność do przemocy wyniósł z młodości, którą spędził jako żołnierz. Kariera duchowna Winnickiego rozpoczęła się od objęcia diecezji przemyskiej w 1650 r. Była ona wówczas we władaniu biskupa unickiego, dlatego musiał wywalczyć ją przy użyciu siły zbrojnej. Już jako prawosławny biskup przemyski obejmował kolejne godności duchowne. W 1663 r. został metropolitą-nominatem kijowskim, w 1667 r. administratorem prawosławnej diecezji lwowskiej, a także – ponownie – metropolitą dla polskiej części metropolii kijowskiej. Nie zrezygnował przy tym z diecezji przemyskiej, dla której pozostał administratorem, pomimo że miała ona odrębnego biskupa prawosławnego (zob. niżej), a po jego śmierci ponownie objął katedrę przemyską[55]. Jako metropolita kijowski Winnicki był ważnym narzędziem polityki królewskiej w rozgrywce z Rosją o prawa do Ukrainy. Ponieważ Kijów wraz z okolicą był zajmowany przez Rosję, dlatego Winnicki musiał znaleźć inną rezydencję. Niepowodzeniem zakończyła się próba przejęcia diecezji lwowskiej[56], dlatego powrócił do macierzystej diecezji przemyskiej. Początkowo rezydował przy katedrze w Przemyślu, jednak na dłuższą metę jego aspiracje związane z uzyskaniem tronu metropolity, a potem katedry św. Jura we Lwowie, były nie do pogodzenia z obowiązkami biskupa przemyskiego. Z tych powodów zgodził się na powołanie koadiutora w diecezji przemyskiej, a następnie jego wyświęcenie na biskupa. Został nim Jerzy Hoszowski (1668–1674)[57], ihumen prawosławnego

---

[55] Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Archiwum Greckokatolickiego Biskupstwa w Przemyślu (dalej: ABGK), sygn. 96D–97D, 117D, 121D; AGAD, MK, Sigillata, sygn. 7, k. 105v; A. Добрянскій, op. cit., cz. 2, s. 74–87; T. Śliwa, *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej*, s. 316; M. Bendza, op. cit., s. 162–214; Д. Блажейовський, op. cit., s. 226, 239; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia*, s. 202–203, 205–206; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska*, s. 46–47; J. Krochmal, *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego*, s. 171–188; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, MHA, t. 23, 2016, s. 189–190.

[56] A. C. Петрушевичъ, *Сводная галицко-русская літопись съ 1600 по 1700 годъ* [w:] *Литературный сборникъ издаваемый Галийко-русскою Матицею 1872 и 1873*, Львовъ 1874, s. 149–151; W. Łoziński, *Prawem i lewem*, s. 266–271; A. Prochaska, *Walka Szumlańskiego z Winnickim*, „Przegląd Powszechny", R. 38, 1921, t. 151–152, s. 157–167, 256–266; Z. Lisiewicz, *Walka o biskupstwo. Epizod z dziejów Kościoła wschodniego*, „Przewodnik Naukowy i Literacki", R. 16, 1888, s. 633–649, 736–755; M. Andrusiak, *Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski (1667–1708). Zarys biograficzny*, Lwów 1934, s. 26–65.

[57] Nominację na koadiutora przemyskiego Hoszowski otrzymał w 1666 r. AGZ, t. 21, nr 224, s. 436; A. Добрянскій, op. cit., cz. 2, s. 87–89; W. Łoziński, op. cit., s. 266–267;

monasteru św. Onufrego w Ławrowie. Stała obecność metropolity na terenie diecezji przemyskiej była zjawiskiem niezwykłym i nigdy wcześniej niespotykanym. Uprzednio wszyscy biskupi-nominaci w celu uzyskania konsekracji musieli wyjeżdżać do odległych miejsc[58] wyznaczonych na uroczystość chirotonii. Tymczasem dzięki obecności metropolity Winnickiego w Przemyślu konsekracja biskupia po raz pierwszy odbyła się w miejscowym soborze katedralnym św. Jana Chrzciciela. 18 września 1667 r. chirotonii biskupowi Jerzemu Hoszowskiemu udzielił metropolita Antoni Winnicki w towarzystwie biskupa mukaczowskiego Dozyteusza oraz archimandryty derażyckiego Wiktoryna Kamienieckiego, który od lat był związany z diecezją przemyską[59].

Za rządów prawosławnego biskupa przemyskiego Jerzego Hoszowskiego metropolita Winnicki przebywał w zachodniej części eparchii, wybierając na rezydencję Sanok. W tym czasie tytułował się administratorem diecezji przemyskiej[60]. W nawiązaniu do miejsca rezydencji Winnicki do tradycyjnej tytulatury biskupa przemyskiego i samborskiego dodał trzeci element, biskupa sanockiego. Od tej pory ta trójczłonowa nazwa (choć znana już wcześniej)[61] przyjęła się na określenie biskupa przemyskiego, jako władyki przemysko-samborsko-sanockiego[62].

A. Prochaska, *Z walki o tron władyczy przemyski*, „Przegląd Powszechny", R. 37, 1920, t. 147–148, s. 30–32.

[58] Uniccy biskupi przemyscy: Atanazy Krupecki, Prokop Chmielewski i Jan Małachowski byli konsekrowani, odpowiednio, w Brześciu (1610), Połocku (1651) i Mińsku (1652) oraz w Wilnie (1671), a biskupi prawosławni Izajasz Kopiński i Innocenty Winnicki odpowiednio w Kijowie (1620) i Kryłosie pod Haliczem (1680). *Акты, относящіеся къ исторіи южной и западной Россіи, собранные и изданные Археографическою коммиссіею*, t. 2, Санктпетербургъ 1865, nr 40, s. 64–65; А. С. Петрушевичъ, op. cit., s. 114; А. Добрянскій, op. cit., cz. 2, s. 13, 44, 55, 63, 91; A. Prochaska, *Władyka Krupecki w walce z dyzunią*, „Przegląd Powszechny", R. 35, 1918, t. 139–140, s. 732; S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi*, s. 23, 27–28; Д. Блажейовський, op. cit., s. 240, 271–273.

[59] APP, ABGK, sygn. 121D; APP, ABGK, Suplement, sygn. 49, s. 273; M. Bendza, op. cit., s. 179; J. Krochmal, *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego*, s. 189; tenże, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, s. 189–190.

[60] Tytuł ten uzyskał od króla 26 grudnia 1663 r. AGAD, MK, Sigillata, sygn. 7, s. 105v.

[61] Określenie „diecezja sanocka" pojawiło się w 1598 r. w związku z powołaniem Erazma Dubieckiego na wikariusza generalnego dla unitów z okręgu sanockiego. Nazwy „diecezja sanocka" sporadycznie używał biskup Atanazy Krupecki (1612); zob. J. Krochmal, *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1609*, MHA, t. 20, 2013, s. 137–138; tenże, *Kapłani uniccy w eparchii przemysko-samborskiej za rządów biskupa Atanazego Krupeckiego (1610–1652)*, MHA, t. 21, 2014, s. 149.

[62] Antoni Winnicki tytułował się biskupem „przemyskim, samborskim i ziemi sanockiej" (1665), tytulatury takiej używał też Jerzy Hoszowski (1669). Zmodyfikował ją unicki

Uwagę najwyższych czynników politycznych w Rzeczypospolitej, ale też poza jej granicami, zwłaszcza Stolicy Apostolskiej, skupiała kwestia trwałego zaprowadzenia unii kościelnej w eparchii przemyskiej[63]. Wobec nieustającego sporu prawosławno-unickiego o tę diecezję oraz nacisków wewnętrznych i zewnętrznych[64] kierowanych w sprawie jego rozwiązania, niezmiernie ważna była kwestia płynnego powoływania kolejnych przemyskich biskupów unickich. Po długich rządach Atanazego Krupeckiego biskupem unickim został Prokop Chmielewski (1652–1664)[65]. Po jego śmierci pojawiły się jednak problemy z wyświęceniem następcy, którym miał zostać koadiutor przemyski Antoni Terlecki. Pomimo szybkiego uzyskania nominacji królewskiej, przez niemal dwa lata nie mógł być wyświęcony na biskupa ordynariusza. Przyczyną tego był 10-letni wakat na tronie unickiego metropolity kijowskiego, uprawnionego do udzielania chirotonii biskupich. Na uregulowanie tej sprawy nalegała Kongregacja Rozkrzewiania Wiary świadoma, że jedynym ordynariuszem Kościoła wschodniego w eparchii przemyskiej był wówczas prawosławny władyka Antoni Winnicki, a przedłużający się brak biskupa unickiego groził utratą tej (podzielonej) diecezji na rzecz prawosławnych. W rezultacie sprawa wyświęcenia unickiego biskupa przemyskiego (a przy okazji unickich biskupów pińskiego i smoleńskiego) wpłynęła na zakończenie tego impasu i konsekrację unickiego metropolity kijowskiego. Został nim Gabriel Ko-

---

władyka Jan Małachowski, tytułując się biskupem „przemyskim, samborskim i sanockim" (1692). Od czasów Innocentego Winnickiego zamianie uległy drugi i trzeci człon tej tytulatury. Odtąd używany był tytuł w brzmieniu: biskup „przemyski, sanocki i samborski" (1693, 1694, 1700). APP, ABGK, sygn. 119D, 123D, 166D, 168D, 173D, 176D; zob. J. Pelesz, op. cit., t. 2, s. 347; T. Śliwa, *Przemyska diecezja*, s. 79.

[63] Zob. APP, ABGK, Suplement, sygn. 49, s. 259–260; *Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego* (dalej: VL), t. 4, Petersburg 1860, s. 8, 194, 210, 253, 293, 298, 301, 484; *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide* (dalej: Acta SCPF), ed. A. G. Welykyj, t. 1, Romae 1953, s. 323–324; t. 2, Romae 1954, s. 22–24, *Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide* (dalej: Litterae SCPF), coll. A. G. Welykyj, t. 1, Romae 1954, s. 255–256, 264, 272, 294, 296, 307–310; t. 2, Romae 1955, s. 19; *Epistolae metropolitarum Kioviensium catholicorum Raphaelis Korsak, Antonii Sielawa, Gabrielis Kolenda (1637–1674)*, coll. A. G. Welykyj, t. 2, Romae 1956, s. 270, 303.

[64] Sukcesy unii niepokoiły hetmana kozackiego Bohdana Chmielnickiego, który w liście z 17 czerwca 1656 r. do cara moskiewskiego Aleksego Michajłowicza zażądał, aby Moskwa upomniała się o prawa Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej, w tym w eparchii przemyskiej. A. Mironowicz, *Prawosławie i unia*, s. 135.

[65] Był on równocześnie administratorem diecezji łuckiej. *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, ed. A. G. Welykyj, t. 2, Romae 1973, s. 323; M. Harasiewicz, op. cit., s. 332.

lenda (1665–1674), który wkrótce dokonał chirotonii biskupów w wakujących diecezjach unickich[66].

Zasługi sędziwego metropolity Antoniego Winnickiego sprawiły, że wysłuchana została jego prośba, by nominację na kolejnego prawosławnego władykę przemyskiego uzyskał jego bratanek – Jan Winnicki. Był on dobrze znany królowi, najpierw jako żołnierz walczący w chorągwi husarskiej, a potem pokojowiec na dworze Jana III. Przygotowując się do przyjęcia święceń kapłańskich Winnicki wstąpił do monasteru i jako czerniec przyjął imię Innocenty. W 1679 r. uzyskał nominację królewską na kolejnego prawosławnego biskupa przemyskiego i samborskiego[67]. Warunkiem króla było jednak przyjęcie katolickiego wyznania wiary, które młody Winnicki złożył potajemnie, najpierw „w formie skróconej", jeszcze przed swą nominacją na władykę. Co ciekawe, uczynił to za wiedzą stryja, prawosławnego metropolity i biskupa przemyskiego Antoniego Winnickiego. Kolejne wyznania wiary katolickiej prawosławny władyka Innocenty Winnicki składał jeszcze dwukrotnie, w latach 1681 i 1686, co z oczywistych względów utrzymywano w tajemnicy[68]. Zadaniem nowego biskupa było przygotowanie warunków do oficjalnego wprowadzenia unii w eparchii przemyskiej, co nastąpiło dopiero w latach w 1691–1693[69].

Nowa polityka króla Jana III wobec unii i prawosławia miała na celu pokojowe, stopniowe zastępowanie władyków prawosławnych biskupami unickimi. Był to proces powolny, wymagający dużej cierpliwości, ale też konsekwencji. Wobec biskupów prawosławnych nie stosowano przemocy, nie usuwano ich z zajmowanych katedr, ale oczekiwano na naturalne zmiany w episkopacie. Na katedry opróżniane przez umierających biskupów prawosławnych nominacje królewskie uzyskiwali kandydaci deklarujący chęć przystąpienia do unii kościelnej, choć nadal oficjalnie będący biskupa-

[66] *Monumenta Ucrainae Historica* (dalej: MUH), ed. A. Šeptyckyj, t. 3, Romae 1966, s. 210–211, 216–217; J. Praszko, *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante 1655–1665*, Romae 1944, s. 20, 201, 237; A. Mironowicz, *Prawosławie i unia*, s. 208–209, 226–227; J. Krochmal, *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, s. 182–184.

[67] APP. ABGK, sygn. 145D, 147D.

[68] J. Pelesz, op. cit., t. 2, s. 337–339; M. Andrusiak, *Józef Szumlański*, s. 91; A. Deruga, *Biskup Józef Szumlański (1667–1708)*, „Collectanea Theologica", R. 16, 1935, z. 3, s. 381, 383; T. Śliwa, *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej*, s. 319; Б. І. Балик, *Інокентій*, s. 67–68, 119–121; Д. Блажейовський, op. cit., s. 233–234, 269.

[69] MUH, t. 4, nr 53, s. 107–108; I. Winnicki, *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, wyd. W. Pilipowicz, Przemyśl 1998; *Три синоди перемиські й єпархіяльні постанови валявські в 17–19 ст.*, виготовив Г. Лакота, Przemyśl 1939, s. 11–24; Б. І. Балик, *Інокентій*, s. 119–122, 126, 135, 139, 195, 236, 245.

mi prawosławnymi[70]. Polityka ta musiała być skoordynowana wobec kilku diecezji jednocześnie, tak aby nowi biskupi skłaniający się do unii byli wyświęcani przez osoby wtajemniczone w te zamierzenia. Dlatego święceń biskupich Innocentemu Winnickiemu udzielił w 1680 r. biskup prawosławny z sąsiedniej eparchii lwowskiej. Był nim Józef Szumlański (1667–1708), który również był potajemnym unitą (od 1677 r.). Obydwaj władycy 26 marca 1681 r. w kaplicy zamku królewskiego w Warszawie złożyli prywatne katolickie wyznanie wiary, co uczynili w obecności m.in. unickiego biskupa przemyskiego Jana Małachowskiego (1670–1691) – konkurującego z Winnickim o prawo do eparchii przemyskiej. Planowane wprowadzenie unii wymagało wielu starań, w tym przygotowania doktrynalnego wiernych[71], zmian kadrowych i stopniowego obsadzenia najważniejszych stanowisk kościelnych ludźmi zaufanymi i sprzyjającymi tym zamierzeniom. Sytuacja ta była delikatna, bo równocześnie w eparchii przemyskiej działała unicka struktura kościelna z biskupem Janem Małachowskim na czele. Sprawę dwuwładzy w tej diecezji próbowano rozwiązać już w 1672 r., jednak bezowocnie[72]. Dopiero przeniesienie Małachowskiego na katedrę chełmską[73] zakończyło dwuwładzę w eparchii przemyskiej obrządku wschodniego. Zadecydował o tym król Jan III, który na miejsce Małachowskiego nie nominował już kolejnego unickiego władyki przemyskiego. Okoliczności te umożliwiły Innocentemu Winnickiemu jawne, publiczne ogłoszenie katolickiego wyznania wiary w 1691 r., co wkrótce doprowadziło do przystąpienia całej eparchii przemyskiej do unii kościelnej[74]. Był to proces złożony, zapoczątkowany

[70] T. Śliwa, *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej*, s. 317; M. Bendza, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987, s. 79–131; L. Ćwikła, op. cit., s. 247–250.

[71] W tym celu w 1685 r. biskup Innocenty opublikował katechizm, nakazując popom omawianie jego treści w cerkwiach w niedziele i święta. Katechizm Winnickiego wzbudził później zastrzeżenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Б. І. Балик, *Інокентій*, s. 142–143, 164, 210, 218, 230–233, 237–243, 351.

[72] Małachowskiego planowano przenieść do diecezji mukaczowskiej na Węgrzech, jednak nie wyraził na to zgody cesarz Leopold. S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi*, s. 24.

[73] Jan III w uniwersale z 28 września 1691 r. zawiadomił unickich diecezjan przemyskich o przeniesieniu biskupa Jana Małachowskiego do diecezji chełmskiej, a zjednoczona diecezja przemyska miała odtąd podlegać biskupowi Innocentemu Winnickiemu. Z powodu przedłużania się formalności związanych z przeniesieniem, biskup Małachowski nie objął diecezji chełmskiej. Zmarł 12 lutego 1693 r. APP, ABGK, sygn. 165D; *Congregationes particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, ed. A. O. Welykyj, t. 1, Romae 1956, s. 116–118; J. Pelesz, op. cit., t. 2, s. 336.

[74] Proces wprowadzania unii przebiegał stopniowo, najbardziej intensywnie w latach 1691–1693, gdy odbyły się zjazdy duchowieństwa i synod diecezjalny, ale pojedyncze pa-

jeszcze w 1679 r., skierowany nie tylko „do wewnątrz" – duchowieństwa i wiernych, ale też na zewnątrz – poprzedzony wieloletnią korespondencją dyplomatyczną prowadzoną między obu władykami przemyskimi, królem, unickim metropolitą kijowskim, nuncjuszem apostolskim i dykasteriami Stolicy Apostolskiej[75]. Sprawa przyjęcia unii kościelnej przez eparchię przemyską była w latach 80. i 90. XVII wieku jednym z ważniejszych zagadnień absorbujących polską politykę zagraniczną. Początkowo korespondencję prowadzono głównie na linii Warszawa–Rzym, ale w związku z przystąpieniem do unii biskupa Winnickiego problemem tym zainteresował się rezydent rosyjski w Rzeczypospolitej. Wkrótce nastąpiła interwencja dyplomatyczna dworu moskiewskiego, bezskutecznie domagającego się od Jana III nominowania nowego prawosławnego biskupa przemyskiego. Roszczenia te spotkały się z odmową Sobieskiego, który napomniał rezydenta rosyjskiego o niedopuszczalności mieszania się w wewnętrzne sprawy jego królestwa[76]. Protesty ze strony Rosji były stałym elementem jej polityki wykorzystywania rzekomego prześladowania prawosławia do ingerencji w wewnętrzne sprawy Rzeczypospolitej.

rafie prawosławne utrzymywały się w eparchii przemyskiej jeszcze na początku XVIII w. А. Добрянскій, op. cit., cz. 3, s. 2, 6; Б. І. Балик, *Інокентій*, s. 245–275.

[75] Zob. *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia* […], ed. A. Theiner, t. 3, Romae 1863, s. 677–678, 681–682, 732–733, 746–747; *Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, [wybór J. Ch. Albertrandy], wyd. E. Rykaczewski, t. 2, Berlin–Poznań 1864, s. 602; *Архивъ юго-западной Россіи, издаваемый Коммиссіею для разбора древнихъ актовъ состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генералъ-Губернатори*, cz. 1, t. 10, Kijów 1904, s. 376–377; *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953)*, collegit A. G. Welykyj, t. 1 Romae 1953, s. 645–648, 663–664; Acta SCPF, t. 2, s. 79–80, 94, 98–99, 101–103, 111, 113; Litterae SCPF, t. 2, s. 116–123, 125, 128– 132, 156–157, 162–167, 169–170, 173–175, 177–187, 189–192, 214, 218–221; *Congregationes particulares*, t. 1, s. 65–68, 106–120; *Epistolae metropolitarum Kioviensium catholicorum Cypriani Zochovskyj, Leonis Slubicz Zalenskyj, Georgii Vynnyckyj 1674–1713,* ed. A. G. Welykyj, [t. 3], Romae 1958, s. 67–70, 73–74; MUH, t. 4, s. 99, 102–117, 176–179, 183–210, 220–227, 233–234, 239–240; *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, ed. A. G. Welykyj, t. 2, Romae 1973, s. 89–90; *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 34, *Opitius Pallavicini (1680–1688)*, ed. M. Domin-Jacov, cz. 1, Romae 1995, s. 100–101, 107–111, 134–136, 166, 186, 195–196, 318–319; cz. 2, Romae 1997, s. 12–18, 70–71, 96–97, 129–130, 184–185, 247–248, 252–253, 309–312; cz. 3, Romae 2001, s. 3–7, 30–32, 94, 154, 328; cz. 6, Cracoviae 2008, s. 34–35, 44–45, 59–60, 106, 109–112, 125, 297–299; Б. І. Балик, *Інокентій*, s. 99–285.

[76] MUH, t. 12, s. 571–573; *Epistolae metropolitarum*, t. 3, s. 150–152; Ф. И. Титов, *Русская православная Церковь в Польско-Литовскомъ государстве в XVII–XVIII вв.*, t. 1, Kijów 1905, s. 147–154, 175; M. Andrusiak, *Józef Szumlański*, s. 105; A. Deruga, *Piotr Wielki a unici i unja kościelna 1700–1711*, Wilno 1936, s. 14–15; Б. І. Балик, *Інокентій*, s. 263–267.

Doprowadzenie zjednoczonej eparchii przemyskiej[77] do jedności ze Stolicą Apostolską zwiększyło prestiż i autorytet osobisty Innocentego Winnickiego. Pojawiła się wówczas propozycja nominowania go na metropolitę unickiego, co nie zostało zrealizowane. Został wtedy tylko ihumenem monasterów bazyliańskich w Dermaniu i Derażycach, a w 1699 r. administratorem unickiej diecezji kamienieckiej[78]. Nominację tę należy rozpatrywać w kilku aspektach. Z jednej strony był to awans w hierarchii (kumulacja funkcji biskupich w dwóch diecezjach), będący wyrazem zaufania wobec „nowego" biskupa unickiego, z drugiej zaznaczenie praw Rzeczypospolitej do Podola[79], z trzeciej zaś wyraźny sygnał skierowany do biskupa lwowskiego Józefa Szumlańskiego, który ociągał się z publicznym ogłoszeniem przystąpienia do unii kościelnej. Unicka diecezja kamieniecka była nowym tworem administracji kościelnej, powstałym po opuszczeniu Podola przez Turków. Kanonicznie jej terytorium do 1672 r. należało do prawosławnej eparchii lwowsko-halicko-kamienieckiej, więc do niej powinno powrócić w 1699 r.[80] A zatem wydzielenie diecezji kamienieckiej i oddanie jej w administrację biskupowi Winnickiemu było formą nacisku na biskupa Szumlańskiego, by przyspieszyć jego decyzję o przystąpieniu diecezji lwowskiej do unii. Argument ten okazał się skuteczny, bowiem ogłoszenie unii kościelnej w diecezji lwowskiej nastąpiło już w 1700 r.[81]

Apogeum znaczenia diecezji przemyskiej w metropolii kijowskiej przypadło na początku XVIII w. Wzrost rangi władyków przemyskich był efektem kilkudziesięcioletniej działalności trzech biskupów z rodu Winnickich. Najważniejsze funkcje w hierarchii kościelnej uzyskał unicki biskup przemyski Jerzy Winnicki (1700–1713), brat biskupa Innocentego i bratanek biskupa-metropolity Antoniego. Podobnie jak oni, starał się o wzmocnienie swej pozycji w episkopacie, środkiem do czego było kumulowanie godności kościelnych. Jego sukcesy były wyjątkowe, bo oprócz eparchii przemyskiej czasowo pełnił jeszcze funkcje administratora diecezji: mukaczowskiej

[77] Do 1693 r. była ona podzielona na część uznającą jurysdykcję władyki prawosławnego oraz część podległą biskupowi unickiemu.

[78] Б. І. Балик, *Інокентій*, s. 290–294.

[79] W 1681 r. patriarcha konstantynopolitański Jakub I ustanowił prawosławną metropolię kamieniecką. T. Śliwa, *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej*, s. 316, 319.

[80] Sprawy wyznaniowe nakładały się wówczas na kwestie polityki bezpieczeństwa państwa. Zagrożenia wojenne ze strony innowierczych mocarstw spowodowały wzrost nieufności wobec ludności prawosławnej podejrzewanej o nielojalność wobec Rzeczypospolitej. Wyrazem tego była uchwała sejmu zakazująca prawosławnym osiedlania się w przygranicznej fortecy w Kamieńcu, zob. VL, t. 6, s. 35.

[81] Acta SCPF, t. 2, s. 156–158.

(1707–1710), kijowskiej (1708–1710), lwowskiej (1708–1710) i włodzimierskiej (1708–1711), sprawując władzę biskupią nad olbrzymią częścią metropolii kijowskiej. Sformalizowaniem jego pozycji była nominacja na unickiego metropolitę kijowskiego w 1710 r. Odtąd przez trzy lata łączył funkcje metropolity i biskupa przemyskiego. Za czasów Jerzego Winnickiego powtórzyła się praktyka znana z okresu, gdy metropolitą kijowskim był Antoni Winnicki. Podobnie jak on, również biskup-metropolita Jerzy Winnicki rezydował na terenie diecezji przemyskiej, sprawując funkcje przynależne metropolicie. W 1711 r. konsekrował dwóch władyków unickich, dokonując chirotonii biskupa włodzimiersko-brzeskiego Lwa Kiszki w cerkwi w Samborze oraz biskupa chełmskiego Józefa Lewickiego w soborze katedralnym w Przemyślu[82].

*

Unia brzeska była katalizatorem przyspieszającym wyłonienie się eparchii przemyskiej z peryferyjnych mroków metropolii kijowskiej, a stworzone przez nią zmiany podniosły rangę władyki przemyskiego w hierarchii Kościoła wschodniego. Początkowo dotyczyło to biskupa prawosławnego, ale potem z jego wzmocnionej pozycji korzystali na przemian władycy unicki i prawosławny, niezależnie od siebie nadal podnosząc znaczenie biskupów przemyskich. Wzrost tej roli przejawiał się w jurysdykcyjnym przekroczeniu granic diecezji przemyskiej poprzez sprawowanie funkcji biskupich w sąsiednich eparchiach, co było spowodowane brakiem w nich własnego biskupa prawosławnego bądź unickiego. Przełomowe było uzyskanie przez Antoniego Winnickiego nominacji na metropolitę kijowskiego. Odtąd przez kilkanaście lat metropolita rezydował na terenie eparchii przemyskiej. Znaczenie tej diecezji rosło wraz z długoletnimi zmaganiami o przyjęcie przez nią unii kościelnej, co ostatecznie zrealizowano w latach 1691–1693, kończąc niemal stuletni okres sporów prawosławno-unickich o tę eparchię. Ukoronowaniem wzrostu znaczenia diecezji przemyskiej i jej biskupów – a osobiście władyków z rodu Winnickich, była nominacja Jerzego Winnickiego na metropolitę kijowskiego. Zarówno biskup Antoni, jak i jego bratanek – biskup Jerzy, łączyli godność władyki przemyskiego z funkcją metropolity kijowskiego. Łączność ta zachodziła w latach 1667–1679 i (1708-) 1710–1713.

[82] APP, ABGK, sygn. 178D, 180D; J. Pelesz, op. cit., t. 2, s. 298–300; А. Добрянський, op. cit., cz. 3, s. 1–8; І. І. Назарко, *Київські і галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590–1960)*, Toronto 1962, s. 74–77; Д. Блажейовський, op. cit., s. 252, 269, 273, 297, 303, 330; S. Nabywaniec, *Uniccy biskupi*, s. 31–34.

Dzieje eparchii przemyskiej z okresu sporów prawosławno-unickich ciągle oczekują na nowoczesną syntezę ukazującą nie tylko te relacje, ale także zawierającą dane podstawowe dotyczące tej diecezji Kościoła wschodniego.

Stepping out of the shadow. Growing importance of Przemyśl–Sambor diocese in 1596–1713

Summary

The Union of Brest was a catalyst spurring Przemyśl Diocese's emergence from darkness on the periphery of Kiev metropolis. Changes, effected after the Union of Brest, have strengthened the position of Przemyśl bishop in the hierarchy of the Eastern Church. Initially that was the case only of the Orthodox bishop, however later, the strengthened position brought benefits to both Orthodox and Uniate bishops in turn. Increased importance of the Bishop of Przemyśl has manifested in his jurisdiction extending beyond the limits of Przemyśl diocese and performing the functions of a bishop in neighbouring dioceses. This resulted from absence of own Orthodox or Uniate bishops in those dioceses. The breakthrough point was Orthodox Bishop Anthony Winnicki's appointment as Metropolitan of Kiev. Since then, for several years the metropolitan has resided in Przemyśl diocese. The importance of the diocese is best appreciated when looking at the many years of struggle to accept the Church Union. Ultimately, following a hundred years of disputes, the Union was accepted in 1691–1693, and Przemyśl diocese was united (having previously been divided into Orthodox and Uniate parts). The crowning moment of gradual increase in importance of Przemyśl diocese and its bishops was Jerzy Winnicki's appointment as Metropolitan of Kiev. Both Bishop Anthony and his nephew – Bishop Jerzy Winnicki have combined the title of Prince-Bishop of Przemyśl and Metropolitan of Kiev. Such a conjunction occurred in 1667–1679 and (1708-) 1710–1713. History of Przemyśl eparchy in the period of Orthodox-Uniate disputes awaits a contemporary synthesis. It should include (besides the issues related to Orthodox vs Uniate conflict in itself) basic information about the diocese (organizational, statistical and prosopographical analyses).

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych: Metryka Koronna, sygn. 167; Metryka Koronna, Sigillata, sygn. 7.

Archiwum Państwowe w Przemyślu: Archiwum Greckokatolickiego Biskupstwa w Przemyślu, sygn. 96D–97D, 117D, 119D, 121D, 123D, 145D, 147D, 165D–166D, 168D, 173D, 176D, 178D, 180D; Suplement, sygn. 49.

Riksarkivet (Stokholm), Skoklostersamlingen, sygn. E 8636.

Acta Nuntiaturae Polonae, t. 34, *Opitius Pallavicini (1680–1688)*, ed. M. Domin-Jacov, cz. 1–3, Romae 1995–2001; cz. 6, Cracoviae 2008.

Acta S. Congregationis de Propaganda Fide, ed. A. G. Welykyj, t. 1–2, Romae 1953–1954.

Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie, t. 20–21, Lwów 1909–1911.

Broniewski M., *Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim*, oprac. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław 1995.

Congregationes particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes, ed. A. O. Welykyj, t. 1, Romae 1956.

[Długosz J.], *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 10–11, red. J. Garbacik, K. Pieradzka, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1982.

Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953), collegit A. G. Welykyj, t. 1 Romae 1953.

Epistolae metropolitarum Kioviensium catholicorum Raphaelis Korsak, Antonii Sielawa, Gabrielis Kolenda (1637–1674), [t. 2]; *Epistolae metropolitarum Kioviensium catholicorum Cypriani Zochovskyj, Leonis Slubicz Zalenskyj, Georgii Vynnyckyj 1674–1713*, [t. 3], coll. A. G. Welykyj, Romae 1956–1958.

Krawczuk W., *Sumariusz Metryki Koronnej. Księga wpisów kancelarii koronnej podkanclerzego Tomasza Zamoyskiego z lat 1628–1635 ze zbiorów sztokholmskiego Riksarkivet sygnatura Skokloster E[nskilda] 8636*, Kraków 1999.

Kroniki staroruskie, wybór, wstęp i przypisy. F. Sielicki, Warszawa 1987.

Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes, ed. A. G. Welykyj, t. 2, Romae 1973.

Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide, collegit A. G. Welykyj, t. 1–2, Romae 1954–1955.

Monumenta Ucrainae Historica, collegit A. Šeptyckyj, ed. J. Slipyj, t. 3–4, 12, Romae 1966–1975.

Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690 [wybór J. Ch. Albertrandy], wyd. E. Rykaczewski, t. 2, Berlin–Poznań 1864.

Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia […], ed. A. Theiner, t. 3, Romae 1863.

Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego, t. 4, 6, Petersburg 1860.

Winnicki I., *Ustawy rządu duchownego i inne pisma*, wyd. W. Pilipowicz, Przemyśl 1998.

Акты, относящиеся к истории западной России, собранные и изданные археографическою коммисиею, t. 2, 4, Санктпетербург 1848–1851.

Акты, относящіеся къ исторіи южной и западной Россіи, собранные и изданные Археографическою коммиссіею, t. 2, Санктпетербургъ 1865.

[Антоний Новгородский], *Путешествие Новгородскаго архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия*, предисловие П. Савваитов, Санктпетербург 1872.

Архивъ юго-западной Россіи, издаваемый Коммиссіею для разбора древнихъ актовъ состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генералъ--Губернатори, cz. 1, t. 10, Kijów 1904.

Три синоди перемиські й єпархіяльні постанови валявські в 17–19 ст., виготовив Г. Лакота, Przemyśl 1939.

Opracowania

Andrusiak M., *Józef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski (1667–1708). Zarys biograficzny*, Lwów 1934.

Bendza M., *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982.

Bendza M., *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987.

Bieniak J., *Wygaśnięcie książąt halicko-włodzimierskich* [w:] *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Fałkowski, Warszawa 2000, s. 387–392.

Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce* [w:] *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 779–1049.

Budzyński Z., *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku. Stan. Rozmieszczenie. Struktura wyznaniowa i etniczna*, t. 1–2, Przemyśl–Rzeszów 1993.

Budzyński Z., *Rola Rzeszowa w dziejach Kościoła (w okresie staropolskim)* [w:] *Z przeszłości Rzeszowa. Materiały z konferencji naukowej w 640 lecie lokacji miasta zorganizowanej przez Muzeum Okręgowe w dniach 12–13 X 1994*, red. M. Jarosińska, Rzeszów 1995, s. 63–72.

Budzyński Z., *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1628 roku*, „Rocznik Przemyski", t. 32, 1996, z. 1, Historia, s. 109–124.

Budzyński Z., *Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1651 roku*, „Prace Historyczno-Archiwalne", t. 5, 1997, s. 13–31.

Budzyński Z., *Sieć cerkiewna ziemi sanockiej w świetle rejestrów poborowych z 1640 i 1655 r.*, „Rocznik Przemyski", t. 34, 1998, z. 4, Historia, s. 49–55.

Budzyński Z., *Sieć parafialna prawosławnej diecezji przemyskiej na przełomie XV i XVI wieku. Próba rekonstrukcji na podstawie rejestrów podatkowych ziemi przemyskiej i sanockiej* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 1, Przemyśl 1991, s. 135–155.

Buko A., *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Warszawa 2006.

Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934.

Chynczewska-Hennel T., *Marian Bendza, Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne, Warszawa 1982, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, ss. 267* [rec.], „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 29, 1984, s. 235–238.

Ćwikła L., *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795*, Lublin 2006.

Czajkowski J., *Dzieje osadnictwa historycznego na Podkarpaciu i jego odzwierciedlenie w grupach etnograficznych* [w:] Łemkowie w historii i kulturze Karpat, red. J. Czajkowski, cz. 1, Sanok 1995 (wyd. II – uzupełnione i poprawione), s. 27–166.

Czupryk R., *Eparchia Przemyska na pograniczu polsko-ruskim (XIV–XVIII w.). Rys historyczny*, „Prace Historyczno-Archiwalne", t. 11, 2002, s. 85–104.

Deruga A., *Biskup Józef Szumlański (1667–1708)*, „Collectanea Theologica", R. 16, 1935, z. 3, s. 373–389.

Deruga A., *Piotr Wielki a unici i unja kościelna 1700–1711*, Wilno 1936.

Dzięgielewski J., *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*, Warszawa 1986.

Fenczak A. S., *Wokół początków bizantyńsko-słowiańskiego biskupstwa w Przemyślu. Kwestia istnienia organizacji diecezjalnej w księstwie przemyskim (koniec XI i pierwsza połowa XII wieku)* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 21–38.

Fijałek J., *Średniowieczne biskupstwa Kościoła Wschodniego na Rusi i Litwie. Na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny", R. 10, 1896, s. 487–521.

Flemmig S., *Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum Reich vom Thorner Frieden bis zum Tag von Breslau*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 19, 2012, s. 7–42.

Gil A., Skoczylas I., *Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów 2014.

Grabowski J., *Dynastia Piastów mazowieckich. Studia nad dziejami politycznymi Mazowsza, intytulacją i genealogią książąt*, Kraków 2012.

Grala H., *W sprawie dziejów biskupstwa przemyskiego obrządku wschodniego*, „Przegląd Historyczny", t. 76, 1985, s. 139–143.

Gromnicki T., *Przemyskie biskupstwo obrządku wschodniego* [w:] *Encyklopedja kościelna*, red. M. Nowodworski, t. 22, Warszawa 1898, s. 144–184.

Halecki O., *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, t. 2, Lublin–Rzym 1997.

Harasiewicz M., *Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communionem cum s. Sede Romana habentis, ritumque Graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensem*, Leopoli 1862.

Janeczek A., *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo bełskie od schyłku XIV do początku XVII w.*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.

Kempa T., *Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku* [w:] Życie monastyczne w Rzeczypospolitej, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001, s. 74–102.

Kempa T., *Problematyka wyznaniowa w ugodzie hadziackiej* [w:] *350-lecie Unii Hadziackiej (1658–2008)*, red. T. Chynczewska-Hennel, P. Kroll, M. Nagielski, Warszawa 2008, 203–222.

Kempa T., *Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII wieku*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo–Wschodniej", R. 3, 2005, s. 141–170.

Kempa T., *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007.

Koperski A., *Początki osadnictwa słowiańskiego i rozwój wczesnośredniowiecznego Przemyśla* [w:] *Dzieje Przemyśla*, t. 1, *Osadnictwo pradziejowe i wczesnośredniowieczne*, cz. 2, *Analiza źródeł i synteza*, red. A. Koperski, Przemyśl 2004.

Kowalska H., *Krupecki Aleksander Oleksowicz* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 15, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 406–407.

Krawczuk W., *Metryka Koronna za Zygmunta III Wazy. Początki Archiwum Koronnego Warszawskiego w świetle spisów z 1620 i 1627 roku*, Kraków 1995.

Krawczuk W., *Pisarze kancelarii koronnych Zygmunta III Wazy*, „Studia Historyczne", R. 36, 1993, s. 149–164.

Krochmal A., *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*, Warszawa–Przemyśl 2016.

Krochmal J., *Catholic-Orthodox Relations in the Diocese of Przemyśl in the Fourteenth-Eighteenth Centuries* [w:] *Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.–18. Jahrhundert) / Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th–18th Centuries)*, ed. S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr, Wiesbaden 2007, s. 210–231.

Krochmal J., *Duchowieństwo unickie eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1609*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 20, 2013, s. 135–167.

Krochmal J., *Ethnic and Religious Integration and Segregation in Przemyśl, 1350–1600* [w:] *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*, ed. T. Wünsch, A. Janeczek, Warsaw 2004, s. 193–210.

Krochmal J., *Kapłani uniccy w eparchii przemysko-samborskiej za rządów biskupa Atanazego Krupeckiego (1610–1652)*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 21, 2014, s. 137–170.

Krochmal J., *Unia kościelna w eparchii przemyskiej w latach 1596–1679*, „Premislia Christiana", t. 7, 1997, s. 75–102.

Krochmal J., *Unia kościelna w eparchii przemysko-samborskiej za czasów biskupa Prokopa Chmielewskiego (1652–1664)*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 22, 2015, s. 169–202.

Krochmal J., *Unia w diecezji przemyskiej w XVII wieku* [w:] *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 149–153.

Krochmal J., *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1693. Pytania i postulaty badawcze* [w:] *Unia Brzeska i jej konsekwencje. W 420 rocznicę synodu unijnego*, red. A. Krochmal, A. Nowak, Przemyśl 2017, s. 35–56.

Krochmal J., *Unia w eparchii przemysko-samborskiej w latach 1664–1670*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 23, 2016, s. 179–205.

Krochmal J., *Unia w eparchii przemysko-samborskiej za rządów władyki Atanazego Krupeckiego (1609–1652)* [w:] *Kościół. Społeczeństwo. Kultura. Prace ofiarowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*, red. J. Drob, H. Łaszkiewicz, A. Stasiak, B. Szady, C. Taracha, Lublin 2004, s. 117–131.

Krochmal J., Kiryk F., *Stosunki wyznaniowe (1375–1500)* [w:] *Dzieje Przemyśla*, t. 2, cz. 1, red. F. Kiryk, Przemyśl 2003, s. 155–206.

Kuczera A., *Samborszczyzna. Ilustrowana monografja miasta Sambora i ekonomji samborskiej*, t. 1, Sambor 1935.

Kumor B., *Chrystianizacja doliny Popradu do końca XVI wieku*, „Almanach Sądecki", R. 7, 1998, nr 1(22), s. 3–13.

Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich 966–1939*, Lublin 1969–1972 (nadbitka z „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 18–24, 1969–1972).

Kumor B., *Przejęcie rzymsko-katolickich parafii w archidiakonacie sądeckim przez Kościół prawosławny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", R. 4, 1957, z. 3, s. 137–147.

Lewicki A., *Obrazki z najdawniejszych dziejów Przemyśla*, Przemyśl 1880 (wyd. II, Przemyśl 1994).

Lisiewicz Z., *Walka o biskupstwo. Epizod z dziejów Kościoła wschodniego*, „Przewodnik Naukowy i Literacki", R. 16, 1888, s. 633–649, 736–755.

Litwin H., *Status prawny Cerkwi prawosławnej i grekokatolickiej w Rzeczypospolitej w XVII wieku*, „Barok". Historia. Literatura. Sztuka, R. 3, 1996, z. 2(6), s. 11–22.

Lorens B., *Bractwa cerkiewne w eparchii przemyskiej w XVII–XVIII wieku*, Rzeszów 2005.

Łoziński W., *Prawem i lewem. Obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku,* oprac. J. Tazbir, Warszawa 2005 (wyd. VII).

Maciejowski W. A., *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. 3, *Dodatki*, Warszawa 1852.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.

Mironowicz A., *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok 1997.

Modelski T. E., *Spory o południowe granice diecezji krakowskiej od strony Spisza (w. XIII–XVIII)*, Zakopane 1928.

Müller W., *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym (1375–1772)*, „Nasza Przeszłość", t. 46, 1976, s. 29–52.

Nabywaniec S., *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 39–50.

Nabywaniec S., *Uniccy biskupi przemyscy w latach 1610–1991. Szkice biograficzne*, Rzeszów 1995.

W. Pajtasz, *Historyczne znaczenie dzieła biskupa Innocentego Winnickiego* [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 51–61.

Pelesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom,* t. 1–2, Wiedeń 1878–1880.

Piwowar E., *Pierwszy synod unicki eparchii przemyskiej (1693)* [w:] *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 1, Przemyśl 1990, s. 157–166.

Plokhy S., *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford University Press 2001.

Poppe A., [*Organizacja Kościoła*] *V. Ruś* [w:] *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII,* red. W. Kowalenko, G. Labuda, Z. Stieber, t. 3, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 511–518.

Poppe A., *Państwo i Kościół na Rusi w XI wieku,* Warszawa 1968.

Półćwiartek J., *Pozycja gospodarcza parochii grecko-katolickiej na Łemkowszczyźnie w czasach nowożytnych* [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, red. J. Czajkowski, cz. 2, Sanok 1994, s. 195–206.

Półćwiartek J., *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI–XIX wieku*, Rzeszów 1974.

Praszko J., *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante 1655–1665*, Romae 1944.

Prochaska A., *Charakterystyka metropolity Winnickiego*, „Przegląd Powszechny", R. 39, 1922, t. 153–154, s. 273–286.

Prochaska A., *Walka Szumlańskiego z Winnickim*, „Przegląd Powszechny", R. 38, 1921, t. 151–152, s. 157–167, 256–266.

Prochaska A., *Władyka Krupecki w walce z dyzunią*, „Przegląd Powszechny", R. 35, 1918, t. 139–140, s. 731–752; R. 36: 1919, t. 141–142, s. 38–47, 283–294, 359–365.

Prochaska A., *Z dziejów unii brzeskiej,* „Kwartalnik Historyczny", t. 10, 1896, s. 522–577.

Prochaska A., *Z walki o tron władyczy przemyski*, „Przegląd Powszechny", R. 37, 1920, t. 147–148, s. 20–32.

Przemyśl wczesnośredniowieczny, red. E. Sosnowska, Warszawa 2010.

[Stebelski I.], *Ostatnie Stebelskiego prace*, wyd. W. Seredyński [w:] *Scriptores rerum Polonicarum*, t. 4, Cracoviae 1878, s. 263–396.

Stępień S., *Unia kościelna w diecezji przemyskiej za rządów biskupa Innocentego Winnickiego*, „Premislia Christiana", t. 7, 1997, s. 103–126.

Szady B., *Geografia struktur religijnych i wyznaniowych w Koronie w II połowie XVIII wieku*, Lublin 2010.

Szaraniewicz I., *Patryjarchat wschodni wobec Kościoła ruskiego i Rzeczypospolitej polskiej z źródeł współczesnych*, Kraków 1879.

Śliwa T., *Kościół prawosławny w Polsce* [w:] *Historia Kościoła w Polsce,* red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 254–256.

Śliwa T., *Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej w latach 1596–1696* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań–Warszawa 1974, s. 309–323.

Śliwa T., *Kościół unicki w Polsce w latach 1596–1696* [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. 2, Poznań–Warszawa 1974, s. 259–309.

Śliwa T., *Przemyska diecezja greckokatolicka w XVIII w. (do 1772 r.)* [w:] *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 79–90.

Śliwa T., *Skład osobowy grecko-katolickiego episkopatu diecezji przemyskiej w okresie pierwszej Rzeczypospolitej (do 1772 r.)* [w:] *Ecclesiae Premisliensi serviens. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Infułatowi doktorowi Stanisławowi Zegarowiczowi*, red. A. Szal, J. Trojnar, Przemyśl 2001, s. 159–183.

Śliwa T., *Sytuacja prawna i materialna duchowieństwa parafialnego obrządku greckiego w królewszczyznach ziemi przemyskiej i sanockiej w połowie XVIII wieku, w świetle lustracji*, „Premislia Christiana", t. 12, 2006/2007, s. 437–464.

Tomkiewicz W., *Jeremi Wiśniowiecki (1612–1651)*, Warszawa 1933.

Trajdos T. M., *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiełły*, „Nasza Przeszłość", t. 66, 1986, s. 107–157.

Włodarski B., *Polska i Ruś 1194–1340*, Warszawa 1966.

Woliński J., *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.

Wołoszyn J. W., *Problematyka wyznaniowa w praktyce parlamentarnej Rzeczypospolitej w latach 1648–1696*, Warszawa 2003.

Wyrozumski J., *Kazimierz Wielki*, Wrocław 1982.

Żaki A., *Przemyśl* [w:] *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII,* red. G. Labuda, Z. Stieber, t. 4, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 386–389.

Балик Б. І., *До питання про початки християнства та єпископства в Перемишлі в IX–X ст.*, „Записки ЧСВВ", t. 10 (16), 1979, s. 50–97.

Балик Б. І., *Інокентій Іван Винницький, єпископ перемиський, самбірський, сяніцький (1680–1700),* Rzym 1978 [seria: Analecta OSBM, series II, sectio I: *Opera*, t. 38].

Блажейовський Д., *Ієрархія Київської Церкви (861–1996)*, Львів 1996.

Генсьорський А., *Галицько-волинський літопис (процес складання; редакції і редактори)*, Київ 1958.

Голубинский Е., *Исторія русской церкви*, т. I, *Періодъ первый, Кіевскій или домонгольскій*, ч. I, Москва 1901.

Грушевський М., *Історія України-Руси*, t. 3, Lwów 1905; t. 7, Kijów–Lwów 1909 [reprint: Kijów 1993–1995].

Добрянський А., *Исторія епископовъ трехъ соединенныхъ епархій Перемышльской, Самборской и Саноцкой, отъ найдвнейшихъ временъ до 1794 р.*, cz. 1–3, Львів 1893.

Жукович П., *Сеймовая борьба православнаго западнорусскаго дворянства съ церковной уніей (до 1609 г.),* S. Peterburg 1901.

Макарий [Булгаков], *Исторія Русской церкви Макарія, митрополита московскаго и коломенскаго*, t. 11, ks. 2, С.-Петербургъ 1882.

Назарко І. І., *Київські і галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590–1960)*, Toronto 1962.

Петрушевичъ А. С., *Сводная галицко-русская літопись съ 1600 по 1700 годъ* [w:] *Литературный сборникъ издаваемый Галийко-русскою Матицею 1872 и 1873*, Львовъ 1874.

Скочиляс І., *Початки християнства в західних землях Київської Русі та фундація Перемишльської єпархії східного обряду*, „Bazyliańskie Studia Historyczne", t. 4, 2014, s. 13–34.

Соневицький Л., *Український Єпископат Перемиської і Холмської Єпархій в XV–XVI ст. Episcopatus ukrainus eparchiae peremysliensis et cholmensis saec. XV–XVI*, Romae 1955.

Списки иерархов и настоятелей монастирей Росийския Церкви, составиль П. Строев, Санкт Петербург 1877.

Тимошенко Л., *Перемишльський єпископ Михайло Копистенський (життя та діяльність)*, „Дрогобицький краєзнавчий збірник", вип. 6, 2002, s. 175–196.

Тимощукъ В., *Поляки въ Россіи въ 1606–1608 гг.*, „Русская старина", R. 30, 1899, t. 100, nr 11, s. 421–451.

Титов Ф. И., *Русская православная Церковь в Польско-Литовскомь государстве в XVII–XVIII вв.*, t. 1, Kijów 1905.

Ульяновский В., *„Сакральный мир" Лжедмитрия I в контексте русской, украинской и польской систем религиозности* [w:] *Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин. Збірник наукових праць*, ред. В. А. Смолій, Київ 2003, s. 371–408.

Чубатий М., *Історія християнства на Руси-Україні*, t. 1, Rzym–Nowy Jork 1965.

W przeddzień triumfu. Cerkiew unicka w Rzeczypospolitej w końcu XVII i początkach XVIII wieku

Andrzej Gil
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Ihor Skoczylas
Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Lwów

Wiek XVIII w chrześcijaństwie zachodnim na obszarze łacińskiej i protestanckiej Europy charakteryzował się modernizacją życia wewnętrznego, wzrostem aktywności laikatu, postępującą sekularyzacją kultury duchowej przy jednoczesnym pogłębieniu pobożności wiernych (opierającej się nie tyle na obrzędowości, co na codziennym zwróceniu się do Pisma Św. i tradycji patrystycznej), obecnością religijnej literatury w domach mieszczan i szlachty oraz rozpowszechnianiem się piśmiennictwa jako istotnej oznaki rozwoju kultury duchowej[1]. Także w historii katolickiej Cerkwi obrządku wschodniego stulecie to zajmuje miejsce szczególne. Z jednej strony okres ten przynosi niemal całkowite zwycięstwo unii na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej, z drugiej zaś zapowiada przyszły upadek organizacyjnej struktury tej Cerkwi. Swoistą cechą, właściwą dla XVIII wieku w kontekście instytucjonalnego rozwoju metropolii kijowskiej, było świadome praktykowanie przez jej biskupów koncepcji modernizacji oraz centralizacji jako zasady eklezjologicznej[2].

[1] Ówczesne tendencje życia religijnego chrześcijańskiej Europy przedstawiono w zbiorowej syntezie: *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Bd. 10, *Aufklärung, Revolution, Restauration: (1750–1830)*, hg. v. B. Plongeron; deutsche Ausg. bearb. v. T. Bremer et al., Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 233–286.

[2] Historyk rosyjski Michaił Dmitrijew twierdzi, iż „działalność Cerkwi unickiej w XVII–XVIII wieku faktycznie była próbą zastosowania zdobyczy katolickich reform w prawo-

Wstępem do unickiego triumfalizmu epoki saskiej była konfesyjna polityka Jana III Sobieskiego, zdecydowanie popierającego rozwój katolicyzmu wschodniego kosztem struktur prawosławia, kojarzonego coraz bardziej z rosnącą w potęgę Rosją. Zdecydowanie negatywne dla Rzeczypospolitej skutki wojny z lat 1654–1667, niechlubnie zakończone wiecznym pokojem z 1686 r.[3], przyniosły w społeczeństwie szlacheckim wzrost nastrojów sprzeciwiających się dotychczasowej – nawet, jeśli tylko formalnej – wolności wyznaniowej[4]. Bazą dla takiego odstępstwa od wcześniejszej praktyki tolerancji religijnej, przynajmniej w obrębie „narodu szlacheckiego", były społeczne doświadczenia związane z wyrażaną częstokroć konfesyjną motywacją działań politycznych i militarnych podejmowanych przez państwa niekatolickie (Szwecja, Moskwa, Siedmiogród) i Kozaczyznę. Jednakże słaby polsko-litewski protestantyzm, mimo poparcia z zewnątrz, nie mógł stać się, przynajmniej na przełomie XVII i XVIII w., czynnikiem ułatwiającym uzyskanie większych wpływów na wewnętrzną sytuację Rzeczypospolitej za pomocą aktywności obywatelskiej[5]. Inaczej rzecz miała się z prawosławnymi, stanowiącymi we wschodnich województwach poważny odsetek populacji. Liczna na tych terenach, zwłaszcza na ziemiach ruskich Korony, średnia i drobna szlachta tego wyznania, brała aktywny udział w życiu politycznym, zwłaszcza na szczeblu regionalnym. Nadto punkt IX pokoju wieczystego poddawał Cerkiew prawosławną w Rzeczypospolitej realnym wpływom rosyjskim zwłaszcza, że jej duchowe centrum, jakim był Kijów, pozostało w granicach władztwa carów[6].

sławiu […] oraz kontynuacją Katolickiej Reformy w szczególnych warunkach i w szczególnym regionie, wykorzystując przede wszystkim doświadczenie Kościoła katolickiego w integracji, unifikacji i modernizacji swoich struktur". M. B. Дмитриев, *Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI–XVII вв.* [w:] М. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко, *Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1, *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996, s. 25.

[3] Okoliczności zawarcia „wieczystego pokoju" z uwzględnieniem szerokiego kontekstu politycznego i militarnego przeanalizował К. Кочегаров, *Реч Посполитая и Россия в 1680–1686 годах. Заключение договора о вечном мире*, Москва 2008.

[4] Dodajmy, że polsko-litewska Rzeczpospolita nie była wyjątkiem na tle innych państw europejskich, w których zachodziły analogiczne, chociaż niekiedy pod wpływem innych czynników, procesy ujednolicania konfesyjnego. Zob. W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010 (kontekst polski, s. 618–660).

[5] J. Gierowski, *Polska w polityce europejskiej XVII–XVIII wieku* [w:] tenże, *Na szlakach Rzeczypospolitej w nowożytnej Europie*, red. A. K. Link-Lenczowskiego, Kraków 2008, s. 49–62.

[6] *Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego* (dalej: VL), nakładem i drukiem J. Ohryzki, t. 6, Petersburg 1860, s. 77.

W tym samym 1686 r. władze rosyjskie dokonały faktycznego uniezależnienia metropolii kijowskiej od patriarchatu konstantynopolitańskiego, poddając ją patriarsze moskiewskiemu. Skutkiem tego była utrata przez metropolię kijowską samodzielności (bowiem jej związki z Cerkwią-matką były iluzoryczne) i jej rzeczywistej inkorporacji w system Cerkwi moskiewskiej[7].

Jan III Sobieski prowadził politykę faktycznego ignorowania postanowień „wiecznego pokoju" szczególnie, że sytuacja w państwie moskiewskim przed objęciem rzeczywistej władzy przez cara Piotra I charakteryzowała się małą stabilnością. Kijowska Cerkiew prawosławna miała w działaniach królewskich swój udział zwłaszcza, że jej hierarchowie silnie zakorzenieni byli w ówczesnej sarmackiej kulturze i szlacheckiej ideologii, bliżej im też było do polskiego wzorca kulturowego, niż do wschodniego autokratyzmu[8]. Niemniej jednak monarcha stale dążył do wzrostu struktur Cerkwi unickiej drogą nakłaniania biskupów eparchii pozostających przy ortodoksji do złożenia katolickiego wyznania wiary i sukcesywnej konwersji ich otoczenia, a później reszty wiernych. W dziele tym współpracował zarówno z kolejnymi metropolitami unickimi, jak i papieskimi nuncjuszami i Stolicą Apostolską[9]. Na przełomie XVII i XVIII w. doszło do tzw. „nowej unii", kiedy to cztery eparchie prawosławne (przemyska, lwowska, łucka i metropolitalna) w Rzeczypospolitej oficjalnie przeszły pod jurysdykcję unickiego metropolity kijowskiego i stały się częścią katolickiego Kościoła powszechnego. W początku lat 90. XVII wieku aktu tego dokonał biskup przemyski Innocenty Winnicki, w 1700 r. biskup lwowski Józef Szumlański, a w 1702 r. władyka łucki Dionizy Żabokrzycki[10].

[7] О. М. Шевченко, *Про підпорядкування Київської митрополії Московському патріархаму наприкінцьі XVII ст.*, „Український історичний журнал", nr 394, 1994, вип. 1, s. 54–61. W świetle ostatnich badań kanoniczność tego aktu może być podważana, a i sam jego przebieg budzi poważne wątpliwości. Zob. K. Vetochnikov, *La „concession" de la métropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686. Analyse canonique* [w:] *Round Table: Les frontières et les limites du patriarcat de Constantinople*, conveners: M. H. Blanchet, D. I. Mureşan, Materiały 23. Międzynarodowego Kongresu Studiów Bizantynistycznych (Belgrad, 22–27 sierpnia 2016 roku), s. 37–41. Niemniej jednak zasygnalizować należy, iż w tej kwestii funkcjonuje także inny pogląd, zob. M. Bendza, *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, „Rocznik Teologiczny", R. 28, 1986, z. 2, s. 47–101.

[8] J. Burdowicz-Nowicki, *Piotr I, August II i Rzeczpospolita*, Kraków 2010, s. 17–31; A. Суліма Камінскі, *Рэспубліка супрацъ аўтократыі. Рэч Паспалітая і Расія ў 1686–1697 гадах*, пер. з англ. А. Мартынаў, Мінск 2009, s. 77–81.

[9] M. Bendza, *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987, s. 79–139.

[10] L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.* [w:] *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wieki XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 857–858; Б. І. Балик,

Nieco inaczej wyglądało to na obszarze polskiej części archieparchii metropolitalnej, której integracja z resztą państwa była opóźniona i utrudniona z powodu sytuacji politycznej i militarnej na pograniczu z Rosją i Turcją. Dopiero poddanie pozostałej przy Rzeczypospolitej części województwa kijowskiego (tzw. Prawobrzeże z centrum w Żytomierzu) kontroli administracyjnej oraz akcji osadniczej (po traktacie pruckim z 1711 r. i pokoju adrianopolskim z 1713 r.) pozwoliło na jego ogólną stabilizację.

Pierwszym krokiem do ustanowienia na Prawobrzeżu pasterskiej władzy unickiego metropolity Lwa Kiszki było wyznaczenie na generalnego namiestnika (oficjała) polskiej części kijowskiej archieparchii o. Klemensa Domaradzkiego, archimandrytę owruckiego[11]. Przejście ruskiego kleru z województwa kijowskiego pod władzę Kiszki (co łączyło się z uznaniem zwierzchnictwa Stolicy Apostolskiej) odbyło się w latach 1714–1715 i przebiegło stosunkowo szybko i bez większych ekscesów. Nie później niż w 1714 r. metropolita Kiszka objął położone na kijowskim Polesiu miasteczko Radomyśl – administracyjne centrum stołowych majątków metropolii[12]. Właściwą unię ogłoszono na synodzie w Żytomierzu w 1715 r. Metropolita osobiście dokonał wówczas aktu przyjęcia do wschodniej wspólnoty katolickiej miejscowych protopopów[13]. Instytucjonalne umocowanie unii w województwie kijowskim powiązane było z przeprowadzeniem (także w Żytomierzu) w dniach 14–16 września 1727 r. synodu duchowieństwa archieparchii metropolitalnej, najprawdopodobniej pierwszego takiego zebrania kapłanów

Інокентій Іван Вінницький єпископ перемиський, самбірський, сяніцький (1680–1700), Рим 1978, s. 245–253; A. Krochmal, *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*, Warszawa–Przemyśl 2016, s. 75–77; І. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпархія XII–XVIII ст. Організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010, s. 276–280; С. В. Кургановичъ, *Діонисій Жабокрицкій, епископъ Луцкій и Острожскій. Историко-біографическій очеркъ*, Кіевъ 1914, s. 203–207.

[11] *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый временною коммиссіею для разбора древнихъ актовъ*, ч. 1, т. 4: *Акты объ уніи и состояніи православной церкви съ половины XVII вѣка (1648–1798)*, Кіевъ 1871, s. 373–374.

[12] Л. Тимошенко, *З історії Уніатської Церкви на Київщині (XVI–XIX ст.)*, Київ 1997, s. 26.

[13] „Przyczynił P[an] Bóg [...] ks[iędza] Leona s[z]częściem i aestymacją, którą miał etiam u disunitów diecaesiej kijowskiej, bo z wo[jewó]dztwa kijowskie[g]o powiatu owruckiego, żytomirskiego etc. etc. około roku 1715-tego kapłani przez swoich dziekanów posłuszeństwo jemu, jako metropolicie kijowskiemu, ultro oddali, i jedność się krzewiła przez promocje i fundacje nowe od szlachty collatorów tak, że w roku 1723-cim d[ie] 21 febr[uarii] ś[więtej] p[amięci] ks[iądz] Leon m[e]tr[o]p[o]l[i]ta mnie praesentując regestr diecesjej kijowskiej noviter erigowanej, liczył cerkwi, alias parochij, n[umero] 273, ut plurimum de nova radice od szlachty fundowanych za przyjęciem jedności kościelnej". Архив Санкт-Петербургского Института истории Российской Академии наук, кол. 52, оп. 1, № 207, л. 13.

na Prawobrzeżu w XVIII stuleciu[14]. Akta synodu żytomierskiego z 1727 r. świadczą o tym, że jego głównym celem było recypowanie uchwał synodu zamojskiego z 1720 r. na lokalnym gruncie we wszystkich dekanatach archieparchii, a także pielęgnowanie wśród namiestników i kleru parafialnego nowej ruskiej tożsamości katolickiej, bowiem wszyscy uczestnicy tego zebrania złożyli wówczas katolickie wyznanie wiary[15].

Poza władzą metropolitów unickich pozostała prawosławna diecezja białoruska (mścisławsko-orszańsko-mohylewska), powołana jeszcze przez Władysława IV w 1632 r. w ramach prowizorium ustrojowego w czasie konfliktów unicko-ortodoksyjnych. Na przełomie XVII i XVIII w. zarządzali nią biskupi Serapion Połchowski (1697–1704) i Sylwester Czetwertyński (1707–1728). Na losach tej diecezji odcisnęły piętno wszystkie uwarunkowania wynikające z faktu jej podporządkowania ośrodkowi decyzyjnemu leżącemu poza państwem polsko-litewskim[16].

*

Jak wspomniano, względna tolerancja religijna charakteryzująca Rzeczpospolitą w dobie jej stosunkowo stabilnej sytuacji, od panowania Stefana Batorego poczynając, wraz z pogłębianiem się kryzysu państwa w drugiej połowie XVII w. ulegała stopniowej erozji. Wynikało to ze zdecydowanie negatywnego bilansu prowadzonych na terenie Rzeczypospolitej działań militarnych i politycznych przez mocarstwa ościenne, które w swych dążeniach do realizacji strategicznych celów nierzadko szukały oparcia w środowiskach swoich współwyznawców. W początkach XVIII w. zarówno król szwedzki

[14] Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (Київ), ф. 1, спр. 2460, арк. 56–56v.

[15] Akta i konstytucje soboru archieparchii z 1727 r. są w ostatnim tomie „Dziennika" metropolity Lwa Kiszki, przechowywanym w: Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького, sygn. Ркл-113, арк. 15v–18v.

[16] A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok 2008, s. 142–206. Należy przy tym mieć na uwadze, że na Cerkiew prawosławną w Rzeczypospolitej na przełomie XVII i XVIII w. oddziaływały trzy, teoretycznie współzależne, ale w praktyce realizujące niekiedy odrębną politykę, ośrodki decyzyjne: car Piotr I, patriarchowie moskiewscy Adrian i Stefan Jaworski oraz metropolici kijowscy Barłaam Jasiński i Joasaf Krokowski (ci zdecydowanie mieli najmniejsze możliwości). Przykładem autonomii decyzyjnej wymienionych ośrodków była sprawa chirotonii Dionizego Żabokrzyckiego na stolicę biskupią w Łucku, gdzie patriarcha Adrian prowadził własną politykę, nie uwzględniającą prerogatyw metropolity Stefana Jaworskiego i usiłował przeforsować ją wobec Piotra I. Zob. В. Живов, *Несостоявшаяся хиротония Дионисия Жабокрицкого* [w:] tenże, *Из церковной истории времени Петра Великого: исследования и материалы*, Москва 2004, s. 230–244.

Karol XII, jak i car rosyjski Piotr I, w swej rywalizacji traktowali państwo polsko-litewskie jako obiekt bezwzględnej eksploatacji, dążąc do jego całkowitego uzależnienia i maksymalnego wykorzystania jego zasobów. Dla obu władców kwestie religijne były wygodnym środkiem do realizacji własnych celów. Stwarzało to atmosferę zagrożenia podstawowych praw i wolności „narodu szlacheckiego", który – w obliczu degradacji swej dotychczasowej pozycji – szukał takich wartości, które dadzą mu wyraźną tożsamość, prowadzącą do jego konsolidacji w obliczu różnorakich zagrożeń. Stąd z jednej strony skupienie się społecznej elity Rzeczypospolitej wokół Kościoła katolickiego, z drugiej zaś coraz większa niechęć do inaczej wierzących, traktowanych jako swoisty „pas transmisyjny" obcych wpływów. Należy zwrócić przy tym uwagę, że w mniejszym stopniu dotyczyło to wówczas prawosławnych, w zdecydowanie większym zaś protestantów[17]. Wyrazem tego było przyjęcie przez sejm w dniu 1 lutego 1717 r. konstytucji, zatwierdzającej traktat warszawski z 3 listopada 1716 r., gdzie w artykule czwartym mowa była o ograniczeniu praw „dysydentów" do publicznego sprawowania swego kultu[18]. Z treści tego artykułu jasno wynika, że dotyczyło to tylko i wyłącznie chrześcijan reformowanych i było odbiciem ówczesnych szerszych tendencji do zaostrzenia relacji katolicko-protestanckich (czego swoistym wyrazem był „tumult toruński" z 1724 r.)[19], natomiast w żaden sposób nie odnosi się do wyznawców prawosławia[20].

[17] J. Staszewski, *Wielka wojna północna i jej skutki*, „Czasy Nowożytne", t. 10 (11), 2001, s. 11–20; Z. Anusik, *Z dziejów stosunków polsko-szwedzkich w dobie przedostatniego bezkrólewia w historii Rzeczypospolitej (1733–1735)*, „Przegląd Nauk Historycznych", R. 15, 2015, nr 1, s. 5–7; L. Ćwikła, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795*, Lublin 2006, s. 264–269; J. J. Głowacki, *Tolerancyjność i fanatyzm szlachty katolickiej w Rzeczypospolitej u progu Oświecenia*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica", t. 92, 2014, s. 29–48.

[18] VL, t. 6, s. 124–125.

[19] Wbrew poglądom historiografii krajów protestanckich trudno „tumult" uznać za przejaw opresyjności katolickiego państwa wobec protestanckiej mniejszości. Wydaje się, że sprawa ta jest bardziej skomplikowana, a w grę wchodzą także czynniki polityczne i ideologiczne, obecne na całej przestrzeni styku katolicko-protestanckiego; zob. S. Salmonowicz, *O toruńskim tumulcie z roku 1724*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 28, 1983, s. 161–184; M. Thomsen, *„...i tak zostanie toruńska Niniwa zburzona". Pismo Daniela Ernesta Jabłońskiego „Das Betrübte Thorn" z 1725 r.*, „Rocznik Toruński", t. 33, 2006, s. 29–54; K. Holste, *Konkurencyjne koncepcje przestrzeni. Różnorodność wyznaniowych i politycznych geografii w niemieckojęzycznej publicystyce z czasów tumultu toruńskiego w 1724 roku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 57, 2013, s. 76–95.

[20] Wbrew treści źródła dysydentów wymienionych w konstytucji z 1717 r. często utożsamiano ze wszystkimi chrześcijanami-niekatolikami, podkreślając jej rzekomo antypra-

Do historiograficznych mitów zaliczyć należy kwestię tzw. „projektu zniesienia wschodniego obrządku", który jakoby miał powstać w końcu XVII i na początku XVIII wieku w środowisku polskich jezuitów jako plan mający na celu ostateczny zanik tak Cerkwi prawosławnej, jak i unickiej, oraz wynarodowienie należących do obu wspólnot konfesyjnych wiernych-Rusinów. Temat ten pojawił się po raz pierwszy w pracy rosyjskiego historyka Nikołaja Bantysz Kamienskiego, powstałej w 1795 r. na fali pierwszego „zjednoczenia" unitów z zagarniętych obszarów wschodnich Rzeczypospolitej (chociaż wydanej dopiero 10 lat później)[21] i – niemal równolegle – w publikacji z 1803 r. austriackiego prawnika Franza Josepha Jekela[22]. W kolejnych latach „projekt" ten był wielokrotnie wydawany i analizowany, chociaż nie potrafiono określić ani autora, ani chociażby przybliżonej daty jego powstania[23]. Ostatnie badania Marii Kałamajskiej Saeed dowiodły, że „projekt" ów jest falsyfikatem, powstałym w środowisku prawosławnego duchowieństwa (może z ziem ukrainnych) w czasach Stanisława Augusta Poniatowskiego. Był adresowany zdecydowanie do rosyjskiego odbiorcy, nieobeznanego z realiami XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej[24]. Być może u jego genezy stała konstytucja sejmowa „O popowiczach" z 7 maja 1764 r., dotycząca synów księży unickich (stanu chłopskiego), którym nakazano pod groźbą obrócenia w poddaństwo naukę w szkole (i uzyskanie później święceń kapłańskich), bądź terminowanie w cechu rzemieślniczym i przynależność do

wosławny wydźwięk. A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „Elpis", t. 1, 1999, s. 106; tenże, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 427.

[21] [Н. Бантыш Камнеский], *Историческое извѣстіе о возникшей въ Польше уніи*, Вильно 1864 (wyd. II), s. 358.

[22] F. J. Jekel, *Pohlens Staatsveränderungen und letzte Verfassung*, Tl. 3, Wien 1803, s. 132–133.

[23] Zob. Ф. И. Титов, *Западная Русь въ борбѣ за вѣру и народность в XVII–XVIII вв. (1654–1795 г.)*, первая половина тома: *(1654–1725 г.). Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія*, Кіевъ 1905, s. 132–145; М. Андрусяк, *Проект знесення нашого обряду*, „Записки Чина Св. Василія Великого", т. 14, 1928/30, Львів 1930, s. 574–581. Mykoła Andrusiak przypisywał autorstwo „projektu" wileńskiemu jezuicie o. Alojzemu Kuleszy, autorowi interesującej książki polemicznej skierowanej do czytelników prawosławnych. Jednakże, poza argumentacją i retoryką charakterystycznymi dla tego typu literatury, nic w publikacji wileńskiego jezuity nie świadczy na rzecz tezy o nawoływaniu przezeń do siłowych rozwiązań wobec ortodoksów. Praca ta wpisuje się raczej w ówczesny klimat związany z tzw. nową unią i nie zawiera śladów propozycji tak radykalnych rozwiązań. [I. A. Kulesza], *Wiara prawosławna Pismem Świętym, Soborami, Oycami Świętymi mianowicie greckimi i Historyą Kościelną* [...] *objaśniona od przyjętej Unii Boga z Człowiekiem*, Wilno 1704.

[24] М. Каламайска-Саед, *Ці сапраўды такімі падступнымі былі езуіты?*, „Беларускі гістарычны агляд", т. 20, сш. 1–2, снежань 2013, s. 43–78.

którejś z miejskich korporacji pracowniczych[25]. Jednakże prawo to nie wpłynęło szerzej na kondycję Cerkwi unickiej, przeżywającej wówczas zdecydowany instytucjonalny rozwój, chociaż z pewnymi uwarunkowaniami.

*

W realiach konfesyjnych, a poniekąd kulturowych i politycznych, Rzeczypospolitej początków XVIII w., pielęgnowanie i akcentowanie przez Cerkiew unicką swej wschodniej, bizantyjsko-ruskiej spuścizny, stawiało ją w pozycji wyznania doktrynalnie drugorzędnego[26]. W opinii wielu znaczących środowisk tradycja wschodnia stawała się dla Cerkwi unickiej balastem, który trzeba było albo odrzucić, albo przystosować do łacińskiego wzoru. Długie wspólne trwanie obu obrządków obok siebie wyzwoliło ponadto naturalne procesy adaptacji niektórych form i zwyczajów związanych z różnymi dziedzinami religijności, np. liturgią, obyczajowością, terminologią czy sztuką. Niewątpliwie stroną w większym stopniu korzystającą z tego typu zapożyczeń była Cerkiew unicka. Nie było to jednak zjawisko rozłożone równomiernie w czasie i przestrzeni, ani tym bardziej usankcjonowane prawnie. Palącą potrzebą było doktrynalne umocowanie Cerkwi unickiej w katolickiej wspólnocie Kościoła. W trakcie ponad stuletnich dziejów unii w Rzeczypospolitej niewątpliwie nastąpiło pewne, nie zawsze zamierzone, odejście od pierwotnej prawosławnej doktryny i obrzędowości oraz wytworzenie ich nowych form, charakteryzujących się stosunkowo dużym natężeniem wpływów łacińskich i wewnętrznym zróżnicowaniem. Cerkiew unicka stanęła więc przed koniecznością określenia swej tożsamości w kwestii fundamentów wiary, nauczania i organizacji. Jedynym środkiem, prowadzącym do realizacji tych zamierzeń mógł być synod całej Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej, którego postanowienia stworzyłyby podstawę jej funkcjonowania w nowej rzeczywistości. Takim wydarzeniem stał się synod zamojski 1720 roku. Doczekał się on pokaźnej liczby opracowań[27], rzadko jednak opartych

[25] VL, t. 7, Petersburg 1860, s. 40. Prawo to było rezultatem dyskusji o kondycji stanu chłopskiego i zostało zniesione w dobie reform Sejmu Czteroletniego. J. Michalski, *„Wolność" i „własność" chłopska w polskiej myśli reformatorskiej XVIII wieku*, „Kwartalnik Historyczny", R. 110, 2003, z. 4, s. 7–8; T. Pawluk, *Sprawy wyznaniowe w Konstytucji 3 Maja*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny", t. 35, 1992, nr 1–2, s. 11.

[26] L. Bieńkowski, *Mozaika religijno-kulturalna w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII w.* [w:] *Uniwersalizm i swoistość polskiej kultury*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Lublin 1990, s. 253.

[27] Charakterystykę literatury poświęconej synodowi zestawił Ю. Федорів, *Замойський Синод 1720 р.*, Рим 1972, s. 14–20. Ostatnio wydana praca, poświęcona latynizacji Cerkwi unickiej po synodzie zamojskim, nie wnosi niczego nowego zarówno, co do prze-

na rzetelnej znajomości realiów jego epoki. Do obiegu historycznego weszło wiele opinii o jego roli jako zamierzonego narzędzia latynizacji Cerkwi unickiej[28], nie wydaje się jednak, by tego typu opinia była w pełni uzasadniona tak w doktrynalnym, jak i historycznym kontekście. W źródłowej i uwzględniającej szeroki kontekst teologiczno-prawny pracy, poświęconej wpływom łacińskim na postanowienia synodu 1720 roku, Marian Stasiak stwierdził, że był on traktowany jako środek do uporządkowania tendencji latynizujących występujących w Cerkwi unickiej już od dłuższego czasu. Zwrócił też uwagę na dyscyplinującą – w duchu łacińskim – rolę synodu (normy synodalne) i konkludował, że „Kościół unicki na synodzie prowincjalnym w Zamościu wypracował własny wariant obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, określony mianem obrządku ruteńskiego lub też ruskiego"[29].

To znaczące wydarzenie w dziejach Cerkwi unickiej było dziełem przede wszystkim metropolity kijowskiego Lwa Kiszki, który podjął starania na rzecz organizacji synodu zaraz po objęciu swego urzędu w 1714 r. W początkach 1715 roku metropolita zwrócił się do papieża Klemensa XI z prośbą o wyrażenie zgody na synod prowincjalny, i zgodę taką otrzymał dekretem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 27 maja tego roku. Jednocześnie papież swym *breve* z 20 marca 1716 r. upoważnił rezydującego w Warszawie nuncjusza Hieronima Grimaldiego do poprowadzenia synodu, jako jego przewodniczący[30].

biegu samego synodu, jak i jego rzeczywistych skutków, powiela natomiast zastarzałe schematy historiograficzne i wpisuje się raczej w nurt konfesyjnej literatury apologetyczno-polemicznej, niż naukowej, zob. D. Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, [Białystok 2014].

[28] Według Jurija Fedorowa synod „sankcjonował wiele obrządkowych zmian, które nie harmonizują z naszym obrządkiem i niepotrzebnie go zaśmiecają". I dalej: „zmiana obrządku stawała się [...] planowanym krokiem do obrządkowej asymilacji". Ю. Федорів, *Замойський Синод*, s. 15.

[29] M. Stasiak, *Wpływy łacińskie w statutach prowincjalnego synodu zamojskiego (1720)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 22, 1975, z. 5, s. 95–106. Z kolei w opinii badaczy rosyjskich, Łarysy Szczawinskiej i Jurija Łabyncewa, twierdzenia niektórych historyków o synodzie zamojskim jako podstawowym narzędziu latynizacji obrządku w Cerkwi unickiej są przesadzone, aczkolwiek taka tendencja na pewno miała miejsce. Ю. Лабынцев, Л. Щавинская, *Белорусско-украинское униатское литургическое пространство и средства поддержания его герменевтической однородности в XVII–XIX вв.* [w:] *Pogranicza języków. Pogranicza kultur. Studia ofiarowane Elżbiecie Smułkowej*, red. A. Engelking, R. Huszcza, Warszawa 2003, s. 257.

[30] E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906, s. 39. Por. T. Śliwa, *Stosunek Stolicy Apostolskiej do Kościoła unickiego w XVI–XVIII w.*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze", t. 3–4, 1994–1995, s. 74.

Wydarzenia w Rzeczypospolitej, których kulminacją był sejm „niemy" w 1717 r. sprawiły, że zwołanie synodu unickiego w tym okresie okazało się utrudnione. Dopiero 21 maja 1720 r. metropolita Kiszka rozesłał list okólny, w którym nakazał wszystkim zainteresowanym przybyć do Lwowa na dzień 26 sierpnia tego roku. Wybór Lwowa wynikał zapewne z rangi miasta jako czołowego ośrodka regionu. Urzędowało w nim trzech hierarchów – arcybiskup metropolita łaciński oraz biskupi unicki i ormiański. Nie bez znaczenia był też fakt stosunkowo niedawnego wprowadzenia unii w diecezji lwowskiej. Synod był dobrą sposobnością zamanifestowania siły unii przez samą obecność jej hierarchii oraz kleru przybyłego z całej metropolii kijowskiej. Później metropolita Kiszka wysłał drugi list okrężny, w którym poinformował zainteresowanych o panującej we Lwowie zarazie i dokonał zmiany miejsca zwołania synodu, przy zachowaniu wyznaczonego wcześniej terminu[31]. Na zaproszenie ordynata Tomasza Józefa Zamoyskiego odbyć się on miał w Zamościu. Miasto to stanowiło poniekąd wyznaniowy odpowiednik Lwowa, ze swymi łacińskimi kościołami, unickimi cerkwiami i ormiańską świątynią. Ważne dla Cerkwi unickiej było zamanifestowanie swojej obecności w mieście, w którym najdłużej w całej eparchii chełmskiej przetrwało prawosławie[32].

Na synod, oprócz nuncjusza Hieronima Grimaldiego, przybył cały episkopat Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej, z metropolitą Lwem Kiszką, biskupami: łuckim Józefem Wyhowskim, połockim Florianem Hrebnickim, lwowskim Atanazym Szeptyckim, przemyskim Hieronimem Ustrzyckim, nominatem pińskim Teofilem Godebskim (został wyświęcony w trakcie synodu, 8 września), chełmskim Józefem Lewickim (formalnie był on gospodarzem synodu) i smoleńskim Wawrzyńcem Druckim-Sokolińskim (obecny

[31] Ю. Федорів, *Замойський Синод*, s. 22. Por. list w tej sprawie Kongregacji Rozkrzewiania Wiary do nuncjusza Hieronima Grimaldiego. *Monumenta Ucrainae historica*, coll. A. Šeptyckyj, t. 5: *1702–1728*, Romae 1968, nr 217, s. 344–345 (17 sierpnia 1720); *Congregationes Particulares Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, coll. A. G. Welykyj, t. 1: *1622–1728)*, Romae 1956, nr 63, s. 172: „Doverasi questo Sinodo, secondo l'intimazione precorsane tenere in Leopoli, ma esscudo improvisemente state assalita quella citta dal mal contagioso ne fu di commun consenso de Vescovi transportata re celebrazione nella Citta di Zamosc". Potwierdzenie informacji o epidemii we Lwowie w lecie 1720 r. i obawie o skutki przybycia uczestników projektowanego synodu znajdujemy w liście Joanny Potockiej do Elżbiety Sieniawskiej (Lwów, 1 sierpnia 1720): „co się chwała Bogu tu trochi uzdrawia, to ci popi zapowietrzą". B. Popiołek, *Lwów w czasach Augusta II* [w:] *Lwów. Miasto, społeczeństwo, kultura*, red. K. Karolczak, t. 4, Kraków 2002, s. 99–100.

[32] A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005, s. 96–97.

od 12 września). Dość licznie reprezentowane były także zakon bazylianów oraz kler diecezjalny z archidiecezji metropolitalnej, diecezji włodzimierskiej, łuckiej, przemyskiej, lwowskiej, pińskiej i chełmskiej[33]. Łącznie zebrało się około 150 przedstawicieli duchowieństwa (diecezjalnego i zakonnego) całej unickiej metropolii kijowskiej[34]. Odbyły się trzy sesje synodu: 26 sierpnia oraz 1 i 17 września 1720 r.[35] Dwa pierwsze posiedzenia miały charakter formalny, dopiero w czasie trzeciego ogłoszono „ustawy reformatorskie" uwzględniające wszystkie istotne aspekty doktrynalne i organizacyjne[36].

Dziełem synodu zamojskiego, nawiązującego w swym nauczaniu przede wszystkim do postanowień soborów powszechnych, było opracowanie całości obowiązujących Cerkiew unicką w Rzeczypospolitej zagadnień doktrynalnych i organizacyjnych, zawartych w 19 segmentach tematycznych (Wiara Katolicka; Przepowiadanie Słowa Bożego i uczenie Katechizmu; Sakramenty i ich administrowanie; Chrzest; Bierzmowanie; Eucharystia; Celebrowanie Mszy; Pokuta; Ostatnie Pomazanie; Poświęcenie na stopnie kapłańskie; Małżeństwo; Poprawa obyczajów; Metropolici; Biskupi; Oficjałowie; Pisarze i Taxa Biskupia; Archiprezbiterzy albo Dziekani; Parochowie i Parochianie; Klasztory i stan „Mniski"; Mniszki; Kościoły i nieoddalanie ich dóbr; Świętokupstwo; Postanowienie nauk i Seminaria; Posty Święte; Relikwie, Cuda i cześć S[akramentów] Ś[więtych]; Pensje na JXX Deputatów na Trybunał Koronny i Konstytucje Synodalne)[37]. W wyniku podjęcia szeregu reform w zakresie wewnętrznej struktury i dyscypliny oraz spraw liturgicznych, postanowienia synodu na długie lata wyznaczały normy postępowania w różnych dziedzinach życia Cerkwi unickiej.

Przedmiotem niekończących się sporów, nie tylko historiograficznych, jest kwestia wpływu tradycji łacińskiej na zasadniczą treść uchwał synodu. Przyjąć można, że ojcowie soborowi ocalili z tradycji wschodniej tyle, ile w danym momencie dziejowym dało się zachować, przy jednoczesnym dążeniu do nadania Cerkwi maksymalnie katolickiego charakteru. Znaczenie synodu polega zatem na tym, że dał on Cerkwi unickiej możliwości dalszego rozwoju. Łączył bowiem zarówno zachodzące w niej, dosyć żywiołowo,

[33] *Synodus provincialis Ruthenorum Habita in Civitate Zamosciae Anno MDCCXX Sanctissimo Domino Nostro Benedicto PP XIII dicata*, Romae 1724, s. 7–13.

[34] С. Мудрий, *Замойский Синод і його значення для Української Католицької Церкви* [w:] *Провінційний синод у Замості 1720 року Божого. Постанови*, Івано-Франківськ 2006, s. 6–7.

[35] *Synodus*, s. 36–41.

[36] E. Likowski, *Dzieje Kościoła Unickiego*, t. 1, s. 40.

[37] *Synodus*, passim.

procesy adaptacji różnych form i treści nauczania, liturgii, obyczajów i organizacji proweniencji łacińskiej z dziedzictwem jej kilkusetletniej historii – w tym i tradycji prawosławnej. Warunkiem przetrwania tradycji ortodoksyjnej było jej przystosowanie do wymagań katolickiego oblicza Cerkwi. Jak to trafnie ujął Edward Ozorowski w swej analizie eklezjologii unickiej: „Obiektywnie należy stwierdzić, iż Synod Zamojski w swoim przebiegu, jak i w uchwałach wzorował się na Soborze Trydenckim oraz na soborach diecezjalnych, odbytych przez Karola Boromeusza w Mediolanie i że nadał organizacji Kościoła Greckokatolickiego w Polsce wiele cech zapożyczonych z modelu działania Kościoła Łacińskokatolickiego. Owa jednak tzw. latynizacja nie zniszczyła ani obrządku ani świadomości narodowej Rusinów"[38].

Półwiecze po synodzie zamojskim było dla Cerkwi unickiej najświetniejszym okresem w jej dziejach. Stała się ona największym pod względem organizacyjno-strukturalnym związkiem wyznaniowym w Rzeczypospolitej. Włączyła się, z dużymi sukcesami, w szeroki obieg kultury europejskiego baroku, wydając w swoich oficynach drukarskich liczne publikacje, także komercyjne, wznosząc reprezentacyjne budowle sakralne – katedry, świątynie parafialne i monastery, a także świeckie – pałace biskupie czy obiekty innej użyteczności. Rządy metropolitów Lwa Kiszki (1714–1728), Atanazego Szeptyckiego (1729–1746) i Floriana Hrebnickiego (1748–1762), aczkolwiek przebiegały pod znakiem częstych konfliktów targających społecznością ruską, charakteryzowały się wszechstronnym rozwojem ich Cerkwi[39]. Ten swoisty unicki triumfalizm nie byłby jednak możliwy bez podjęcia wcześniejszego wysiłku, sięgającego korzeniami końca XVII w., kiedy to zostały ukształtowane strukturalne, a przede wszystkim eklezjologiczne i doktrynalne oraz kulturowe podstawy dalszego, tak owocnego funkcjonowania ruskiej katolickiej wspólnoty wschodniej w Rzeczypospolitej.

[38] E. Ozorowski, *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596–1720*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku", R. 4, 1978, nr 4, s. 55, przyp. 14.

[39] І. Назарко, *Київські і галицькі митрополити: біографічні нариси (1590–1960)*, Торонто 1962, s. 79–87; A. Gil, *Szeptycki Antoni w zakonie Atanazy* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 48, Warszawa–Kraków 2012, s. 224–226; С. Казуля, *Грабніцкі Фларыян* [w:] *Вялікае Княства Літоўскае. Энцыклапедыя ў двух тамах*, т. 1, ред. Г. П. Пашкоў, Мінск 2005, s. 550. Najpełniejszy portret zbiorowy episkopatu ruskiego tego okresu w pracy: D. Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*, Siedlce–Lublin 2013.

On the eve of triumph. Uniate Church in the Commonwealth at the turn of 17th and 18th century

Summary

The article focuses on the breakthrough period in the history of Uniate Church in the Commonwealth – the turn of 17th and 18th century. The "New Union" effected at that time, manifested by four eparchies – Przemyśl, L'viv, Lutsk and Kiev – communing with Rome, has made the Eastern Catholic community the largest religious community in Polish-Lithuanian Commonwealth. At the same time, within the Uniate Church itself, a fundamental ecclesiastic and cultural change took place, bringing it into the orbit of various processes characterising the Western Christianity of the time. Eastern Catholics of the Commonwealth have then entered a phase of rapid development, and not just institutional. It was characterized by adoption of baroque civilization models and baroque type of piety on one hand, and on the other, retaining those elements of the old, Ruthenian tradition, which were not in conflict with its new identity. At the same time, the Uniate Church has become an important element of the religious, cultural and socio-political order of the state; wherever the structures of Catholic Metropolis of Kiev reached, there was a guarantee of peace and perspectives for future development. A good example was the situation of lands recovered from Turkish hands (Podolia), or liberated from under Russian occupation (the Right Bank), where intensive settlement efforts were made, accompanied by establishment of Uniate parishes. An important element constituting the new Uniate identity was the Synod of Zamość in 1720, through which the Eastern Catholics were fully included in legal and liturgical order of the Catholic Church. This event has become a sort of a cornerstone of the Uniate Church, amalgamating universal elements with particular ones. Those transformations have prepared a true ground for a phenomenon which the authors dubbed "Uniate triumphalism".

Bibliografia

Źródła

Архив Санкт-Петербургского Института истории Российской Академии наук, кол. 52, (Павла Доброхотова), оп. 1, № 207.

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (Київ), ф. 1, Літературні матеріалі, спр. 2460.

Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького, sygn. Ркл-113, Dziennik metropolity Lwa Kiszki.

Congregationes Particulares Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes, coll. A. G. Welykyj, t. 1: *1622–1728)*, Romae 1956.

Kulesza I. A., *Wiara prawosławna Pismem Świętym, Soborami, Oycami Świętymi mianowicie greckimi i Historyą Kościelną* [...] *objaśniona od przyjętej Unii Boga z Człowiekiem*, Wilno 1704.

Monumenta Ucrainae historica, coll. A. Šeptyckyj, t. 5: *1702–1728*, Romae 1968.
Synodus provincialis Ruthenorum Habita in Civitate Zamosciae Anno MDCCXX Sanctissimo Domino Nostro Benedicto PP XIII dicata, Romae 1724.
Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego, nakładem i drukiem J. Ohryzki, t. 6–7, Petersburg 1860.

Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый временною коммиссіею для разбора древнихъ актовъ, ч. 1, т. 4: *Акты объ уніи и состояніи православной церкви съ половины XVII вѣка (1648–1798)*, Кіевъ 1871.

Opracowania

Anusik Z., *Z dziejów stosunków polsko-szwedzkich w dobie przedostatniego bezkrólewia w historii Rzeczypospolitej (1733–1735)*, „Przegląd Nauk Historycznych", R. 15, 2015, nr 1, s. 5–31.
Bendza M., *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, „Rocznik Teologiczny", R. 28, 1986, z. 2, s. 47–101.
Bendza M., *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987.
Bieńkowski L., *Mozaika religijno-kulturalna w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII w.* [w:] *Uniwersalizm i swoistość polskiej kultury*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Lublin 1990, s. 241–270.
Bieńkowski L., *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.* [w:] *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wieki XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 781–1112.
Burdowicz-Nowicki J., *Piotr I, August II i Rzeczpospolita*, Kraków 2010.
Ciołka D., *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*, [Białystok 2014].
Ćwikła L., *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795*, Lublin 2006.
Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur, Bd. 10, *Aufklärung, Revolution, Restauration: (1750–1830)*, hg. v. B. Plongeron; deutsche Ausg. bearb. v. T. Bremer et al., Freiburg–Basel–Wien 2000.
Gierowski J., *Na szlakach Rzeczypospolitej w nowożytnej Europie*, red. A. K. Link-Lenczowskiego, Kraków 2008.
Gil A., *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005.
Gil A., *Szeptycki Antoni w zakonie Atanazy* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 48, Warszawa–Kraków 2012, s. 224–226.
Głowacki J. J., *Tolerancyjność i fanatyzm szlachty katolickiej w Rzeczypospolitej u progu Oświecenia*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica", t. 92, 2014, s. 29–48.
Holste K., *Konkurencyjne koncepcje przestrzeni. Różnorodność wyznaniowych i politycznych geografii w niemieckojęzycznej publicystyce z czasów tumultu toruńskiego w 1724 roku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 57, 2013, s. 76–95.
Jekel F. J., *Pohlens Staatsveränderungen und letzte Verfassung*, Tl. 3, Wien 1803.

Kriegseisen W., *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010.

Krochmal A., *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*, Warszawa–Przemyśl 2016.

Likowski E., *Dzieje Kościoła Unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku*, t. 1, Warszawa 1906.

Michalski J., *„Wolność" i „własność" chłopska w polskiej myśli reformatorskiej XVIII wieku*, „Kwartalnik Historyczny", R. 110, 2003, z. 4, s. 545.

Mironowicz A., *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*, Białystok 2008.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, „Elpis", t. 1, 1999, s. 85–125.

Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.

Ozorowski E., *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596–1720*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku", R. 4, 1978, nr 4, s. 51–112.

Pawluk T., *Sprawy wyznaniowe w Konstytucji 3 Maja*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny", t. 35, 1992, nr 1–2, s. 3–13.

Popiołek B., *Lwów w czasach Augusta II* [w:] *Lwów. Miasto, społeczeństwo, kultura*, red. K. Karolczak, t. 4, Kraków 2002, s. 93–105.

Salmonowicz S., *O toruńskim tumulcie z roku 1724*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 28, 1983, s. 161–184.

Stasiak M., *Wpływy łacińskie w statutach prowincjalnego synodu zamojskiego (1720)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", t. 22, 1975, z. 5, s. 95–106.

Staszewski J., *Wielka wojna północna i jej skutki*, „Czasy Nowożytne", t. 10 (11), 2001, s. 11–20.

Śliwa T., *Stosunek Stolicy Apostolskiej do Kościoła unickiego w XVI–XVIII w.*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze", t. 3–4, 1994–1995, s. 59–77.

Thomsen M., *„...i tak zostanie toruńska Niniwa zburzona". Pismo Daniela Ernesta Jabłońskiego „Das Betrübte Thorn" z 1725 r.*, „Rocznik Toruński", t. 33, 2006, s. 29–54.

Vetochnikov K., *La „concession" de la métropole de Kiev au patriarche de Moscou en 1686. Analyse canonique* [w:] *Round Table: Les frontières et les limites du patriarcat de Constantinople*, conveners: M. H. Blanchet, D. I. Mureşan, Materiały 23. Międzynarodowego Kongresu Studiów Bizantynistycznych (Belgrad, 22–27 sierpnia 2016 roku), s. 37–41.

Wereda D., *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*, Siedlce–Lublin 2013.

Андрусяк М., *Проект знесення нашого обряду*, „Записки Чина Св. Василія Великого", т. 14, 1928/30, Львів 1930, s. 574–581.

Балик Б. І., *Інокентій Іван Вінницький єпископ перемиський, самбірський, сяніцький (1680–1700)*, Рим 1978.

Бантыш Камнеский Н., *Историческое извѣстіе о возникшей въ Польше уніи*, Вильно 1864 (wyd. II).

Дмитриев М. В., *Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI–XVII вв.* [w:] М. В. Дмитриев,

Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко, *Брестская уния и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1, *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996, s. 15–32.

Живов В., *Из церковной истории времени Петра Великого: исследования и материалы*, Москва 2004.

Казуля С., *Грабніцкі Фларыян* [w:] *Вялікае Княства Літоўскае. Энцыклапедыя ў двух тамах*, т. 1, ред. Г. П. Пашкоў, Мінск 2005, s. 550.

Каламайска-Саед М., *Ці сапраўды такімі падступнымі былі езуіты?*, „Беларускі гістарычны агляд", т. 20, сш. 1–2, снежань 2013, s. 43–78.

Кочегаров К., *Реч Посполитая и Россия в 1680–1686 годах. Заключение договора о вечном мире*, Москва 2008.

Кургановичъ С. В., *Діонисій Жабокрицкій, епископъ Луцкій и Острожскій. Историко-біографическій очеркъ*, Кіевъ 1914.

Лабынцев Ю., Щавинская Л., *Белорусско-украинское униатское литургическое пространство и средства поддержания его герменевтической однородности в XVII–XIX вв.* [w:] *Pogranicza języków. Pogranicza kultur. Studia ofiarowane Elżbiecie Smułkowej*, red. A. Engelking, R. Huszcza, Warszawa 2003, s. 250–264.

Мудрий С., *Замойский Синод і його значення для Української Католицької Церкви* [w:] *Провінційний синод у Замості 1720 року Божого. Постанови*, Івано-Франківськ 2006, s. 515.

Назарко І., *Київські і галицькі митрополити: біографічні нариси (1590–1960)*, Торонто 1962.

Скочиляс І., *Галицька (львівська) єпархія XII–XVIII ст. Організаційна структура та правовий статус*, Львів 2010.

Суліма Камінскі А., *Рэспубліка супраць аўтократыі. Рэч Паспалітая і Расія ў 1686–1697 гадах*, пер. з англ. А. Мартынаў, Мінск 2009.

Тимошенко Л., *З історії Уніатської Церкви на Київщині (XVI–XIX ст.)*, Київ 1997.

Титов Ф. И., *Западная Русь въ борбѣ за вѣру и народность в XVII–XVIII вв. (1654–1795 г.)*, первая половина тома: *(1654–1725 г.). Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія*, Кіевъ 1905.

Федорів Ю., *Замойський Синод 1720 р.*, Рим 1972.

Шевченко О. М., *Про підпорядкування Київської митрополії Московському патріархаму наприкінцы XVII ст.*, „Український історичний журнал", nr 394, 1994, вип. 1, s. 54–61.

Drogi kształtowania pamięci historycznej Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej

Dorota Wereda
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Siedlce

Istotnym elementem tworzenia budowy tożsamości Cerkwi unickiej powstałej po unii brzeskiej było kreowanie pamięci historycznej tej wspólnoty wyznaniowej. Pamięć historyczna to zbiorowe społeczne wyobrażenia o przeszłości oraz towarzyszący im system wartości[1]. Do najbardziej znaczących nośników pamięci w państwie polsko-litewskim w XVI–XVIII wieku można zaliczyć fundacje, groby znanych osób, relikwie, kulty, kalendarze, pamięć liturgiczną oraz wytwory kultury pisma – testamenty, korespondencję, literaturę historyczną[2]. Kreatorami polityki pamięci Cerkwi unickiej były środowiska elit, do których zaliczał się zakon bazylianów i wywodzący się z niego hierarchowie cerkiewni. W tym kręgu podejmowano wiele celowych i świadomych działań zmierzających do utrwalenia w Cerkwi unickiej określonej wizji przeszłości.

Po unii brzeskiej żadnemu z unickich biskupów nie udało się zachować wyznaniowej homogeniczności swojej eparchii. Chociaż tendencje unijne w większym stopniu zauważalne były na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, to nie ma wyraźnych prawidłowości w geograficznym rozmieszczeniu wspólnot unickiej i prawosławnej. Trwające w pierwszych

[1] O teorii tworzenia miejsc pamięci m. in. M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przekład i wstęp M. Król, wyd. II – Warszawa 2008; P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przekład i wstęp M. Napiórkowski, Warszawa 2012; P. Ricoeur. *Pamięć historia, zapomnienie*, przekład J. Margański, Kraków 2006.

[2] M. Kula, *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa 2002, s. 7–31. O tradycji w czasach nowożytnych: *Tradycja – metody przekazywania i formy upamiętniania w państwie polsko-litewskim, XV – pierwsza połowa XIX wieku*, red. U. Augustyniak, Warszawa 2011.

dziesięcioleciach XVII stulecia we wszystkich eparchiach spory i konflikty uniemożliwiały wykształcenie wiodącego ośrodka konsolidującego społeczność Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej w mieście katedralnym[3]. Sytuacja ta zdecydowała o kreowaniu miejsc alternatywnych. Wykorzystując popularność kultu ikony maryjnej wśród licznie przybywających wiernych wybrano Żyrowice[4]. Sprzyjające były również okoliczności. Właściciel Żyrowic, kasztelan smoleński Jan Mieleszko, ulegając wpływom Jozafata Kuncewicza, przeszedł z protestantyzmu na unię, a w 1613 r. do opieki na żyrowicką ikoną sprowadził bazylianów. Rozwojowi Żyrowic służyła donacja starosty słonimskiego, kanclerza wielkiego litewskiego Lwa Sapiehy ułatwiająca nabycie praw miejskich[5]. Pierwszym przełożonym żyrowickiej placówki został Jozafat Kuncewicz, który prawdopodobnie był również kreatorem tworzenia rangi tego miejsca. Promocji Żyrowic upatrywano w bardzo szybkim nadaniu przybywającym do wizerunku Matki Bożej przywileju odpustowego z okazji roku jubileuszowego. 23 grudnia 1621 r. delegat metropolity wystosował do Stolicy Apostolskiej prośbę o przedłużenie czasu jubileuszu w Żyrowicach[6]. Z kreacją polityki historycznej korespondowała literatura. Popularyzacji Żyrowic służyła również wydrukowana w Wilnie w 1622 r. praca bazylianina Teodozego Borowika, *Historya abo powieść zgodliwa* […] *o obrazie Przeczystey Panny Mariey Żyrowickim*, przedrukowywana w oficynie bazyliańskiej w Wilnie w 1628 i 1629 r. Zawierała krótką historię obrazu i obszerny regestr cudów. W XVII i XVIII stuleciach w kręgu zakonu bazylianów opublikowano wiele druków opisujących dzieje żyrowickiego wizerunku, których treść utrwalała pamięć o ludziach i przeszłości[7].

[3] І. Скочиляс, *Рецепція Берестейської унії у Львівській єпархії в першій половині XVII століття (спростування одного історіографічного міфу)* [w:] *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą. W 35-lecie pracy naukowej Teresie Chynczewskiej-Hennel, Uczniowie, Przyjaciele i Koledzy*, red. M. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 775–794; A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005, s. 45–46, 49–100; M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982, s. 157–158, 166; S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 43.

[4] G. Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław 2008, s. 399–400.

[5] W. Charkiewicz, *Żyrowice – łask krynice*, Słonim 1930, s. 13.

[6] *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, ed. Athanasius G. Welykyj, vol. 1, Romae 1953, s. 108.

[7] Wykaz druków opublikowanych w czasach staropolskich na temat wizerunku Matki Boskiej w Żyrowicach: A. Witkowska, J. Nastalska-Wiśnicka, *Ku ozdobie i obronie Rze-*

Kolejnym miejscem wprowadzającym nowy wymiar budowy pamięci wspólnoty unickiej stał się grób męczennika Jozafata Kuncewicza w Połocku, biskupa archidiecezji połockiej, w 1623 r. zamordowanego przez prawosławnych mieszkańców Witebska. Licznie przybywający wierni mogli tam zobaczyć, wyeksponowany na marmurowym ołtarzu, efektowny sarkofag z figurą świętego na wieku. Chwała pośmiertna męczennika była głoszona przez ołtarz i relikwiarz nawiązujący zdecydowanie do typowych „memorii" świętych Kościoła obrządku łacińskiego i nawiązywała formą do relikwiarzy świętych patronów Korony i Litwy: św. Wojciecha, św. Stanisława i św. Kazimierza[8]. Upowszechnianiu wiedzy o męczenniku (beatyfikowanym w 1643 r.) służył napisany już w 1625 r. przez unickiego metropolitę kijowskiego Atanazego Antoniego Sielawę (1641–1655) *Żywot błogosławionego Jozafata Kuncewicza*. Kilkadziesiąt lat po śmierci Kuncewicza dwa utwory poświęcone męczennikowi wydał w Rzymie biskup chełmski Jakub Susza. Były to *Cursus vitae et certamenti martyrii* […] *Josaphat Kuncewicii archiepiscopii polocensis* […] (1665 r.) oraz *Saulus et Paulus Ruthenae Unionis Sanguine Beati Josaphat transformatus sive Meletius Smotriscius* […] (1666 r.). Popularyzacja biografii i męczeństwa Jozafata Kuncewicza była intensyfikowana w okresie zagrożenia ze strony Rosji i służyła tworzeniu świadomości historycznej unitów w czasie trudnych doświadczeń.

Dbałość o rozwój tych ośrodków kultu potwierdzają zalecenia pozostawione przez metropolitów unickich w testamentach. Atanazy Antoni Sielawa przeznaczył środki finansowe na utrzymanie czterech duchownych (zaznaczył, że powinni być dobrze wykształceni) w cerkwi katedralnej św. Zofii w Połocku. Wyznaczył im jednocześnie zakres obowiązków, do których należało odprawienie każdego dnia przy grobie męczennika mszy za duszę biskupa, co drugi dzień śpiew *molebien* (молебень) ku czci Matki Bożej i bł. Jozafata oraz w każdą sobotę akatystów. Testator sprecyzował tematykę zalecanych śpiewów: kult Matki Bożej, rozprzestrzenianie wiary i jedności kościelnej, w intencji Kościoła obrządku łacińskiego i Cerkwi powszechnej, ochrona Rzeczypospolitej od konfliktów wewnętrznych i najazdów, nawrócenie „heretyków" i „schizmatyków", „wykorzenienie ich przeklętej wiary", modlitwy w intencji odpuszczenia grzechów wszystkim prawowiernym katolikom i krewnym testatora[9]. Sielawa na mocy ostatniej woli przekazał ze

czypospolitej. Maryjne miejsca święte w drukach staropolskich, Lublin 2013, s. 625–631.

[8] P. Krasny, *Relikwiarz św. Jozafata Kuncewicza w katedrze połockiej* [w:] *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. 4, red. J. Lileyko, Lublin 2000, s. 121–140.

[9] *Описаніе документовъ архива западнорускихъ уніатскихъ митрополитовъ*, t. 2, Санкт-Петерсбургъ 1907, s. 294.

swojego majątku 10 perskich dywanów, którymi według planów donatora miały zostać udekorowane wnętrza katedry w Połocku i grób bł. Jozafata[10]. Testament metropolity Cypriana Żochowskiego (1674–1693) przewidywał przekazanie dla cerkwi katedralnej w Połocku gotówki *na chwałę Matki Bożej i św. Jozafata* oraz zobowiązanie dłużnika (Dominika Michała Słuszki z województwa połockiego) do wpłaty 4500 złp z przeznaczeniem na kaplicę (wówczas) bł. Jozafata[11]. Metropolita Żochowski wykorzystał grób męczennika do niekonwencjonalnej formy ogłoszenia testamentu. W 1687 r. przy relikwiarzu u stóp męczennika umieścił dokument opieczętowany kilkoma pieczęciami, pozostawiając go tam do swej śmierci w 1693 r.[12] Wykorzystanie Jozafata Kuncewicza jako gwaranta wypełnienia ostatniej woli miało zapewne dodać powagi aktowi ogłoszenia testamentu oraz jego wystawcy a zarazem manifestowało zaangażowanie hierarchy w animowanie kultu tego męczennika.

Podobne zabiegi stosowano również w Żyrowicach. Metropolita Sielawa zadysponował w akcie ostatniej woli dar w postaci obicia z indyjskiego adamaszku do ozdoby obrazu Matki Bożej[13]. Natomiast metropolita Leon Kiszka (1714–1728) na mocy testamentu przekazał gotówkę na wydatki związane z koronacją żyrowickiego wizerunku[14]. Hierarchia unickiej metropolii kijowskiej bardzo szybko, bo zaledwie 13 lat po pierwszej w Rzeczypospolitej koronacji obrazu na Jasnej Górze (1717), doprowadziła do koronacji wizerunku Matki Boskiej w Żyrowicach (1730). Inicjatywę podjętą przez metropolitę Kiszkę kontynuował jego następca – Atanazy Szeptycki, który 19 września 1730 r. doprowadził do koronacji ikony w Żyrowicach. Udział rzesz wiernych w ceremonii koronacyjnej, podczas której w ciągu 8 dni uroczystości do komunii miało przystąpić 140 tys. osób[15], potwierdza popularność tego ośrodka kultu maryjnego.

Miejsca te nie utrzymały swojego znaczenia przez XVIII stulecie. Nie udało się stworzyć centrum-symbolu konsolidującego społeczność unicką w państwie polsko-litewskim na bazie kultu męczennika za unię w Połocku, gdyż relikwie Kuncewicza, w obawie przed ich zniszczeniem przez wojska rosyjskie, zostały przewiezione podczas wojny północnej w 1705 r. do rodowej siedziby Radziwiłłów w Białej. W XVIII stuleciu biskupi wykorzystując

[10] Tamże, s. 297.
[11] Tamże, s. 380–381.
[12] А. Сапуновъ, *Архивъ Полоцкой Духовной Консисторіи*, Москва 1898, s. 64–65.
[13] *Описаніе документовъ*, s. 294.
[14] Biblioteka Uniwersytecka KUL, Kolekcja B. Ussasa, rkps 757, s. 2–3.
[15] W. Charkiewicz, op. cit., s. 25.

stabilizację organizacyjną unickiej metropolii kijowskiej, podjęli szereg inicjatyw budowy nowych lub remontu starych budynków katedralnych w założeniu wiążących się z gruntownymi zmianami w miastach katedralnych. Podstawowym celem biskupów, jako fundatorów-inwestorów, była potrzeba zdefiniowania swojego miejsca w strukturze przestrzennej i w kontekście historycznym. Biskupi świadomie organizowali przestrzeń estetyczną na poziomie gustów artystycznych przeciętnego szlachcica. Podjęto również inwestycję „europeizującą" pamięć historyczną. W 1743 r. elity cerkiewne podjęły decyzję budowy w Witebsku, w miejscu męczeństwa Jozafata Kuncewicza, nowej cerkwi wzorowanej na rzymskim kościele pod wezwaniem św. Karola Boromeusza[16]. W XVIII wieku zapotrzebowanie na nowoczesne gmachy katedr było silne do tego stopnia, że nie uważano za potrzebne tworzenie tradycji poprzez przekaz „dawności architektury" starych budynków katedralnych. Odnosiło się to zarówno do budynków pozostających w zadowalającym stanie technicznym (np. we Lwowie), jak też do katedry w Chełmie, która w przekazie pamięci zbiorowej była uważana za świątynię wzniesioną przez księcia Włodzimierza jeszcze w 985 lub 990 r.[17] Wybór barokowej oprawy był komunikatem wizualnym odczytywanym zarówno przez współczesnych, jak i potomnych. Inwestycję w nowe gmachy katedralne biskupi traktowali jako formę upamiętnienia siebie i (być może) swoich następców. W XVIII wieku powszechna była praktyka pochówku biskupów w katedrach. Funkcję mauzoleum katedralnych wnętrz wzmacniały rodowe portrety, herby biskupów. Inspiracje czerpane z kanonów mody elit wpisywały fundatorów katedr do kręgów elitarnych. W odbiorze społecznym zostali oni zapamiętani jako włączeni do kultury o zachodnim, łacińskim kodzie kulturowym.

We wnętrzach nowych gmachów świątyń katedralnych animowaniu pobożności służyły wizerunki maryjne. Biskupi lwowscy do tworzenia pamięci historycznej wykorzystali otaczany czcią wizerunek Matki Bożej przywieziony przez biskupa Józefa Szumlańskiego w 1673 r. z bazyliańskiego monasteru w Podgórzanach pod Trembowlą w celu zapewnienia mu ochrony przed niebezpieczeństwem tureckim. Przed eksponowaną w cerkwi katedralnej we Lwowie ikoną Szumlański umieścił srebrne tablice upamiętniają-

[16] Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (dalej: ChKGK), sygn. 1224, s. 385, 387; W. Boberski, *Późnobarokowa cerkiew katedralna w Witebsku i jej rzymski pierwowzór*, „Biuletyn Historii Sztuki", R. 62, 2000, nr 1–2, s. 105–148.

[17] M. Ryłło, *Koronacja cudownego obrazu Najświętszej Maryi Panny w Chełmskiej katedrze obrządku greckiego* [...] *odprawiona roku 1765*, Berdyczów 1780 (brak paginacji).

ce jego udział w pokonaniu Turków u boku Jana Sobieskiego oraz zawiesił kule, jako świadectwa cudownego uniknięcia postrzelenia w bitwie pod Żurawnem (1676) oraz ocalenia, pomimo odniesionej rany, podczas bitwy pod Wiedniem (1683). W 1724 r. królewicz Jakub Sobieski przed wizerunkiem z Trembowli umieścił dużą srebrną tablicę z wizerunkiem Matki Boskiej oraz herbem Sobieskich[18]. Kultywowanie pamięci o wspólnym uczestnictwie biskupa Szumlańskiego i Jana Sobieskiego w wyprawach wojennych przeciw Turcji wpisywało dzieje Cerkwi unickiej w historię Rzeczypospolitej, tworzyło wspólnotę uczestników kultury sarmatyzmu oraz obrońców cywilizacji chrześcijańskiej przed islamem.

Kult ikony Matki Boskiej z katedry w Chełmie wykorzystywano do przekazu tradycji historycznej budowanej wokół faktu udziału wizerunku w obozie króla Jana Kazimierza podczas bitwy pod Beresteczkiem (1651). Interwencji chełmskiej ikony nadawano nadprzyrodzony charakter, dzięki której wojska polsko-litewskie pokonały wojska kozacko-tatarskie. Promowano koncepcję biskupa diecezji chełmskiej Jakuba Suszy (1652–1687), według której katedra chełmska miała być miejscem upamiętnienia ofiar konfliktów pomiędzy wyznawcami różnych wyznań chrześcijańskich oraz antagonizmów wynikających ze zróżnicowań społecznych czy narodowościowych[19]. W XVIII wieku kontynuatorem idei kreowania kultu Matki Bożej w oparciu o pomysł biskupa Suszy był biskup chełmski Maksymilian Ryłło wdrażający plan tworzenia wokół chełmskiej ikony Matki Boskiej miejsca pamięci o przeszłości. Animacji kultu służyła koronacja papieskimi koronami dokonana w 1765 r. Przybywający na ceremonię wierni zapoznawali się z dekoracją przesyconą treściami historycznymi. Obrazy ilustrowały scenę „Ocalenia od najazdu Tatarów za Tamerlana, kiedy wódz tatarów Batta ruskie kraje niszczył" oraz zwycięstwo pod Beresteczkiem, pod którym umieszczono inskrypcję o następującej treści:

> Nic Kozak na Polakach nic Tatar nie sprawi
> Kto nie wierzy, niech wspomni, co Beresteczek sławi[20].

[18] D. Zubrzycki, *Historyczne badania o drukarniach rusko-słowiańskich w Galicyi*, Lwów 1836, s. 45; В. С. Александрович, П. А. Ричков, *Собор святого Юра у Львові*, Київ 2008, s. 153–154; Т. Чухліб, *Львівський єпископ Йосиф Шумлянський – військовий діяч та дипломат Корони Польської (60-ті роки XVII – початок XVIII ст.)* [w:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, Вип. 21: Scripta manent. Ювілейний збірник на пошану Богдана Якимовича*, red. М. Литвин, Львів 2012, s. 796.

[19] A. Gil, *Źródła kultu Matki Boskiej Chełmskiej. Z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej* [w:] *Series Byzantina*, t. 2, red. W. Deluga, M. Janocha, Warszawa 2004, s. 215.

[20] M. Ryłło, op. cit.

Eksponowanie tych faktów historycznych wskazywało na Tatarów i Kozaków jako wrogów narodu „ruskiego". Podejmowane w kolejnych latach zabiegi biskupa Ryłły dążyły do tworzenia wokół chełmskiej ikony miejsca kultywowania pamięci o ofiarach, ale również o wydarzeniach na obszarach ukrainnych w XVII i XVIII stuleciu. Upamiętnienie to nabierało szczególnego znaczenia po doświadczeniu wydarzeń koliszczyzny, hajdamacczyzny i po ofiarach poniesionych w trakcie przymuszania unitów do przejścia na prawosławie. Zagrożenia dla Rzeczypospolitej zrodziły potrzebę kreowania bohaterów poległych za wierność wartościom religijnym i za suwerenność państwa. Wizerunek Matki Boskiej Chełmskiej wraz ze swoją dotychczasową historią „ikony wojennej" wpisywał się w plan utworzenia miejsca pamięci zbiorowej o przeszłych pokoleniach. Uczestnictwo w praktykach połączonych z tego rodzaju ideami mogło również pomagać w przezwyciężaniu strachu przed realnym zagrożeniem i wzmacnianiu przekonań wierności unii. Odwołanie do przeszłości miało przyczynić się do piętnowania postaw prowadzących do buntów przeciw Rzeczypospolitej. Promocję kultu biskup chełmski Maksymilian Ryłło wykorzystał do przekazywania społeczności wiernych nowej konstrukcji przeszłości Cerkwi unickiej i tworzenia wspólnoty pamięci. W kreacji kultu chełmskiego wizerunku zauważalne jest tworzenie kręgu wartości alienujących się od tradycji odwołującej do Kozaczyzny, jako wsparcia dla społeczności „ruskiej"[21].

Tworzeniu pamięci historycznej służyła pamięć liturgiczna. Okazję stwarzały zjazdy synodalne gromadzące duchowieństwo. Opisany w kronice („Historii domowej") biskupa lwowskiego Piotra Bielańskiego (1781–1798) przebieg synodu diecezjalnego z udziałem dziekanów diecezji lwowskiej odnotowuje, że drugiego dnia obrad (to jest 7 maja 1782 r.) „odprawiły się ceremonie na drugi dzień w Pontyfikalne przepisane, y całe nabożeństwo konduktem przez J[aśne] W[ielmożnego] pasterza za dusze zeszłych wszystkich metropolitow, arcybiskupow y biskupow katolickich, osobliwie jednak zeszłego w Bogu Leona Szeptyckiego, metropolity całey Rusi (z okoliczności przypadającej pod ten czas rocznicy śmierci tegoż) śpiewanym zakończone zostało"[22]. Modlitwy za zmarłych hierarchów ugruntowywały pamięć i wiedzę historyczną oraz wzmacniały poczucie ciągłości tradycji unickiej metropolii kijowskiej.

Źródłem pamięci historycznej były dyptychony czyli pomianniki (поминальник; subotniki, synodyki, książeczki zaduszne), to jest księgi za-

[21] M. Ryłło, op. cit.; A. Gil, *Źródła kultu Matki Boskiej Chełmskiej,* s. 203–218.

[22] *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть*, упор. та істор. нарис І. Скочиляс, Львів 2006, s. 196–197.

kładane i prowadzone przy monasterach lub – rzadziej – cerkwiach parafialnych[23]. Lista osób odnotowanych w chełmskim pomianyku w celu przywoływania ich w modlitwach przed chełmską ikoną w dni zaduszne oraz w każdą sobotę (z wyjątkiem dni świątecznych) odnotowuje osoby „z krwi Włodzimierza", wywodzące się z książąt chełmskich i bełskich, m. in. z linii Lubartowiczów, Koriatowiczów, Olgierdowiczów, książąt trabskich, przedstawicieli domów szlacheckich, biskupów chełmskich. Grono postaci odnotowanych w pomianyku wpisywało dzieje cerkiewne do historii księstw ruskich. Biskup Ryłło zwyczaj odczytywania podczas modlitw imion osób wpisanych do chełmskiego pomianyka, przywołując własne obserwacje z pobytu w Rzymie, tłumaczył tradycją nawiedzania w dzień zaduszny starodawnych kościołów rzymskich, aby przy świetle świec, trzymanych przez uczestników liturgii oraz umieszczonych na marach, sprawować liturgię podczas której odczytywano imiona zmarłych, pogrzebanych w tym miejscu[24].

Od drugiej połowy XVII stulecia zgromadzenia liturgiczne wykorzystywano do kreowania wspólnoty uczestników historii Rzeczypospolitej. Synod diecezjalny unickiej diecezji chełmskiej z 1684 r. postanowił o odprawianiu we wszystkich cerkwiach modlitw „za pana króla [Jana III Sobieskiego], za zwycięstwo i pokój w naszej Ojczyźnie"[25]. W czasie wojny północnej biskup diecezji pińskiej Porfiriusz Kulczycki jako pierwszy w Cerkwi unickiej, wzorując się na biskupach łacińskich, wprowadził modlitwy za Ojczyznę, które odprawiano w cerkwiach diecezji pińskiej od 25 do 31 maja 1705 r.[26] Synod diecezji włodzimierskiej z 1715 r. zalecił: „Nabożeństwo za utrapioną Oyczyznę naszą, za przywrócenie pożądanego pokoiu, za zgodę panów chrześcyańskich, a nade wszystko za podwyższenie wiary świętey, osobliwe postanawiamy, y aby ludzie byli do niego od Wielebnych prezbiterów zachęcani, mieć chcemy. Nabożeństwo zaś takie bydź ma: w każdą sobotę ma bydź odprawowany akafist do Nas[więtszey] Panny, a w niedzielę moleben z processyą z Nas[więtszym] Sakramentem około cerkwie"[27]. Zalecenia synodu diecezji włodzimierskiej rekomendowały nadanie modlitwom

[23] A. Gil, *Pomianyk chełmski jako źródło do dziejów ziemi chełmskiej* [w:] *W kręgu dziejów i kultur Kościołów wschodnich w Rzeczypospolitej*, red. A. Gil, Siedlce 2009, s. 13–26.

[24] M. Ryłło, op. cit.

[25] A. Gil, I. Skoczylas, *Kościoły Wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin 2014, s. 278.

[26] J. B[artoszewicz], *Kulczycki (Porfiry)* [w:] *Encyklopedyja powszechna*, wyd. S. Orgelbrand, t. 16, Warszawa 1864, s. 432–433.

[27] І. Скочиляс, *Релігія та культура Західної Волині на початку XVIII ст. За матеріалами Володимирського собору 1715 р.*, Львів 2008, s. 52.

za ojczyznę nadzwyczajnej formy wprowadzającej nowe dla liturgii cerkiewnej praktyki procesji i wystawienia Najświętszego Sakramentu. Działania te tworzyły społeczność, której podstawą poczucia jedności było wspólne przeżywanie wydarzeń tworzących historię Rzeczypospolitej. Intensyfikacja praktyk realizujących celową politykę pamięci kreującą historię Cerkwi wpisaną w dzieje Rzeczypospolitej następowała w sytuacji poczucia zagrożenia. W XVII stuleciu były to wojny z Rosją i Turcją, najazdy tatarskie, powstania kozackie, natomiast w drugiej połowie XVIII w. poczucie zagrożenia wzbudzała, wspierana przez Rosję, wzmacniająca pozycję organizacyjną i prowadząca ekspansję Cerkiew prawosławna.

Ze szczególną atencją upamiętniano wydarzenia związane z panowaniem Stanisława Augusta Poniatowskiego. W świetle odnotowanych wydarzeń wiemy, że we Lwowie z inicjatywy biskupa Leona Szeptyckiego 25 listopada 1765 r. upamiętniono pierwszą rocznicę koronacji króla. Z tej okazji odprawiono nabożeństwo w kościele jezuitów, wygłaszano przemówienia i deklamowano wiersze, których wydruki następnie uczniowie jezuickiego kolegium rozdawali gościom. Obchody zostały uwieńczone ucztą z tańcami wydaną przez biskupa Szeptyckiego[28]. Rocznica koronacji króla Poniatowskiego była również świętowana przez biskupa diecezji łuckiej Cypriana Steckiego. 27 listopada 1785 r. w Owruczu, w tamtejszym kościele bazylianów, obchody rozpoczęto biciem z dział i mszą śpiewaną przez biskupa Steckiego, a następnie wydano „wspaniały obiad", słuchano muzyki i tańczono[29]. Innym wydarzeniem, które upamiętniano była, obecna w większym stopniu w pamięci ogółu szlachty, rocznica elekcji Poniatowskiego. 7 września 1766 r., w rocznicę wyboru, biskup lwowski Leon Szeptycki wydał ucztę we Lwowie z tańcami przy „wybornej muzyce" w wykonaniu nadwornej kapeli. Przyjęcie uświetniały toasty spełniane przy huku armat[30]. Godnym uczczenia był również dzień imienin króla. Z tej okazji 8 maja 1766 r. we Lwowie biskup Szeptycki zorganizował uroczyste obchody z udziałem wielu gości. Po „solennej" wotywie w katedrze wydał ucztę i bal oraz zorganizował „wyborny" koncert nadwornej kapeli[31]. Kolejnym upamiętnianym wydarzeniem związanym z osobą monarchy była rocznica jego urodzin (17 stycznia 1732). Z tej okazji w 1767 r. we Lwowie nabożeństwo celebrował eparcha Leon Szeptycki, a wieczorem zorganizowano „bardzo wspaniałą i ozdobną"

[28] *Muzyka w czasopismach polskich XVIII wieku. Okres stanisławowski (1764–1800)*, oprac. J. Szwendowska, Warszawa 1984, s. 159.

[29] Tamże, s. 107.

[30] Tamże, s. 72–73.

[31] Tamże, s. 71.

kolację wydaną przez podkomorzego koronnego Kazimierza Poniatowskiego, z tańcami przez całą noc[32]. O ile we Lwowie krąg upamiętniających królewskie rocznice ograniczał się do elit, to w ceremoniach z okazji imienin królewskich organizowanych z inicjatywy arcybiskupa połockiego Jasona Junoszy Smogorzewskiego uczestniczył ogół społeczeństwa. W dniu 8 maja 1781 r. w siedzibie metropolity w Radomyślu z tej okazji udekorowano miasto, odprawiono nabożeństwo i wydano ucztę, a wieczór uświetniała „wiejska" muzyka, śpiew, a mieszkańcy miasta i okolic, w tym „pospólstwo" i Żydzi brali udział w zabawie tanecznej[33]. Świętowanie imienin królewskich zorganizowane przez metropolitę Smogorzewskiego w 1783 r. w rezydencji metropolitów kijowskich w Radomyślu rozpoczęto „setnym z harmat wystrzeleniem", a po nabożeństwie i obiedzie „w teatrum specjalnie przygotowanym" wystawiono komedię Feliksa Oraczewskiego „Zabawy, czyli życie bez celu"[34]. Następnie na rynku odbyła się zabawa dla „obywatelów i pospólstwa" przy „swojej" muzyce[35]. Tradycją obchodów imieninowych w Radomyślu były bale gromadzące przedstawicieli lokalnych elit. O ich wystawności mogą świadczyć zachowane rachunki zakupów, po które wyprawiano się do Kijowa i Berdyczowa. Wśród nabywanych produktów były m.in. bakalie i piwo angielskie[36]. W 1785 r. obchody imienin monarchy połączono z tzw. zakładzinami katedry w Radomyślu[37]. Obchody imienin monarchy był tradycją utrwaloną w społeczności Cerkwi unickiej do tego stopnia, że wykorzystano je do upamiętnienia Konstytucji 3 Maja w pierwszą rocznicę jej ogłoszenia. W dniu 3 maja 1792 r. biskup piński Jozefat Bułhak świętował imieniny królewskie w Stolinie biciem z armat, mszą śpiewaną, wieczornym koncertem i tańcami do późnej nocy[38].

Także inni biskupi uniccy włączyli się do organizowanych z wielkim rozmachem obchodów pierwszej rocznicy ogłoszenia Konstytucji 3 Maja. W Warszawie metropolita Teodozy Rostocki kroczył w stroju pontyfikalnym w prowadzonej przez króla procesji z Krakowskiego Przedmieścia na Ujazdów, gdzie uczestniczył w ceremonii wmurowania kamienia węgielnego

[32] Tamże, s. 159.
[33] Tamże, s. 147; „Gazeta Warszawska, nr 43 z 11 maja 1781 r., s. 2.
[34] *Zabawy, czyli życie bez celu. Komedia we 3 aktach*, wyst. Warszawa 1779, Warszawa 1780.
[35] *Muzyka w czasopismach polskich*, s. 71.
[36] Центральний державний історичний архів України у Львові, F. 684, Протоігуменат монастирів Чину св. Василія Великого, м. Львів, op. 1, sygn. 3275, s. 26.
[37] Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie (dalej: BCz.), sygn. 739, s. 840–841.
[38] *Muzyka w czasopismach polskich*, s. 125.

pod wotum narodowe, kościół Opatrzności Bożej[39]. Z okazji rocznicy metropolita skierował do duchowieństwa i wiernych list, w którym zalecił jako dziękczynienie przez miesiąc śpiew podczas nabożeństw hymnu św. Ambrożego, a dla upamiętnienia tego doniosłego wydarzenia „w dzień św. Stanisława, podług nowego kalendarza każdego roku mszę świętą dziękczynną śpiewać […], z przydaniem Hymnu św. Ambrożego"[40]. Biskup chełmski Porfiriusz Ważyński starał się podnieść rangę obchodów w swojej diecezji poprzez przeniesienie uroczystości św. Jerzego na dzień 3 maja, wzorując się na przeniesieniu uroczystości św. Stanisława z dnia 8 maja na 3 maja w Kościele obrządku łacińskiego. Duchowieństwu zgromadzonemu na synodzie diecezjalnym Konstytucję przedstawiał jako wydarzenie „które Ojczyznę naszą z nieładu i przemocy sąsiedzkiej dźwignęło"[41]. Biskup łucki Stefan Lewiński, pomimo nieprzychylności szlachty wołyńskiej wobec dzieła Konstytucji, w rezydencji biskupów łuckich w Rożyszczach zorganizował obchody, na których zgromadziło się duchowieństwo i 16 osób zajmujących różne stanowiska urzędnicze. Po uroczystościach religijnych biskup wraz z gośćmi udali się do rezydencji na obiad. Obchody rocznicowe pod przewodnictwem biskupa Arseniusza Główniewskiego odbyły się również w diecezji włodzimierskiej. Z powodu remontu katedry we Włodzimierzu duchowni i wielu wiernych zgromadziło się w rezydencji biskupiej w pobliskim Kupieczowie. Oprócz wymiaru religijnego obchody miały zatem wymiar towarzyski[42].

Biskup Porfiriusz Ważyński, wypełniający obowiązki administratora części archidiecezji połockiej w granicach Rzeczypospolitej, skierował do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego archidiecezji połockiej po obu stronach granicy wezwanie do organizacji nabożeństw dziękczynnych za dzieło uchwalenia Konstytucji, trzydniowych w cerkwiach parafialnych i całomiesięcznych w cerkwiach przyklasztornych. Zgromadzonym na nabożeństwach zalecił wysłuchanie nauk o treści historycznej. Uchwalenie konstytucji Ważyński przedstawiał jako dzieło powstałe dzięki interwencji „Najmocniejszej Prawicy Boga Miłosiernego", które pozwoli ocalić „naród

[39] J. B[artoszewicz], *Rostocki (Teodozy)* [w:] *Encyklopedyja powszechna*, wyd. S. Orgelbrand, t. 22, Warszawa 1866, s. 346–347.

[40] Lietuvos Valstybinio Istorijos Archyvas w Wilnie, F. 634, Litewski Konsystorz Biskupstwa Unickiego, op. 3, sygn. 69.

[41] *Synody dyecezyi chełmskiej ob. wsch.*, wyd. E. Likowski, Poznań 1902 [reprint: Lublin 2004], s. 17.

[42] BCz., rkps 926, s. 125–130; F. Sawicka, *Uroczystości dla uczczenia pierwszej rocznicy Konstytucji 3 Maja* [w:] *„Rok monarchii konstytucyjnej". Piśmiennictwo polskie z lat 1791–1792 wobec Konstytucji 3 Maja*, red. T. Kostkiewiczowa, Warszawa 1992, s. 187–188.

polski". Jako źródło ratunku wskazywał wolność dawniej zagwarantowaną w przywilejach i „obecnie pomnożoną przez Konstytucję"[43]. Propagowanie tego aspektu pamięci historycznej wskazuje, że ideą łączącą mieszkańców Rzeczypospolitej o odmiennym poczuciu narodowym i odmiennych religiach była zgoda na wspólny system wartości. Obchody rocznicowe kreowały uchwalenie Konstytucji 3 Maja jako wydarzenie dokonane z udziałem Opatrzności, którego konsekwencją będzie odwrócenie niekorzystnej sytuacji w polityce zagranicznej i wewnętrznej. Ceremonie upamiętniające, wykorzystujące przestrzeń sakralną i spotkania towarzyskie, konsolidowały lokalne środowiska patriotyczne i wprowadzały Cerkiew unicką do kręgu uczestników tych doniosłych wydarzeń.

W przekazywaniu wiedzy historycznej biskupi upatrywali metody zmiany postaw wiernych i sposobu przeciwdziałania przechodzeniu na prawosławie, ulegających agresywnej polityce Rosji na wschodnich obszarach Rzeczypospolitej unitów. Okazją do jej propagowania były obchody roku jubileuszowego po ogłoszeniu odpustu jubileuszowego przez papieża Kle-

[43] „[…] konstytucja kraj cały uszczęśliwiająca do wiadomości waszej doszła i przeto nieomylnie spodziewamy się, że taż jako zaręczająca stałe uszczęśliwienie ojczyzny naszej serca was wszystkich obfitą napełniła pociechą. Jako zatem najjaśniejsze stany sejmujące, które też zbawienną konstytucję utworzyły ciesząc się z tak chlubnego postanowienia swojego też całą uznają być dziełem Najmocniejszej Prawicy Boga Miłosiernego i temuż na dowód jawnej przed całym narodem wdzięczności swojej winne z serca dzięki oświadczają tak chciały oraz wszyscy obywatele i mieszkańcy w całej Rzeczypospolitej swoje Bogu wszelkiego dobra dawcy modły dziękczynne przesyłamy [...] w diecezji połockiej lubo przejęci pociechą serca naszego dochodzącą skłonni byliśmy przez się samych do wzbudzania was wszystkich do oddawania chwały na wysokości Bogu [...], aby rozważając litość umiłowanego nad ojczyznę naszą Boga wszechmogącego do tegoż ręce i serca swoje wznosili najgorętsze modły dziękczynne [...] dlatego chcąc najwyższe wdzięczności uczucia do Majestatu Boskiego przesyłać [...] zalecamy wyraźnie tym listem naszym, przykazujemy całemu duchowieństwu tako zakordonowemu jako i świeckiemu, a mianowicie przełożonym klasztorów i parochom, aby z nadejściem listu tego każdy w cerkwi swojej przez 3 dni uroczystą duchową nauką lud zgromadzony zabawiał i do miłości Boskiej rozbudzał przekładaniem niezliczonych Tegoż dla narodu ludzkiego dobrodziejstw, w szczególności świeżo dla narodu polskiego okazanej łaski, przez którą tenże zachowany został od wymierzonej dla siebie niedoli a przy dawnych i pomnożonych świeżo wolnościach szczególniejszym miłosierdziem Boskim ocalonym został, a protekcje nasze przed wystawionym Najświętszym Sakramentem z ludem wespół dziękczynny hymn chwała na wysokościach Bogu śpiewał, a po zakończonym hymnie [...] lud błogosławił wypowiadając: Zbaw lud Twój Panie, w zakonnych zaś cerkwiach, w których zwykle codzienne nabożeństwa odprawiają się chcemy, aby przez cały miesiąc codziennie po godzinach na chóry był śpiewany psalm XLV Bóg nam ucieczką dla zjednania najjaśniejszych stanów sejmujących w dalszych czynnościach z uszczęśliwieniem narodu błogosławieństwa boskiego". APL, ChKGK, sygn. 18, s. 19–21.

mensa XIV. W liście pasterskim skierowanym z tej okazji 27 sierpnia 1776 r. do duchowieństwa i wiernych archidiecezji połockiej Jason Junosza Smogorzewski komunikował formę i program obchodów oraz zalecał czytanie podczas ceremonii jubileuszowych „drukowanych ksiąg o dziejach", aby zapadły one w pamięci. Wytyczając program ideowy obchodów jubileuszowych w 1775 r. arcybiskup Smogorzewski, poprzez nawiązanie do dziejów obchodów jubileuszowych od roku 1300, wpisywał historię Cerkwi unickiej do wspólnej przeszłości z Kościołem rzymskokatolickim[44].

Pamięć historyczna jest rodzajem świadomości zmitologizowanej, która nadaje szczególną wartość informacjom o przeszłości pozostającym w związku z teraźniejszością. W dziejach Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej nie wykształciła się legenda kształtująca wspólnotę i stanowiąca źródło wewnętrznej samooceny. W gronie elit istniała potrzeba poszukiwania informacji o początku chrystianizacji narodu „ruskiego". Zauważalne są stosunkowo nieliczne odwołania do synodu brzeskiego. Wydarzenia związane z unią brzeską nie były interpretowane w kategoriach „nowego początku" czy też „punktu zero", jak również nie stały się podstawą stworzenia tzw. mitu założycielskiego. Potwierdzeniem tego sposobu postrzegania dziejów Cerkwi unickiej może być brak inicjatyw tworzenia miejsca upamiętniającego synod unijny w cerkwi katedralnej św. Mikołaja w Brześciu i w tamtejszej cerkwi bazylianów św. Apostołów Piotra i Pawła. Cerkiew unicka nie chciała być postrzegana jako odrębna wspólnota tworząca się „na nowo". Korespondencja pierwszego metropolity unickiego Hipacego Pocieja kierowana do protektora unii kanclerza wielkiego litewskiego Lwa Sapiehy odzwierciedla potrzebę odwołania się do historii, traktowanej jako ratunek przed oskarżeniami o wprowadzanie „nowych rzeczy do państwa" i udowodnienie, „że ta jedność nie nowina" (27 sierpnia 1602)[45]. Kwerendy prowadzone w poszukiwaniu źródeł pisanych dokumentujących dzieje tej wspólnoty wyznaniowej doprowadziły do odwołania się do soboru florenckiego jako początku unii. Pociej pisał: „[…] Racz, że to W[asza] M[iłoś]ć obaczyć jako ta święta jedność nie od nas zaczęła się, ale tu w tych państwach dawno była, jedno złemi ludźmi et iniquitate temporum zatajona […]" (4 lipca 1601)[46]. Ten sposób interpretacji dziejów był obowiązujący również w innych kontekstach. Biskupi lwowski Józef Szumlański i przemyski Innocenty Winnicki w informacji, przesłanej 27 marca 1681 r. z Warszawy do patriarchy moskiewskiego Joachima, o decyzji przystąpienia wraz ze swymi diecezjami do unii, rów-

[44] *Описаніе документовъ*, s. 356–365.
[45] *Archiwum Domu Sapiehów*, t. 1, oprac. A. Prochaska, Lwów 1892, s. 336–337.
[46] Tamże, s. 278–279.

nież odwoływali się do soboru we Florencji, którego uczestnikiem był ówczesny metropolita kijowski Izydor[47]. W uzasadnieniu decyzji zupełnie pomijali znaczenie w procesie unijnym synodu w Brześciu. W skierowanym do szerokiego grona odbiorców katechizmie, wydanym w 1777 r., w komentarzach objaśniających przykazania, za właściwy akt unii kościelnej uznano unię ustanowioną na soborze we Florencji (1439). Synod w Brześciu interpretowano jako odnowienie unii na „Rusi"[48].

Cechą pamięci historycznej jest nadawanie określonym faktom z przeszłości znaczenia symbolicznego. Postacie bądź wydarzenia historyczne wyrażają i reprezentują cenione wartości oraz procesy i zjawiska ważne z punktu widzenia losów czy aspiracji społeczności. Na postać pierwszoplanową w kształtowaniu fundamentalnych podstaw idei unijnej kreowany był uczestnik soboru we Florencji, metropolita kijowski Izydor (używający tytułu „metropolita kijowski i wszytkiej Rusi, legatus a latere ecclesiae apostolicae"). Metropolita kijowski czasów synodu w Brześciu Hipacy Pociej kreował siebie jako kontynuatora dzieła podjętego przez metropolitę kijowskiego Izydora. W korespondencji skierowanej 27 sierpnia 1602 r. do kanclerza Lwa Sapiehy informował o odnalezionym w Chełmie dokumencie metropolity Izydora (prawdopodobnie z 1440 r.), który traktował jako dowód „[…] że ta jedność nie przez nas, ale przez antecesorów naszych zaczęła się, a co większa mnie ten list bardzo jest potrzebny ku pokazaniu oddania posłuszeństwa pontifici Romano, którego jako sukcesor będąc, tożem uczynił co i mój antecesor"[49]. Osoba metropolity Izydora jako kreatora jedności była obecna również w wieku XVIII, co poświadcza umieszczenie jego postaci w programie dekoracji wnętrza chełmskiej katedry na ceremonię koronacji ikony Matki Boskiej Chełmskiej. Został upamiętniony przed obrazem Matki Boskiej w scenie przedstawiającej go w drodze powrotnej z soboru we Florencji podczas wizyty w Chełmie, z trakcie której odprawił liturgię, ogłosił „dekreta" zjednoczenia i nadał odpusty[50]. Również metropolita Smogorzewski w 1782 r. w krótkim wykładzie przygotowanym na polecenie króla Stanisława Augusta na temat sytuacji na południowo-wschodnich obszarach Rzeczypospolitej, genezę unii utożsamił z chrztem św. Włodzimie-

[47] *Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов*, cz. 1, t. 10, Кіевъ 1904, s. 745–746.

[48] J. Narolski, *Teologia moralna albo do obyczajów ściągająca się przez pewnego bazylianina kapłana prowincji litewskiej zebrana na dwie części podzielona. Część pierwsza o prawach Boskich i kościelnych*, Wilno 1777, s. 129.

[49] *Archiwum Domu Sapiehów*, s. 336–337.

[50] M. Ryłło, *Koronacja*.

rza i z pierwszym metropolitą Michałem od Mikołaja Chryzoberga „Stolicy Apostolskiej szczerze posłusznego patriarchy Carogrodzkiego przysłanym, w Kijowie, najpierwej, a po tym na całej jego Rusi zakwitła". W dalszym wywodzie przywołuje Władysława Jagiellończyka, króla Polski i Węgier, który oddelegował metropolitę Izydora na sobór we Florencji. Po jego powrocie „w szatach kardynalskich" w Polsce i na Węgrzech ogłoszono jedność Greków i Rzymian[51]. Postacią kreowaną na zasłużonego misjonarza unii był również św. Jacek (1183–1257). Katechizm z drugiej połowy XVIII w. przytacza jego biogram wskazując, że „We Lwowie i w Kijowie Ruś w Jedności Świętej z Kościołem Zachodnim utwierdzał"[52]. Wraz z upływem czasu zauważalna jest tendencja do przesuwania początków dziejów Cerkwi unickiej do czasów dawniejszych, utożsamiająca jej początek z faktem przyjęcia chrztu przez św. Włodzimierza. Ten sposób postrzegania tradycji historycznej był efektem przywłaszczenia w drugiej połowie XVII w. dziedzictwa Rusi św. Włodzimierza przez społeczność kozacką, która wybrała drogę rozwoju dziejowego wraz z carską Rosją. Przy wsparciu intelektualnym duchowieństwa z kręgów kijowskiego prawosławia zostały sformułowane historyczno-ideologiczne założenia podporządkowania Ukrainy Rosji. Od połowy XVII w. rosyjski car był kreowany jako spadkobierca św. Włodzimierza i jego potomków. Przedstawiciele społeczności kozackiej uważali, że car jest następcą staroruskich książąt, co miało uzasadniać opanowanie Wołynia i Podola przez Rosję. Postanowienia ugody w Perejasławiu interpretowano jako zjednoczenie ziem, podobnie jak w czasach księcia Włodzimierza, „Wielkiej" i „Małej" Rosji i ich powrót pod władzę następcy św. Włodzimierza[53].

W XVIII wieku w gronie elit Cerkwi unickiej zauważalne było zapotrzebowanie na wiedzę historyczną. Aktywizacja studiów o dawnych dziejach mogła być reakcją na politykę historyczną ukraińskiej społeczności Kozaczyzny. Zainteresowania historyczne przejawiał biskup włodzimierski i metropolita Leon Kiszka. Sporządzał w języku łacińskim notatki i streszczenia zapożyczone od autorów antycznych dotyczące historii obszarów Europy środkowo-wschodniej, zbierał informacje biograficzne, odnotowywał wydarzenia z dziejów Rusi, Wielkiego Księstwa Litewskiego i Polski[54]. Moż-

[51] BCz., sygn. 739, s. 599.

[52] *Teologia moralna albo do obyczajów*, s. 139–140.

[53] К. А. Кочегаров, *Древнерусское прошлое в политических концепциях украинской элиты второй половины XVII века*, „Славяноведение", 2015, nr 2, s. 19–25.

[54] O. Baran, *Rękopis Lwa Kiszki: struktura i treść źródła. Z dziejów bazyliańskiej historiografii przełomu XVII i XVIII wieku*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej", t. 3, 2005, s. 23–54.

na przypuszczać, że studia te służyły do refleksji na temat miejsca unitów w dziejach powszechnych i w poszukiwaniach prowadzących do określenia własnej tożsamości, ale też udowodnienia dawności unickiej metropolii kijowskiej[55]. Leon Kiszka na przełomie XVII i XVIII stulecia dokonał pierwszego skróconego przekładu na język polski „Powieści minionych lat" i jej kontynuacji po 1200 r.[56] Uważał za potrzebne przypomnienie i ożywienie idei przyświecających współorganizatorowi synodu unijnego w Brześciu, biskupowi włodzimierskiemu Hipacemu Pociejowi. Dokonał przekładu na język polski i wydał z rękopisów ze zbiorów biblioteki włodzimierskiej kazania jego autorstwa[57]. Przypomniał również sylwetkę Hipacego Pocieja i korespondencję z patriarchą Melecjuszem[58]. Od połowy XVIII wieku w literaturze historycznej powstającej w kręgach elit Cerkwi unickiej zauważalna jest potrzeba opracowywania syntez historycznych. Do grona pisarzy historyków zaliczali się m.in. Ignacy Kulczyński, Hilarion Karpiński, Maksymilian Ryłło, Ignacy Stebelski[59]. Analiza ich działalności piśmienniczej wykazuje, że w drugiej połowie XVIII wieku, w sytuacji poczucia zagrożenia, z większą intensywnością zabiegano o stworzenie zaplecza ideowego uzasadniającego miejsce Cerkwi unickiej we wspólnocie Kościoła łacińskiego i w dziejach państwa polsko-litewskiego.

Do pamięci historycznej Cerkwi unickiej hierarchowie wpisywali pamięć rodową. Biskupi eksponowali swoje rodowe herby we wnętrzach cerkiewnych, w dekoracjach okazjonalnych, na szatach liturgicznych. Koligacje rodzinne eksponowano podczas uroczystości skupiających liczne grono uczestników: ingresów, obchodów imieninowych, ceremonii pogrzebowych, w trakcie organizowanych w kolegiach bazyliańskich popi-

[55] І. Скочиляс, *Поліптихи владик Володимирської та Галицької єпархій Княжої Доби. Спроба реконструкції за „рукописом Кишки" та сфраґістичними пам'ятками* [w:] *Княжа доба: історія і культура*, ред. В. Александрович, Вип. 8, [Львів] 2014, s. 209–224.

[56] Rękopis testu przekładu był w posiadaniu Augusta Bielowskiego, który miał zamiar ogłosić go, zanim nie zdecydował się na wydanie pełnego tłumaczenia. F. Sielicki, *Wstęp* [w:] *Powieść minionych lat*, oprac. F. Sielicki, Wrocław–Warszawa 1968, s. 132.

[57] H. Pociej, *Kazania i Homilie Męża Bożego nieśmiertelnej sławy i pamięci Hypacyjusza Pocieja metropolity kijowskiego*, Supraśl 1714.

[58] L. Kiszka, *Żywot Hipacyusza Pocieia, Metropolity Rusi, Biskupa kijowskiego y homilie jego przez* […] *y List Melecyusza Patryarchy Alexandryjskiego* […], [Supraśl 1714].

[59] M. Pidłypczak-Majerowicz, *Bazylianie-historycy Kościoła wschodniego* [w:] *Klasztor w Kościele średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Warszawa–Wrocław–Opole 2010, s. 461–472; А. Суша, *Книжкова спадщина Ігнатія Кульчинського*, „Вісник Львівського університету", Серія книгознавство, Вип. 3, 2008, s. 45–64.

sów szkolnych. Wartościami najczęściej towarzyszącymi ekspozycji pamięci rodowej były zasługi wojenne przodków. Upamiętniano je niezależnie od statusu społecznego i materialnego rodzin. Pochodzący z drobnej szlachty władyka chełmski Józef Lewicki w zabiegach o biskupstwo zyskał poparcie środowisk chełmskiej szlachty, która uzasadniała swoje stanowisko odwołując się do zasług przodków kandydata na biskupa: „znając godne urodzenie, szlacheckie imię, tudzież zacne *merita* przez rycerskie zasługi w Rzeczypospolitej […] Bazylego Lewickiego, ziemianina i brata naszego, rodzica jegomości xiędza Jozafata Lewickiego" (10 października 1710)[60]. W panegiryku ogłoszonym drukiem z okazji imienin biskupa przemyskiego Onufrego Szumlańskiego zaakcentowano rolę przodków solenizanta „od Bellony zahartowanych", „wsławienych w wojnach Stefana Batorego" i „monarsze polskiemu w roku 1586 miłych"[61]. Hierarchowie wywodzący się z rodu Szeptyckich przy wielu okazjach eksponowali zasługi zdobyte na polach bitewnych w wojnach z Turkami pod Chocimiem, Wiedniem, Parkanami[62]. Idee te były istotnym obszarem pamięci rodowej i wspólnotowej bez względu na upływ czasu i nie ulegały dewaluacji nawet w czasie przeobrażeń kulturowych epoki Oświecenia. W dedykacji z okazji objęcia metropolii w 1785 r. przez Teodozego Rostockiego przywoływano bohaterskie czyny przodków hierarchy w sposób następujący: „wszakże nie potrzeba tu nikomu dla przekonania o prawdzie w najdawniejsze dziejopisów krajowych tym końcem zapędzać myśli swojej, aby z nich dla prześwietnego Domu Rostockich do upoważnienia winnego Osobie Twojej zaciągał jakowej ozdoby. Nie potrzeba tu wskrzeszać, z śmiertelnych popiołów sławnych bohaterskiego serca mężów, aby poległych na placu za dobro powszechne Twoich dawniejszych Przodków, zasługami, niniejszych równie zacnych współ Familiantów nie zdał się komu zasłaniać niedostatek. Nie trzeba tu na samym herbowym Imienia Twojego Łabędzia, całego zaszczytu, powagi

[60] *Акты издаваемые Виленскою археографическою коммисиею для разбора древних актов*, t. 27, Wilno 1900, s. 38.

[61] D. Popielewicz, *Traiedya Nieukoionych pełna żalow okrutnych boleści Jezusowych scenami dosyć smutna, Miłością Syna Boskiego ku narodowi ludzkiemu od wieków sławna w siedmiu niegdyś kazaniach w Stauropigii Lwowskiej ogłoszona a teraz Jaśnie Wielmożnemu Imsci Xiędzu Onufremu na Wielkich Szumlanach Szumlańskiemu, bp przemyskiemu, sanockiemu i samborskiemu na dowód nieśmiertelnej wdzięczności przy dorocznych Imieninach dedykowana przez x. Donata Popielewicza Z. S. Bazylego W. na ten czas superiora Świętospaskiego 12 czerwiec 1761*, Lwów 1761.

[62] D. Wereda, *„Bo Honor Twój Biskupi, zaszczytem jest Prześwietnej Familii Szeptyckich". Inicjatywy biskupów Cerkwi unickiej z rodziny Szeptyckich podnoszące prestiż rodu w XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne", t. 60, 2012, z. 2, s. 23–42.

i wiekopomnej zasadzać sławy, aby ciekawie na dawność czasu patriotów wglądających źrenica"[63].

Elity Cerkwi unickiej kultywowały tradycję odwołującą się do zasług przodków na polach bitew dla wspólnego dobra. Działania te wpisywały się w sarmacki kult przeszłości, wspólny dla różnicowanych narodowościowo mieszkańców Rzeczypospolitej i służyły tworzeniu wspólnej pamięci o przeszłości. Konsolidujące znaczenie tej idei było dostrzeżone przez państwa biorące udział w rozbiorach Rzeczypospolitej. Prawdopodobnie decyzja władz austriackich o awansie na diecezję lwowską w 1780 r. biskupa bez rodowodu szlacheckiego, uwzględniała ten aspekt pamięci historycznej. Niespodziewana w kręgach cerkiewnych nominacja Piotra Bielańskiego mogła być uwarunkowana jego pochodzeniem spoza kręgu kreatorów i uczestników kultury szlacheckiej, w czym upatrywano metody łatwiejszego odcięcia od tradycji, a tym samym szybsze i efektywniejsze kształtowanie postaw lojalnych poddanych. Pozostający poza kręgiem szlachecko-sarmackim biskup Bielański nie miał się do czego odwoływać. Nie był również uczestnikiem państwa prawa, więc osobiście nie doświadczał straty.

Na przestrzeni XVII–XVIII wieku w społeczności Cerkwi unickiej stworzono nową wspólnotę pamięci historycznej: spadkobierców chrztu Rusi Kijowskiej, ale należących do wspólnoty poddanych króla polskiego i wielkiego księcia litewskiego, kreatorów i uczestników historii Rzeczypospolitej i katolickiej wspólnoty religijnej na czele z papieżem. Pamięć historyczna Cerkwi unickiej kształtowała się poprzez dziedzictwo materialne, pamięć rodzinną i wyobrażenia kolejnych pokoleń. Zarządzanie pamięcią historyczną w Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej nie stworzyło świadomości historycznej w tożsamym stopniu w całej społeczności. Społeczny zasięg świadomości historycznej był ukierunkowany na grupy elitarne oraz koncentrował się w miastach katedralnych diecezji. Nie opracowano skutecznego programu dla społeczności cerkiewnej obszarów peryferyjnych. Zróżnicowanie to w przyszłości stało się jedną z przyczyn niezdolności podzielania doświadczeń.

[63] *Dowód powszechnego ukontentowania i czci powinnej [...] Teodozemu Rostockiemu, biskupowi chełmskiemu koadiutorowi metropolii całej Rusi w czasie uroczystej jego konsekracji od szlachetnej młodzi w szkołach powiatu owruckiego pod dozorem xx. bazylianów edukującej się, przez treść rocznych zabaw na popis doroczny pod wysokim tegoż zaszczytem zebraną w kończącym się szkolnym roku 1785 okazany*, Berdyczów [1785].

Paths of forming historical memory of Uniate Church in Polish-Lithuanian Commonwealth

Summary

An important element of building the identity of religious community created as a result of Union of Brest was building a historical memory. Creators of such memory for the Uniate Church were the elite circles, formed by Basilian monks and Church officials originating from the Order. Uniate Church in the Commonwealth did not develop a leading centre that would consolidate the followers community. In 17th century, in light of disputes about cathedral churches, an important place serving the purpose of integration has emerged in Żyrowice – a popular place of the cult of visage of Virgin Mary, and location of the grave of Archbishop Josaphat Kuntsevych, murdered in 1623 by Orthodox inhabitants of Vitebsk. Those places did not maintain their respective positions throughout the 18th century, as bishops decided to invest in new cathedral churches in their diocese towns. The bishops have organized the aesthetic space along the lines of artistic tastes of an average nobleman, and realized the need to define their place in a spatial structure and historic context. Choice of baroque buildings was a visual message, announcing inclusion of Sarmatism, with its West European and Latin culture code, in the culture.

Historical memory was reinforced by liturgical memory. Purpose of consolidating the historical memory and knowledge, as well as reinforcing the sense of continuity of Kiev Metropolis tradition, was serviced by prayers offered for deceased officials of the Church, members of ducal and nobility families. Community, for which the basis of communal identity was joint experience of events and building common history of the Commonwealth of Two Nations, was formed by practicing Holy Mass for the Motherland, liturgy devoted to monarchs and celebration of anniversary years. Historical memory of the Uniate Church was also expanded by Church officials to include family memories, emphasizing military efforts in defence of the Commonwealth.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Państwowe w Lublinie, Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 18, 1224.

Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie, sygn. 739, 926.

Biblioteka Uniwersytecka KUL, Kolekcja B. Ussasa, rkps 757.

Lietuvos Valstybinio Istorijos Archyvas w Wilnie, F. 634, Litewski Konsystorz Biskupstwa Unickiego, op. 3, sygn. 69.

Центральний державний історичний архів України у Львові, F. 684, Протоігуменат монастирів Чину св. Василія Великого, м. Львів, op. 1, sygn. 3275.

Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia, ed. Athanasius G. Welykyj, vol. 1, Romae 1953.

Archiwum Domu Sapiehów, t. 1, oprac. A. Prochaska, Lwów 1892.

Dowód powszechnego ukontentowania i czci powinnej […] Teodozemu Rostockiemu, biskupowi chełmskiemu koadiutorowi metropolii całej Rusi w czasie uroczystej jego konsekracji od szlachetnej młodzi w szkołach powiatu owruckiego pod dozorem xx. bazylianów edukującej się, przez treść rocznych zabaw na popis doroczny pod wysokim tegoż zaszczytem zebraną w kończącym się szkolnym roku 1785 okazany, Berdyczów [1785].

„Gazeta Warszawska", nr 43 z 11 maja 1781 r.

Kiszka L., *Żywot Hipacyusza Pocieia, Metropolity Rusi, Biskupa kijowskiego y homilie jego przez* […] *y List Melecyusza Patryarchy Alexandryjskiego* […], [Supraśl 1714].

Pociej H., *Kazania i Homilie Męża Bożego nieśmiertelnej sławy i pamięci Hypacyjusza Pocieja metropolity kijowskiego*, Supraśl 1714.

Popielewicz D., *Traiedya Nieukoionych pełna żalow okrutnych boleści Jezusowych scenami dosyć smutna, Miłością Syna Boskiego ku narodowi ludzkiemu od wieków sławna w siedmiu niegdyś kazaniach w Stauropigii Lwowskiej ogłoszona a teraz Jaśnie Wielmożnemu Imsci Xiędzu Onufremu na Wielkich Szumlanach Szumlańskiemu, bp przemyskiemu, sanockiemu i samborskiemu na dowód nieśmiertelnej wdzięczności przy dorocznych Imieninach dedykowana przez x. Donata Popielewicza Z. S. Bazylego W. na ten czas superiora Świętospaskiego 12 czerwiec 1761*, Lwów 1761.

Powieść minionych lat. Charakterystyka historycznoliteracka, przekład i komentarz F. Sielicki, Wrocław–Warszawa 1968.

Ryłło M., *Koronacja cudownego obrazu Najświętszej Maryi Panny w Chełmskiej katedrze obrządku greckiego* [...] *odprawiona roku 1765*, Berdyczów 1780.

Synody dyecezyi chełmskiej ob. wsch., wyd. E. Likowski, Poznań 1902 [reprint: Lublin 2004].

Narolski J., *Teologia moralna albo do obyczajów ściągająca się przez pewnego bazylianina kapłana prowincji litewskiej zebrana na dwie części podzielona. Część pierwsza o prawach Boskich i kościelnych*, Wilno 1777.

Zabawy, czyli życie bez celu. Komedia we 3 aktach, wyst. Warszawa 1779, Warszawa 1780.

Акты издаваемые Виленскою археографическою коммисиею для разбора древних актов, t. 27, Wilno 1900.

Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, cz. 1, t. 10, Кіевъ 1904.

Описаніе документовъ архива западнорускихъ уніатскихъ митрополитовъ, t. 2, Санкт-Петерсбургъ 1907.

Opracowania

B[artoszewicz] J., *Kulczycki (Porfiry)* [w:] *Encyklopedyja powszechna*, wyd. S. Orgelbrand, t. 16, Warszawa 1864, s. 432–433.

B[artoszewicz] J., *Rostocki (Teodozy)* [w:] *Encyklopedyja powszechna*, wyd. S. Orgelbrand, t. 22, Warszawa 1866, s. 346–347.

Baran O., *Rękopis Lwa Kiszki: struktura i treść źródła. Z dziejów bazyliańskiej historiografii przełomu XVII i XVIII wieku*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej", t. 3, 2005, s. 23–54.

Bendza M., *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596–1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982.

Boberski W., *Późnobarokowa cerkiew katedralna w Witebsku i jej rzymski pierwowzór*, „Biuletyn Historii Sztuki", R. 62, 2000, nr 1–2, s. 105–152.

Charkiewicz W., *Żyrowice – łask krynice*, Słonim 1930.

Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają*, przekład i wstęp M. Napiórkowski, Warszawa 2012.

Gil A., *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005.

Gil A., *Pomianyk chełmski jako źródło do dziejów ziemi chełmskiej* [w:] *W kręgu dziejów i kultur Kościołów wschodnich w Rzeczypospolitej*, red. A. Gil, Siedlce 2009, s. 13–26.

Gil A., Skoczylas I., *Kościoły Wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia kijowska w latach 1458–1795*, Lublin 2014.

Gil A., *Źródła kultu Matki Boskiej Chełmskiej. Z dziejów religijności w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej* [w:] *Series Byzantina*, t. 2, red. W. Deluga, M. Janocha, Warszawa 2004, s. 203–218.

Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, przekład i wstęp M. Król, wyd. II – Warszawa 2008.

Jurkowlaniec G., *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław 2008.

Krasny P., *Relikwiarz św. Jozafata Kuncewicza w katedrze połockiej* [w:] *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, t. 4, red. J. Lileyko, Lublin 2000, s. 121–140.

Kula M., *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa 2002.

Muzyka w czasopismach polskich XVIII wieku. Okres stanisławowski (1764–1800), oprac. J. Szwendowska, Warszawa 1984.

Nabywaniec S., *Diecezja przemyska obrządku wschodniego w okresie sporów prawosławno-unickich* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 39–50.

Pidłypczak-Majerowicz M., *Bazylianie-historycy Kościoła wschodniego* [w:] *Klasztor w Kościele średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Warszawa–Wrocław–Opole 2010, s. 461–472.

Ricoeur P. *Pamięć historia, zapomnienie*, przekład J. Margański, Kraków 2006.

Sawicka F., *Uroczystości dla uczczenia pierwszej rocznicy Konstytucji 3 Maja* [w:] *„Rok monarchii konstytucyjnej". Piśmiennictwo polskie z lat 1791–1792 wobec Konstytucji 3 Maja*, red. T. Kostkiewiczowa, Warszawa 1992, s. 177–194.

Tradycja – metody przekazywania i formy upamiętniania w państwie polsko-litewskim, XV – pierwsza połowa XIX wieku, red. U. Augustyniak, Warszawa 2011.

Wereda D., *„Bo Honor Twój Biskupi, zaszczytem jest Prześwietnej Familii Szeptyckich". Inicjatywy biskupów Cerkwi unickiej z rodziny Szeptyckich podno-*

szące prestiż rodu w XVIII wieku, „Roczniki Humanistyczne", t. 60, 2012, z. 2, s. 23–42.

Witkowska A., Nastalska-Wiśnicka J., *Ku ozdobie i obronie Rzeczypospolitej. Maryjne miejsca święte w drukach staropolskich*, Lublin 2013.

Zubrzycki D., *Historyczne badania o drukarniach rusko-słowiańskich w Galicyi*, Lwów 1836.

Александрович В. С., Ричков П. А., *Собор святого Юра у Львові*, Київ 2008.

Кочегаров К. А., *Древнерусское прошлое в политических концепциях украинской элиты второй половины XVII века*, „Славяноведение", 2015, nr 2, s. 19–41.

Сапуновъ А., *Архивъ Полоцкой Духовной Консисторіи*, Москва 1898.

Скочиляс І., *Поліптихи владик Володимирської та Галицької єпархій Княжої Доби. Спроба реконструкції за „рукописом Кишки" та сфраґістичними пам'ятками* [w:] *Княжа доба: історія і культура*, ред. В. Александрович, Вип. 8, [Львів] 2014, s. 209–224.

Скочиляс І., *Релігія та культура Західної Волині на початку XVIII ст. За матеріалами Володимирського собору 1715 р.*, Львів 2008.

Скочиляс І., *Рецепція Берестейської унії у Львівській єпархії в першій половині XVII століття (спростування одного історіографічного міфу)* [w:] *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą. W 35-lecie pracy naukowej Teresie Chynczewskiej-Hennel, Uczniowie, Przyjaciele i Koledzy*, red. M. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 775–794.

Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть, упор. та істор. нарис І. Скочиляс, Львів 2006.

Суша А., *Книжкова спадщина Ігнатія Кульчинського*, „Вісник Львівського університету", Серія книгознавство, Вип. 3, 2008, s. 45–64.

Чухліб Т., *Львівський єпископ Йосиф Шумлянський – військовий діяч та дипломат Корони Польської (60-ті роки XVII – початок XVIII ст.)* [w:] *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність,* Вип. 21: *Scripta manent. Ювілейний збірник на пошану Богдана Якимовича*, red. М. Литвин, Львів 2012, s. 787–801.

Kościół unicki (greckokatolicki) wobec polskich powstań narodowych

Anna Krochmal
Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, Warszawa

Za pierwsze powstanie narodowe część historyków uważa ruch konfederacji barskiej w latach 1768–1772, który wprawdzie zakończył się klęską, jednak miał ogromne znaczenie dla dalszych dziejów Polski. Maurycy Mochnacki, pisząc na emigracji dzieje Polski, wśród podstawowych przyczyn tego niepowodzenia wymienił ograniczenie konfederacji do uczestnictwa w niej jednego stanu – szlachty[1]. Błędu tego starał się uniknąć w kolejnym zrywie powstańczym Tadeusz Kościuszko, zwracając się do chłopów i starając się uczynić powstanie walką wszystkich grup społecznych[2]. Podobne działania podejmowały też władze powstańcze w późniejszych zmaganiach zbrojnych z zaborcą. Począwszy od konfederacji barskiej przywódcom kolejnych powstań towarzyszyła świadomość wielonarodowościowego i wielowyznaniowego charakteru dawnej Rzeczypospolitej. Z tego względu starali się oni – z różnym skutkiem – włączyć do działań powstańczych poszczególne nacje i konfesje zamieszkujące od wielu stuleci terytorium państwa polskiego. Temu zagadnieniu, w niewielkim stopniu obecnemu w dotychczasowej historiografii polskich powstań narodowych, poświęcono niniejszy artykuł. Główną uwagę skupiono w nim na społeczności ruskiej, przynależnej do Kościoła unickiego w dawnej Rzeczypospolitej, obejmującego przed rozbiorami terytorium rozległej metropolii kijowskiej. Analizą objęto okres od konfederacji barskiej (1768–1772) do insurekcji styczniowej w 1863 r. Zakres terytorialny badań wyznacza zasięg terytorialny struk-

[1] M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. 1, Wrocław 1850, s. 7.
[2] S. Kieniewicz, A. Zahorski, W. Zajewski, *Trzy powstania narodowe: kościuszkowskie, listopadowe, styczniowe,* Warszawa 2006, s. 6, 40–41, 139, 142–143.

tur Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej, który przed 1772 r. obejmował osiem diecezji: kijowsko-wileńską (metropolitalną), łucką, lwowską, połocką, przemyską, chełmską, pińską i włodzimierską. Około 60% tego stanu posiadania po trzech rozbiorach Polski znalazło się w granicach Cesarstwa Rosyjskiego, a pozostałe 40% – w granicach monarchii habsburskiej. W niniejszym opracowaniu skupiono się na terytorium trzech diecezji unickich: chełmskiej, lwowskiej i przemyskiej.

W artykule starano się zasygnalizować konieczność wypełnienia luki badawczej istniejącej w większości opracowań naukowych, które ukazywały głównie aspekty militarne, polityczne oraz kontekst międzynarodowy polskich powstań narodowych. Wskazano też na możliwości badawcze tkwiące w ogromnych ilościowo, choć znacznie rozproszonych, materiałach archiwalnych do wymienionego tematu, dotychczas w niewielkim stopniu wykorzystywanych. Podstawę źródłową tworzą zarówno archiwa kościelne, jak i materiały o proweniencji państwowej zgromadzone w archiwach polskich i zagranicznych. Na szczególną uwagę zasługują źródła wytworzone przez różne organy zarządu metropolią i diecezjami Kościoła unickiego. Najważniejsze z nich znajdują się obecnie w zasobach archiwów państwowych zlokalizowanych w Lublinie i Przemyślu oraz we Lwowie i w Petersburgu. Do głównych zbiorów źródeł kościelnych należą historyczne archiwa Kościoła Wschodniego, a przede wszystkim: Archiwum Greckokatolickiego Biskupstwa w Przemyślu (1291–1946) – obecnie przechowywane w Archiwum Państwowym w Przemyślu[3]; Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (1596–1875) obecnie przechowywany w Archiwum Państwowym w Lublinie[4]; Greckokatolicki Konsystorz Metropolitalny we Lwowie (1300–1945), Greckokatolicka Kapituła Metropolitalna we Lwowie (1746-1944) i Greckokatolicki Ordynariat Metropolitalny we Lwowie (1531–1946), obecnie przechowywane w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy (CPAHU) we Lwowie[5]; Archiwum metropolitów unickich (1407–1871), ak-

[3] Szerzej zob. A. Krochmal, *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej,* Warszawa–Przemyśl 2016.

[4] Zob. M. Trojanowska, *Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [1525] 1596–1875 [1905]. Inwentarz analityczny archiwum*, Warszawa 2003. Treść dokumentów z tego zespołu archiwalnego jest dostępna *online* (www.szukajwarchiwach.pl).

[5] A. Krochmal, *Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie. Przewodnik po zasobie archiwalnym,* Warszawa 2005, s. 321–327. Ogólne informacje na temat archiwów ukraińskich i ich zbiorów, także wytworzonych przez instytucje kościelne, podała Patricia Kennedy Grimsted, A*rchives and Manuscript Repositories in the USSR. Ukraine and Moldavia*, Princeton (New Jersey) 1988. Zob. też: Н. Шестакова, *Архів історії унії 1596 року у фондах Центрального державного історичного архіву Укра-*

tualnie przechowywane w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym w Petersburgu, obejmujące materiały do historii Kościoła Wschodniego z terenu Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem Korony[6].

Wiele ważnych i uzupełniających danych do badanego zagadnienia znajduje się w materiałach archiwalnych wytworzonych przez instytucje państwowe i samorządowe, organizacje społeczno-polityczne i kulturalne, jak też znaczące w historii Polski rody oraz osoby prywatne. Wśród instytucji państwowych okresu porozbiorowego najważniejsze znaczenie mają akta byłego Gubernium i Namiestnictwa galicyjskiego, obecnie znajdujące się w CPAHU we Lwowie[7]. Są one podstawowym źródłem informacji do polityki władz zaborczych wobec Kościoła greckokatolickiego na terenie Galicji, jak też do postawy duchowieństwa tego obrządku wobec sprawy polskiej i podejmowanych co pewien czas prób powstańczych. Wiele szczegółowych informacji uzupełniających odnaleźć można w dokumentach organów policyjnych, zarówno rosyjskich[8], jak i austriackich[9]. Cenne materiały zawierają historyczne archiwa miejskie (przede wszystkim akta miasta Przemyśla[10], Krakowa[11] i Lwowa[12]),

їни у Львові, „Записки наукового Товариства ім. Шевченка (dalej: Записки НТШ"), t. 240, 2000, s. 86–90; tejże, *Колекція архіву історії унії у фонді „Греко-католицька митрополича консисторія у Львові" в ЦДІАЛ України*, „Студії з архівної справи та документознавства", t. 7, 2001, s. 61–62.

6 Inwentarz tego zespołu opublikowano w końcu XIX w. Zob. *Описание документов архива западноруских униатскх митрополитов*, t. 1: (1470–1700), Санкт-Петербург 1897; t. 2: (1701–1839), Санкт-Петербург 1907. Proces gromadzenia archiwum metropolitów i jego zawartość badał w ostatnich latach Leonid Tymoszenko. Zob. Л. Тимошенко, *Архів уніятських митрополитів: до історії вивезення з України,* „Київська Церква", № 2–3, 2001, s. 157–159; tenże, *Радомишльський архів уніатських митрополитів*, „Записки НТШ", t. 240, 2000, s. 72–85.

7 Zob. A. Winiarz, *Archiwum Namiestnictwa we Lwowie,* „Przewodnik Naukowy i Literacki", t. 37, 1909; tenże, *Z dziejów Archiwum Namiestnictwa we Lwowie,* „Przewodnik Naukowy i Literacki", t. 38, 1910; *Галицьке намисництво (1772–1921): Архівно-бібліографічний фондовий покажчик*, Київ 1990.

8 Charakterystykę zawartości najważniejszych zespołów archiwalnych do tego zagadnienia zawiera publikacja: *Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Informator o zasobie archiwalnym*, red. D. Lewandowska, Warszawa 2008, s. 363–413.

9 Zob. J. Gaul, *Polonika w Austriackim Archiwum Państwowym 1772–1918,* Warszawa 2003, s. 202–205.

10 Szczegółowo na temat zawartości, zob. J. Krochmal, *Akta miasta Przemyśla (1402–1944),* t. 1–2, Przemyśl 1995–2000.

11 Wykaz materiałów z okresu od XIV do XIX w. przedstawia *Katalog Archiwum Aktów Dawnych Miasta Krakowa,* red. S. Krzyżanowski, t. 1, *Dyplomy pergaminowe,* Kraków 1907; t. 2, *Rękopisy*, Kraków 1915.

12 Dokumenty dawnego archiwum miejskiego są obecnie przechowywane w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym we Lwowie oraz w Archiwum Państwowe Ob-

materiały wytworzone przez ministerstwa austriackie[13], czy archiwa rodzinno-majątkowe zgromadzone w archiwach państwowych w Polsce[14] i na Ukrainie[15]. Istotnym uzupełnieniem danych do badanego tematu mogą być materiały archiwalne przechowywane w archiwach watykańskich, w znacznej mierze wydane drukiem przez rzymski ośrodek oo. bazylianów[16].

Kwestia stosunku Kościoła unickiego do polskich powstań narodowych uzależniona była od szeregu czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Główne znaczenie dla kształtowania tych relacji miały dwa aspekty. Z jednej strony był to stosunek kolejnych władz powstańczych do tzw. kwestii ruskiej i proponowane przez te władze rozwiązania, z drugiej zaś poczucie wspólnoty interesów (lub jego brak) z państwem i narodem polskim ze strony hierarchii oraz wiernych Kościoła Wschodniego. To ostatnie wynikało z wielowiekowych doświadczeń i wspólnych relacji między władzami przedrozbiorowej Rzeczypospolitej a społecznościami unickimi na ziemiach polskich. Pierwszym sprawdzianem siły tego przywiązania do państwa polskiego stały się ostatnie lata I Rzeczypospolitej, w których doszło do wybuchu konfederacji barskiej.

Ruch konfederacji barskiej rozpoczął się jako oddolna inicjatywa szlachty, która wystąpiła przeciwko bezprawnym działaniom Rosji oraz jej wojsk, obecnych na terytorium Rzeczypospolitej. Brakowało jednak koordynacji działań, dlatego też walki nie wybuchły w jednym czasie w różnych dzielnicach Polski, lecz przenosiły się kolejno na poszczególne terytoria, po-

---

wodu Lwowskiego. W tym drugim na uwagę zasługuje zwłaszcza zespół nr 3, obejmujący akta magistratu miasta Lwowa z lat 1772–1918. Wiele cennych informacji na temat uczestników powstań narodowych zawierają też akta zespołu nr 350, Dyrekcja Policji we Lwowie z lat 1772–1863.

[13] Obecnie przechowuje je AGAD w Warszawie oraz archiwa wiedeńskie; zob. *Archiwum Główne Akt Dawnych*, s. 476–493.

[14] Szczegółowy wykaz zespołów rodzinno-majątkowych w zasobach polskich archiwów państwowych dostępny jest on-line w portalu internetowym: www.szukajwarchiwach.pl

[15] Zob. *Archiwa rodzinno-majątkowe w zbiorach państwowych we Lwowie. Informator*, oprac. S. Pijaj, Warszawa 1995; tenże, *Archiwa rodzinno-majątkowe i spuścizny z terytorium dawnej Galicji (ich losy i stan obecny),* „Studia Historyczne", R. 55, 2012, z. 1, s. 51–70.

[16] Obejmują one kilka serii źródeł, w tym: *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia, 1075–1953,* Romae 1953–1954; *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia,* 1622–1862, t. 1–5, Romae 1953–1955; *Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantes, 1622–1862*, t. 1–7, Romae 1954–1957; *Litterae Nunciorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*, t. 1–14, Romae 1959–1977; *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarussiae, 1600–1769*, t. 1–3, Romae 1960–1965; *Monumenta Ucrainae Historica, 1075–1807*, t. 1–14, Romae 1964–1976.

cząwszy od Podola, gdzie zawiązano konfederację, poprzez centralne i południowe rejony Rzeczypospolitej. Sukcesowi podjętych działań nie sprzyjała chwiejna postawa ostatniego króla, Stanisława Augusta wobec działań konfederatów. Konfederacja łącząca w sobie hasła narodowe i obrony niepodległości z hasłami obrony wiary katolickiej, odwoływała się we wschodnich rejonach Rzeczypospolitej do hierarchii i wiernych Kościoła unickiego, licząc na poparcie z ich strony. Wezwania do wspólnej walki prowadzonej z wojskami rosyjskimi znalazły się w wielu odezwach przywódców konfederacji, poczynając od uniwersału marszałka Michała Krasińskiego, skierowanego do osób świeckich i duchownych „ritus latini et graeci". W dokumencie przypominano najpierw wspólne krzywdy obu obrządków katolickich, poniżenie „wiary rzymskiej katolickiej i greckiej prawowiernej", aby następnie zobowiązać obie strony do obrony „wiary świętej katolickiej rzymskiej i greckiej uniackiej"[17]. W podobnym tonie wypowiadała się szlachta ziemi przemyskiej w akcie przystąpienia do konfederacji. W nim także wzywano do wspólnych działań w obronie „*w*iary świętej rzymskokatolickiej z grecko uniacką prawowierną złączonej"[18]. Prowadzący działania zbrojne na terenie ziemi przemyskiej i sanockiej Joachim Karol Potocki, regimentarz konfederacji koronnej, w uniwersale z 4 kwietnia 1769 r. zapewniał: „my wierze w obrządkach greckich nic przeciwnego czynić nie chcemy"[19].

Wymienione deklaracje i zachęty skierowane do duchowieństwa i wiernych Kościoła unickiego nie znalazły większego odzewu. Wstępnie przeprowadzone badania, koncentrujące się na obszarach unickich eparchii chełmskiej, przemyskiej i lwowskiej, pokazały niejednolitą postawę biskupów wobec działań konfederatów oraz umiarkowane zainteresowanie ze strony wiernych. Władykami najbardziej zaangażowanymi w ruch konfederacji byli unicki metropolita kijowski Filip Felicjan Wołodkowicz (1762–1778) i biskup chełmski Maksymilian Ryłło (1756–1784). Bardziej umiarkowane stanowisko reprezentowali biskupi lwowski Leon Szeptycki i przemyski Atanazy Szeptycki. Metropolita Wołodkowicz, skonfliktowany z królem Stanisławem Augustem i jego prorosyjskim otoczeniem już od połowy lat sześćdziesiątych XVIII w., wspierał aktywnie konfederatów, udzielając im pomocy wojskowej i finansowej oraz wsparcia w prowadzeniu agitacji wśród szlachty na Kijowsz-

[17] *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie*, t. 23, wyd. A. Prochaska, Lwów 1928, s. 566.

[18] Archiwum Państwowe w Przemyślu (dalej: APP), Akta miasta Przemyśla (dalej AmP), sygn. 1284, s. 1–2 (akt przystąpienia szlachty ziemi przemyskiej do konfederacji barskiej).

[19] APP, AmP, sygn. 614, s. 42–43 (uniwersały polskie i okólniki austriackie).

czyźnie[20]. Równie aktywny we współpracy z konfederatami był biskup Ryłło, początkowo uważany za zwolennika króla polskiego. Poglądy swoje hierarcha zmienił pod wpływem upomnienia królewskiego w sprawie rzekomego prześladowania prawosławnych w diecezjach unickich. Bezcennym źródłem informacji na temat jego roli w czasie konfederacji barskiej był prowadzony przez biskupa Ryłłę dziennik, znany obecnie jedynie z fragmentów opublikowanych w XIX wieku przez Antoniego Petruszewicza[21]. O niechętny stosunek do działań konfederatów, a nawet współpracę z Rosjanami posądzany był unicki biskup lwowski Leon Szeptycki, czego dowodem miały być głównie zapisy w dzienniku rosyjskiego generała Piotra Kreczetnikowa, dotyczące spotkań z biskupem i jego działań na rzecz przeciwników konfederacji[22]. Nie do końca wyjaśniona pozostaje postawa unickiego biskupa przemyskiego Atanazego Szeptyckiego (1762–1779), krewnego Leona oraz podległych biskupowi wiernych wobec konfederacji. Z przeprowadzonych badań wynika, że prowadzone na terenie eparchii przemyskiej działania zbrojne wywoływały zarówno przejawy sympatii ze strony ludności unickiej w niektórych miejscowościach[23], jak też powodowały niechęć wobec konfederatów. Tym

---

[20] Więcej na temat postawy metropolity, zob. Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, sygn. 945, s. 56–57; W. Konopczyński, *Kazimierz Pułaski. Życiorys,* Kraków 1931, s. 25; tenże, *Konfederacja barska,* t. 2, Warszawa 1938, s. 58; S. Nabywaniec, *Unicka archidiecezja kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762–1778,* Rzeszów 1998, s. 72; А. Петрушевич, *Дополненія до сводной Галицко-русской Літописи сь 1700 по 1772 годь*, Львов 1896, s. 356.

[21] Dziennik zatytułowany „Diarium quotidianum" obejmowal lata 1742–1793 i był przechowywany w archiwum unickiej kapituły we Lwowie, gdzie zaginął. Część tekstu opublikowano, zob. А. Петрушевич, *Краткое известие о Холмской епархии и святителехъ ея*, „Науковый сборник", 1866, s. 248–256. Na temat przychylnej postawy Ryłły wobec konfederacji, zob. *Korespondencja Adama Naruszewicza 1762–1796*, red. T. Mikulski, Wrocław 1959, s. 129–131 (list Naruszewicza do podskarbiego nadwornego królewskiego Antoniego Tyzenhausa z 14 listopada 1778 r.); D. Wereda, *Relacje hierarchów unickich ze środowiskami magnackimi w czasach panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego* [w:] *Nad społeczeństwem staropolskim*, t. 1, red. K. Łopatecki, W. Walczak, Białystok 2007, s. 472.

[22] *Radom i Bar 1767–1768. Dziennik wojennych działań jenerał-majora Piotra Kreczetnikowa w Polsce w r. 1767 i 1768 korpusem dowodzącego i jego wojenno-polityczna korespondencja z księciem Mikołajem Repninem posłem rosyjskim w Warszawie*, Poznań 1849, s. 49, 84, 100. Podobna opinia o Szeptyckim u A. Kraushara, *Książę Repnin i Polska w pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764–1768),* t. 2, Warszawa 1900, s. 126.

[23] Przychylność wobec konfederatów odnotowano we wsiach ruskich koło Rzeszowa (Zalesie i Biała) oraz w niektórych miejscowościach na Łemkowszczyźnie (Izby); zob. J. Nieć, *Rzeszowskie za Sasów. Szkic historyczny,* Rzeszów 1938, s. 130; K. Pieradzka, *Na szlakach Łemkowszczyzny,* Kraków 1939, s. 49–50; J. Wasiak, *Konfederacja barska na Sądecczyźnie*, Nowy Sącz 1994, s. 92.

ostatnim nastrojom sprzyjały nadużycia gospodarcze wobec ubogiej ludności eparchii (np. przypadki grabieży mienia). Negatywny obraz konfederacji jako ruchu szlacheckiego „polskich panów" został utrwalony w powieści „Szubieniczny wierch" (Lwów 1882) pisarza łemkowskiego, Jeronima Chyljaka[24].

Na dalsze badania oczekuje zagadnienie postawy wobec ruchu konfederackiego biskupa łuckiego Sylwestra Rudnickiego, władyki turowsko-pińskiego Gedeona Horbackiego oraz biskupa brzeskiego i administratora włodzimierskiego Antoniego Młodowskiego. Wiadomo obecnie, że wymienieni hierarchowie, wraz z biskupem przemyskim Atanazym Szeptyckim i lwowskim Leonem Szeptyckim, podpisali się pod wspólną deklaracją protestującą przeciwko posądzaniu ich o nieprzychylny stosunek do konfederacji i podburzanie ludności chłopskiej. W wymienionym dokumencie hierarchowie Kościoła Wschodniego podkreślali, że identyfikują się z Rzeczpospolitą jako ojczyzną, pisząc: „protestujemy się y przed całą Nayiasnieyszą Rzeczypospolitą naszą, którey iestesmy wierni Synowie a nie zadni odrodkowie"[25]. Podobne zapewnienia dotyczące wierności Rzeczypospolitej i jedności z Kościołem rzymskim wymienieni hierarchowie kierowali nie tylko do króla, lecz także do papieża Klemensa XIV i Kongregacji *de Propaganda Fide*[26].

Postawa biskupów unickich i duchowieństwa wobec wydarzeń lat 1768–1772 miała znaczący wpływ na zachowania wiernych w poszczególnych diecezjach. Nie należy również zapominać o nakładaniu się na spór polityczny w Rzeczypospolitej konfliktów społecznych, w uproszczeniu biorąc przebiegających na linii polski pan – ruski chłop. Status społeczny unitów oraz ich sytuacja materialna wywierały wpływ na ich zachowania wobec ruchu konfederackiego. Na pozytywne nastawienie wobec konfederacji nie wpływały z pewnością znaczące ciężary, którymi obarczono miejscowe społeczności i konieczność łożenia na potrzeby konfederatów, zarówno w formie podatków, jak też dostarczania rekruta i utrzymania dla stacjonujących oddziałów wojska. Różnice w postawach społeczności unickiej dają się zauważyć przy porównaniu sytuacji panującej na kresach ukrainnych z sytuacją na terenach położonych bliżej centralnych rejonów ziem polskich, gdzie społeczność unicka była bardziej zintegrowana z ludnością polską. Dalsze badania pozwoliłyby zapewne precyzyjniej odpowiedzieć na pytanie, na ile kapłani i wierni Kościoła unickiego utożsamiali się z państwem polskim i rozumieli rozgrywające się wydarzenia polityczne.

[24] A. Wasiak, op. cit., s. 102–103.
[25] CPAHU we Lwowie, zesp. 408, op. 1, sygn. 1109, s. 100.
[26] Tamże, s. 92–98.

Podjęte już w przedwojennej literaturze przedmiotu próby podsumowania składu społecznego uczestników konfederacji wykazały, że wsparły ją głównie drobna szlachta i mieszczaństwo, choć wśród pierwszych więźniów politycznych, którzy znaleźli się na Syberii jako uczestnicy walk konfederackich, pojawiają się też nazwiska chłopskie[27]. Analizując postawy biskupów i duchowieństwa obu obrządków katolickich (łacińskiego i unickiego) stwierdzić należy, że występowali w nich zarówno zdecydowani sprzymierzeńcy konfederatów, jak też ich przeciwnicy. Reakcje ludności polskiej i ruskiej były bardziej spolaryzowane, co wydaje się zrozumiałe biorąc pod uwagę przedstawione powyżej uwarunkowania polityczne i społeczne. Polacy, rozumiani przede wszystkim jako naród szlachecki, w zdecydowanej większości sympatyzowali z antyrosyjskim ruchem konfederatów, walczącym w imię obrony wolności wiary i tradycji. Społeczność unickich lub – rzadziej – prawosławnych Rusinów, w zdecydowanej większości chłopska, była raczej niechętna wznieconemu ruchowi, który był jej obcy wyznaniowo, społecznie i narodowościowo. Podejmowane przez konfederatów próby pozyskania społeczności ruskiej poprzez odezwy kierowane do przedstawicieli obu wspólnot obrządkowych nie wpłynęły znacząco na zmianę sytuacji. Ruch konfederacji barskiej był wielokrotnie krytycznie oceniany w późniejszej historiografii, zarówno ukraińskiej, jak też polskiej. Jego negatywnym skutkiem politycznym, zdaniem części historyków, było przede wszystkim spowodowanie I rozbioru Polski, choć z opinią tą nie zgadzał się wybitny badacz dziejów konfederacji – Władysław Konopczyński.

Z doświadczeń okresu konfederacji barskiej czerpali przywódcy kolejnych powstań narodowych, starając się nadać im jak najszerszy wymiar społeczny. Taki charakter miało mieć w swoim założeniu kolejne powstanie, wzniecone przez Tadeusza Kościuszkę, który już w trakcie przygotowań do walki w swoim programie politycznym wyraźnie zaznaczał: „Za samą szlachtę bić się nie będę, chcę wolności całego narodu i dla niej wystawię tylko me życie"[28]. Wybuch powstania kościuszkowskiego poprzedzony został wydarzeniami z okresu Sejmu Czteroletniego oraz uchwaleniem, a następnie obaleniem, Konstytucji 3 Maja. Były to ostatnie lata Rzeczypospolitej, w których dokonano niezwykle istotnych zmian w sytuacji Kościoła unickiego. Jedną z głównych było spełnienie stawianego od unii brzeskiej postulatu zrównania duchowieństwa łacińskiego i unickiego poprzez dopuszcze-

[27] Por. A. Kraushar, *Konfederaci barscy na Syberii (1774),* Kraków 1895, s. 15–151 (Regestr konfederatów barskich pułkownika Thesby de Belcura z r. 1774); zob. Archiwum Narodowe w Krakowie, Zbiór Ambrożego Grabowskiego, sygn. E74, s. 509–510.

[28] A. Zahorski, *Naczelnik w sukmanie,* Kraków 1990, s. 1.

nie przedstawicieli Kościoła unickiego do zasiadania w senacie. Aktu tego dokonano w czasie obrad Sejmu Wielkiego, przyjmując w 1790 r. metropolitę unickiego Teodozego Rostockiego w szeregi senatorów[29]. W odpowiedzi na to, w liście skierowanym do króla, Rostocki podkreślił lojalną postawę biskupów i wiernych tego obrządku wobec państwa polskiego[30].

Na podstawie obecnego stanu badań stwierdzić można, że duchowni i wierni Kościoła unickiego wykazali znaczny stopień zaangażowania w działania związane z powstaniem kościuszkowskim. Tadeusz Kościuszko już 7 maja 1794 r. z obozu pod Połańcem zwrócił się z apelem do duchowieństwa unickiego, zarówno świeckiego jak i zakonnego. W dokumencie tym wzywał do poparcia powstania i obiecywał w zamian poprawę sytuacji unitów, pisząc:

> Kapłanie! święty twój charakter daje Ci przystęp do serca Ludu; mów do niego; ucz go kochać ojczyznę, nienawidzić tyranów, poradź mu aby dla własnego dobra łączył się z bronią polską i pomagał do oswobodzenia ziemi naszej... Los wasz Kapłani! Obrządku Greckiego zbyt jest i był w panowaniu niesprawiedliwości, upośledzonym... Polacy wolni, Polacy swobodni poprawią go i tych, którzy się pokażą gorliwemi dla nich, zostawią w stanie szczęśliwym i godnym powołania waszego... Ja was o tym imieniem Narodu upewniam[31].

Zdecydowaną pomoc, jeszcze przed wydaniem wymienionego dokumentu, uzyskał naczelnik powstania od unickiego biskupa chełmskiego Porfirego Ważyńskiego (1790–1804), który stał się bliskim współpracownikiem Kościuszki[32]. Kontakty między hierarchą a przyszłym naczelnikiem miały

[29] AGAD, Archiwum Publiczne Potockich, sygn. 316, k. 799; K. Paździor, *Dopuszczenie metropolity unickiego do senatu w 1790 r. Studium polityki wyznaniowej Sejmu Czteroletniego,* „Nasza Przeszłość", t. 91, 1999, s. 241 i n.; T. Pawluk, *Sprawy wyznaniowe w Konstytucji 3 Maja,* „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny", t. 35, 1992, nr 1–2, s. 9; A. Knychalska, *Kwestia unicka w czasie Sejmu Czteroletniego* [w:] *Studia z dziejów XVII i XVIII wieku*, red. K. Matwijowski, B. Rok, Wrocław 2003, s. 163–165, 168.

[30] Zob. AGAD, Archiwum Sejmu Czteroletniego, sygn. 9, Diariusz, k. 169–170. Por. R. Butterwick, *Polska rewolucja a Kościół katolicki 1788–1792,* Kraków 2012, s. 607.

[31] CPAHU we Lwowie, zesp. 132, Kolekcja listów działaczy państwowych, gminnych i kościelnych z Ukrainy, Polski i innych krajów (1516–1888), op. 1, sygn. 639, k. 1–2. Dokument wydał drukiem J. Krochmal, *Tadeusz Kościuszko wobec duchowieństwa unickiego*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 17, 2010, s. 167.

[32] Po zwycięstwie Kościuszki pod Racławicami w Chełmie odprawiono uroczyste nabożeństwo, a patriotyczną przemowę do zgromadzonych wygłosił biskup Ważyński, zob.

miejsce jeszcze przed wybuchem powstania. Informacje o pobycie Kościuszki w Chełmie i pierwszym spotkaniu z Ważyńskim w dniu 11 lipca 1791 r. zostały zawarte w dzienniku biskupa[33]. Zapiski hierarchy ukazują jego kluczową rolę w organizacji powstania w powiatach chełmskim i krasnostawskim, jak też częste kontakty z naczelnikiem Kościuszką, którego biskup starał się na bieżąco informować o rozwoju sytuacji.

Ziemia chełmska jako pierwsza dołączyła do działań powstańczych. Biskup Ważyński, wcześniej zwolennik reform Sejmu Czteroletniego i Konstytucji 3 Maja, był jedną z najaktywniejszych na tym terenie osób, wzywającą do wsparcia materialnego i osobistego włączenia się w powstanie. 6 kwietnia 1794 r. hierarcha przewodniczył zjazdowi mieszkańców ziemi chełmskiej, który uchwalił „Przystąpienie do aktu powstania narodu obywateli województwa ruskiego, ziemi chełmskiej i powiatu krasnostawskiego"[34]. 16 kwietnia został wybrany naczelnikiem Komisji Porządkowej Ziemi Chełmskiej – lokalnego organu cywilnej władzy powstańczej[35]. Już następnego dnia zawiadomił o tym fakcie Kościuszkę oraz wydał list pasterski do duchowieństwa i wiernych, wzywający do zdecydowanego wsparcia powstania

> bądź majątkiem, bądź Osobami własnemi, bądź modłami do Boga najwyższego aby Tenże ich łaskawie już począł błogosławić i szczęście

---

J. Kermisz, *Lublin i lubelskie w ostatnich latach Rzeczypospolitej (1788–1794),* t. 1: *W czasie Sejmu Wielkiego i wojny polsko-rosyjskiej 1792 r. oraz pod rządami targowicko-grodzieńskimi,* Lublin 1939, s. 217.

[33] X. A. S. Petruszewicz, *Wiadomość o Diariuszu, czyli dzienniku księdza Porfirego Ważyńskiego (od roku 1780 do 1804),* „Przegląd Archeologiczny. Organ C. K. Konserwatoryi pomników i Towarzystwa archeol. kraj. we Lwowie", z. 1, Lwów 1882, s. 24–34; z. 2, Lwów 1883, s. 43–72; z. 3, Lwów 1883, s. 38–50. Oryginał dziennika prowadzonego przez Ważyńskiego, publikowany na łamach „Przeglądu Archeologicznego" pod koniec XIX w., obecnie znajduje się w Muzeum Narodowym we Lwowie, Oddział Rękopisów i Starodruków, rkps 120 (za lata 1780–1796), 121 (za lata 1797–1799) i 122 (za lata 1800–1804).

[34] X. A. S. Petruszewicz, op. cit., s. 30; T. Korzon, *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794),* t. 6, Kraków 1898, s. 2; J. Lewandowski, *Komisja porządkowa chełmska w powstaniu kościuszkowskim,* „Rocznik Lubelski", t. 13, 1970, s. 81.

[35] AGAD, Archiwum Królestwa Polskiego (dalej: AKP), sygn. 253, k. 126–130. Na temat działań Komisji, zob. J. Lewandowski, *Komisja porządkowa chełmska,* s. 81–97; por. W. Bartel, *Ustrój władz cywilnych powstania kościuszkowskiego,* Wrocław 1959; A. Wilkoszewski, *Komisje porządkowe koronne za powstania kościuszkowskiego,* „Przegląd Historyczny", t. 28, 1929, nr 2, s. 216–286; P. Jędrzejewski, *Akta komisji porządkowych cywilno-wojskowych (1790–1794),* „Krakowski Rocznik Archiwalny", t. 19, 2013, s. 129–157, J. Łapiński, *Porfiriusz Skarbek Ważyński jako zakonnik i hierarcha unicki,* „Prawo Kanoniczne", 28, 1985, nr 3–4, s. 270.

zwycięzkiemu Orężowi Polskiemu tak do ostatka aż zamierzonego celu nie dopnie błogosławić nie przestawał[36].

Ważyński przystąpił też do zbierania funduszy na rzecz powstania od miejscowej ludności. Z powodu zaangażowania w działania powstańcze musiał dwukrotnie uciekać z Chełma przed Rosjanami, w dniach 17–28 maja i 8–21 czerwca 1794 r.[37] Hierarcha wyjechał do Galicji, najpierw do Zamościa, później do Lwowa. Rada Najwyższa 25 lipca 1794 r. wezwała go do powrotu do Chełma i zwołania Komisji Porządkowej. Wyrażała jednocześnie podziękowanie za ocalenie funduszy zebranych z ofiar obywateli chełmskich. Komisja chełmska musiała opuścić miasto 9 sierpnia, wobec wkroczenia do niego Austriaków. Ważyński powrócił 22 sierpnia, ale nie mógł działać, pilnowany przez Austriaków. Po chwilowym opuszczeniu przez nich Chełma zdołał przesłać resztę sreber do Warszawy[38]. Pod nieobecność biskupa Rosjanie ograbili dom władyki, w tym zabrali szereg cennych przedmiotów i znajdujących się w mieszkaniu ksiąg. Przez pewien czas biskup sądził, że łupem wojsk rosyjskich padła także księga zadworna, w której prowadził regularne zapiski dotyczące wydarzeń, w których uczestniczył w okresie powstania. Została ona jednak odnaleziona w dniu 2 stycznia 1795 r. w cerkwi katedralnej i oddana Ważyńskiemu, który upamiętnił to wydarzenie własnoręcznym dopiskiem na końcu księgi[39].

Powstanie zostało też poparte przez niektórych kapłanów prawosławnych. Dla zachęcenia ich do tego kroku Kościuszko w czerwcu 1794 r. podjął decyzję o wydaniu dekretu przywracającego hierarchię Kościoła greckiego nieunickiego w Polsce[40]. Była to realizacja zobowiązań podjętych w 1791 r.

[36] Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (dalej: ChKGK), sygn. 5, Acta Curiae Episcopalis Chełmensis et Bełzensis sub regimine earundem dioecesum Illmi et Rndmi Domini Porphyrii Skarbek Ważynski episcopi, s. 180. Edycja listu, zob. J. Lewandowski, *Z dziejów unickiej diecezji chełmskiej w latach 1790–1804,* „Rocznik Chełmski", t. 1, 1995, s. 55; S. Michalczuk, *Ważyński i Kościuszko* [w:] *Christianitas et cultura Europae. Księga jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego,* cz. 1, red. H. Gapski, Lublin 1998, s. 654–655.

[37] T. Korzon, *Wewnętrzne dzieje Polski,* t. 6, s. 62.

[38] T. Mencel, *Lubelszczyzna a powstanie kościuszkowskie* [w:] *Sukmana i krzyż. Studia z dziejów insurekcji kościuszkowskiej*, red. J. Ziółek, Lublin 1990, s. 78; AGAD, AKP, sygn. 247, s. 392.

[39] Zob. APL, ChKGK, sygn. 5, Acta Curiae Episcopalis Chełmensis et Bełzensis, k. nlb.

[40] *Akty powstania Kościuszki. Protokoły i dzienniki Rady Zastępczej Tymczasowej i Rady Najwyższej Narodowej,* t. 1, wyd. S. Askenazy, W. Dzwonkowski, Kraków 1918, s. 309–310; J. Ziółek, *Duchowieństwo w powstaniu kościuszkowskim* [w:] *Sukmana i krzyż*, s. 142; J. Kowecki, *Kościuszko wobec „Rusinów naszych"* [w:] *Między Wschodem a Zachodem.*

w trakcie sejmu warszawskiego oraz Kongregacji Generalnej Pińskiej. Najbardziej znanym przykładem wsparcia działań powstańczych ze strony prawosławnych jest postać archimandryty wileńskiego, prezesa Najwyższego Grecko-Orientalnego Konsystorza – Sawy Palmowskiego, nominowanego przez Kościuszkę do Rady Najwyższej Narodowej jako przedstawiciela ludności prawosławnej[41].

Istotnym oparciem dla przygotowań przed powstaniem oraz działań w czasie jego trwania były klasztory różnych zgromadzeń zakonnych. Zaangażowanie to przybierało wiele form. Do najczęściej notowanych w źródłach należały: składanie ofiar na rzecz powstania, włączenie pracy drukarń zakonnych na rzecz insurekcji, udzielanie posług kapłańskich przez kapelanów zakonnych, pomoc chorym i rannym, dostarczanie prowiantów i furaży, udostępnianie zabudowań klasztornych dla działań powstańczych, w końcu – bezpośredni udział zakonników w walkach zbrojnych[42]. Wśród zgromadzeń zakonnych udzielających wsparcia powstaniu kościuszkowskiemu znaleźli się ojcowie bazylianie z różnych ośrodków na terenie Rzeczypospolitej. Do aktywnych spiskowców w trakcie przygotowań powstańczych należał archimandryta bazyliański Jozafat Ochocki, który udostępniał też pomieszczenia klasztorne na odbywanie zebrań konspiracyjnych[43]. Bazylianie z Supraśla wsparli powstańców przekazując znaczną liczbę srebrnych przedmiotów ze swojej cerkwi, jak też oddając do użytku lokalnej władzy powstańczej – to jest Grodzieńskiej Komisji Porządkowej, część drukarni klasztornej[44]. Archimandryta tego ośrodka, ks. Teodozy Wisłocki, włączył się osobiście w prace organizacyjne stając na czele wspomnianej Komisji. W sprawy pomocy dla powstania angażował się także ks. Leon Jaworowski, konsultor w klasztorze supraskim, który w dniu 12 lipca 1794 r. w imieniu całego klasztoru podpisał się na dokumencie przekazującym kosztowności klasztorne na rzecz powstania[45]. Srebra ofiarowane na wojsko polskie waży-

---

Rzeczpospolita XVI-XVIII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, Warszawa 1993, s. 241.

[41] Szerzej na temat relacji Palmowskiego z Kościuszką i jego działalności w okresie powstania zob. A. Mironowicz, *Ihumen Sawa Palmowski,* Białystok 2001; U. Pawluczuk, *Działalność polityczna i społeczna Sawy Palmowskiego* [w:] *Latopisy Akademii Supraskiej*, t. 1, *Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej*, red. U. Pawluczuk, Białystok 2010, s. 105–111.

[42] P. Gach, *Zakony w powstaniu kościuszkowskim,* w: *Sukmana i krzyż*, s. 153.

[43] Tamże; S. Kieniewicz, *Ignacy Działyński 1754–1797,* Kórnik 1930, s. 100, 153.

[44] P. Gach, op. cit., s. 156, 158; H. Mościcki, *Generał Jasiński i powstanie kościuszkowskie,* Warszawa 1917, s. 189; tenże, *Dzieje porozbiorowe Polski i Rusi,* t. 1, Wilno 1923, s. 195.

[45] R. Dobrowolski, *Opat supraski biskup Leon Ludwik Jaworowski,* Supraśl 2003, s. 47; J. Maroszek, *Straty dziedzictwa kulturalnego klasztoru oo. Bazylianów w Supraślu w la-*

ły łącznie ponad 30 kg. Równie istotne usługi dla powstania oddała drukarnia bazyliańska w Wilnie, działająca od XVII w., a ponownie uruchomiona w 1764 r. W okresie insurekcji kościuszkowskiej wychodziły z niej rozkazy i odezwy naczelnika Kościuszki, jak też kazania, mowy patriotyczne i szereg dokumentów władz powstańczych[46].

Aktywnością na rzecz powstania odznaczyły się klasztory bazyliańskie i ich zakonnicy z terenów Podola i Ukrainy naddnieprzańskiej. Nie zostały one objęte bezpośrednio działaniami zbrojnymi, stanowiły jednak ważne zaplecze dostarczające funduszy na rzecz powstania. Ofiary pieniężne przekazali m. in. bazylianie z Owrucza, Latyczowa i Humania. Włączyli się oni również w działalność kurierską, przewożąc wiadomości z ziem ukraińskich do Kościuszki i informacje zwrotne od niego. Akcją organizowania łączności między wschodnimi województwami Rzeczypospolitej a naczelnikiem powstania kierował ks. Przyłuski, prowincjał bazylianów rezydujący w Humaniu[47]. Bazylianie znaleźli się też w szeregach księży „jakobinów". Za działalność na rzecz odzyskania przez Polskę niepodległości byli karani wywiezieniem na Sybir. W tej grupie byli opat bazyliański z Owrucza Jozafat Ochocki, Ferdynand Cichocki oraz Samuel Taliczewski[48]. Na dalsze badania oczekuje kwestia zaangażowania innych osób z duchowieństwa zakonnego obrządku wschodniego w prowadzone działania powstańcze. Znaczące poparcie udzielone powstańcom w 1794 r. zarówno ze strony duchowieństwa łacińskiego, jak i części hierarchów oraz kapłanów Kościoła unickiego, nie zapobiegło klęsce tego zrywu. Najbardziej zaangażowany w powstanie, biskup Ważyński, po jego upadku pozostał na chełmskiej stolicy biskupiej, ale wycofał się z życia politycznego i skoncentrował na administracji diecezją, w której zmarł w 1804 r.

Niewiele wiadomo o reakcji unitów na wydarzenia insurekcji kościuszkowskiej na terytorium unickich eparchii lwowskiej i przemyskiej, sąsiadujących ze stanowiącą przez krótki okres czasu centrum wydarzeń powstańczych diecezją chełmską. Diecezja przemyska, od 1772 r. włączona w granice

---

tach 1794–1915, „Białostocczyzna", nr 2, 1994, s. 34–35; [Mikołaj Ratkiewicz], *Kronika Ławry Supraskiej,* „*Археографический сборник документов, относящихся* к *истории Северо-Западной Руси,* t. 9, 1870, s. 395.

[46] L. Abramowicz, *Cztery wieki drukarstwa w Wilnie 1525–1925,* Wilno 1925, s. 76–79; P. Gach, op. cit., s. 158; M. Pidłypczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu,* Wrocław 1986, s. 60–61.

[47] P. Gach, op. cit., s. 160, 163; J. D. Gąsianowski, *Pamiętnik pułkownika Józefa Dominika Gąsianowskiego z r. 1793–1794,* Lwów 1861, s. 188, 204–207, 209, 264–265.

[48] J. Ziółek, *Duchowieństwo w powstaniu kościuszkowskim,* s. 141.

monarchii habsburskiej, znajdowała się w czasie powstania w trudnej sytuacji. Po śmierci biskupa Maksymiliana Ryłły w 1793 r. aż do 1795 trwał wakat na stolicy biskupiej. Zaufany współpracownik Ryłły i wikariusz generalny, ks. Julian Sponring z zakonu bazylianów nie cieszył się poparciem rządu austriackiego[49]. W tej sytuacji administratorem eparchii w 1794 r. został wyznaczony unicki biskup lwowski Piotr Bielański, który jednak nie był w stanie poświęcić większej uwagi nowo przydzielonej diecezji. Jego działalność skupiała się na obronie przed prześladowaniami Kościoła unickiego w części diecezji lwowskiej zajętej przez Rosję w II rozbiorze Polski oraz przeciwstawianiu się przeciąganiu unitów na prawosławie[50]. Zajmowały go też sprawy organizowanego seminarium generalnego we Lwowie dla kształcenia kapłanów greckokatolickich oraz wewnętrzne spory toczone z zakonem bazylianów. Nie wiadomo jaką postawę zajmował on sam i podległe mu duchowieństwo wobec wydarzeń powstania kościuszkowskiego. W tym zakresie niezbędne są dalsze badania, głównie w oparciu o bogate zasoby archiwów Kościoła Wschodniego, zgromadzone w Archiwum Państwowym w Przemyślu (dla eparchii przemyskiej) oraz CPAHU we Lwowie (dla unickiej diecezji lwowskiej).

Działalność spiskowa po 1795 r. i okres wojen napoleońskich

Dalszych szczegółowych badań wymaga postawa Kościoła unickiego wobec sprawy polskiej po 1795 r. Na terenie ziem polskich zaboru rosyjskiego przystąpiono wówczas do planowej likwidacji Kościoła unickiego, który miał zostać zastąpiony przez struktury prawosławne. Z kolei w zaborze austriackim władze państwowe podjęły udaną próbę pozyskania grekokatolików do współpracy z rządem i budowania lojalności wobec władz austriackich. Ruch spiskowy i konspiracyjny rozwijany w latach dziewięćdziesiątych XVIII w.

[49] S. Nabywaniec, *Diecezja przemyska greckokatolicka w latach 1772–1795,* „Premislia Christiana", t. 5, 1992/1993, s. 68; M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communionem cum S. Sede Romana habentis, ritumque Graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensem,* Leopoli 1862, s. 552–553; J. Pełesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den* ältesten *Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 2, Wien 1880, s. 701.

[50] M. Wąsowicz, *Piotr Bielański* [w:] *Polski słownik biograficzny* (dalej: PSB), t. 2, Kraków 1936, s. 34–35; por. W. Chotkowski, *Historya polityczna Kościoła w Galicyi za rządów Marii Teresy,* t. 1–2, Kraków 1909.

nie sprzyjał angażowaniu się duchowieństwa greckokatolickiego, choć nie można takich przypadków wykluczyć. Ujawniły się też wówczas różnice w postawie duchowieństwa świeckiego i zakonnego. Temu ostatniemu, nie obarczonemu rodzinami, łatwiej było podejmować działania o charakterze politycznym. Przykładem tego typu postawy był ihumen bazylianów w Owruczu, Jozafat Ochocki, uczestnik spisków z lat 1794–1797[51]. Monografii nie doczekały się również losy Kościoła unickiego w okresie wydarzeń epoki napoleońskiej. Wstępne badania podjęte w ostatnich latach wskazują na diametralnie rozbieżne postawy wśród hierarchów unickich wobec cesarza Napoleona i jego polityki na ziemiach polskich. Przykładem w tej mierze są postaci dwóch władyków, Antoniego Angełłowicza i Ferdynanda Ciechanowskiego. Pierwszy z nich, od 1795 r. greckokatolicki biskup przemyski, a od 1798 r. administrator unickiej diecezji lwowskiej, w 1804 r. (po śmierci biskupa Ważyńskiego) objął też administrację unickiej diecezji chełmskiej. Jego rządy w trzech diecezjach unickich przypadły na burzliwe wydarzenia epoki napoleońskiej, w czasie których dał się poznać jako osoba bardzo lojalna wobec władz austriackich oraz zdecydowany przeciwnik cesarza Francuzów. W ostatnim czasie podjęte zostały badania nad jego publicystyką polityczną oraz postawą wobec prób przywrócenia państwowości polskiej w latach wojen napoleońskich[52]. Hierarcha ten zasłynął ze zdecydowanie antynapoleońskich poglądów, które ogłosił drukiem w 1805 r. Z tego powodu musiał uciekać z Galicji, gdy w 1809 r. wkroczyły do niej na krótko wojska polskie. Losy diecezji chełmskiej w okresie administrowania nią przez Angełłowicza nie były pewne, planowano nawet jej całkowitą likwidację. Sytuacja zmieniła się w 1810 r., gdy na czele diecezji chełmskiej stanął Ferdynand Ciechanowski. Biskup ten kontynuował propolskie nastawienie swojego poprzednika z okresu powstania kościuszkowskiego. Dał temu wyraz w liście pasterskim z 1812 r., w którym jako jeden z pierwszych biskupów polskich wyraził radość z odbudowy państwa polskiego i solidaryzował się z polskim społeczeństwem. Dokument ten, napisany w języku polskim, miał być na-

[51] H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864),* Lublin 1981, s. 45; zob. M. Loret, *Kościół katolicki w początku panowania Aleksandra I (1801–1815),* „Biblioteka Warszawska", t. 1, 1913, s. 493–568.

[52] O antynapoleońskiej postawie Angełłowicza i jego publicystyce politycznej, zob. A. Krochmal, *Biskupi uniccy Antoni Angełłowicz i Ferdynand Ciechanowski wobec wydarzeń epoki napoleońskiej,* „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 20, 2013, s. 169–189. Por. S. Nabywaniec, *Antoni Angełłowicz i Michał Lewicki, pierwsi greckokatoliccy metropolici halicko-lwowscy,* „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej", t. 3, 1996, s. 147.

stępnie czytany we wszystkich parafiach unickich. Ciechanowski, uczestnik nadzwyczajnego sejmu w Warszawie, zwołanego w czerwcu 1812 r. po wypowiedzeniu przez cesarza Napoleona wojny Rosji, pisał do podległych kapłanów: „Ojczyzna z popiołów powstała! Polska ożyła!"[53]. Działania biskupa na rzecz polskich dążeń niepodległościowych miały dla niego konsekwencje po klęsce armii napoleońskiej i zajęciu w 1813 r. stolicy eparchii chełmskiej przez Rosjan. Ciechanowski musiał wówczas uciekać z miasta, pałac biskupi został splądrowany przez Rosjan i zamieniony na lazaret[54]. Hierarcha wrócił do diecezji dopiero po przesunięciu się frontu na ziemie zachodnie i opuszczeniu diecezji chełmskiej przez wrogie wojska. Postawy innych biskupów unickich z tego okresu wymagają dalszych studiów.

Powstanie listopadowe i konspiracje galicyjskie z lat trzydziestych XIX wieku

Powstanie listopadowe objęło przede wszystkim teren Królestwa Polskiego, z jedyną na tym terytorium unicką diecezją chełmską. Dokładniejsze badania odnoszące się do Kościoła unickiego objęły jedynie postać biskupa chełmskiego Filipa Felicjana Szumborskiego i jego stosunek do działań powstańczych[55]. Wasyl Szczurat pisał o biskupie Szumborskim, że „choć unita, uważał się za szczerego i wiernego syna Polski", jednak wydarzenia z okresu powstania oraz korespondencja biskupa prowadzona po jego upadku, nie do końca potwierdzają tę tezę. Szumborski objął diecezję w 1828 r. po Janie Ferdynandzie Ciechanowskim. Święcenia odbyły się w 1830 r. Już pierwsze miesiące na stolicy biskupiej stały się okresem próby dla nowego hierarchy. W pierwszych dniach powstania Szumborski wsparł jego uczestników. W dniu 18 grudnia 1830 r. wziął udział, jako senator Królestwa Polskiego, w posiedzeniu Połączonych Izb Sejmowych, które uznały powstanie za rewolucję narodową[56]. Biskup podpisał się pod uchwałą w tej sprawie.

---

[53] Wydany drukiem list pasterski zachował się w Bibliotece Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, Dział rękopisów, rkps 2921, k. 8.

[54] A. Gil, *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005, s. 131; J. Lewandowski, *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny 1772–1875*, Lublin 1996, s. 44; J. Pełesz, op. cit., t. 2, s. 834.

[55] P. Ślaza, *Biskup Filip Felicjan Szumborski wobec powstania listopadowego,* „Teka Komisji Historycznej", t. 8, 2011, s. 161–174; tenże, *Filip Felicjan Szumborski (1771–1851), greckokatolicki biskup chełmski,* Białystok 2014, s. 109–123.

[56] Akt nominacji dla Szumborskiego na senatora Królestwa Polskiego wydany przez cara Mikołaja I zachował się w materiałach archiwalnych, zob. APL, ChKGK, sygn. 27, s. 147.

20 grudnia, na kolejnym posiedzeniu rewolucyjnego senatu, wraz z trzema biskupami rzymskokatolickimi zrzekł się połowy swojej pensji na cele powstańcze[57]. Aktu detronizacji cara Mikołaja I w styczniu 1831 r. już jednak nie poparł i nie złożył pod nim podpisu. Cieniem na postawie biskupa wobec powstańców listopadowych kładzie się jego list pasterski z 1832 r., w którym zdecydowanie potępił ruch rewolucyjny[58]. Powstanie określił w nim jako „haniebny rokosz", który przyniósł rozlew krwi bratniej i spustoszenie kraju. Biskup podkreślał, że dzięki łaskawości i przebaczeniu ze strony cara Mikołaja I wrócił obecnie pokój i porządek. Chwalił też duchowieństwo unickie za to, że nie podzielało uczuć, ani postępków „zagorzałych burzycieli" i zachęcał do wierności rosyjskiemu monarsze. Retoryka ta została utrzymana w kolejnych wystąpieniach hierarchy. List zalecono rozesłać do wszystkich dziekanów w diecezji i odczytywać w czasie nabożeństw we wszystkich parafiach unickich.

Interesującym przyczynkiem do stosunku biskupa Szumborskiego wobec wydarzeń z lat 1830–1831 jest jego list napisany w dwa lata po upadku powstania (datowany w Chełmie, 12 marca 1833 r.), skierowany do greckokatolickiego biskupa przemyskiego Jana Śnigurskiego[59]. Szumborski zawarł w nim ocenę przeżytych wydarzeń i osobiste refleksje na temat ich skutków dla społeczności unickiej. O powstaniu hierarcha pisał „Nieszczęsna rewolucja, czy raczej swawola narodowa, wszystko co było dobre w Polsce – zniszczyła". Biskup podkreślał dobroć i sprawiedliwość monarchów rosyjskich wobec biskupów Kościoła unickiego, w tym zrównanie ich pozycji z biskupami łacińskimi. Równocześnie ubolewał nad stratami, które poniósł Kościół unicki w wyniku działań powstańczych

[57] AGAD, Władze Centralne Powstania Listopadowego (dalej: WCPL), sygn. 456, s. 86; J. Skarbek, J. Ziółek, *Pomoc materialna duchowieństwa rzymskokatolickiego dla powstania listopadowego 1830–1831,* „Studia Płockie", t. 2, 1974, s. 247; H. Dylągowa, op. cit., s. 88; M. Żywczyński, *Geneza i następstwa encykliki Cum Primum z 9 VI 1832 r. Watykan i sprawa polska w latach 1830–1837,* „Rozprawy Towarzystwa Naukowego Warszawskiego", t. 15, 1935, s. 130–131.

[58] Oryginał listu w APL, ChKGK, sygn. 27, Akta osobiste [Filipa Felicjana Szumborskiego, bpa chełmskiego] 1799–1851, s. 168. Treść listu wraz z komentarzem opublikował K. Ślaza, *Filip Felicjan Szumborski,* s. 118–120.

[59] List ten odnalazł Wasyl Szczurat, przy wsparciu kanonika kapituły przemyskiej Myrona Podolińskiego, w aktach greckokatolickiego ordynariatu biskupiego w Przemyślu. Dokument ten (wraz z drugim listem Szumborskiego do Śnigurskiego z 24 X 1835 r.), napisany w języku polskim, został wydany drukiem po przetłumaczeniu na język ukraiński; zob. В. Щурат, *Шумборський про польске повстанне* [w:] *На досвітку нової доби. Статті і замітки по історії відродженнчя галицької України*, Львов 1919, s. 74–78.

przez rewolucję straciliśmy nasze znaczenie, dobre imię, krajowe porządki i wszystko, co przed obliczem całej Europy nas podnosiło, a może nawet zazdrość budziło[60].

Nie wiadomo, jaka była odpowiedź Śnigurskiego na przesłany list, który kończył się prośbą o jego przyjęcie w dowód sąsiedzkiej przychylności. Dalsza kwerenda w zespole akt archiwum biskupstwa greckokatolickiego w Przemyślu mogłaby pomóc w odnalezieniu informacji na temat opinii biskupa Śnigurskiego o polskim powstaniu[61].

Postawa duchowieństwa parafialnego i zakonnego na Chełmszczyźnie

Postawa biskupa Szumborskiego wobec powstania miała wpływ na zachowania greckokatolickiego duchowieństwa parafialnego w diecezji chełmskiej. Większość kapłanów zachowywała się obojętnie, skupiając się na wykonywaniu swoich obowiązków duszpasterskich[62]. Z kolei bierność duszpasterzy powodowała obojętność ludności ruskiej wobec powstania. Na zmianę sytuacji nie wpływały monity kierowane przez władze powstańcze do biskupa, który opieszale wykonywał polecenia władz cywilnych powstania[63]. Na przełomie grudnia 1830 i stycznia 1831 r. Maurycy Mochnacki podjął próbę rozpoznania sytuacji i ustalenia metod pozyskania duchowieństwa unickiego dla celów powstania. Podczas pobytu w Chełmie Mochnacki spotkał się z biskupem Szumborskim i prałatami unickiej kapituły chełmskiej. W trakcie rozmów zarówno Szumborski, jak i członkowie kapituły zapewniali rozmówcę o gotowości wsparcia sprawy polskiej i udzielenia szczerego poparcia[64]. W ślad za tymi deklaracjami w dniu 11 stycznia 1831 r. do duchowieństwa

[60] В. Щурат, op. cit., s. 76–77.

[61] W opracowaniach poświęconych Śnigurskiemu brakuje odniesień do tego interesującego wątku; zob. S. Zabrowarny, *Dzieło biskupa Jana Śnigurskiego* [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 165–176; Ю. Желехівський, *Йоанн Снігурскій, єго жизнь і діятельность в Галицкой Руси*, Львів 1894; *Дух і ревність. Владика Снігурський та інші перемишляни*, Перемишль–Львів 2002.

[62] J. Skarbek, *Województwo lubelskie w powstaniu listopadowym 1830–1831*, cz. 1, Lublin 2011, s. 151; cz. 2, Lublin 2013, s. 143.

[63] AGAD, WCPL, sygn. 231, k. 152; sygn. 232, k. 221–222, 310–312; sygn. 451, k. 106.

[64] AGAD, Archiwum Lubomirskich z Małej Wsi, sygn. 595; Z. Przychodniak, *O wyprawie Maurycego Mochnackiego w Lubelskie w świetle jego nieznanych listów z grudnia 1830 i stycznia 1831,* „Pamiętnik Literacki", t. 84, 1993, z. 3–4, s. 135; J. Skarbek, *Województwo lubelskie w powstaniu,* cz. 1, s. 152–153, 173.

diecezji chełmskiej zwróciła się Rada Najwyższa Narodowa, oczekując od kapłanów informowania unickich parafian o celach powstania podczas odprawianych nabożeństw oraz zachęcania ludności do wsparcia powstańców. Apele te nie odniosły większego skutku, prawdopodobnie z powodu obaw przed rosyjskimi represjami, zwłaszcza po zajęciu Podlasia i Chełmszczyzny przez Rosjan.

Znane są natomiast przypadki poparcia w różnych formach działań powstańczych przez kler unicki i zakony bazyliańskie w innych rejonach Rzeczypospolitej. Pomoc dla powstania świadczył – podobnie jak w 1794 r. – klasztor bazyliański w Supraślu, kierowany w tym czasie przez Leona Ludwika Jaworowskiego[65]. W ruch powstańczy zaangażowali się też chłopi uniccy pracujący w miejscowym folwarku klasztornym, ścigani po klęsce powstania listopadowego przez Rosjan listem gończym. Z imienia i nazwiska znane są cztery osoby uczestniczące w powstaniu: parobek folwarczny Andrzej Hołubowicz, pastuch folwarczny Mikołaj Jarmoluk, ogrodnik klasztorny i chłop folwarczny Antoni Jarocki oraz Grzegorz Kisilewski, klasztorny piwowar i gorzelnik[66].

Przykładem pozytywnej reakcji na ruchy powstańcze może być również obszar Mińszczyzny. Dzięki odezwom powstańczym odczytywanym w kościołach i cerkwiach działania powstańców objęły cały powiat wilejski oraz część miejscowości w powiecie dziśniańskim[67]. Wśród aktywnych uczestników byli księża uniccy oraz bazylianie. Jeden z badaczy tego zagadnienia opublikował 12 nazwisk duchownych greckokatolickich zaangażowanych w odbieranie przysiąg od ludności na wierność rządowi powstańczemu lub bezpośrednio uczestniczących w walce w szeregach oddziałów powstańczych[68].

Ogólnie rzecz biorąc, udział duchowieństwa unickiego w powstaniu na tzw. ziemiach zabranych był niewielki. Księża obarczeni rodzinami nie angażowali się w działania powstańcze. Kościół unicki, będący pod silną presją władz rosyjskich, znajdował się w trudnym położeniu. Już na początku grudnia 1830 r. unicki metropolita Jozafat Bułhak wydał list pasterski do

[65] R. Dobrowolski, *Opat supraski*, s. 103.

[66] R. Dobrowolski, op. cit., s. 103; Dziennik Urzędowy Województwa Mazowieckiego, dodatek trzeci do nr 214, Warszawa, dnia 14/26 X 1835 r.

[67] J. Skarbek, J. Ziółek, *Duchowieństwo chrześcijańskie wobec powstania listopadowego* [w:] *Powstanie listopadowe 1830–1831. Dzieje wewnętrzne, militaria, Europa wobec powstania*, red. W. Zajewski, Warszawa 1990, s. 203.

[68] S. Dangel, *Rok 1831 w Mińszczyźnie,* Warszawa 1925, s. 163–164; tu wykaz duchowieństwa greckokatolickiego pochodzącego z Mińszczyzny, biorącego udział w powstaniu.

duchowieństwa i wiernych, potępiający powstanie jako akt zdrady prawowitej władzy. Tekst wystąpienia został przygotowany przez współpracującego z władzami rosyjskimi ks. Józefa Siemaszkę. Podobne stanowisko, lojalne wobec Rosji, zajęła większość biskupów rzymskokatolickich na Litwie i Rusi. Nieco lepiej sytuacja wyglądała w przypadku zgromadzeń zakonnych, w tym bazylianów, którzy popierali wysiłek zbrojny. Czynny udział w oddziałach polskich walczących z Rosjanami wzięli także zakonnicy bazyliańscy z klasztorów berezowskiego w Grodnie oraz poczajowskiego i owruckiego na Wołyniu[69]. Za najbardziej niepewny politycznie element władze rosyjskie uznały duchowieństwo unickie świeckie i zakonne na Witebszczyźnie i obszarze Inflant. Kapłani poddani byli stałej kontroli, śledzono zarówno ich działania, jak i ich korespondencję. Ogółem na wymienionym obszarze znanych jest 10 bazylianów i 2 kleryków unickich, walczących w oddziałach partyzanckich[70].

Niewiele wiadomo o reakcji na powstanie w zaborze rosyjskim greckokatolickich biskupów galicyjskich, Jana Śnigurskiego z eparchii przemyskiej oraz metropolity lwowskiego Michała Lewickiego. Działania obu hierarchów skupiały się na pracach duszpasterskich w powierzonych im diecezjach, jak też na angażowaniu się w prace ukraińskich organizacji oświatowych i kulturalnych oraz w rozwijający się – zwłaszcza od lat trzydziestych XIX w. – ukraiński ruch narodowy.

Znacznie większą aktywność niż w powstaniu listopadowym odnotowano wśród galicyjskiego duchowieństwa unickiego w rozwijającym się w latach trzydziestych XIX w. ruchu konspiracyjnym w zaborze austriackim. Wśród jego uczestników odnotowano grupę alumnów i księży greckokatolickich[71]. Drogi polsko-ruskie zaczęły się jednak rozchodzić w połowie XIX w. Okres wzmożonej aktywności społeczno-kulturalnej duchowieństwa greckokatolickiego, w tym ogromna rola duchownych w budzeniu ukraińskiej świadomości narodowej w latach 30. i 40. XIX w. (zwłaszcza przeło-

[69] J. Skarbek, J. Ziółek, *Duchowieństwo,* s. 208; E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego*, s. 45; W. Charkiewicz, *Zmierzch unii kościelnej na Litwie i Białorusi*, Słonim 1929, s. 54.

[70] J. Ziółek, *Kościół greckokatolicki w powstaniach narodowych,* „Rocznik Bialskopodlaski", t. 8–9, 2000–2001, s. 184.

[71] Zob. S. Kieniewicz, *Konspiracje galicyjskie 1830–1845,* Warszawa 1950; B. Łopuszański, *Przemyśl jako ośrodek ruchów spiskowych w latach 1834-1840,* „Rocznik Przemyski", t. 12, 1968, s. 129–147. К. Студинський, *Матеріяли до історії культурного житя в Галичинї в 1795–1857* pp., Львів 1920, s. XXXVIII; tenże, *Польські конспірації серед руських питомців і духовенства в Галичині в роках 1831–1846,* „Записки НТШ", t. 82, 1908; tenże, *Львівська духовна семинарія в часах Маркіяна Шашкевича 1829–1843,* Львів 1916.

mowy okres Wiosny Ludów) doprowadził do powstania nowych nurtów w życiu politycznym galicyjskich Rusinów. Po 1848 r. następował proces odcinania się od polskości i koncentrowania na budowaniu własnej tożsamości, także religijnej. Kościół greckokatolicki coraz wyraźniej identyfikował się z nurtem narodowym w ukraińskim życiu politycznym. Stawiało to hierarchię greckokatolicką i podległe jej duchowieństwo (w większości lojalne wobec władz austriackich) w konflikcie z polskimi dążeniami do uzyskania jak największej autonomii narodowej w Galicji i odzyskania niepodległości.

Zupełnie inne nastroje panowały w unickiej diecezji chełmskiej, poddawanej od lat czterdziestych XIX w. rusyfikacji i ofensywie prawosławnej. Dążenia władz zaborczych do skasowania ostatniej na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim unickiej diecezji doprowadziły do prób oporu ze strony kapłanów i wiernych Kościoła unickiego. Wyrazem tego było m.in. zawiązanie tajnej organizacji pod nazwą „Fraternitatis" w seminarium unickim w Chełmie. W okresie od marca do maja 1841 r. Komisja Śledcza, działająca pod przewodnictwem Andreja Jakowlewicza, przeprowadziła postępowanie w tej sprawie. W jego wyniku dwóch kleryków unickich wykluczono z seminarium i wysłano do odbycia służby wojskowej w armii rosyjskiej[72]. Represje wobec unitów chełmskich spowodowały ich zaangażowanie się w polskie manifestacje patriotyczne na początku lat sześćdziesiątych XIX w., a następnie czynny udział kapłanów i wiernych w powstaniu. Sprzyjała temu nominacja na diecezję chełmską propolsko nastawionego Jana Kalińskiego.

Manifestacje patriotyczne z lat 1861–1862 i powstanie styczniowe (1863–1864)

Przywódcy kolejnego powstania narodowego – podobnie jak ich poprzednicy – zdawali sobie sprawę z tego, jak niezwykle istotną kwestią dla powodzenia ruchu powstańczego jest włączenie do sprawy polskiej rzeszy Rusinów i mającego na nich ogromny wpływ Kościoła Wschodniego. Już 5 lutego 1863 r. członek Rządu Narodowego w powstaniu styczniowym, Stefan Bobrowski zwrócił się w odezwie „Do Braci Rusinów"[73], wzywając ich do wspólnej walki, aby nie stali się oni „winnymi wstrzymania odrodze-

[72] AGAD, Stała Komisja Wojenno-Śledcza przy Namiestniku w Królestwie Polskim, 1833–1865, sygn. 7.

[73] *Wydawnictwo materyałów do historii powstania 1863–1864,* t. 1, Lwów 1888, s. 40–41.

nia wspólnej Ojczyzny"[74]. W dokumencie podkreślano ogłoszone dekretem Rządu Narodowego uwłaszczenie włościan, którzy

> pomimo różnic wiary i języka, na całej przestrzeni Rzeczypospolitej używać mają jednych i tych samych praw wolno o swoim losie stanowiących obywateli![75].

Podobne hasła zawierała odezwa do Polaków w zaborze austriackim i pruskim, wydana 7 lutego 1863 r. Podkreślono w niej, że Rząd Narodowy rozpoczął walkę o niepodległość, zaczynając od „uwłaszczenia włościan i równouprawnienia całej ludności bez różnicy stanu, wiary i języka"[76]. Chcąc zachęcić inne niż polska nacje do udziału w powstaniu, odwoływano się do tradycji wielonarodowościowej Rzeczypospolitej. Wyrazem tego było pojawienie się na pieczęci Rządu Narodowego symboli narodowych – polskiego, litewskiego i ruskiego (Polski Orzeł, Litewska Pogoń oraz św. Michał Archanioł jako patron Rusi).

Przekonanie o konieczności zajęcia jakiegoś stanowiska przez społeczność ruską wobec walk powstańczych pojawiło się u części działaczy stronnictw ruskich, w tym w szeregach galicyjskich działaczy narodowych. Świadczy o tym treść listu Lwa Łopatyńskiego, działacza obozu narodowego we Lwowie, do jednego z przywódców narodowców ukraińskich, Wołodymyra Szaszkiewicza. Przebywający w Pradze Łopatyński pisał o pilnej konieczności odpowiedzi na odezwę Rządu Narodowego i przypomnienia światu o istnieniu Rusi:

> Teraz albo nigdy musi Ruś zabrać głos! Inaczej powie Europa, że Rusi nie ma na świecie i wykroją jedną połowę naszej ojczyzny – aż po Dniepr – Lachom, a drugą – Moskwie![77].

[74] *Centralny Narodowy Komitet jako tymczasowy Rząd Narodowy do braci Rusinów!* [w:] *Rok 1863. Wybór aktów i dokumentów,* oprac. E. Maliszewski, Warszawa 1924, s. 50–52.

[75] Tamże, s. 51; P. Jasienica, *Dwie drogi. O powstaniu styczniowym,* Warszawa 2009, s. 230.

[76] Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника (Lwowska Naukowa Biblioteka Narodowa Ukrainy im. W. Stefanyka; dalej: Bibl. Stef.), zesp. 45, cz. 1, Rękopisy Biblioteki Poturzyskiej Dzieduszyckich, sygn. 997, s. 5; *Powstanie styczniowe. Dokumenty Komitetu Centralnego Narodowego i Rządu Narodowego 1862–1864*, s. 45–46, Wrocław–Warszawa–Kraków 1984.

[77] Bibl. Stef., Oddział Rękopisów, zesp. 2, sygn. 175/2, k. 263–264. Zob. O. Середа, *Українські народовці та польські повстанці в Східній Галичині (1863–1864): таємні контакти та публічні дискусії* [w:] *Galicja a powstanie styczniowe*, red. M. Hoszowska i in., Warszawa–Rzeszów 2013, s. 126–127.

W odpowiedzi na te apele w społeczeństwie galicyjskim, głównie polskim, pojawiły się pozytywne reakcje na wydarzenia zachodzące w zaborze rosyjskim. Już od listopada 1860 r. organizowano w głównych miastach Galicji, Krakowie i Lwowie manifestacje patriotyczne w rocznice ważnych wydarzeń z dziejów Polski (np. powstania listopadowego, rocznicy stracenia uczestników powstania 1846 r.)[78]. Wzorem Królestwa Polskiego zaczęto nosić stroje narodowe, pojawiły się śmielsze tendencje w ukazującej się prasie galicyjskiej oraz głosy dopominające się o instytucje narodowe. Po zabójstwie na ulicach Warszawy pięciu demonstrantów i ogłoszeniu żałoby narodowej w Królestwie Polskim i na Litwie w 1861 r., również w Galicji na znak solidarności przerwano zabawy w miejscach publicznych i domach prywatnych. Z postawą taką nie identyfikowała się jednak społeczność ruska, o czym pisał jeden ze współczesnych wydarzeniom autorów:

> jedni tylko Rusini, jakby na urągowisko, wyprawiali publiczne bale i zabawy różne, na których księża i klerycy ruscy rej wodzili[79].

Zdecydowanie lojalistyczne stanowisko wobec władz austriackich wykazywała unicka hierarchia duchowna w Galicji, na której czele stał arcybiskup Grzegorz Jachimowicz[80] z koadiutorem Spirydionem Litwinowiczem. Metropolii lwowskiej w omawianym okresie podlegała jedynie unicka eparchia przemyska, rządzona w latach 1860–1869 przez biskupa Tomasza Polańskiego[81]. Na podstawie niektórych materiałów źródłowych formułowane jest przez historyków podejrzenie, że przenosił on na inne parafie kapłanów unickich sprzyjających powstaniu[82].

[78] O. Beiersdorf, *Galicja wobec powstania styczniowego* [w:] *Powstanie styczniowe 1863–1864. Wrzenie – Bój – Europa – Wizje,* red. S. Kalembka, Warszawa 1990, s. 392–393.

[79] J. Stella-Sawicki, *Galicya w powstaniu styczniowem,* Lwów 1913, s. 8.

[80] Jedyna monografia poświęcona życiu i działalności biskupa ukazała się w Rzymie, zob. L. Glinka, *Gregorio Jachymowyč – metropolita di Halič ed il suo tempo (1840–1865),* Romae 1974.

[81] Formalna zgoda władz austriackich na powołanie unickiej eparchii stanisławowskiej nastąpiła w 1850 r., jednak w praktyce idea ta została zrealizowana dopiero w 1885 r.

[82] Taka sugestia zawarta jest w wydawnictwie źródłowym do dziejów powstania styczniowego, w związku z pismem Komisarza pełnomocnego Rządu Narodowego w Galicji do naczelnika obwodu przemyskiego w sprawie przeciwdziałania translokacji księży przychylnych powstaniu, zob. *Galicja w powstaniu styczniowym,* Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980 [seria: *Powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty,* Warszawa–Moskwa], s. 221, przypis 2 w dokumencie nr 202.

Większość duchowieństwa galicyjskiego zachowała się obojętnie wobec wydarzeń poprzedzających powstanie[83]. Po jego wybuchu dochodziło niekiedy do aktów solidarności wśród społeczności lokalnych, od lat ze sobą sąsiadujących. Dotyczyło to m.in. nabożeństw za poległych powstańców. Przykładem w tej mierze może być nabożeństwo żałobne w Sanoku za poległego Medarda Tchórznickiego, które w miejscowym kościele rzymskokatolickim zgromadziło wielu uczestników różnych grup społecznych: magnatów, szlachtę, mieszczan, chłopów oraz księży obu obrządków katolickich („łacińskich i ruskich, razem dwudziestu dziewięciu")[84]. O zaangażowaniu się księży unickich z Galicji w działania na rzecz powstania pisała też Franciszka Ramotowska twierdząc, że na początku powstania „partia Rusinów" w Galicji występowała zdecydowanie przeciwko polskiemu ruchowi, miejscowi chłopi zaś, inspirowani przez unickich księży, donosili władzom o ruchach wojsk powstańczych. Sytuacja ta miała się zmienić w miarę upływu czasu, co doprowadziło do tego, że „młodzież rusińska (także synowie duchownych) uciekała do oddziałów udających się za kordon na pole walki"[85]. Na pozytywne zmiany i nastroje wśród społeczności ruskiej wpłynąć miało zwłaszcza wkroczenie do Galicji oddziałów gen. Edmunda Różyckiego, wśród których znaleźli się przedstawiciele tzw. nurtu chłopomańskiego, przychylnie usposobieni do ludności ruskiej i znający jej język. Według Ramotowskiej „Wówczas Rusini galicyjscy zaczęli przejawiać coraz większą przychylność dla powstańców; duchowni uniccy otworzyli dla nich swoje domy, wysyłali swoich synów do oddziałów i płacili podatki"[86].

Ważny wpływ na zachowania hierarchii, duchowieństwa i wiernych obu obrządków katolickich w Galicji wywierała postawa Stolicy Apostolskiej wobec powstania na ziemiach polskich. W jej działaniach, zwłaszcza zaś papieża Piusa IX, podobnie jak w przypadku władz austriackich, brak było jednoznaczności i jasnego określenia się wobec zachodzących wydarzeń. Papież przestrzegał przed pochopnym wszczynaniem powstania, gdy jednak wybuchło, nie potępił wprost prowadzonych działań a nawet wzywał do modlitw za Polaków[87]. W prasie rosyjskiej pojawiły się wówczas głosy o „brataniu się

[83] F. Ramotowska, *Tajemne państwo polskie w powstaniu styczniowym 1863–1864. Struktura organizacyjna*, cz. 2, Warszawa 2000, s. 484–485.

[84] J. Gordon, *Obrazki galicyjskie,* Sanok 1869, s. 112–113.

[85] F. Ramotowska, op. cit., cz. 2, s. 485.

[86] Tamże.

[87] Na temat relacji między władzami powstańczymi a Stolicą Apostolską i uwarunkowań politycznych tego okresu, zob. A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie; leurs relations diplomatiques au 19e siècle 1814–1847*, t. 1–2, Paris 1922–1925; J. Pelczar, *Pius IX i Polska,*

Ojca Świętego z powstańcami", jak też ironiczne komentarze o utrzymywaniu w Rzymie „na groszu św. Piotra" delegacji księży katolickich z Polski, którzy

> niewątpliwie naczelnicy i uczestniczący w bandach, przemknąwszy się do Rzymu, złożyli u stóp Papieża notę okolicznościową o prześladowaniu, któremu jakoby uległ Kościół katolicki w Królestwie, na Litwie, Podolu i na Wołyniu[88].

Analogicznie do Galicji kształtowała się sytuacja nad Dnieprem, gdzie po wybuchu powstania lud ukraiński „śledził powstańców, łapał, wiązał, dostawiał do komend żandarmskich, nawet mordował"[89]. Jak zauważył Paweł Jasienica, lud ukraiński zwalczał powstanie nie dlatego, że było ono polskie, lecz dlatego, iż uznawał je za „pańskie"[90]. Nierozwiązana przed powstaniem kwestia chłopska miała zdecydowany wpływ na stosunek ludności ruskiej do powstania. Dotyczyło to zarówno Rusi Kijowskiej, jak i innych obszarów byłej Rzeczypospolitej.

Analizując postawę Kościoła unickiego wobec powstania w różnych rejonach dawnej Rzeczypospolitej warto zwrócić uwagę na sytuację w unickiej diecezji chełmskiej, w której odnotowano stosunkowo pozytywny odzew wobec działań powstańczych. Żywą reakcję wywołały w niej już wypadki warszawskie z 1861 r. i śmierć z rąk rosyjskich pięciu demonstrantów. W wielu parafiach odprawiono wówczas nabożeństwa żałobne za dusze osób, które w dniu 15/27 lutego 1861 r. straciły życie na ulicach Warszawy[91]. Pierwsze tego typu nabożeństwo zorganizowano 9 marca 1861 r. w unickiej katedrze w Chełmie. Inicjatywa ta wyszła od okolicznych mieszkańców oraz chełmskich reformatów i pijarów, zwłaszcza o. Adama Słotwińskiego[92]. Zaniepokojone sytuacją władze rządowe podjęły próby włączenia do współpracy duchowieństwa, w tym unickiego, licząc, że przyczyni się to do utrzy-

Miejsce Piastowe 1914; M. Żywczyński, *Kościół i duchowieństwo w powstaniu styczniowym,* „Przegląd Historyczny", t. 14, 1938, s. 512–525; K. Lis, *Pius IX a Polska w dobie powstania styczniowego*, Lublin 1996; J. Kania, *Pius IX a wojna partyzancka Polaków z Rosją. Powstanie styczniowe (1863–1864)*, Kraków 2000.

88 AGAD, Zbiór Branickich z Suchej, sygn. 356/468, Rozmaite wyciągi i wypisy z prasy polskiej i zagranicznej, przeważnie rosyjskiej w okresie powstania styczniowego, s. 138.

89 P. Jasienica, *Dwie drogi*, s. 177.

90 Tamże.

91 APL, ChKG, sygn. 184, s. 755.

92 E. Niebelski, *Nieprzejednani wrogowie Rosji. Duchowieństwo lubelskie i podlaskie w powstaniu 1863 roku i na zesłaniu,* Lublin 2008, s. 27.

mania spokoju w kraju. Świadczą o tym liczne prośby ze strony namiestnika Królestwa Polskiego i podległych mu urzędników kierowane do biskupa administratora diecezji chełmskiej Jana Teraszkiewicza[93]. Władze apelowały do biskupa o rozważenie możliwości okresowego wstrzymania się od wszelkich obchodów kościelnych, które pociągają za sobą tłumne zgromadzenia ludności, co może prowadzić do zakłóceń porządku i mieć nieprzewidywalne skutki. W odpowiedzi na to Teraszkiewicz informował w połowie kwietnia 1861 r., że wydał podległym księżom unickim rozporządzenie ostrzegające, aby w naukach w kościele „nie tykali przedmiotów politycznych"[94]. Na podstawie analizy materiałów źródłowych stwierdzić można, że w większości przypadków wymienione apele odniosły skutek. Eugeniusz Niebelski w swojej monografii poświęconej udziałowi duchowieństwa diecezji lubelskiej i podlaskiej w powstaniu styczniowym odnotował łącznie 19 księży i zakonników unickich zaangażowanych w różne formy działalności patriotycznej przed lub w okresie powstania[95]. Nastroje patriotyczne wśród części duchowieństwa unickiego na Chełmszczyźnie i Podlasiu nasiliły się jesienią 1861 r. w związku z obchodami zorganizowanymi w Horodle nad Bugiem w rocznicę unii horodelskiej. Poprzedziła je akcja agitacyjna prowadzona wśród ludności unickiej i ruskiej, a „obliczona na wciągnięcie do wspólnego działania Rusi"[96]. We wrześniu 1861 r. w Warszawie zorganizowano specjalną naradę poświęconą temu zagadnieniu oraz wzajemnym stosunkom Polski i Rusi. Uczestnikiem obrad ze strony ruskiej był ksiądz unicki Stefan Laurysiewicz, jeden z inicjatorów i współorganizatorów uroczystości w Horodle[97] oraz sprowadzona przez niego kilkuosobowa reprezentacja Ukrainy Zadnieprzańskiej. Obchody zgromadziły kilkuset księży rzymskokatolickich i unickich. Zgromadzeni, nie mogąc przybyć do Horodła z powodu otoczenia miasteczka przez wojska carskie, zatrzymali się w jego pobliżu i tam przyjęli wspólnie protest skierowany przeciwko rozbiorom Polski i żądający

[93] APL, ChKGK, sygn. 184, s. 775–776, Pismo Dyrektora Głównego Prezydującego w Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych do Biskupa Administratora Diecezji Chełmskiej z 6/18 marca 1861 r.

[94] Tamże, s. 782, Pismo Biskupa Administratora Diecezji Chełmskiej do Dyrektora Głównego Prezydującego w Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych z 15/27 kwietnia 1861 r.

[95] Tamże, s. 42, 49, 51, 62, 88, 93, 102, 105, 113, 119–120, 138, 232, 334.

[96] J. Grabiec, *Powstanie styczniowe 1863–1864,* Warszawa 1921, s. 32. O przebiegu obchodów, zob. E. Niebelski, op. cit., s. 72–84.

[97] R. Bender, *Laurysiewicz Marek Stanisław, imię zakonne Stefan* [w:] PSB, t. 16, s. 581–582; F. Ramotowska, op. cit., cz. 2, s. 474–475.

przywrócenia jej niepodległości[98]. Jesienią 1862 r. duchowieństwo parafialne obu obrządków na zjazdach organizowanych na terenie Królestwa Polskiego uznało Komitet Centralny za prawowitą władzę narodu polskiego. Duchowni uniccy z Chełmszczyzny dokonali tego na zjeździe w Hrubieszowie, natomiast księża uniccy z Podlasia, zgromadzeni na zjeździe w Leśnej, odmówili uznania Komitetu.

Według przeprowadzonych badań, ogółem za udział w manifestacjach patriotycznych na terenie Królestwa Polskiego ukarano ponad 150 księży (bez względu na obrządek) co stanowi ok. 4% ogółu kapłanów świeckich i zakonnych[99]. Z kolei historycy zajmujący się zaangażowaniem zakonów męskich w powstanie podają, że w latach 1861–1864 w różne formy działań patriotycznych było zaangażowanych 540 zakonników (łącznie z klerykami i braćmi)[100].

W okresie działań powstańczych w latach 1863–1864 rządy w diecezji chełmskiej sprawował Jan Kaliński, powołany na podstawie bulli papieskiej z 26 marca 1863 r. jako biskup nominat chełmski i bełski. W literaturze przedmiotu określany jest często jako gorący polski patriota, który zdecydowanie opowiadał się za powstaniem. Jeszcze przed jego wybuchem bronił się przed wprowadzeniem języka ruskiego do kazań (w miejsce polskiego) oraz niechętnie odnosił się do zarządzeń władz państwowych. Po wybuchu powstania jego syn czynnie zaangażował się w prowadzone działania. Sam biskup był oskarżany przez rząd rosyjski o udział w powstaniu, przechowywanie powstańców, odprawianie mszy za poległych i wspieranie powstania wszelkimi sposobami[101]. Niechętna wobec władz rządowych postawa biskupa nominata sprawiła, że do końca życia nie został wyświęcony, mimo usilnych zabiegów Stolicy Apostolskiej czynionych przez sekretarza stanu kardynała Giacomo Antonelli. Za przychylną postawę wobec powstania rząd rosyjski pozbawił Kalińskiego pensji, starał się też podkopać jego władzę w diecezji. Za odmowę wprowadzenia zmian w obrzędach Kościoła unickiego oraz wygłaszanie kazań w języku polskim, biskup został aresztowany 23 września 1866 r. i wywieziony do Wiatki, gdzie zmarł w niecały

[98] *Protest spisany na pograniczu miasta Horodła nadbużnego dnia 10 października 1861 roku* [w:] *Rok 1863. Wybór aktów i dokumentów*, s. 28–30.

[99] H. Dylągowa, op. cit., s. 140.

[100] E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Materiały do zaangażowania patriotycznego zakonów męskich w Królestwie Polskim w latach 1861–1864* [w:] *Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i na początku XX wieku,* oprac. H. Dylągowa i in., Lublin 1976, s. 93.

[101] C. Studziński, *Zza kulisów schizmatyckiej propagandy,* Kraków 1899, s. 6.

miesiąc później. Jego pięć córek, w obawie o wywieranie złego wpływu na ludność unicką, przesiedlono na polecenie namiestnika Fiodora Berga do guberni suwalskiej. Zezwolono im wrócić na Podlasie w marcu 1869 r., ale ustanowiono nad nimi dozór policyjny. Przez następne lata borykały się one z trudnościami materialnymi, o czym świadczą kierowane do władz rosyjskich prośby o udzielenie wsparcia finansowego. Petycja w tej sprawie trafiła w końcu do cara, który zgodził się na przyznanie im zapomogi. W piśmie informującym o woli monarchy skierowanym do namiestnika Berga zaznaczono, że car podjął taką decyzję, mimo że wiedział o antypaństwowej działalności biskupa Kalińskiego i udziale w niej jego córek i syna, którzy jawnie podburzali ludność przeciwko rządowi[102].

*

Dokonując porównania postaw biskupów unickich w diecezji chełmskiej i diecezjach galicyjskich stwierdzić należy, że różnice zachowań wynikały w znacznej mierze z zupełnie odmiennej sytuacji politycznej. W chwili nasilania się nastrojów patriotycznych i antyrosyjskich w Królestwie Polskim, Galicja przeżywała pozytywne zmiany z punktu widzenia zamieszkujących ją narodowości, polskiej i ruskiej. Umiarkowana na tle dwu pozostałych zaborców polityka władz austriackich sprawiała, że w Galicji silniejsze niż na innych ziemiach polskich, były tendencje lojalistyczne i ugodowe, zwłaszcza wśród galicyjskich Rusinów. W społeczności tej panowało głębokie przekonanie, że zawdzięcza ona władzom austriackim wiele koncesji i praw, których odmawiali jej dotąd polscy współmieszkańcy. Przekonanie to było ugruntowywane wśród ludności galicyjskiej przez hierarchię Cerkwi unickiej i jej duchowieństwo. Istotną różnicą był też fakt, iż w eparchii chełmskiej zarówno społeczność polska, jak i ruska, postawione zostały przed wspólnym zagrożeniem ze strony władz rosyjskich, co czyniło obie strony naturalnymi sojusznikami również w chwili wybuchu powstania, skierowanego przeciwko rosyjskiemu zaborcy. Z chwilą wprowadzenia przez władze austriackie bardziej liberalnej polityki, Polacy i Rusini galicyjscy znaleźli się w przeciwstawnych obozach politycznych, częściej ze sobą konkurujących niż współpracujących. Rzutowało to również na obojętną reakcję wobec toczącego się w sąsiednim zaborze powstania, które postrzegano głównie jako sprawę polską.

[102] AGAD, Sekretariat Stanu Księstwa Warszawskiego, Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego, Kancelaria Własna JCMości do spraw Królestwa Polskiego, 1807–1876, sygn. 3966, Wypisy ks. B. Ussasa, s. 321–322.

Podjęta w artykule problematyka wymaga dalszych, pogłębionych badań źródłowych, zwłaszcza w odniesieniu do indywidualnych postaw hierarchów Kościoła unickiego, jak i podległych im kapłanów i wiernych obrządku wschodniego wobec polskich dążeń niepodległościowych. Pozwoliłyby one na uchwycenie zmian dokonujących się na przestrzeni niemal stu lat w postawie kolejnych władz powstańczych wobec „sprawy ruskiej" oraz ukazanie wzajemnych relacji, z uwzględnieniem szeregu uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych.

Greek Catholic (Uniate) Church in relation to Polish national uprisings

Summary

The article is devoted to a matter which is rarely tackled in historiography of Polish national uprisings. Scholarly works have so far focused on political and military aspects, as well as analysis of international situation. Attitudes of various religious communities and minorities with respect to Polish strive for sovereignty were only tackled to an insignificant extent. The article points out research opportunities presented by vast, if significantly fragmented, archival materials pertaining to the subject. Source basis for further work can be found in sources of Church origin – historical archives of the Eastern Church preserved in Przemyśl, Lublin, L'viv and Petersburg, as well as secular sources, of state origin, preserved in Polish and foreign archives. The analysis covers the period starting from Bar Confederacy (1768–1772), considered to be the first Polish national uprising, through to January Uprising in 1863. Need was indicated to continue research in two main aspects – the attitude of subsequent uprising leadership towards the "Ruthenian cause" and attitude of Uniate Church in former Commonwealth territory towards insurgents activity. The article draws attention to the phenomenon of shrinking holdings of Uniate Church and gradual elimination of church union after subsequent national uprisings. In analysing the attempts to include Uniate (Ruthenian) population in insurgent activity on the territory of Poland, an effort was made to capture changing attitudes of subsequent uprising leadership groups over the period of nearly a hundred years. Attention was given to reactions of Uniate Church and its hierarchy in Chełm diocese, which was largely favourable to the Polish cause, and a more withdrawn position of Greek-Catholic Church in Galician dioceses (L'viv and Przemyśl). The differences stemmed from different socio-political circumstances in Russian and Austrian partition, as well as disparate experiences and traditions of various local communities of the Uniate Church.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie:
Archiwum Królestwa Polskiego, sygn. 247, 253.
Archiwum Lubomirskich z Małej Wsi, sygn. 595.
Archiwum Publiczne Potockich, sygn. 316.
Archiwum Sejmu Czteroletniego, sygn. 9.
Sekretariat Stanu Księstwa Warszawskiego, Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego, Kancelaria Własna JCMości do Spraw Królestwa Polskiego, 1807–1876, sygn. 3966.
Stała Komisja Wojenno-Śledcza przy Namiestniku w Królestwie Polskim, sygn. 7.
Władze Centralne Powstania Listopadowego, sygn. 231, 232, 451. 473.
Zbiór Branickich z Suchej, sygn. 356/468.
Archiwum Narodowe w Krakowie, Zbiór Ambrożego Grabowskiego, sygn. E74.
Archiwum Państwowe w Lublinie, Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 5, 27, 184.
Archiwum Państwowe w Przemyślu, Akta miasta Przemyśla, sygn. 614, 1284.
Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, Dział rękopisów, sygn. 945.
Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, Dział rękopisów, rkps 2921.
Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie:
Zesp. 132, op. 1, sygn. 639.
Zesp. 408, op. 1, sygn. 1109.
Lwowska Naukowa Biblioteka Narodowa Ukrainy im. W. Stefanyka, Oddział Rękopisów, Zesp. 2, sygn. 175/2.
Muzeum Narodowe we Lwowie, Oddział Rękopisów i Starodruków, rkps 120–122.

Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia, 1622–1862, t. 1–5, Romae 1953–1955.
Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie, t. 23, wyd. A. Prochaska, Lwów 1928.
Akty powstania Kościuszki. Protokoły i dzienniki Rady Zastępczej Tymczasowej i Rady Najwyższej Narodowej, t. 1, wyd. S. Askenazy, W. Dzwonkowski, Kraków 1918.
Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia, 1075–1953, Romae 1953–1954.
Dziennik Urzędowy Województwa Mazowieckiego, dodatek trzeci do nr 214, Warszawa, dnia 14/26 X 1835 r.
Gąsianowski J. D., *Pamiętnik pułkownika Józefa Dominika Gąsianowskiego z r. 1793–1794,* Lwów 1861.
Katalog Archiwum Aktów Dawnych Miasta Krakowa, red. S. Krzyżanowski, t. 1–2, Kraków 1907–1915.
Korespondencja Adama Naruszewicza 1762–1796, red. T. Mikulski, Wrocław 1959.

Litterae Nunciorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes, t. 1–14, Romae 1959–1977.

Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantes, 1622–1862, t. 1–7, Romae 1954–1957.

Monumenta Ucrainae Historica, 1075–1807, t. 1–14, Romae 1964–1976.

Radom i Bar 1767–1768. Dziennik wojennych działań jenerał-majora Piotra Kreczetnikowa w Polsce w r. 1767 i 1768 korpusem dowodzącego i jego wojenno-polityczna korespondencja z księciem Mikołajem Repninem posłem rosyjskim w Warszawie, Poznań 1849.

[Ratkiewicz Mikołaj], *Kronika Ławry Supraskiej*, *„Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси,* t. 9, 1870.

Rok 1863. Wybór aktów i dokumentów, oprac. E. Maliszewski, Warszawa 1924.

Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarussiae, 1600–1769, t. 1–3, Romae 1960–1965.

Wydawnictwo materyałów do historii powstania 1863–1864, t. 1, Lwów 1888.

Описание документов архива западнорусских униатскх митрополитов, t. 1–2, Санкт-Петербург 1897–1907.

Literatura

Abramowicz L., *Cztery wieki drukarstwa w Wilnie 1525–1925,* Wilno 1925.

Archiwa rodzinno-majątkowe w zbiorach państwowych we Lwowie. Informator, oprac. S. Pijaj, Warszawa 1995.

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Informator o zasobie archiwalnym, red. D. Lewandowska, Warszawa 2008.

Bartel W., *Ustrój władz cywilnych powstania kościuszkowskiego,* Wrocław 1959.

Bender R., *Laurysiewicz Marek Stanisław, imię zakonne Stefan* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 16, Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 581–582.

Boudou A., *Le Saint-Siège et la Russie; leurs relations diplomatiques au 19e siècle 1814–1847*, t. 1–2, Paris 1922–1925.

Butterwick R., *Polska rewolucja a Kościół katolicki 1788–1792,* Kraków 2012.

Charkiewicz W., *Zmierzch unii kościelnej na Litwie i Białorusi*, Słonim 1929.

Chotkowski W., *Historya polityczna Kościoła w Galicyi za rządów Marii Teresy,* t. 1–2, Kraków 1909.

Dangel S., *Rok 1831 w Mińszczyźnie,* Warszawa 1925.

Dobrowolski R., *Opat supraski biskup Leon Ludwik Jaworowski,* Supraśl 2003.

Dylągowa H., *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864),* Lublin 1981.

Galicja w powstaniu styczniowym, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980 [seria: *Powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty,* Warszawa–Moskwa].

Gaul J., *Polonika w Austriackim Archiwum Państwowym 1772–1918,* Warszawa 2003.

Gil A., *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja*, Lublin 2005.

Glinka L., *Gregorio Jachymowyc – metropolita di Halic ed il suo tempo (1840–1865),* Romae 1974.

Gordon J., *Obrazki galicyjskie,* Sanok 1869.
Grabiec J., *Powstanie styczniowe 1863–1864,* Warszawa 1921.
Harasiewicz M., *Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communionem cum S. Sede Romana habentis, ritumque Graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensem,* Leopoli 1862.
Jasienica P., *Dwie drogi. O powstaniu styczniowym,* Warszawa 2009.
Jędrzejewski P., *Akta komisji porządkowych cywilno-wojskowych (1790–1794),* „Krakowski Rocznik Archiwalny", t. 19, 2013, s. 129–157.
Kania J., *Pius IX a wojna partyzancka Polaków z Rosją. Powstanie styczniowe (1863–1864)*, Kraków 2000.
Kennedy Grimsted P., *Archives and Manuscript Repositories in the USSR. Ukraine and Moldavia*, Princeton (New Jersey) 1988.
Kermisz J., *Lublin i lubelskie w ostatnich latach Rzeczypospolitej (1788–1794),* t. 1 Lublin 1939.
Kieniewicz S., *Ignacy Działyński 1754–1797,* Kórnik 1930.
Kieniewicz S., *Konspiracje galicyjskie 1830–1845,* Warszawa 1950.
Kieniewicz S., Zahorski A., Zajewski W., *Trzy powstania narodowe: kościuszkowskie, listopadowe, styczniowe,* Warszawa 2006.
Knychalska A., *Kwestia unicka w czasie Sejmu Czteroletniego* [w:] *Studia z dziejów XVII i XVIII wieku*, red. K. Matwijowski, B. Rok, Wrocław 2003, s. 163–169.
Konopczyński W., *Kazimierz Pułaski. Życiorys,* Kraków 1931.
Konopczyński W., *Konfederacja barska,* t. 2, Warszawa 1938.
Korzon T., *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794)*, t. 6, Kraków 1898.
Kowecki J., *Kościuszko wobec „Rusinów naszych"* [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVIII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin,* Warszawa 1993, s. 239–242.
Kraushar A., *Konfederaci barscy na Syberii (1774),* Kraków 1895.
Kraushar A., *Książę Repnin i Polska w pierwszym czteroleciu panowania Stanisława Augusta (1764–1768),* t. 2, Warszawa 1900.
Krochmal A., *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej,* Warszawa-Przemyśl 2016.
Krochmal A., *Biskupi uniccy Antoni Angełłowicz i Ferdynand Ciechanowski wobec wydarzeń epoki napoleońskiej,* „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 20, 2013, s. 169–189.
Krochmal A., *Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie. Przewodnik po zasobie archiwalnym,* Warszawa 2005.
Krochmal J., *Akta miasta Przemyśla (1402–1944),* t. 1–2, Przemyśl 1995–2000.
Krochmal J., *Tadeusz Kościuszko wobec duchowieństwa unickiego*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. 17, 2010, s. 153–167.
Lewandowski J., *Komisja porządkowa chełmska w powstaniu kościuszkowskim,* „Rocznik Lubelski", t. 13, 1970, s. 81–99.
Lewandowski J., *Na pograniczu. Polityka władz państwowych wobec unitów Podlasia i Chełmszczyzny 1772–1875*, Lublin 1996.

Lewandowski J., *Z dziejów unickiej diecezji chełmskiej w latach 1790–1804,* „Rocznik Chełmski", t. 1, 1995, s. 51–63.

Likowski E., *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku*, t. 1, Warszawa 1906.

Lis K., *Pius IX a Polska w dobie powstania styczniowego*, Lublin 1996.

Loret M., *Kościół katolicki w początku panowania Aleksandra I (1801–1815),* „Biblioteka Warszawska", t. 1, 1913, s. 493–568.

Łapiński J., *Porfiriusz Skarbek Ważyński jako zakonnik i hierarcha unicki,* „Prawo Kanoniczne", R. 28, 1985, nr 3–4, s. 269–274.

Łopuszański B., *Przemyśl jako ośrodek ruchów spiskowych w latach 1834–1840*, „Rocznik Przemyski", t. 12, 1968, s. 129–147.

Maroszek J., *Straty dziedzictwa kulturalnego klasztoru oo. Bazylianów w Supraślu w latach 1794–1915,* „Białostocczyzna", nr 2, 1994, s. 34–55.

Materiały do historii zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich w XIX i na początku XX wieku, oprac. H. Dylągowa i in., Lublin 1976.

Michalczuk S., *Ważyński i Kościuszko* [w:] *Christianitas et cultura Europae. Księga jubileuszowa Profesora Jerzego Kłoczowskiego,* cz. 1, red. H. Gapski, Lublin 1998, s. 652–658.

Mironowicz A., *Ihumen Sawa Palmowski,* Białystok 2001.

Mochnacki M., *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. 1, Wrocław 1850.

Mościcki H., *Dzieje porozbiorowe Polski i Rusi,* t. 1, Wilno 1923.

Mościcki H., *Generał Jasiński i powstanie kościuszkowskie,* Warszawa 1917.

Nabywaniec S., *Antoni Angełłowicz i Michał Lewicki, pierwsi greckokatoliccy metropolici halicko-lwowscy,* „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej", t. 3, 1996, s. 139–157.

Nabywaniec S., *Diecezja przemyska greckokatolicka w latach 1772–1795,* „Premislia Christiana", t. 5, 1992/1993.

Nabywaniec S., *Unicka archidiecezja kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza 1762–1778,* Rzeszów 1998.

Niebelski E., *Nieprzejednani wrogowie Rosji. Duchowieństwo lubelskie i podlaskie w powstaniu 1863 roku i na zesłaniu,* Lublin 2008.

Nieć J., *Rzeszowskie za Sasów. Szkic historyczny,* Rzeszów 1938.

Pawluk T., *Sprawy wyznaniowe w Konstytucji 3 Maja,* „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny", t. 35, 1992, nr 1–2, s. 3–13.

Paździor K., *Dopuszczenie metropolity unickiego do senatu w 1790 r. Studium polityki wyznaniowej Sejmu Czteroletniego,* „Nasza Przeszłość", t. 91, 1999, s. 241–267.

Pelczar J., *Pius IX i Polska,* Miejsce Piastowe 1914.

Pełesz J., *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den* ältesten *Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. 1–2, Wien 1878–1880.

Petruszewicz A. S., *Wiadomość o Diariuszu, czyli dzienniku księdza Porfirego Ważyńskiego (od roku 1780 do 1804),* „Przegląd Archeologiczny. Organ C. K. Konserwatoryi pomników i Towarzystwa archeol. kraj. we Lwowie", z. 1, Lwów 1882, s. 24–34; z. 2, Lwów 1883, s. 43–72; z. 3, Lwów 1883, s. 38–50.

Pidłypczak-Majerowicz M., *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu,* Wrocław 1986.

Pieradzka K., *Na szlakach Łemkowszczyzny,* Kraków 1939.

Pijaj S., *Archiwa rodzinno-majątkowe i spuścizny z terytorium dawnej Galicji (ich losy i stan obecny),* „Studia Historyczne", R. 55, 2012, z. 1, s. 51–70.

Powstanie listopadowe 1830–1831. Dzieje wewnętrzne, militaria, Europa wobec powstania, red. W. Zajewski, Warszawa 1990.

Powstanie styczniowe 1863–1864. Wrzenie – Bój –Europa – Wizje, red. S. Kalembka, Warszawa 1990.

Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej, red. U. Pawluczuk, Białystok 2010 [seria: *Latopisy Akademii Supraskiej*, t. 1].

Przychodniak Z., *O wyprawie Maurycego Mochnackiego w Lubelskie w świetle jego nieznanych listów z grudnia 1830 i stycznia 1831,* „Pamiętnik Literacki", t. 84, 1993, z. 3–4, s. 126–137.

Ramotowska F., *Tajemne państwo polskie w powstaniu styczniowym 1863–1864. Struktura organizacyjna,* cz. 2, Warszawa 2000.

Skarbek J., *Województwo lubelskie w powstaniu listopadowym 1830–1831,* cz. 1–2, Lublin 2011–2013.

Skarbek J., Ziółek J., *Pomoc materialna duchowieństwa rzymskokatolickiego dla powstania listopadowego 1830–1831,* „Studia Płockie", t. 2, 1974, s. 241–270.

Stella-Sawicki J., *Galicya w powstaniu styczniowem,* Lwów 1913.

Studziński C., *Zza kulisów schizmatyckiej propagandy,* Kraków 1899.

Sukmana i krzyż. Studia z dziejów insurekcji kościuszkowskiej, red. J. Ziółek, Lublin 1990.

Ślaza P., *Biskup Filip Felicjan Szumborski wobec powstania listopadowego,* „Teka Komisji Historycznej", t. 8, 2011, s. 161–174.

Ślaza P., *Filip Felicjan Szumborski (1771–1851), greckokatolicki biskup chełmski,* Białystok 2014.

Trojanowska M., *Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [1525] 1596–1875 [1905]. Inwentarz analityczny archiwum*, Warszawa 2003.

Wasiak J., *Konfederacja barska na Sądecczyźnie*, Nowy Sącz 1994.

Wąsowicz M., *Piotr Bielański* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 34–35.

Wereda D., *Relacje hierarchów unickich ze środowiskami magnackimi w czasach panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego* [w:] *Nad społeczeństwem staropolskim,* t. 1, *Kultura – instytucje – gospodarka w XVI–XVIII stuleciu,* red. K. Łopatecki, W. Walczak, Białystok 2007.

Wilkoszewski A., *Komisje porządkowe koronne za powstania kościuszkowskiego,* „Przegląd Historyczny", t. 28, 1929, nr 2, s. 216–286.

Winiarz A., *Archiwum Namiestnictwa we Lwowie,* „Przewodnik Naukowy i Literacki", t. 37, 1909, s. 565–576, 659–672.

Winiarz A., *Z dziejów Archiwum Namiestnictwa we Lwowie,* „Przewodnik Naukowy i Literacki", t. 38, 1910, s. 55–68, 145–163.

Zabrowarny S., *Dzieło biskupa Jana* Śnigurskiego [w:] *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa,* red. S. Stępień, t. 3, Przemyśl 1996, s. 165–176.

Zahorski A., *Naczelnik w sukmanie,* Kraków 1990.

Ziółek J., *Kościół greckokatolicki w powstaniach narodowych,* „Rocznik Bialskopodlaski", t. 8–9, 2000–2001, s. 177–186.

Żywczyński M., *Geneza i następstwa encykliki Cum Primum z 9 VI 1832 r. Watykan i sprawa polska w latach 1830–1837,* Warszawa 1935.

Żywczyński M., *Kościół i duchowieństwo w powstaniu styczniowym,* „Przegląd Historyczny", t. 14, 1938, s. 512–525.

Галицьке намисництво (1772–1921): Архівно-бібліографічний фондовий покажчик, Київ 1990.

Дух і ревність. Владика Снігурський та інші перемишляни, Перемишль-Львів 2002.

Желехівський Ю., *Йоанн Снігурскій, єго жизнь і діятельность в Галицкой Руси*, Львів 1894.

Петрушевич А., *Дополненія до сводной Галицко-русской Літописи сь 1700 по 1772 годь*, Львов 1896.

Петрушевич А., *Краткое известие о Холмской епархии* и святителехъ ея, „Науковый сборник", 1866, s. 248–256.

Середа О., *Українські народовці та польські повстанці в Східній Галичині (1863–1864): таємні контакти та публічні дискусії* [w:] *Galicja a powstanie styczniowe*, red. M. Hoszowska i in., Warszawa-Rzeszów 2013.

Студинський К., *Львівська духовна семинарія в часах Маркіяна Шашкевича 1829–1843,* Львів 1916.

Студинський К., *Матеріяли до історії культурного житя в Галичині в 1795–1857 рр.*, Львів 1920.

Студинський К., *Польські конспірації серед руських питомців і духовенства в Галичині в роках 1831-1846,* „Записки наукового Товариства ім. Шевченка", t. 82, 1908, s. 53–86.

Тимошенко Л., *Архів уніятських митрополитів: до історії вивезення з України*, „Київська Церква", № 2–3, 2001.

Тимошенко Л., *Радомишльський архів уніатських митрополитів*, „Записки наукового Товариства ім. Шевченка ", t. 240, 2000, s. 72–85.

Шестакова Н., Колекція архіву історії унії у фонді "Греко-католицька митрополича консисторія у Львові" в ЦДІАЛ України, „Студії з архівної справи та документознавства", t. 7, 2001, s. 61–65.

Шестакова Н., *Архів історії унії 1596 року у фондах Центрального державного історичного архіву України у Львові*, „Записки наукового Товариства ім. Шевченко, t. 240, 2000, s. 86–94.

Щурат В., *На досвітку нової доби. Статті і замітки по історії відродженнчя галицької України*, Львов 1919.

Щурат В., *Шумборський про польске повстанне* [w:] *На досвітку нової доби. Статті і замітки по історії відродженнчя галицької України*, Львов 1919, s. 74–78.

Najważniejsza próba. Kościół greckokatolicki w Galicji podczas I wojny światowej

Adam Szczupak*

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Pierwsza wojna światowa wywarła ogromny wpływ na życie mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej. Przyniosła kres istnienia monarchii dzierżących do tej pory władzę nad tą częścią Starego Kontynentu. Konsekwencją zmagań wojennych były gwałtowne przeobrażenia sfer życia politycznego, społecznego, religijnego i gospodarczego. W szczególny sposób przemiany te dotknęły Galicję. Była ona przez kilka lat areną zmagań zbrojnych między wojskami państw centralnych a armią rosyjską. W czasie wojny nasilił się również konflikt polityczny między zamieszkującymi Galicję Wschodnią Polakami i Ukraińcami. W życiu tych społeczności ogromną rolę odgrywały kwestie religijne. Choć nadal w galicyjskiej mozaice etnicznej można było dostrzec grupy uważające się za Polaków wyznania greckokatolickiego lub Rusinów obrządku łacińskiego, to galicyjskie wspólnoty eklezjalne coraz mocniej ewoluowały w stronę Kościołów narodowych – dla Polaków rolę tę spełniał Kościół rzymskokatolicki, Kościół greckokatolicki był zaś bardzo mocno powiązany z ukraińskim etosem narodowym. Dla Kościoła greckokatolickiego w Galicji lata I wojny światowej były okresem burzliwych przemian, jak też najważniejszą próbą w jego historii.

Tuż przed wybuchem I wojny światowej Kościół greckokatolicki w Galicji posiadał jedną metropolię – halicką, która z kolei składała się z trzech jednostek: archidiecezji lwowskiej, diecezji przemyskiej oraz stanisławowskiej. Na czele metropolii halickiej stał od 1901 r. arcybiskup Andrzej Szeptycki, diecezja przemyska była kierowana przez biskupa Konstantyna Czechowicza, a stanisławowska – biskupa Grzegorza Chomyszyna. Największa,

* Stypendysta wsparty finansowaniem Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

zarówno pod względem terytorium, jak też liczby kapłanów i wiernych, była archidiecezja lwowska, która liczyła 754 parafie i ponad 1,33 mln grekokatolików oraz 1017 kapłanów. Greckokatolicka diecezja przemyska obejmowała 687 parafii i 1320 cerkwi. Posługę duszpasterską wśród przeszło 1,25 mln wiernych pełniło ponad 800 duchownych świeckich i zakonników bazyliańskich. Natomiast eparchia stanisławowska, która rozciągała się poza granice Galicji, obejmując także Bukowinę, liczyła 433 parafie i ponad 1 mln wiernych, którym posługi duszpasterskie niosło 515 kapłanów. Teren całej metropolii halickiej zamieszkiwany był również licznie przez katolików obrządku łacińskiego, wyznawców judaizmu oraz – w mniejszym stopniu – także innych wyznań, stanowiąc swoisty konglomerat religijny i językowy[1].

Jednym z głównych problemów nurtujących Kościół greckokatolicki przed wybuchem wojny była działalność w duchu prorosyjskim części jego kapłanów i wiernych. Upraszczając tę kwestię można stwierdzić, że obóz ten budowało kilka frakcji, określanych mianem moskwofilskiej, rusofilskiej i staroruskiej. Choć częstokroć używano wymiennie tych terminów, poglądy zwolenników tych stronnictw różniły się od siebie, czego niejednokrotnie nie dostrzegały nawet władze austriackie. Najbardziej radykalnymi ideami były przesiąknięte koła moskwofilów, zwanych także moskalofilami, którzy wprost uważali się za członków narodu rosyjskiego. Ziemie wschodniogalicyjskie postrzegali jako „Ruś ujarzmioną", oczekującą wyzwolenia przez carskie wojska. Na płaszczyźnie religijnej moskwofile pokładali nadzieje w Rosyjskim Kościele Prawosławnym, jako wspólnocie od wieków jednoczącej Rosjan wokół ołtarza i carskiego tronu. Zwolennicy prawosławia i prądów prorosyjskich byli rozsiani po całym terenie Galicji Wschodniej, choć najliczniej zamieszkiwali tereny położone tuż przy granicy z Rosją oraz we Lwowie, gdzie mieściły się siedziby ich instytucji kulturalnych. Oprócz tego, silne sympatie proprawosławne dało się zauważyć na Łemkowszczyźnie. Galicyjscy moskwofile mogli liczyć na wsparcie finansowe i propagandowe carskiej Rosji, pamiętającej o potrzebie „oswobodzenia" rodaków. Wobec przejścia „na schizmę" mieszkańców kilku wiosek, a także w obliczu coraz bardziej zaostrzających się stosunków między Austro-Węgrami a Rosją, zarówno greckokatolickie władze kościelne, jak i administracja państwowa nie lekceważyły zagrożenia ze strony obozu mo-

[1] *Шематизмъ всего клира греко-католицкои митрополичои архіепархіи львівскôи на рік 1914,* Львôвъ 1913, с. 441–442; *Шематисмъ всего греко-католицкого клира злучених епархій перемыскои, самборскои и сяноцкои на рокъ 1914*, Перемышль 1914, с. 394–395; *Шематизм всего клира греко-католицкої Епархії Станиславівскої на рік Божий 1914*, Станиславів 1914, с. 300–301.

skwofilskiego i ściśle ze sobą współpracowały na polu zwalczania wpływów rosyjskiego prawosławia[2].

Niebawem, po wypowiedzeniu wojny Serbii przez Austro-Węgry, 29 lipca 1914 r. metropolita Andrzej Szeptycki wydał orędzie pasterskie, w którym przytoczył *in extenso* odezwę cesarza Franciszka Józefa „Do moich ludów", a także przedstawił podległym sobie kapłanom i wiernym ich najważniejsze obowiązki na czas wojny. Najważniejszym z nich było zachowanie pełnej wierności wobec monarchii austro-węgierskiej:

> Nikt z nas nie zapomni o wdzięczności dla tego, habsburskiego, austriackiego państwa, w którym znaleźliśmy swobodę wiary i narodowości i rozwój naszej kultury narodowej. Jesteśmy pewni, że nie znajdzie się nikt między naszymi ludźmi, kto zapomniałby że z państwem i dynastią Habsburgów wiążą nas dawne i święte więzy: wspólna nam dola i niedola i wspólna przyszłość[3].

Metropolita zachęcał powołanych w szeregi armii do ofiarnego pełnienia żołnierskich obowiązków, a pozostałych wiernych – do modlitwy w intencji walczących i zwycięstwa dla Austrii oraz cesarza Franciszka Józefa. Z kolei obowiązkiem duchowieństwa greckokatolickiego było pomaganie rodzinom powołanych do wojska, a także utwierdzanie wiernych w postawie austriackiego patriotyzmu, zachęcanie ich do zachowania spokoju i wiary w pewne zwycięstwo. Niemal identyczne w treści posłanie pasterskie ogłosił także biskup przemyski Konstantyn Czechowicz[4]. O wierność wobec monarchii apelował również władyka stanisławowski Grzegorz Chomyszyn:

---

[2] Najważniejsze pozycje poruszające zagadnienie moskwofilstwa i rusofilstwa oraz ruchu prawosławnego w Galicji to: J. P. Himka, *Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century*, Edmonton 1988; tenże, *Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900*, Montreal 1999; W. Osadczy, *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007; A. V. Wendland, *Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Russland 1848–1915*, Wien 2001; М. Андрусяк, *Генеза й характер галицького русофільства в XIX—XX ст.*, Прага 1941; tenże, *Нариси з історії галицького москвофільства*, Львів 1935; *Москвофільство: документи і матеріали,* Львів 2001; О. Сухий, *Від русофільства до москвофільства. Російський чинник у громадській думці та суспільно-політичному житті галицьких українців у XIX столітті*, Львів 2003. Tam też dalsza literatura.

[3] *Митрополит Андрей Шептицький. Пастирські послання,* т. 1, Львів 2007, с. 822.

[4] Tamże, с. 822–823; „Вістникъ Перемыскои Епархіи", 1914, ч. 9, с. 83.

> tym goręcej módlmy się za naszego najjaśniejszego monarchę Franciszka Józefa I. Módlmy się tym usilniej o zwycięstwo nad wrogami wojennej armii monarchii austro-węgierskiej, jak również o zwycięstwo dla tych wszystkich armii wojennych, które walczą lub będą walczyć z korzyścią dla naszej monarchii[5].

Wybuch wojny oznaczał wprowadzenie w życie zaplanowanych uprzednio represji wobec zwolenników poglądów moskwofilskich wśród mieszkańców Galicji i Bukowiny. Opierając się na przygotowanych już wcześniej listach, austriackie władze przystąpiły do zmasowanych aresztowań. W niedługim czasie aresztowano blisko 10 tys. osób, wśród nich licznych reprezentantów inteligencji. Aresztowania były prowadzone równolegle przez organy cywilne i wojskowe. Ponieważ władze często kierowały się donosami, które mogły służyć jako narzędzie osobistych porachunków lub też były zbyt restrykcyjne w poszukiwaniu wszelkich sympatyków Rosji, spora część uwięzionych była całkowicie niewinna. Między aresztantami znalazło się wielu zwolenników ukraińskiego ruchu narodowego, a nawet Polaków i Żydów. Dla przykładu, w powiecie cieszanowskim aresztowano szereg przedstawicieli ukraińskiej inteligencji, w tym trzech księży greckokatolickich zupełnie niezwiązanych z ruchem moskwofilskim. Starania o ich uwolnienie podjął były poseł do Rady Państwa i zasłużony działacz społeczny ks. Seweryn Metella. Według cieszanowskiego Starostwa Powiatowego, aresztanci zostali uwięzieni z powodu podejrzeń na tle politycznym, bez wskazywania jakichkolwiek dowodów ich rzekomej antypaństwowej działalności. Ponadto, część z ukraińskich internowanych mogła zostać uwięziona wskutek porachunków na tle politycznym ze swoimi polskimi oponentami, kiedy w rękach tych ostatnich pozostawała władza prowadzenia aresztowań[6].

Represje austro-węgierskich władz wojskowych największy zasięg przybrały na przełomie sierpnia i września 1914 r. Były one efektem swoistej psychozy na punkcie zdrady i szpiegostwa panującej w szeregach cesarsko-królewskiej armii. Ponoszone na froncie klęski austriaccy wojskowi usprawiedliwiali rzekomo powszechną zdradą ludności cywilnej Galicji, przez co

[5] Archiwum Państwowe w Przemyślu, zespół Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego (dalej: APP, ABGK), sygn. 434: List pasterski biskupa Grzegorza Chomyszyna z 7 sierpnia 1914 r., k. 39.

[6] Центральний Державний Історичний Архів України у Львові (dalej: ЦДІАЛ), ф. 146, оп. 8, спр. 1593, pismo ks. Seweryna Metelli do namiestnika Witolda Korytowskiego z 18 sierpnia 1914 r., ark. 2; tamże, pismo starostwa powiatowego w Cieszanowie do Namiestnictwa Galicyjskiego we Lwowie z 1 września 1914 r., ark. 5–6.

– jak tłumaczono – dla Austriaków wydawało się, że walki toczono niemal w obcym kraju. Oprócz aresztowań zupełnie niewinnych ludzi, których niejednokrotnie stawiano przed sądami polowymi i w przyspieszonym trybie skazywano na bezzwłocznie wykonywany wyrok śmierci, armia austro-węgierska dopuściła się licznych zbrodni wojennych, uśmiercając mieszkańców Galicji bez przeprowadzania jakiegokolwiek postępowania sądowego. Jak wspominał mieszkaniec Lwowa Stanisław Maciszewski:

> Z otchłani zbiorowej duszy wypełzał strach stuoki, stugębny, widzący wszędzie domniemanych zdrajców. Rozjuszył on wojskowość, zbudził katowskie instynkty soldateski. Ulice Lwowa zaroiły się mrowiem ruskich chłopów, prowadzonych pod bagnetami żandarmów, jako prawdziwych i domniemanych zdrajców. Zatrzeszczały salwy plutonów egzekucyjnych wykonujących wyroki sądów polowych, zaskrzypiały gałęzie drzew obwieszane strasznym owocem. W okrucieństwie wyróżniali się Madziarzy, wieszający bez sądu, na podstawie zwykłego rozkazu służbowego[7].

Zanim Rosjanie zajęli niemal całą Galicję, Austriacy wywieźli ogromną większość aresztowanych do utworzonych w tym celu obozów dla internowanych, a rzadziej więzień. Największy z obozów powstał w miejscowości Thalerhof koło Grazu, a internowanych grekokatolików z Galicji więziono także w Terezinie oraz Munkaczu, a także w wielu innych miejscach. Jeśli chodzi o Thalerhof, pierwsi więźniowie trafili tam na początku września 1914 r. Internowani przebywali początkowo w bardzo prymitywnych warunkach, koczując pod gołym niebem i w namiotach, później zaś wzniesiono drewniane baraki. W listopadzie tego roku liczba osadzonych sięgała 6680 osób. Żyli oni w katastrofalnych warunkach higienicznych, wśród ciasnoty i panującego w obozie głodu. W takich warunkach już w listopadzie wybuchły epidemie cholery i tyfusu, które do kwietnia 1915 r. pochłonęły ponad 1300 ofiar. Nie można nie wspomnieć również o samowoli strażników, a także panującej w obozie atmosferze terroru. W sumie przez cały okres działania obozu w Thalerhofie, do momentu jego rozwiązania na mocy decyzji cesarza Karola I we wrześniu 1917 r., zmarło tam 1767 osób. Wśród nich było 21 duchownych greckokatolickich, spośród których 15 pochodziło z eparchii przemyskiej. Zresztą, to właśnie kapłani tego wyznania, jako rzekomi sprawcy frontowych niepowodzeń armii austro-węgier-

[7] S. Maciszewski, *Rosjanie we Lwowie. Szkic z niedawnej przeszłości*, Lwów 1926, s. 3.

skiej, byli szczególnie prześladowani w Thalerhofie[8]. Jak wspominał jeden z ukraińskich więźniów:

> straż obozowa najbardziej czepiała się naszych księży. Dobierali ich codziennie jeszcze do noszenia wody wielkimi wiadrami, partiami po osiem osób na zmianę, do hangarów, namiotów, kuchni, kancelarii itd. Chłopi na początku chcieli wyręczać swoich księży przy tych pracach. Ale dostali raz, drugi kolbami i potem zobojętnieli[9].

Ponieważ w wielu przypadkach inicjatorami i koordynatorami działań w duchu moskwofilskim oraz rusofilskim byli księża greckokatoliccy, dlatego też przy dokonywaniu aresztowań władze zwracały szczególną uwagę na kapłanów metropolii halickiej, stosując zasadę odpowiedzialności zbiorowej. W samej tylko greckokatolickiej diecezji przemyskiej austriackie władze cywilne i wojskowe internowały 314 duchownych, czyli niemal 36% ogółu kleru eparchii. W najważniejszej warowni austriackiej na froncie galicyjskim – Przemyślu i jego okolicach, usunięto z parafii ponad 70% tamtejszego duchowieństwa greckokatolickiego. Bezskutecznie próbowano zmusić do wyjazdu całą przemyską kapitułę wraz z ordynariuszem Konstantynem Czechowiczem. Podobnie w niektórych dekanatach, położonych na zdominowanej przez sympatyków Rosji Łemkowszczyźnie, aresztowano ponad 2/3 kapłanów greckokatolickich, a w dekanacie krośnieńskim internowano wszystkich pracujących tam księży. Z kolei spośród duchowieństwa archidiecezji lwowskiej Austriacy internowali w Thalerhofie i Terezinie 85 kapłanów. Co więcej, do obozów internowania kierowano niekiedy nawet tych duchownych, którzy legitymowali się poświadczeniami władz o lojalności wobec państwa lub też tych, którzy zbiegli w głąb monarchii lub zostali wcześniej przymusowo ewakuowani przez austriackie władze wojskowe. Łączna liczba internowanych oraz przymusowo ewakuowanych kapłanów greckokatolickich w metropolii halickiej nie jest dokładnie znana, ale z całą pewnością można przyjąć, że wynosiła ponad 400 księży[10].

[8] G. Hoffmann, N. M. Goll, P. Lesiak, *Thalerhof 1914–1936. Die Geschichte eines vergessenen Lagers und seiner Opfer*, Herne 2010, passim.

[9] В. Маковський, *Талєргоф. Спогади і документи*, Львів 1934, с. 132.

[10] APP, ABGK, sygn. 3857, 4702–4706, 4947–4948, 5142–5143, 5705, Akcesja 497; *Шематизм всего духовенства греко-католицької Львівської Митрополичої Архієпархії на рік 1918*, Львів 1918, с. 173–175. Szerzej zob. A. Szczupak, *Greckokatolicka diecezja przemyska w latach I wojny światowej*, Kraków 2015, s. 54–58, 89–95.

Drogę internowanych kapłanów w pierwszych miesiącach zmagań wojennych ukazuje historia ks. Kornela Senyka, proboszcza w Bereźnicy Królewskiej koło Żydaczowa. Jak relacjonował on metropolicie Szeptyckiemu:

> Dnia 7/8 1914 przeprowadziła u mnie żandarmeria ostrą rewizję, ale nie znaleziono i nie zabrano niczego. Potem przewieziono mnie do Żydaczowa i po rozmowie z c. k. starostą, wypuszczono mnie do domu. Dnia 8/8 jednakże zjawił się u mnie żandarm oznajmiając, że ma nakaz odstawienia mnie do c. k. Sądu w Żydaczowie. Z Żydaczowa przewieziono mnie bez najmniejszego przesłuchania, jeszcze tego samego dnia, do c. k. Sądu Okręgowego w Stryju. Tu nie przesłuchiwano mnie przez 8 dni tak, że ja sam byłem zmuszony o to poprosić. Wręczając moją prośbę zarządowi więzienia, powiedziano mi, że nie będę przesłuchany, ponieważ nie ma przeciwko mnie żadnego donosu ani oskarżenia sądowego, jest tylko zarządzenie władzy[11].

Masowe aresztowania wśród duchowieństwa greckokatolickiego podkopały autorytet, którym zwykle księża cieszyli się wśród wiernych. Po rozpoczęciu aresztowań, jak twierdził dziekan mościski ks. Włodzimierz Jasienicki,

> powaga ruskiego duchowieństwa bardzo ucierpiała i upadła w oczach wiernych, ponieważ wywożą ich pod eskortą żandarmerii i umieszczają w aresztach przeznaczonych dla złodziei i złoczyńców. Z aresztów odstawiają ich na dworzec, a tłum ludzi i Żydów towarzyszy im i naśmiewa się, wołając za nimi „zdrajcy państwa". Naród przygnębiony, czuje wielki żal do swoich duchowych przewodników, którzy zachowując w swoich sercach sympatie i idee wielkorosyjskie doprowadzili do tego, że dziś zamknięto wiernym świątynie boże i pozostawiono ich bez kierownictwa duchowego i nabożeństw w niedziele i święta[12].

Reagując na poczynania władz, dokonujących masowych aresztowań, metropolita Andrzej Szeptycki wystosował 21 sierpnia kolejne posłanie do diecezjan, zamieszkałych na pograniczu eparchii. Hierarcha przestrzegał w nim przed działaczami moskwofilskimi i szpiegami działającymi na rzecz Rosjan. Nawoływał kolejny raz do zachowania wierności wobec cesarza i wytrwałości w walce o pomyślność narodu ukraińskiego:

[11] ЦДІАЛ, ф. 408, оп. 1, спр. 68: pismo ks. Kornela Senyka do metropolity Andrzeja Szeptyckiego z 16 sierpnia 1914 r., ark. 4.

[12] APP, ABGK, sygn. 4701: pismo urzędu dekanalnego mościskiego do Greckokatolickiego Konsystorza Biskupiego w Przemyślu z 29 sierpnia 1914 r., k. 109–100.

> toczy się wojna między naszym cesarzem a carem Moskwy. Wojna toczy się o nas, bo moskiewski car nie mógł tego ścierpieć, że w austriackim państwie mamy swobodę wiary i narodowości; chce nam wydrzeć tę wolność, zakuwać w kajdany[13].

Szeptycki interweniował również u władz austriackich w obronie uwięzionych duchownych z jego archidiecezji. Metropolita zarzucał przy tym, że niektóre organy władz austriackich, kierowane przez Polaków, celowo dokonują aresztowań wśród duchowieństwa greckokatolickiego pod zarzutami działalności prorosyjskiej, aby usunąć niewygodnych dla polskich polityków konkurentów i osobistych wrogów[14].

Pierwsze tygodnie zmagań wojennych pomiędzy Austro-Węgrami a Rosją nie zapowiadały ciężkich klęsk, które ponosić miała już niebawem armia cesarsko-królewska. Z perspektywy Wiednia całkiem realny wydawał się jeszcze marsz w kierunku ziem Cesarstwa Rosyjskiego zamieszkanych przez Ukraińców. W połowie sierpnia 1914 r. metropolita Szeptycki przygotował memorandum skierowane do rządu austriackiego, w którym kreślił wizję obudzenia ukraińskiej świadomości narodowej i organizacji państwa ukraińskiego na ziemiach zdobytych na Rosjanach. Na kartach tego dokumentu Szeptycki zarysował najważniejsze elementy organizacji wojskowej, prawnej i kościelnej na Ukrainie przy wykorzystaniu w tym względzie dawnych tradycji tych ziem, zniszczonych podczas rządów rosyjskich. Co do przyszłej organizacji ukraińskiej Cerkwi, hierarcha postulował całkowite zerwanie więzi łączących ukraińskie prawosławie z Moskwą. Przewidywał, że w przyszłości zawarta zostanie unia kościelna ukraińskiego prawosławia z Rzymem, pod jego przywództwem jako metropolity halickiego i całej Ukrainy. Szeptycki zamierzał w tym względzie korzystać z upoważnień nadanych mu przez papieża Piusa X[15].

Duchowieństwo greckokatolickie angażowało się również w działalność kierownictw powiatowych Głównej Rady Ukraińskiej, zajmujących się werbunkiem ukraińskich ochotników do walki z Rosjanami, a także działalnością propagandową i urządzaniem manifestacji w duchu wierności monarchii i antyrosyjskim. Te ostatnie często rozpoczynano liturgiami w cerkwiach greckokatolickich[16].

[13] *Митрополит Андрей Шептицький. Пастирські послання*, с. 827.

[14] *Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944*, т. 2, кн. 2, ред. А. Кравчук, Львів 1999, с. 608–609.

[15] *Митрополит Андрей Шептицький. Пастирські послання,* с. 824–826.

[16] J. Z. Pająk, *Od autonomii do niepodległości. Kształtowanie się postaw politycznych i narodowych społeczeństwa Galicji w warunkach Wielkiej Wojny (1914–1918*), Kielce 2012, s. 78.

Rozwój wypadków na froncie rozwiał nadzieje na szybką realizację planów austriackiego rządu i metropolity Szeptyckiego. Począwszy od końca sierpnia, armia austro-węgierska nieustannie cofała się, ponosząc ciężkie straty. 3 września bez walki padł Lwów, a w tym samym miesiącu rozpoczęło się pierwsze oblężenie Twierdzy Przemyśl. W odciętym od świata mieście cały czas pozostawał władyka przemyski Konstantyn Czechowicz. W listopadzie armia rosyjska stanęła na przedpolach Krakowa. W ten sposób niemal cały teren greckokatolickiej metropolii halickiej, wyłączywszy niektóre parafie położone na linii frontu w Karpatach, znalazł się pod okupacją rosyjską. W obliczu nadejścia zwycięskiej armii rosyjskiej wielu duchownych i wiernych greckokatolickich wolało porzucić swoje miejsca zamieszkania i uciec w głąb monarchii habsburskiej, niż pozostać pod nowymi rządami. Przyczyną tego stanu rzeczy było nie tylko przekonanie, że w rosyjskiej Galicji ukraiński ruch narodowy i Kościół greckokatolicki nie mają żadnej przyszłości, ale także wieści o gwałtach, morderstwach i torturach, dokonywanych jakoby przez wkraczające wojska rosyjskie. Armia carska, choć faktycznie często dopuszczała się aktów gwałtu i rabunku, na ogół nie odnosiła się wrogo do duchowieństwa greckokatolickiego. Wieści o rzekomych okrucieństwach Rosjan rozeszły się jednak szeroko po całej Galicji i niejednokrotnie to właśnie one były bezpośrednim impulsem do wyjazdu razem z wycofującą się armią austro-węgierską. Działo się tak zwłaszcza w przypadku duchownych greckokatolickich najmocniej zaangażowanych w działalność w ukraińskim duchu narodowym, obawiających się represji i chcących uratować także swoje rodziny[17].

Trudno ustalić dokładną liczbę duchownych metropolii halickiej, którzy opuścili swoje parafie i zbiegli przed wkraczającą armią rosyjską. W kwietniu 1915 r. w Przedstawicielstwie Ukraińskiego Katolickiego Duchowieństwa w Wiedniu zarejestrowanych było 285 kapłanów, z czego w samej stolicy monarchii przebywało 153 księży greckokatolickich. Mogli oni korzystać ze wsparcia tamtejszej parafii obrządku wschodniego przy cerkwi św. Barbary. Należy jednak pamiętać, że wielu duchownych nie wyjechało aż tak daleko w głąb monarchii, ale zatrzymało się w Galicji Zachodniej lub też trafiło do innych krajów koronnych. Trudno oszacować również liczbę świeckich grekokatolików, którzy opuścili rodzinne strony przed nadejściem frontu. Ich liczba musiała być znaczna, skoro z Galicji i Bukowiny na wojenną tułaczkę udało się 1,3 mln osób[18].

[17] Tamże, s. 92–93.

[18] X. M. St. [Tarnawski], *Cerkiew unicka we wschodniej Małopolsce w czasie inwazyi rosyjskiej (1914–1917). Fakty i refleksye*, Lwów 1920, s. 11–12; J. Z. Pająk, op. cit., s. 90.

Pod koniec 1914 r. zaczęto organizować greckokatolickie placówki duszpasterskie w obozach dla uchodźców wojennych. Największe z nich istniały w miejscowościach: Wolsfberg w Karyntii, Gaya-Kiew, Moravska Trebova na Morawach, Choceń w Czechach oraz Gmünd w Dolnej Austrii. W tym ostatnim obozie wzniesiono w 1915 r. obszerną, drewnianą cerkiew, obsługiwaną przez kilku kapłanów. Spośród przebywających tam uchodźców w grudniu 1917 r., blisko 6 tys. pochodziło z terenów greckokatolickiej archidiecezji lwowskiej, 450 – stanisławowskiej, a zaledwie 23 z przemyskiej, najszybciej uwolnionej spod rosyjskiej okupacji[19].

Przed zajmującymi Galicję Rosjanami stanęła konieczność umiejętnego pokierowania ściśle związanymi ze sobą sprawami społecznymi, narodowościowymi i religijnymi tego kraju. Sprawa istnienia Kościoła greckokatolickiego i organizacji struktur Kościoła prawosławnego stała się jedną z najważniejszych kwestii w rosyjskiej polityce wobec okupowanych terenów wschodniogalicyjskich, które w oficjalnej propagandzie ukazywano jako niezbywalną część odwiecznie rosyjskich ziem, wyzwolonych spod jarzma Austrii. Rosjanie stanęli przed wyborem – czy postawić na pragmatyczną politykę i tolerować, przynajmniej przez jakiś czas, Kościół greckokatolicki na okupowanych ziemiach galicyjskich, czy też kontynuować dzieło jego niszczenia, zrealizowane już na terenach Cesarstwa Rosyjskiego w ubiegłym wieku. Zdecydowano się na pierwsze rozwiązanie. Wprawdzie likwidacja Kościoła greckokatolickiego i przejście jego wiernych na prawosławie była bardzo ważnym zadaniem na polu jednoczenia „wyzwolonych" ziem galicyjskich z resztą Rosji, ale Rosjanie doskonale zdawali sobie sprawę, że używanie przymusu może przynieść odwrotne rezultaty i wszelkie konwersje powinny mieć charakter dobrowolny. Spodziewano się, że kwestia istnienia Kościoła greckokatolickiego rozwiąże się sama w ciągu najbliższych lat, bez ingerencji administracji państwowej. Stanowisko takie poparł sam car Mikołaj II. Tymczasem działania represyjne miały być wymierzone tylko w największych przeciwników Rosji i wyznania ortodoksyjnego. Za takich wrogów uznano w pierwszej kolejności zakon bazylianów oraz metropolitę Andrzeja Szeptyckiego, którego Rosjanie zamierzali pozbawić urzędu[20].

Do realizacji tych planów władze rosyjskie przystąpiły zaraz po zajęciu Galicji Wschodniej. Za pretekst do usunięcia metropolity Szeptyckiego posłużyło kazanie, które hierarcha wygłosił 6 września 1914 r. we Lwowie.

[19] *Шематизм всего духовенства*, с. 153–156.

[20] W. Osadczy, *Święta Ruś*, s. 596–600; А. Ю. Бахтурина, *Политика Российской Империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны*, Москва 2000, с. 70–106.

Najistotniejsze fragmenty przemowy Szeptyckiego dotyczyły spotkania galicyjskich Ukraińców z ich rodakami wyznania prawosławnego, a także Rosjanami.

> Musimy się poznać, chociaż w wielu sprawach jesteśmy podobni do siebie. U nich celebracja taka sama, jak u nas, oni nazywają siebie „prawosławnymi", i my „prawosławni". Nasze prawosławie jest kościelne, ich prawosławie – państwowe […] czyli oni opierają swoje prawosławie na sile państwowej, my czerpiemy tę siłę w jedności ze świętym Kościołem katolickim, przez który spływa łaska boża i w którym jest prawdziwe źródło zbawienia. Możemy im to dać, a ja ze swojej strony, mówię to i przed niektórymi z nich, jestem gotowy do wszelkich ofiar, i, jeśli zechcą, znajdą we mnie w każdym czasie oddanego pasterza, nawet z poświęceniem własnego życia[21].

Kazanie to, w opinii rosyjskich władz antyprawosławne, było oficjalnym powodem, by wywieźć hierarchę w głąb carskiego imperium. Początkowo Szeptycki został osadzony w areszcie domowym w swoim pałacu, a jego otoczeniu zabroniono wszelkich kontaktów z metropolitą. Po kilku dniach, 18 września, Szeptycki został w eskorcie carskich oficerów wysłany w drogę przez Brody do Żytomierza, skąd trafił do Kijowa, a następnie do kilku rosyjskich miast i klasztorów, gdzie spędził w izolacji kolejne miesiące. Zarząd archidiecezji arcybiskup powierzył jednemu z kanoników kapituły metropolitalnej ks. Andrzejowi Biłeckiemu. Razem z Szeptyckim wyjechał z własnej woli, w charakterze kapelana, rektor lwowskiego seminarium duchownego ks. Józef Bocian[22].

W drodze w głąb carskiego imperium, w Kijowie, Szeptycki wystosował list do cara Mikołaja II, w nadziei przychylenia się przez nowe władze do jego idei unijnych. Na jego kartach pisał:

> Zwycięska armia Waszej Cesarskiej Mości zajęła Lwów i wielką część halickiego russkiego księstwa. Trzymilionowa russka ludność Galicji z radością wita russkich żołnierzy jak swoich braci. Najpokorniej podpisany duszpasterz tego ludu, prawosławno-katolicki Metropolita Halicki i Lwowski od szeregu lat gotów codziennie, i pragnący złożyć w ofierze swe życie za pomyślność i zbawienie Świętej Rusi i Waszej Cesarskiej Mości, składa do nóg Waszej Cesarskiej Mości swe serdeczne

[21] *Митрополит Андрей Шептицький .Пастирські послання* , с. 829–830.
[22] *Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність*, т. 2, кн. 2, с. 616–619.

pozdrowienia i radosne gratulacje z racji kończącego się zjednoczenia pozostałych części Ziemi Russkiej[23].

Usunięcie Szeptyckiego, którego cytowany list nie wywarł najmniejszego skutku, było ważnym zadaniem na drodze stopniowego niszczenia wspólnoty greckokatolickiej, ale władze rosyjskie postanowiły nie podejmować bardziej brutalnych działań w tej kwestii. Rosjanie określili natomiast dokładnie, jak powinny wyglądać relacje Kościoła greckokatolickiego z władzami oraz Kościołem prawosławnym. Oficjalne zarządzenia mówiły o kategorycznym zakazie nawracania przemocą na prawosławie i konieczności zachowania pełnej tolerancji dla wszystkich wyznań. W tych wioskach, z których uciekli duchowni greckokatoliccy, a ludność prosiła o prawosławnego kapłana, należało sprowadzić go niezwłocznie i oddać mu do dyspozycji świątynię greckokatolicką, zachowując tymczasowo zastane wyposażenie jej wnętrza. Także celebrowane tam nabożeństwa prawosławne miały być odprawiane według wzorców unickich. Natomiast do tych miejscowości, w których pozostali duszpasterze greckokatoliccy, prawosławni kapłani mieli być sprowadzani tylko wówczas, jeżeli trzy czwarte mieszkańców danej miejscowości wyraziło wolę konwersji. Głosowania w tej kwestii powinny być tajne, a nad całym przebiegiem wydarzeń miały czuwać tamtejsze władze prowincjonalne. Świątynia greckokatolicka mogła być przekazana prawosławnym jedynie wtedy, gdy zgodził się na to kapłan unicki. W razie jego odmowy, władze cywilne otrzymały prawo interwencji, jeśli tylko niewielka część parafian pozostających przy wierze katolickiej uczęszczała na nabożeństwa greckokatolickie. W sytuacji, gdy większość mieszkańców danej wioski sprzeciwiła się sprowadzeniu prawosławnego duchownego, wówczas niemożliwe miało być celebrowanie tam nabożeństw prawosławnych. Za niedopuszczalne uznano natomiast jakiekolwiek działania księży innych wyznań wymierzone w Kościół prawosławny. Obowiązywał także zakaz dopuszczania do parafii duszpasterzy, którzy opuścili swoje parafie przed wkroczeniem wojsk rosyjskich, co godziło zwłaszcza w księży greckokatolickich. Aby sprawować kontrolę nad uciekinierami, wójtowie gmin mieli niezwłocznie meldować władzom o powrocie zbiegłych wcześniej duchownych greckokatolickich. Również wszyscy nowo mianowani duchowni greckokatoliccy musieli każdorazowo obejmować swoje posady po otrzymaniu zgody od rosyjskiego generał-gubernatora Galicji Georgija Bobrinskiego[24].

[23] Cyt. za: W. Osadczy, op. cit., s. 683

[24] ЦДІАЛ, ф. 694, оп. 1, спр. 1: rozporządzenie wojennego generał-gubernatora Galicji [b.d.], ark. 7; tamże, rozporządzenie wojennego generał-gubernatora Galicji [b.d.], ark. 24; tamże, rozporządzenie wojennego generał-gubernatora Galicji [b.d.], ark. 100.

W praktyce wytyczne rosyjskich władz wyższego szczebla były ignorowane przez prowincjonalnych urzędników, a także przez przybyłe z Rosji duchowieństwo prawosławne, którym kierował arcybiskup Eulogiusz Georgijewski. Nie zważając na konieczność zachowania spokoju w świeżo zdobytym kraju, duchowni prawosławni, działacze moskwofilscy oraz niekiedy urzędnicy i wojskowi rosyjscy prowadzili własną politykę nawracania grekokatolików na „prawdziwą ruską wiarę" i szkodzenia Kościołowi greckokatolickiemu. Często stawiano żądania, by oddać do użytku rosyjskich kapelanów wojskowych czy też innych duchownych prawosławnych niektóre świątynie greckokatolickie. Prawosławna akcja misyjna prowadzona przez Georgijewskiego doprowadziła do powstania szeregu placówek duszpasterskich. W lutym 1915 r. Synod Rządzący ustanowił *de facto* prawosławną prowincję kościelną na okupowanych ziemiach, postulując przeniesienie Eulogiusza z Żytomierza do Lwowa. Dzięki działaniom arcybiskupa sieć parafii prawosławnych na terenie Galicji powoli rozszerzała się. Według danych rosyjskich, w początkach kwietnia 1915 r. ich liczba miała wynosić 81 placówek. Trudno jednak było uznać ten wynik za sukces – wszak sam rozczarowany nim hierarcha oczekiwał znacznie więcej po masowych konwersjach w pierwszych miesiącach okupacji rosyjskiej i planował otwarcie co najmniej 300 prawosławnych ośrodków. Eulogiusz spodziewał się bowiem tego, że samo podobieństwo obrządków greckokatolickiego i prawosławnego będzie wystarczającym elementem przyciągającym mieszkańców Galicji do „prawdziwej russkiej wiary". Tymczasem w stosunku do ogólnej liczby 1874 parafii greckokatolickich w Galicji efekty prawosławnej akcji misyjnej pozostawały mizerne. Konwersje miały miejsce w pierwszej kolejności w archidiecezji lwowskiej, gdzie objęły przede wszystkim obszary nadgraniczne. W mniejszym stopniu ruch prawosławny dotknął diecezję przemyską, gdzie „schizma" zatoczyła szersze kręgi przede wszystkim w okolicach Żółkwi. W sumie w eparchii przemyskiej konwersji dokonało 2% wiernych. Z kolei w diecezji stanisławowskiej na prawosławie nie przeszła ani jedna parafia greckokatolicka[25].

Najczęściej duchowni prawosławni, starając się pozyskać wiernych Kościoła greckokatolickiego, posługiwali się argumentami natury finansowej. W zamian za konwersję obiecywali nadanie ziemi, subwencje finansowe i szereg innych przywilejów. Rosjanie wykorzystywali także poczucie krzyw-

[25] І. В. Баран, *Антиукраїнська політика представників Руської православної церкви в Галичині у 1914–1915 роках*, „Грані", 2014, nr 4 (108), с. 151–153; А. В. Стародуб, *Православ'я на західноукраїнських землях* [w:] *Велика війна 1914–1918 рр. і Україна*, кн. 1, упорядн. О. Реєнт, Київ 2014, с. 582–583.

dy, jakie pozostawiły po sobie oddziały austro-węgierskie i władze austriackie, dopuszczające się licznych okrucieństw i prześladujące ludność cywilną w Galicji. W cerkwi Wołoskiej we Lwowie, już w pierwszych dniach po zajęciu miasta przez Rosjan we wrześniu 1914 r., podczas prawosławnego nabożeństwa, gdy kaznodzieja wieszcząc przyszłe tryumfy ortodoksji w Galicji, poruszył

> temat strasznego, niczym nie usprawiedliwionego znęcania się Austriaków nad kapłanami i innymi ludźmi, to lud wybuchnął rzewnym płaczem, tak, że żywo stały mu przed oczami krwawe sceny, o których nasłuchał się i które jeszcze niedawno widział na ulicach Lwowa[26].

Mimo zmasowanych represji austriackich i wywiezienia do obozów dla internowanych większości najbardziej aktywnych działaczy moskwofilskich, również część duchownych greckokatolickich sympatyzujących z Rosjanami i prawosławiem doczekała „wyzwolenia" przez armię carską i mogła już bez przeszkód ze strony władz dokonać oficjalnej konwersji na „prawdziwą ruską wiarę". W archidiecezji lwowskiej na prawosławie przeszło aż 22 księży, mniejsza liczba duchownych greckokatolickich konwertowała w eparchii przemyskiej, najmocniej dotkniętej przez austriackie represje – tam „poszło na schizmę" 8 duszpasterzy. Jak się wydaje, w najmniejszym stopniu konwersjami objęta była eparchia stanisławowska. Choć brak dokładniejszych danych, można wymienić zaledwie 3 kapłanów tej diecezji, którzy przeszli na prawosławie[27].

Oprócz duchownych greckokatolickich dokonujących formalnej konwersji na prawosławie znalazła się również grupa kapłanów, którzy pozostając oficjalnie grekokatolikami, w różnoraki sposób dawali wyrazy swojej sympatii ku „prawdziwej russkiej wierze". W pierwszej kolejności obejmowało to wspólne celebracje nabożeństw wraz z kapłanami prawosławnymi i udzielanie sakramentów w obrządku greckokatolickim rosyjskim przybyszom, co było surowo zakazane z punktu widzenia katolickiego prawa kanonicznego[28].

Pozostali na miejscu duchowni greckokatoliccy cieszyli się w większości pełną swobodą działania. W przypadku placówek, których duszpasterze zostali internowani przez Austriaków lub też zbiegli przed inwazją rosyjską, wiele zależało od zaangażowania pozostałych na miejscu duchownych grec-

[26] *Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність*, т. 2, кн. 2, с. 615.
[27] X. M. St. [Tarnawski], C*erkiew unicka*, s. 8.
[28] Tamże, s. 12–15.

kokatolickich z sąsiednich parafii. Choć musieli oni zmagać się z nawałem obowiązków, a czasem i z rosyjskimi szykanami, na ogół, rozumiejąc powagę, w jakiej znalazła się ich wspólnota w nowych warunkach, starali się w jak największej mierze zaspokoić potrzeby duchowe wiernych i nie pozostawiać ich samych w obliczu spotkania z rosyjskimi urzędnikami i duchownymi. Przykładem może być postać ks. Konstantyna Bilińskiego z Humieńca koło Szczerca, który spełniał posługi duchowe w okolicznych parafiach greckokatolickich pozbawionych duszpasterzy, a także zapobiegł przejęciu jednej z cerkwi przez duchownego prawosławnego[29].

Choć zdarzały się niekiedy szykany ze strony urzędników rosyjskich, domagających się chociażby wspominania podczas liturgii cara Mikołaja II jako władcy Galicji czy też kontrolujących treść kazań, represje dotknęły w zasadzie tylko kapłanów najbardziej zaangażowanych w działalność ukraińskiego ruchu narodowego, a tym samym groźnych dla rosyjskich rządów. Spośród 12 tys. działaczy ukraińskich, którzy zostali w czasie okupacji wywiezieni w głąb Rosji, zaledwie 56 należało do grona duchowieństwa greckokatolickiego. W tym gronie znalazło się 14 kapłanów diecezji przemyskiej. Z kolei spośród duchowieństwa archieparchii lwowskiej, oprócz metropolity Szeptyckiego, Rosjanie wywieźli 33 kapłanów. Wśród nich znaleźli się najwybitniejsi działacze narodowi, jak dziekan kamionecki ks. Michał Cegielski czy dziekan złoczowski ks. Stefan Juryk. Dobrowolnie razem z metropolitą wyjechali rektor i wicerektor lwowskiego seminarium duchownego – ks. Józef Bocian i ks. Dymitr Jaremko. Zostali oni potajemnie wyświęceni w hotelowym pokoju w Kijowie na biskupów – ks. Bocian na stolicę w Łucku, a ks. Jaremko – na stolicę w Ostrogu. Część z wywiezionych kapłanów, gwoli ścisłości, stanowili duchowni zabrani w charakterze zakładników przez wycofujących się Rosjan latem 1915 r. Warto też zauważyć, że niejeden z wywiezionych w głąb Rosji duchownych został aresztowany na skutek donosu swoich parafian, załatwiających w ten sposób osobiste porachunki lub też przygotowujących grunt pod sprowadzenie do swoich parafii prawosławnych duszpasterzy. Oprócz wywózek w głąb carskiego imperium, rosyjskie władze jako narzędzia represji wobec opornych duchownych greckokatolickich stosowały niekiedy aresztowania lub też wydawały im zakazy celebracji nabożeństw[30].

Porażki ponoszone na froncie przez armię rosyjską i postępy wojsk państw centralnych, odbijających kolejne fragmenty ziem galicyjskich, zmu-

[29] ЦДІАЛ, ф. 408, оп. 1, спр. 66: pismo ks. Michała Baryczki do metropolity Andrzeja Szeptyckiego z 22 maja 1918 r., ark. 1.

[30] W. Osadczy, op. cit., s. 598; X. M. St. [Tarnawski], op. cit., s. 19, 21–22; *Шематизм всего духовенства*, с. 171–172.

siły konwertytów na prawosławie, zwolenników władz rosyjskich oraz osoby obawiające się z innych powodów powrotu władz austriackich i ich represji do ucieczki w głąb Rosji, w ślad za cofającymi się oddziałami carskimi. Łącznie w czasie ofensywy armii państw centralnych, z Galicji i Bukowiny wyjechało do Rosji około 100 tys. cywilnych uciekinierów. Wśród emigrantów znalazło się grono duchownych greckokatolickich. Nie licząc konwertytów na prawosławie, z archieparchii lwowskiej uciekło do Rosji 37 kapłanów, a spośród duchowieństwa diecezji przemyskiej na wyjazd poza granice Galicji razem z Rosjanami zdecydowało się 24 księży. Oprócz dobrowolnych emigrantów, w głąb Rosji pomaszerowali także mieszkańcy Galicji przymusowo deportowani przez Rosjan, stosujących metodę „spalonej ziemi"[31].

Położenie Kościoła greckokatolickiego po odbiciu z rąk rosyjskich większej części Galicji było bardzo trudne. Wiele parafii pozostawało bez obsady wskutek internowania i wywiezienia duszpasterzy przez władze austriackie lub też ucieczki duchownych w głąb monarchii habsburskiej albo do Rosji. Stąd też powszechną praktyką było spełnianie funkcji duszpasterskich dla wiernych greckokatolickich przez kapłanów obrządku łacińskiego, którzy w ogromnej większości pozostali na terenie swoich parafii. Liczne świątynie zostały doszczętnie zniszczone podczas długotrwałych zmagań frontowych. Co gorsza, poza metropolią halicką znalazł się jej zwierzchnik – arcybiskup Szeptycki, a także biskup stanisławowski Grzegorz Chomyszyn, który jako zdeklarowany przeciwnik Rosji nie chciał narażać się na represje i wyjechał do Wiednia. Trzeci galicyjski władyka – biskup przemyski Konstantyn Czechowicz zmarł niedługo po zdobyciu Przemyśla przez Rosjan, 28 kwietnia 1915 r. Najpewniej Rosjanie planowali wywózkę tego hierarchy za odmowę wzięcia udziału w fecie na cześć cara Mikołaja II, lecz śmierć biskupa pokrzyżowała te plany[32].

Restytucja władzy austriackiej przyniosła powrót do polityki represji wobec podejrzanych o kolaborację z Rosjanami podczas wojny. Według danych z października 1915 r. spośród duchowieństwa greckokatolickiego 25 kapłanów otrzymało wyroki skazujące za działalność na szkodę państwa, 123 księży pozostawało nadal internowanych, a 128 otrzymało nakaz konfinowania, czyli zakaz poruszania się poza wyznaczonym przez władze miejscem pobytu pod groźbą kar. Spośród skazanych wyrokami sądowymi, po 11 duchownych przypadało na archidiecezję lwowską i diecezję przemyską, a 3 na eparchię stanisławowską. Największa liczba internowanych i konfi-

[31] X. M. St. [Tarnawski], op. cit., s. 9.

[32] Г. Лужницький, *Українська церква між сходом і заходом*, Львів 2008, с. 488–490.

Święto Jordanu nad rzeką Strypą w 1916 r. (ze zbiorów autora)

nowanych księży pochodziła z diecezji przemyskiej – odpowiednio 81 oraz 66. W najmniejszym stopniu represjonowane było duchowieństwo eparchii stanisławowskiej, która traciła wskutek internowania lub konfinowania odpowiednio 15 oraz 19 kapłanów[33].

W 1916 r. rozpoczął się w Wiedniu głośny proces 24 działaczy moskwofilskich z Galicji. Wśród oskarżonych o zbrodnię zdrady głównej, znalazło się 8 duchownych greckokatolickich. Niemal wszyscy otrzymali wyroki śmierci, zamienione później w drodze łaski na dożywotnie więzienie. Na mocy amnestii udzielonej przez cesarza Karola I skazanym darowano kary i wypuszczono na wolność. Z drugiej zaś strony, władze austriackie nagradzały duchownych, którzy odznaczyli się niezłomną postawą podczas okupacji rosyjskiej. Za wierność wobec monarchii habsburskiej odznaczono 16 kapłanów archidiecezji lwowskiej, w tym metropolitę Andrzeja Szeptyckiego, który otrzymał Order Leopolda[34].

[33] J. Z. Pająk, op. cit. s. 156.

[34] W. Osadczy, op. cit., s. 569–570; B. Wójtowicz-Huber, *„Ojcowie narodu". Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918)*, Warszawa 2008, s. 230–231.

Chociaż Austriacy przy pomocy wojsk niemieckich odzyskali większość ziem galicyjskich w 1915 r., w następnym roku niespodziewana dla nich ofensywa rosyjska pod wodzą generała Aleksieja Brusiłowa zmusiła ich do odwrotu. W ten sposób spory fragment Galicji Wschodniej znalazł się znów pod władzą Rosji. Tym razem Rosjanie zmienili sposób prowadzenia polityki na okupowanych ziemiach. Ich rządy nosiły charakter typowej okupacji wojskowej, nie odwołującej się już tak mocno do ideologii wielkorosyjskiej i nie podkreślającej ponownego „wyzwolenia" odwiecznie rosyjskich ziem galicyjskich. Nie podejmowano już większych prób nawracania na prawosławie ani też niszczenia Kościoła greckokatolickiego. Rosyjskie władze skupiły się niemal wyłącznie na utrzymaniu porządku na zapleczu frontu, nie podejmując znaczących przedsięwzięć na polu polityki wewnętrznej czy wyznaniowej. Okupowane ziemie galicyjskie pozostały pod kontrolą Rosjan do lipca 1917 r., kiedy to ofensywa wojsk państw centralnych wyparła carską armię poza Zbrucz. Miesiące ciężkich walk przyniosły Galicji Wschodniej kolejne, ogromne straty materialne. W samej tylko greckokatolickiej archidiecezji lwowskiej doszczętnie zostało zniszczonych co najmniej 40 parafii[35].

Lata I wojny światowej były również czasem prowadzenia sporów o liturgiczne oblicze Kościoła greckokatolickiego. Bezpośrednie spotkanie duchownych i wiernych greckokatolickich z prawosławiem dało impuls do ożywionych dyskusji o terminologii używanej podczas nabożeństw, formach celebracji i innych istotnych kwestiach natury obrzędowej. Najbardziej radykalne kroki na tym polu podjął władyka stanisławowski Grzegorz Chomyszyn w 1916 r. Wobec internowania Szeptyckiego i śmierci biskupa Czechowicza pozostał on jedynym hierarchą greckokatolickim w Galicji. Będąc od lat konsekwentnym zwolennikiem głębszego upodobnienia pod każdym względem Kościoła greckokatolickiego do Kościoła łacińskiego i zerwania z wszelkimi podobieństwami wiążącymi grekokatolików z prawosławiem, Chomyszyn wprowadził w życie reformy wyrażające te idee. Stanisławowski ordynariusz nakazał zastąpienie używanego podczas liturgii wyrazu „prawosławny" terminem „prawowierny", polecił częstsze wymienianie imienia Ojca Świętego, wreszcie – co było szczególnie istotne – wprowadził kalendarz gregoriański w miejsce tradycyjnego kalendarza juliańskiego. W zamyśle Chomyszyna reformy te były kluczowe nie tylko z kościelnego, ale i narodowego punktu widzenia. Po pierwsze, zmywały one z galicyjskich Ukraińców podejrzenia o sympatie do prawosławia i rosyjskich tradycji,

[35] W. Osadczy, op. cit., s. 611–617; ЦДІАЛ, ф. 408, оп. 1, спр. 91: wykaz zniszczonych parafii archieparchii lwowskiej z 1918 r., ark. 1.

a co ważniejsze, razem z katolicką świadomością religijną umacniały również ukraińską świadomość narodową[36]. Reformy wprowadzone przez biskupa Chomyszyna wzbudziły oburzenie ogromnej części społeczności ukraińskiej, która uważała te plany za zamach na własną tożsamość obrządkową i uświęconą przez wieki tradycję liturgiczną chrześcijańskiego Wschodu. Nie spotkały się też z poparciem metropolity Szeptyckiego, który będąc jeszcze na zesłaniu w Rosji, uznał je za „ciężki cios" i doradzał duchowieństwu oraz wiernym diecezji stanisławowskiej złożenie protestu w Rzymie[37].

Ciężkie klęski ponoszone przez armię carską zmieniły znacząco układ sił na rosyjskiej scenie politycznej. Dzięki demokratycznym przemianom po rewolucji lutowej w 1917 r. wolność odzyskał metropolita Szeptycki. Po zwolnieniu władyka podjął szereg inicjatyw politycznych, działając na rzecz idei państwowości ukraińskiej oraz konsolidacji wspólnoty greckokatolickiej w Kijowie. We wrześniu 1917 r. Szeptycki, triumfalnie witany przez wiernych, powrócił do Lwowa. Po powrocie do Galicji Szeptycki zamierzał wcielić w życie plany reaktywacji Kościoła greckokatolickiego na okupowanych przez Niemców i Austriaków Wołyniu, Chełmszczyźnie i Podlasiu, które uważał za odwieczne ziemie ukraińskie. Stąd też metropolita zachęcał kapłanów do wyjazdu na te tereny i podjęcia tam pracy misyjnej. Z myślą o nawracaniu Ukraińców zamieszkałych poza galicyjskim kordonem jeszcze w maju 1917 r. Szeptycki mianował generalnym wikariuszem metropolii kijowskiej ks. Michała Cegielskiego, którego jurysdykcja miała obejmować całą Ukrainę Naddnieprzańską[38].

Okres po zawarciu pokoju brzeskiego i utworzeniu ukraińskiego państwa nad Dnieprem przyniósł ożywienie działalności politycznej galicyjskiego duchowieństwa greckokatolickiego w duchu ukraińskim. Wkrótce po tych wydarzeniach, 21 lutego 1918 r. biskupi greckokatoliccy Andrzej Szeptycki, Grzegorz Chomyszyn i Jozafat Kocyłowski, który w 1917 r. zastąpił na stolicy w Przemyślu zmarłego biskupa Czechowicza, wydali wspólny list pasterski, w którym nakreślili stojące przed Kościołem greckokatolickim wyzwania na polu życia kościelnego i narodowego u progu „nowej historycznej doby". Najważniejsze fragmenty listu dotyczyły w pełni już ukształtowanej wizji Kościoła greckokatolickiego jako ukraińskiego Kościoła narodowego. Posłanie halickiego episkopatu bardzo mocno podkreślało konieczność za-

[36] W. Osadczy, op. cit., s. 588–590.

[37] *Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність*, т. 2, кн. 2, с. 643.

[38] Г. Лужницький, op. cit., с. 489–494; *Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944*, т. 1, ред. А. Кравчук, Львів 1995, с. 135–136, 138.

chowania jedności duchowieństwa greckokatolickiego i narodu ukraińskiego. Jedność ta miała opierać się na wykluczeniu wszelkich sympatii moskwofilskich, jako bezsensownych i szkodzących świadomości katolickiej oraz pełnym poparciu dla realizacji ukraińskiej idei narodowej przez Kościół greckokatolicki:

> Poglądy tych księży, którzy uważali nasz naród za jeden naród z rosyjskim, we wszystkich kwestiach narodowych musiały ulec zmianom i zbliżyć ich do ogółu naszego duchowieństwa […]. Musimy żądać od wszystkich kapłanów jednej pracy i jednego ducha […]. Takiej samej pracy będziemy domagać się i od każdego duchownego, który należał do tak zwanej moskwofilskiej czy staroruskiej partii. Będziemy domagać się, aby bez względu na jakiekolwiek osobiste przekonania narodowe nikt nie stawiał żadnej przeszkody w wszechstronnym rozwoju narodowego życia i kultury narodu ukraińskiego[39].

Ostatnie miesiące istnienia monarchii austro-węgierskiej przyniosły znaczne pogorszenie się stosunków między zamieszkującymi Galicję Wschodnią Polakami a Ukraińcami i wzrost nastrojów patriotycznych wśród obu społeczności, w czym niemałe zasługi miał zarówno Kościół rzymskokatolicki, jak też greckokatolicki. Organizowano liczne demonstracje, najczęściej połączone z celebracjami uroczystych nabożeństw i wygłaszaniem patriotycznych kazań. W październiku 1918 r., kiedy wiekowa monarchia habsburska znajdowała się już na skraju rozpadu, polscy i ukraińscy politycy przystąpili do bardziej zdecydowanych działań, dążąc do włączenia Galicji Wschodniej w skład swoich nowo budowanych państw. Po stronie ukraińskiej doniosłą rolę w przygotowaniach do przejęcia władzy odegrało duchowieństwo greckokatolickie. Po ogłoszeniu manifestu cesarza Karola I o przekształceniu monarchii habsburskiej w państwo związkowe, 18 października 1918 r. w Domu Ludowym we Lwowie po raz pierwszy obradowała Ukraińska Rada Narodowa, mająca pełnić rolę Konstytuanty powstającego do życia państwa ukraińskiego. Wśród jej członków znaleźli się również wszyscy biskupi greckokatoliccy metropolii halickiej, a więc arcybiskup Szeptycki oraz biskupi Chomyszyn i Kocyłowski. Oprócz nich w skład Rady weszło kilkunastu innych duchownych greckokatolickich, pełniących funkcję posłów do Rady Państwa lub Sejmu Krajowego lub też reprezentantów poszczególnych powiatów wschodniogalicyjskich. Rada przyjęła rezolucję o utworzeniu państwa ukraińskiego, obejmującego swymi granicami Galicję Wschodnią

[39] *Митрополит Андрей Шептицький. Пастирські послання,* т. 4, Львів 2013, с. 120–124.

Cesarz Karol I witany przez grekokatolików i łacinników w Jeziernej koło Tarnopola w 1917 r. (ze zbiorów autora)

po rzekę San, Łemkowszczyznę, część Bukowiny oraz Ruś Zakarpacką. Oficjalnie miało być ono połączone z monarchią habsburską, w praktyce zaś – widząc jej nieuchronny upadek – ukraińscy politycy dążyli do uzyskania pełnej niepodległości. Póki co, do tego rozwiązania biskupi greckokatoliccy oficjalnie zachowywali dystans, obawiając się reakcji Wiednia[40].

Plany przejęcia władzy w Galicji Wschodniej przez Ukraińców wcielono w życie 1 listopada 1918 r. Wtedy to oddziały ukraińskie zajęły Lwów i rozpoczęły przejmowanie rządów z rąk austriackich na wschodniogalicyjskiej prowincji. W ten sposób na mapie Europy pojawiło się niepodległe państwo, które niebawem otrzymało oficjalne miano Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej. Wielu duchownych greckokatolickich zaangażowało się w ukraińskie działania państwowotwórcze. Proboszcz greckokatolicki w Złoczowie ks. Stefan Juryk proklamował z ambony cerkiewnej niepodległość Ukrainy już 27 października 1918 r. i zapowiedział pełne przejęcie władzy przez Ukraińców na 1 listopada. Z tej okazji paroch ten urządził również dzięk-

[40] T. Dąbkowski, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji Wschodniej 1912–1923*, Warszawa 1985, s. 85–90; *Західно-Українська Народна Республика*, Львів–Івано-Франківськ 2008, с. 411.

czynną procesję[41]. Jak wspominał po latach uczestnik tamtych wydarzeń, duchowny eparchii przemyskiej ks. Jan Lebedowicz:

> Ukraińskie katolickie duchowieństwo w Galicji pierwsze gorliwie stanęło w szeregi budowniczych swojego domu, ukraińskiego państwa. Pierwsze narady, pierwsi kurierzy do wsi, pierwsze przygotowania do przejęcia władzy odbywały się w wielu przypadkach w kapłańskich domach. Za ich poradą wyznaczano nowych naczelników gromad i nowych urzędników rodzimej władzy. Z ich domów wychodziły instrukcje do wsi i w nich odbywały się narady z aktywem chłopstwa[42].

Przejęcie władzy we Lwowie i Galicji Wschodniej przez Ukraińców spotkało się z pełnym poparciem metropolity Andrzeja Szeptyckiego, który z tej okazji 3 listopada 1918 r. odprawił nabożeństwo dziękczynne w soborze św. Jura we Lwowie. Postawa hierarchy i podległego mu duchowieństwa budziła olbrzymie kontrowersje wśród polskiego społeczeństwa w Galicji Wschodniej, mocno doświadczonego w czasie ukraińskich rządów. Polacy zamieszkali w granicach Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej byli postrzegani za ludność drugiej kategorii, często padali ofiarą grabieży, a nawet morderstw, liczni przedstawiciele polskiej inteligencji trafili do więzień lub obozów internowanych, gdzie musieli zmagać się z bardzo ciężkimi warunkami życia. Polska opinia publiczna oskarżała metropolitę Szeptyckiego o brak oficjalnego potępienia tych zbrodni, jak też widziała w nim głównego sprawcę działalności politycznej duchowieństwa greckokatolickiego prowadzonej w duchu antypolskim oraz wybuchu bratobójczych zmagań. Jak skarżył się metropolita lwowski obrządku łacińskiego, arcybiskup Józef Bilczewski w piśmie do papieża Benedykta XV w lutym 1919 r.

> To właśnie na nim ciąży w znacznej mierze odpowiedzialność moralna za całą tę nienawiść, którą jego kler zasiał z wysokości ambony przeciwko bratniemu i katolickiemu ludowi polskiemu! […] Łatwo by mu było wyciszyć tę nienawiść. Niczego nie podjął w tym kierunku, wprost przeciwnie, pogłębił tę nienawiść. To spod jego ręki, z duchownego seminarium unickiego, wyruszali prawie każdej niedzieli i w każdy dzień świąteczny młodzi alumni, by agitować politycznie po wsiach i osadach […]. To on także […] zaczął szykanować podległych mu duchownych, jeśli nie byli Ukraińcami […]. Brał udział we wszystkich

[41] *Kościół rzymskokatolicki i Polacy w Małopolsce Wschodniej podczas wojny polsko-ukraińskiej 1918–1919*, t. 1, red. J. Wołczański, Lwów–Kraków 2012, s. 774–775.

[42] Cyt. za: M. P. Литвин, *Українсько-польська війна*, Львів 1998, с. 45.

potajemnych zgromadzeniach ukraińskich przed zamachem, osobiście rozmawiał z dworem austriackim[43].

Klęska wojsk ukraińskich i upadek Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej otworzyły kolejny, trudny etap w dziejach stosunków polsko-ukraińskich i Kościoła greckokatolickiego w Galicji Wschodniej.

Lata I wojny światowej miały przełomowe znaczenie dla Kościoła greckokatolickiego w Galicji. Ruch moskwofilski i proprawosławny został w dużej mierze złamany za sprawą austriackich represji oraz emigracji sporej części jego sympatyków do Rosji. W latach międzywojennych coraz mniej liczni sympatycy jedności galicyjskich Rusinów z resztą mieszkańców „Wielkiej Rosji", choć kontynuowali swą działalność, znaleźli się na marginesie życia politycznego i społecznego. Kościół greckokatolicki nabrał zaś jeszcze mocniejszego znaczenia dla świadomości narodowej galicyjskich Ukraińców, pełniąc już *de facto* całkowicie rolę wspólnoty narodowej. Stało się tak w dużej mierze za sprawą bezpośredniego zetknięcia się z rosyjskimi sąsiadami oraz Kościołem prawosławnym. Spotkania te naocznie udowodniły, jak wielkie różnice narosły w ciągu wieków między Rosjanami a galicyjskimi Ukraińcami, a także między duchowieństwem greckokatolickim a prawosławnym. Nie ulegało już wątpliwości, że dalszy rozwój życia religijnego, narodowego i kulturalnego oraz utrzymanie zdobyczy na tym polu gwarantuje Ukraińcom wyłącznie Kościół greckokatolicki. Duchowieństwo tego wyznania położyło ogromne zasługi na polu uświadomienia narodowego Ukraińców w czasach galicyjskich, a jego rola podczas rosyjskiej okupacji Galicji stała się jeszcze bardziej istotna. Moment wydawał się krytyczny – podbicie ziem galicyjskich przez carat, od wieków niszczący Kościół greckokatolicki, internowanie lub ucieczka z parafii setek duszpasterzy, wreszcie – rosyjska i prawosławna działalność propagandowa stwarzały dla wspólnoty greckokatolickiej szereg zagrożeń, z których wyszła w dużej mierze obronną ręką. Konwersje na prawosławie części wiernych i kapłanów, choć mogły bulwersować, dotyczyły zaledwie kilku procent ogółu. Rysująca się w ostatnich tygodniach zmagań wojennych szansa na powstanie państwa ukraińskiego na ziemiach wschodniogalicyjskich jeszcze bardziej ożywiła działalność polityczną i społeczną duchowieństwa greckokatolickiego. W ten sposób wielu kapłanów tego wyznania pełniło rolę przewodników i liderów lokalnych społeczności. Liczni księża greckokatoliccy za naturalne pola swojego działania uznali już nie tylko ołtarz, ambonę, czytelnię i spółdzielnię, ale także

[43] *Kościół rzymskokatolicki*, s. 133.

urzędy miejscowych władz, wiece o charakterze politycznym, czy nawet koszary. W czasie wojny polsko-ukraińskiej i po ostatecznej klęsce Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej Kościół greckokatolicki zachował rolę strażnika i wyznacznika ukraińskiej tożsamości narodowej na ziemiach galicyjskich. Stawiało to tę wspólnotę przed szeregiem nowych wyznań i problemów, związanych z relacjami jej wiernych i duchownych z polskimi sąsiadami i nową, polską już władzą w Małopolsce Wschodniej.

The most important trial. Greek-Catholic Church in Galicia during World War 1

Summary

During World War 1, the Greek Catholic Church in Galicia had to face many problems. During the first months of military operations, numerous clergymen and members of the congregation were arrested by Austrian authorities or Austro-Hungarian army, on charges of collaboration with the Russians. Although among the prisoners there indeed were some sympathizers of Russia and the Orthodox Church, vast majority of detainees were completely innocent and fell victim to obsession of treason, widespread among Austrian military and officials. Before the coming of Russians, many Greek Catholic priests have abandoned their parishes, fleeing deeper into the Habsburg territories. In turn, invasion of Galicia by Russian troops involved the threat of repressions and mass conversions of Greek Catholics to Orthodox faith. Although Russian missionary activity did note some minor success, vast majority of Greek Catholic Church followers have remained true to their own congregations. A direct encounter between Greek Catholics and Russian authorities and priests has clearly highlighted differences, which accumulated over the ages between the inhabitants of Galicia and Tsar's empire. Driving Russian troops out of Galicia meant the return of Austrian repressions. In the last months of Habsburg dynasty there was an increase in political activity of Greek Catholic clergy in the spirit of Ukrainian nationalism. As a result, Greek Catholic priests were involved in building the structures of the new state – West Ukrainian People's Republic.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego, sygn. 434, 3857, 4701–4706, 4947–4948, 5142–5143, 5705; Akcesja 497.

Центральний державний історичний архів України у Львові:
ф. 146, Галицьке намісництво, м. Львів, оп. 8, спр. 1593,
ф. 408, Греко-католицький митрополичий ординаріат, м. Львів, оп. 1, спр. 66, 68, 91.

ф. 694, Колекція документів до історії перебування російських військ на території Галичини в період Першої світової війни, оп. 1, спр. 1.

Kościół rzymskokatolicki i Polacy w Małopolsce Wschodniej podczas wojny polsko-ukraińskiej 1918–1919, t. 1, red. J. Wołczański, Lwów-Kraków 2012.

Maciszewski S., *Rosjanie we Lwowie. Szkic z niedawnej przeszłości*, Lwów 1926.

„Вістникъ Перемыскои Епархіи", 1914.

Маковський В., *Талєргоф. Спогади і документи*, Львів 1934.

Митрополит Андрей Шептицький. Пастирські послання, ред. О. Гайова, Р. Тереховський, т. 1, Львів 2007; т. 4, Львів 2013.

Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944, ред. А. Кравчук,

Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944, ред. А. Кравчук, т. 1, Львів 1995; т. 2, кн. 2, Львів 1999.

Москвофільство: документи і матеріали, ред. С. А. Макарчук, Львів 2001.

Шематизм всего духовенства греко-католицької Львівської Митрополичої Архієпархії на рік 1918, Львів 1918.

Шематизм всего клира греко-католицкої Епархії Станиславівскої на рік Божий 1914, Станиславів 1914.

Шематизмъ всего клира греко-католицкои митрополичои архіепархіи львівскои на рік 1914, Львівъ 1913.

Шематисмъ всего греко-католицкого клира злучених епархій перемыскои, самборскои и сяноцкои на рокъ 1914, Перемышль 1914.

Opracowania

Dąbkowski T., *Ukraiński ruch narodowy w Galicji Wschodniej 1912–1923*, Warszawa 1985.

Himka J. P., *Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century*, Edmonton 1988.

Himka J. P., *Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900*, Montreal 1999.

Hoffmann G., Goll N. M., Lesiak P., *Thalerhof 1914–1936. Die Geschichte eines vergessenen Lagers und seiner Opfer*, Herne 2010.

Osadczy W., *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*, Lublin 2007.

Pająk J. Z., *Od autonomii do niepodległości. Kształtowanie się postaw politycznych i narodowych społeczeństwa Galicji w warunkach Wielkiej Wojny (1914–1918*), Kielce 2012.

Szczupak A., *Greckokatolicka diecezja przemyska w latach I wojny światowej*, Kraków 2015.

Wendland A. V., *Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Russland 1848–1915*, Wien 2001.

Wójtowicz-Huber B., *„Ojcowie narodu". Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918*), Warszawa 2008.

X. M. St. [Tarnawski], C*erkiew unicka we wschodniej Małopolsce w czasie inwazyi rosyjskiej (1914–1917). Fakty i refleksye*, Lwów 1920.

Андрусяк М., *Генеза й характер галицького русофільства в XIX–XX ст.*, Прага 1941.

Андрусяк М., *Нариси з історії галицького москвофільства*, Львів 1935.

Баран І. В., *Антиукраїнська політика представників Руської православної церкви в Галичині у 1914–1915 роках*, „Грані", 2014, nr 4 (108), с. 148–156.

Бахтурина А. Ю., *Политика Российской Империи в Восточной Галиции в годы Первой Мировой войны*, Москва 2000.

Західно-Українська Народна Республика, ред. М. Кугутяк, Львів–Івано-Франківськ 2008.

Литвин М. Р., *Українсько-польська війна,* Львів 1998.

Лужницький Г., *Українська церква між сходом і заходом*, Львів 2008.

Стародуб А. В., *Православ'я на західноукраїнських землях* [w:] *Велика війна 1914–1918 рр. і Україна*, кн. 1, упорядн. О. Реєнт, Київ 2014, с. 575–583.

Сухий О., *Від русофільства до москвофільства. Російський чинник у громадській думці та суспільно-політичному житті галицьких українців у XIX столітті*, Львів 2003.

ARCHIWA

ARCHIVES

Źródła do dziejów Kościoła w Polsce w zasobie Archiwum Historycznego Zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich w Rzymie

Kazimierz Łatak CRL
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Zakon kanoników regularnych należy, obok benedyktynów, do najstarszych instytucji klaustralnych Kościoła zachodniego. Jego początki kojarzone są przez monastriologów ze wspólnotami kleryckimi powstającymi od przełomu IV i V w. z inicjatywy różnych biskupów, jako ruch dążący do usprawnienia działalności i organizacji Kościoła, który w 312 r. zyskał prawo obecności w przestrzeni publicznej Imperium Rzymskiego. W dobie renesansu karolińskiego wspólnoty te poddano dość radykalnej regularyzacji. Pierwszym kanonicznym etapem tego procesu był synod akwizgrański w 816 r., który wspólnotom narzucił regułę Chrodeganga z Metzu. Rozpoczęty na przełomie VIII i IX w. proces dopełnił synod laterański w 1059 r. i postępująca za nim reforma gregoriańska. Znakomita część ośrodków przyjęła wówczas regułę św. Augustyna z Hippony z zasadą życia wspólnego *sine aliqua propritate* i zaczęła się reformować w duchu niemal monastycznym. W XII stuleciu zakon rozwijał się z takim rozmachem, że wiek ten nazwano w historiografii wiekiem kanoników regularnych[1]. Ich aktywność

[1] C. Egger, *Canonici regolari* [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 2, ed. G. Pellicia, G. Rocca, Roma 1974, s. 50, K. Łatak, *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Ełk 1999, s. 15–25, M. Tritscher, *Chanoines reguliers de Saint Augustin. Des temoins pour notce temps*, Strasburg 1997, C. Andenna, *Mortariensis ecclesia: una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Berlin 2007, tenże, *Studii recenti sui canonici regolari* [w:] *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in eta medievale alle soglie del terzo millenio,* ed. G. Andrea, Milano 2001.

w tym czasie można porównać jedynie z działaniami mendykantów w XIII w. i jezuitów w XVI stuleciu[2].

W Polsce historia zakonu rozciąga się na całe niemal minione tysiąclecie dziejów państwowych i kościelnych. Kanonicy regularni przybyli na ziemie polskie najpóźniej na przełomie XI i XII w., a najstarszymi ich ośrodkami, zorganizowanymi po roku 1120 a przed 1145 r., były prepozytury w Trzemesznie pod Gnieznem, na Ślęży – przeniesiona wkrótce do Wrocławia na Wyspę Piaskową – i w Czerwińsku nad Wisłą[3]. Kwerenda dotychczasowa i badania archeologiczne nie dają podstaw do twierdzeń, że kanonicy regularni penetrowali państwo Piastów przed 1059 r.[4] Zakon nie stanowił monolitu. Od zarania swoich dziejów był rozbity na kongregacje, które w maju 1959 r. utworzyły konfederację, zatwierdzoną przez papieża Jana XXIII bullą *Caritatis unitas*[5]. Aktualnie konfederację tworzy 1150 kanoników w dziewięciu kongregacjach: kongregacji laterańskiej, kongregacji austriackiej, kongregacji św. Bernarda, kongregacji św. Maurycego, kongregacji św. Wiktora, kongregacji windesheimskiej, kongregacji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, kongregacji Braci Wspólnego Życia oraz kongregacji Maryi Matki Odkupiciela[6]. Liczebność niektórych z nich, jak na przykład kongregacji Maryi Matki Odkupiciela, kongregacji Braci Wspólnego Życia czy kongregacji św. Wiktora, nie przekracza 50 członków. Do zakonu przyznają się także, aczkolwiek nie wchodzą w skład konfederacji: kongregacja premonstratensów, kongregacja Świętego Krzyża, kongregacja kanoników regularnych krzyżowców, kongregacja kanoników regularnych krzyżowców z czerwoną gwiazdą. Największą grupę wśród tych kongregacji stanowią premonstratensi. *Annuario Pontificio* z 2015 r. podało, że zakon ka-

[2] K. Bols, *Das Jahrhundert der Augustinerchorcherren* [w:] *Historiographia Medievalis. Festschrift für F.-J. Schmale*, hg. D. Berg, H.-W. Goetz, Darmstadt 1988, s. 1–17, F. Petit, *La reforme des pretres Au moyen age*, Paris 1968, r. Gregoire, *La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel medioevo*, Roma 1982, K. Łatak, *Kanonicy regularni w dawnej i współczesnej Polsce* [w:] *Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. Łatak, J. Makarczyk, Kraków 2009, s. 17–18.

[3] A. Pobóg-Lenartowicz, *Uposażenie i działalność gospodarcza klasztoru kanoników regularnych NMP na Piasku we Wrocławiu do początku XVI w.*, Opole 1994, K. Łatak, *Kanonicy regularni w dawnej i współczesnej Polsce*, s. 20; M. Stawski, *Opactwo czerwińskie w średniowieczu*, Warszawa 2007, P. Dorszewski, *Uposażenie i działalność gospodarcza klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie do początku XVI wieku*, Olsztyn 2013.

[4] K. Łatak, *Kanonicy regularni w dawnej i współczesnej Polsce*, s. 20–21.

[5] C. Egger, op. cit., s. 25–26, M. Tritscher, op. cit., s. 24, K. Łatak, *Kanonicy regularni w dawnej i współczesnej Polsce*, s. 19.

[6] M. Tritscher, op. cit., s. 24-25, K. Łatak, *Kanonicy regularni w dawnej i współczesnej Polsce*, s. 19.

noników regularnych wszystkich kongregacji liczył 2988 zakonników w 248 kapitułach, którym podlegało 367 domów oraz placówek duszpasterskich, charytatywnych i oświatowych[7]. Drugie tyle stanowi gałąź żeńska. W Polsce dzisiejszej z gałęzi żeńskiej znane są: premonstratenski (norbertanki), kanoniczki Ducha Świętego *de Saxia* oraz kanoniczki regularne laterańskie. W sumie jest to 250 zakonnic w 20 klasztorach[8]. W artykule nie będzie jednak chodziło o zakon jako taki, ale o kongregację laterańską, której kuria generalna znajduje się przy Bazylice Świętego Piotra w Okowach w Rzymie (*San Pietro in Vincoli*).

Prepozytury polskie kanoników regularnych nawiązały kontakty z kongregacją laterańską na początku XVI w. Pierwszą była prepozytura Bożego Ciała w podkrakowskim Kazimierzu, która przywileje kongregacji wraz z prawem *fundandi et aggregandi monasteria* uzyskała 3 grudnia 1503 r.[9] Z innych ośrodków najwcześniej, bo 2 kwietnia 1514 r., przywileje kongregacji laterańskiej uzyskało opactwo w Czerwińsku[10]. Potem opactwo wrocławskie i trzemeszneńskie, prepozytura kaliska, kłodawska i lubraniecka. Najpóźniej, jak się wydaje, o przywileje kongregacji laterańskiej, bo w 1603 r., wystąpiła prepozytura mstowska[11].

Archiwum

Archiwum Historyczne Zakonu Kanoników Regularnych Kongregacji Laterańskiej ma dawną i bogatą historię, aczkolwiek dotąd nie doczekało się odrębnej monografii[12]. Od średniowiecza do początku XIX w. mieściło się w klasztorze przy Bazylice *Santa Maria Della Pace* w Rzymie. Po kasacie

[7] *Annuario Pontificio*, Città del Vaticano 2015, s. 1228–1231.

[8] K. Łatak, *Kanonicy regularni w dawnej i współczesnej Polsce*, s. 35.

[9] Tamże, s. 32.

[10] Dokument oryginalny jest przechowywany w Archiwum Głównym Akt Dawnych, Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 6779.

[11] K. Łatak, *Kanonicy regularni w dawnej i współczesnej Polsce*, s. 32–33.

[12] Zestawienie najważniejszych danych historycznych oraz informacji o zasobie sporządził Kazimierz Łatak w pracy: „Archivum et Armarium nei conventi dell'Ordine dei Canonici Regolarii Lateranensi nel periodo postridentino: teoria e pratica", przedłożonej w 1986 r. jako dyplomowa w Szkole Watykańskiej Archiwistyki, Dyplomatyki i Paleografii. Informacje o dziejach archiwum zawierają także publikacje: G. Pennotus, *Generalia totus Sacri Ordinis Clericorum Canonicorum historia tripartita*, Romae 1624, N. Widloecher, *Vincenzo Garofali. Canonico regolare lateranense, arcivescovo titolare di Laodicea 1760–1839*, Roma 1939, G. M. Croce, *Vincenzo Tizzani. Efemeridi Romane. Volume primo 1828–1860*, Roma 2015, C. Andenna, *Mortariensis ecclesia*, passim.

klasztoru rzymskiego w 1814 r. archiwum przeniesiono do klasztoru *Santa Maria di Piedigrotta* w Neapolu, co nie obyło się bez utraty części materiałów. W maju 1823 r., z inicjatywy opata Vincenzo Garofali (1760–1839), kongregacja laterańska połączyła się z kongregacją renańską kanoników regularnych. Wówczas kuria generalna zakonu została przeniesiona do klasztoru przy Bazylice *San Pietro in Vincoli* w Rzymie, który wcześniej należał do kongregacji renańskiej. Wkrótce potem przeniesiono tu także archiwum oraz bibliotekę kongregacji. Porządkowaniem zasobu archiwalnego oraz księgozbioru zajmował się sam opat Garofali, który jednocześnie był arcybiskupem tytularnym Laodycei i konsulatorem kilku dykasterii Stolicy Apostolskiej. W połowie XIX w., ze względu na trudności administracyjne, archiwum przeniesiono do klasztoru przy kościele *Santa Familia*, gdzie funkcjonowało także międzynarodowe kolegium zakonne. Przy okazji tych przenosin nadano zasobowi nowy porządek, który przetrwał do 1902 r. W tymże roku archiwum powróciło do klasztoru przy Bazylice *San Pietro in Vincoli*. Jego porządkowaniem według zasad wypracowanych przez Archiwum Watykańskie zajmował się opat Nicola Widloecher (1873–1956). Od ostatniej ćwierci XIX w., gdy kongregacja powiększyła się o kolejne prowincje w Europie i w Ameryce Południowej, zasób narastał szybciej niż w poprzednich epokach, a przede wszystkim – szybciej niż przewidywano. W latach sześćdziesiątych XX w., gdy opatem generalnym był Joseph Soetemans (1959–1970), podjęto dyskusję nad organizacją nowej przestrzeni dla zasobu. Projekt nie został jednak zrealizowany. Dopiero pod rządami opata Antony Bulla (1970–1976) udało się urządzić nowe pomieszczenia i przenieść do nich zasób, który zaczęto porządkować zgodnie z zasadami najnowszej metodyki archiwalnej. Prace prowadziła grupa archiwistów pod nadzorem mons. Amato Frutaza, pracownika dykasterii watykańskich oraz ks. Franciszka Grabiszewskiego, kanclerza kurii generalnej. Prace przerwane w 1976 r. podjął w 1984 r. opat generalny Emilio Dunoyer (1982–1994), przygotowując jednocześnie komputerowy katalog ogólny. Spory udział w tych pracach miał również ks. Kazimierz Łatak, wówczas kanclerz kurii generalnej, a następnie prefekt archiwum oraz biblioteki. W latach 1994–2000 prace nad katalogowaniem kontynuował opat Pietro Guglielmi (1994–2000). Dzieło nie zostało jeszcze ukończone. Jak dotąd udało się opublikować zaledwie dwa tomy schedarium w porządku alfabetyczno-chronologicznym. Tom pierwszy obejmuje kanonie[13], tom drugi zaś personalia (od litery A do G)[14].

[13] E. Dunoyer, *Archivio storico San Pietro in Vincoli. Archivio: Canoniche*, Roma 1998.
[14] Tenże, *Archivio storico San Pietro in Vincoli. Archivio: Persone*, Roma 1998.

Materiały do dziejów zakonu i Kościoła w Polsce

Najstarsze wiadomości o bezpośrednich kontaktach polskich klasztorów kanoników regularnych z klasztorami i kurią generalną kongregacji laterańskiej sięgają XVI w. i dotyczą opactwa czerwińskiego oraz prepozytury krakowskiej. Ich szczegółową prezentację zacznę od krakowskiej prepozytury Bożego Ciała. W 1582 r. biskup krakowski Piotr Myszkowski narzucił prepozytowi Stanisławowi Niedzieli (1544–1582) koadiutora w osobie ks. Stanisława Manieckiego, swojego bliskiego współpracownika. Kapituła konwentualna zaprotestowała, kierując rekurs do Stolicy Apostolskiej za pośrednictwem prokuratora generalnego zakonu. Odwołanie nie przyniosło jednak oczekiwanych skutków, gdyż przywileje kongregacji laterańskiej, które klasztor uzyskał w grudniu 1503 r., nie równały się prawu egzempcji. W dokumentacji zawierającej opis sprawy znalazły się również kopie protokołów dwóch wizytacji przeprowadzonych w klasztorze z polecenia biskupa krakowskiego Jana Konarskiego, a mianowicie z 21 grudnia 1506 r.[15] i 10 lipca 1522 r.[16] W marcu 1604 r. historia się powtórzyła. Tym razem kardynał Bernard Maciejowski narzucił prepozytowi Stanisławowi Manieckiemu koadiutora z prawem następstwa w osobie ks. Pawła Łyczki, którego ani prepozyt, ani konwent nie zamierzali przyjąć. Rozgorzał ostry spór, który trwał do śmierci koadiutora w listopadzie 1610 r. Z kroniki klasztoru krakowskiego wiemy, że jesienią 1607 r. do kurii generalnej zakonu udał się przeor Adam Sybovius, by szukać pomocy w walce o prawo konwentu do wolnego wyboru prepozyta. Integralną część dokumentacji dostarczonej wówczas do kurii, jak pozwala domniemywać pismo, stanowiły także kopie wizytacji klasztoru przeprowadzonych osobiście przez kard. Jerzego Radziwiłła w 1596 i w 1597 r.[17] W 1624 r. ukazała się w Rzymie monumentalna historia tripartita zakonu, którą napisał opat Gabriele Pennotti. Od samego autora monografii, a także z fragmentów odnalezionych w zasobie archiwum informacji wiemy, że materiały ilustrujące dzieje i kulturę klasztorów w Polsce

[15] Archivio storico San Pietro in Vincoli (dalej: ASPiV), sygn. A–8543. Wizytował sufragan krakowski biskup Jan Amicinus, któremu towarzyszyli kanonicy kapituły krakowskiej: Mikołaj Bedleński, Andrzej Rabsztyński z Tęczyna oraz Mikołaj Czepel.

[16] ASPiV, sygn. A–8543. Wizytację przeprowadził sufragan krakowski biskup Jan Amicinus. Towarzyszyli mu kanonicy kapituły katedralnej: wikariusz generalny Mikołaj Bedleński, archidiakon Jan Konarski, kanclerz kurii Piotr Konarski, prepozyt skalbmierski Jan Krakowski oraz Wawrzyniec ze Słupcy, audytor.

[17] ASPiV, sygn. 823.

dostarczył ks. Krzysztof Łoniewski (1576–1656)[18]. Z kanonikami kongregacji laterańskiej utrzymywał ożywione kontakty także ks. Paweł Pukal (1584–1631), profes prepozytury krakowskiej, student uniwersytetu padewskiego od 1609 r. oraz autor polskiego wydania *Genealogii* zakonu Jana de Nigra Valle, która na gruncie polskim była pierwszym źródłem do poznania dziejów kanoników regularnych laterańskich[19]. W zasobie archiwum udało się odnaleźć o nim tylko jedną wzmiankę[20]. W klasztorach włoskich mieszkał, studiował i nauczał ks. Jacek Liberiusz (1599–1673), późniejszy głośny kaznodzieja oraz prepozyt generalny kongregacji krakowskiej. Ślady jego pobytu w klasztorze w Kremonie, w Rzymie i w Mediolanie znajdują się w *Liber revelationum* (z 1626 r.)[21], w *Liber visitationum* (1627)[22], w *Liber nationum* (1628)[23] i w *Liber visitationum* (1629)[24]. W czasie tej ostatniej wizytacji ks. Liberiusz podał wizytatorowi nie tylko dokładne dane personalne, ale także własnoręcznie sporządzony spis rzeczy i pieniędzy, które posiadał przy sobie. Ze sprawozdania wiemy, że utrzymywał kontakty ze środowiskiem malarzy we Florencji. Ta ostatnia informacja jest niezwykle ważna. W kościele Bożego Ciała w Krakowie, z inicjatywy prepozyta Kłoczyńskiego, zmieniano wówczas wystrój wnętrza z gotyckiego na renesansowo-barokowy. Nie jest wykluczone, że w warsztatach artystów florenckich wykonano niektóre z obrazów, które później wywieźli Szwedzi[25].

Od tego czasu w archiwum rzymskim spotykamy coraz więcej materiałów dotyczących polskich klasztorów kanoników regularnych laterańskich. Na czoło wysuwa się naturalnie kongregacja krakowska, ale w trakcie kwerendy natrafiłem również na materiały dotyczące prepozytury mstowskiej, prepozytury kaliskiej, prepozytury lubranieckiej oraz prepozytury kłobuckiej. Z materiałów odnoszących się do prepozytury krakowskiej jako ciekawsze, wymienię akta rekursu prepozyta Jacka Liberiusza przeciw nominacji ks. Jerzego Miedzińskiego (1623–1690), profesa kongregacji krakowskiej

[18] G. Pennotus, *Generalia*, s. 407-408.

[19] P. Pukal, *Genealogia Sacri et Apostolici Ordinis Canonicorum Regularium S[ancti] Augustini ex Congr[egatione] Lateranensi S[anctissimi] Salvatoris contexta […] in Aede S[acratissimi] Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam*, Kraków 1619.

[20] ASPiV, sygn. A–6110.

[21] ASPiV, sygn. M–823.

[22] ASPiV, sygn. M–840.

[23] ASPiV, sygn. M–821.

[24] ASPiV, sygn. M–841.

[25] S. Ranatowicz, Casimiriae civitatis urbi Cracoviensi confrontatae origo, rkps w Bibliotece Jagiellońskiej, sygn. 3742, k. 141, J. Mitkowski, *Stefana Ranotowicza Opisanie inkursji Szwedów do Polski i do Krakowa (1655–1657)*, Kraków 1958, s. 17.

i prepozyta klasztoru wolbromskiego, na kanonię katedralną we Lwowie, którą ufundował jego brat. Sprawę wyciszyła jednak kolejna nominacja ks. Giedzińskiego: tym razem na sufragana lwowskiego w grudniu 1663 r.[26] Z materiałów odnoszących się do prepozytury mstowskiej wymienię dokumentację procesu toczącego się w latach 1669–1673 pomiędzy kapitułą konwentualną a prepozytem Ludwikiem Przeczkowskim, który nadużywał władzy, prowadził się gorsząco, a także trwonił majątek zakonny[27]. Ostatnie ślady kontaktów polskich kanoników regularnych laterańskich z rzymską kurią generalną zakonu w XVII wieku, to korespondencja prepozyta generalnego kongregacji krakowskiej Wiktoryna Jacka Wereszczyńskiego z opatem generalnym Atanasio Clapinim prowadzona w 1694 r. oraz dwa dłuższe pobyty naukowe w Rzymie ks. Michała Akwilina Gorczyńskiego (1657–1713), które potwierdzają księgi wydatków[28]. W XVII wieku we Włoszech odbyło studia i doktoryzowało się kilku innych jeszcze kanoników kongregacji krakowskiej, jak ks. Augustyn Zegarth (1649–1651), ks. Ludwik Faściszewski (1649–1651), ks. Mikołaj Wyżycki, późniejszy prepozyt mstowski, opat czerwiński oraz biskup chełmski, w latach 1674-1675, ks. Stefan Giedziński (1680–1682), ks. Grzegorz Herkulan Kaczorowski (1680–1682) oraz ks. Jan Frygdian Kącki (1687–1689). Z fragmentów zachowanej korespondencji wynika, że mieszkali w klasztorach kanonickich[29]. W 1652 r. akta kurii generalnej odnotowały obecność ks. Hipolita Kochanowskiego, kanonika prepozytury mstowskiej, studenta w Padwie i w Rzymie[30], w 1687 r. ks. Józefa Franciszka Porembskiego, kanonika prepozytury mstowskiej, studenta w Rzymie[31], natomiast w 1695 r. ks. Pawła Ignacego Łunczewskiego, kanonika prepozytury kaliskiej, studenta w Padwie i w Rzymie.

Materiały z XVIII w. otwiera teka z dokumentacją obrazującą konflikt w klasztorze kraśnickim, który zapoczątkował w 1706 r. protest ks. Jana Frygdiana Kąckiego, profesora filozofii i teologii, przeciwko prepozytowi Antoniemu Haraburdzie, który miał nadużywać władzy i źle traktować kapitułę. Ponieważ prepozyt generalny kongregacji krakowskiej Adam Akwilin Kotuliński nie był w stanie załagodzić sporu, to sprawę skierowano do Nuncjatury, a stąd trafiła do Rzymu. Kongregacja odesłała sprawę do kurii

[26] ASPiV, sygn. A–8550.
[27] ASPiV, sygn. A–8542.
[28] ASPiV, sygn. P–2372.
[29] ABC, Miscellanea 1518–1833, sygn. 38; Listy 1616–1889, sygn. 129.
[30] Święcenia kapłańskie przyjął w Rzymie 21 grudnia 1652 r.
[31] Święcenia kapłańskie przyjął w Rzymie 15 marca 1687 r.

generalnej zakonu z prośbą o opinię i sugestią co do jej rozwiązania[32]. Mamy też interesujący materiał do dziejów prepozytury kłobuckiej, która w latach 1721–1745 przeżywała kryzys, a później toczyła nieustanne spory z klasztorem jasnogórskich paulinów o czynsze oraz prawo do prowadzenia duszpasterstwa w kaplicach wzniesionych przez paulinów w ich folwarkach, które należały do parafii w Kłobucku[33]. W klasztorach włoskich, głównie w Rzymie, przebywali dłużej czterej kanonicy krakowscy – dwaj studenci i dwaj uciekinierzy. Antoni Firman Szydłowski studiował tam teologię w latach 1741–1743, Jacek Abiliusz Zielonkiewicz studiował filozofię i teologię w latach 1783–1785 i otrzymał tam święcenia kapłańskie, natomiast Jan Sergiusz Widoman i Andrzej Płecki zbiegli z klasztoru w 1760 r. i bojąc się więzienia klasztornego udali się do Rzymu, skąd powrócili w 1761 r. po uzyskaniu papieskich dyspens. W staraniach o owe dyspensy pomógł zakonnikom polskim ówczesny prokurator zakonu. Ślady pobytu w klasztorach rzymskich pozostawili również zakonnicy prepozytury mstowskiej (Marceli Piotrowski), prepozytury kaliskiej oraz prepozytury kłodawskiej. Nie wiemy jednak o nich nic poza zapisem, że wpłacili do kasy wspólnej sumę należną za utrzymanie[34]. Opactwa w Czerwińsku dotyczy zaledwie jedna teczka z XVIII w. Jest to dość obszerna relacja sporządzona w 1777 r., zawierająca informacje historyczno-prawne oraz dotyczące stanu materialnego opactwa. W pliku znajduje się także kopia dokumentu przyznającego opactwu przywileje kongregacji laterańskiej, wystawionego 2 kwietnia 1514 r. przez opata generalnego kongregacji oraz kopia dokumentu potwierdzającego te przywileje, wystawionego 4 lipca 1681 r. przez kolejnego opata generalnego kongregacji[35].

Wykaz materiałów z XIX w. znajdujących się w rzymskim archiwum generalnym zakonu otwiera relacja datowane 14 czerwca 1829 r., sporządzona przez prepozyta kongregacji krakowskiej Wincentego Ferrariusza Floryda Mydlarskiego i przesłana opatowi generalnemu Vincenzo Garofali[36]. Relacja jest informacją o stanie zakonu w Polsce, którą podzieli między siebie władcy Austrii, Rosji i Prus. Prepozyt opisał niedawną kasatę najstarszych polskich kongregacji, to jest trzemeszneńskiej, czerwińskiej i mstowskiej, a także rozproszenie ich zakonników po parafiach diecezjalnych. Nadmienił o utworzeniu prowincji litewsko-ruskiej. Poinformował, że z licznych

[32] ASPiV, sygn. A–3109.
[33] ASPiV, sygn. A–3109.
[34] ASPiV, sygn. J–515, M–131, A–4667.
[35] ASPiV, sygn. 1960.
[36] ASPiV, sygn. A–8553.

dawniej ośrodków kanonikatu laterańskiego w kraju przy życiu ostała się jedynie kongregacja krakowska, aczkolwiek i ona istnieje tylko cudem. „Tali ergo – pisał – Congregationi, cuius, modernis temporibus, existentia, ut miraculum spectari potest"[37]. Z tego samego czasu pochodzi anonimowa relacja o kasacie opactwa w Czerwińsku. Zawiera ona sporo szczegółów do nowożytnych dziejów opactwa. Kolejne materiały, to prośby o sekularyzację: ks. Antoniego Jankowskiego i ks. Franciszka Jurewicza z 22 listopada 1836 r.[38], ks. Marcina Waszkiewicza z 8 stycznia 1846 r.[39], ks. Antoniego Szatyńskiego i ks. Mateusza Sokołowskiego z 28 stycznia 1846 r[40]. Byli to zakonnicy prowincji litewsko-rosyjskiej, utworzonej w 1796 r. z klasztorów kongregacji krakowskiej leżących w Wielkim Księstwie Litewskim. Pierwszą połowę XIX w. zamyka dokumentacja związana z procedurą agregacji do prowincji rzymskiej Stanisława Dominika Słotwińskiego, kleryka klasztoru kraśnickiego, który w 1849 r. musiał uchodzić z kraju ze względów politycznych[41].

W 1859 r. nastąpiła gruntowna zmiana w relacjach polskich kanoników regularnych laterańskich z kurią generalną zakonu w Rzymie oraz innymi jego ośrodkami we Włoszech. Za sprawą ks. Stanisława Dominika Słotwińskiego, który w 1856 r. wrócił do Krakowa i objął urząd prepozyta, klasztor macierzysty kongregacji krakowskiej został bowiem *pleno iure* inkorporowany do prowincji rzymskiej. Dokumentacja sprawy, która ciągnęła się od wiosny 1859 do stycznia 1862 r., obejmuje kilka teczek. Po inkorporacji klasztoru krakowskiego do prowincji rzymskiej opaci generalni zakonu oraz wizytatorzy prowincjalni dość regularnie wizytowali konwent prepozytury krakowskiej. Pierwsza wizytacja generalna odbyła się w grudniu 1869 r.[42] Następne w latach: 1891/1892, 1893, 1898, 1902, 1904, 1905, 1907, 1910, 1912, 1921, 1924, 1930, 1933, 1936, 1938, 1961, 1966, 1967, 1972, 1975, 1976, 1977, 1981, 1984, 1987 i 1989. Protokoły wizytacji z różnymi załącznikami stanowią niezwykle cenny materiał do dziejów zgromadzenia w Polsce. Opisują bowiem, niekiedy bardzo szeroko i wnikliwie, jego stan personalny, materialny, duchowy i duszpasterski, kontakty z otoczeniem, kłopoty i osiągnięcia w prowadzonych dziełach, kwestie dyscyplinarne. Osobną grupę archiwaliów stanowią akta komisarzy generalnych i wizytatorów nadzwy-

[37] Tamże.
[38] ASPiV, sygn. A–8545.
[39] ASPiV, sygn. A–8551.
[40] ASPiV, sygn. A–8552.
[41] ASPiV, sygn. A–8546.
[42] ASPiV, sygn. 8543.

czajnych. Polskim klasztorom wyznaczano trzy razy komisarzy generalnych i dwa razy wizytatorów nadzwyczajnych. Pierwszym z komisarzy był opat Felice Menchii w latach 1891–1892, drugim ks. Pius Maria Mortara w latach 1898–1899, a trzecim ks. Herman Joseph Schwarz w latach 1924–1926. Natomiast nadzwyczajnymi wizytatorami byli: opat Karol Drexler z Klosterneuburga w 1904 r. oraz ks. Józef Maria Górny w latach 1904–1905. Najbogatszy materiał historyczny po pobycie w Krakowie pozostawił ks. Pius Mortara. Obok przesyłanych regularnie do Rzymu listów, spisywał także *Memorie*, które – moim zdaniem – zasługują w pełni na uwagę edytorów[43]. Ważnym materiałem są akta diet i kapituł generalnych zakonu, aczkolwiek sprawy polskie w aktach kapitulnych możemy śledzić dopiero od 1850 r. Odrębne akta mają poszczególne opactwa, prepozytury i kanonie. Każdy z ośrodków obejmuje od kilku do kilkunastu teczek. Najobszerniejszą dokumentację posiada naturalnie prepozytura krakowska, która dała początek dzisiejszej prowincji polskiej zakonu. W materiałach przesyłanych do kurii generalnej przez opata Stanisława Dominika Słotwińskiego w latach 1857–1864 znaleźć można sporo interesujących informacji dotyczących klasztorów w Wilnie, w Kraśniku i w Wolbromiu, skasowanych w 1864 r., a także do spraw polskich w zaborach austriackim i rosyjskim[44].

Od 1859 r. wysyłano do kurii generalnej personalia zakonników oraz materiały związane z ich aktywnością. W teczkach osobowych znajdują się zatem metryki urodzenia, *litterae testimoniales*, zaświadczenia o przebiegu studiów i przyjmowanych święceniach, przebiegu kariery zakonnej i pracy, nekrologi. Najstarszą teczką personalną polskiego zakonnika jest teczka z aktami opata Stanisława Dominika Słotwińskiego, założona w 1851 r.[45] Do zespołu personaliów można także zaliczyć wspomniane już *Libri nationum*, zachowane od końca XVI w. Księgi te są wykazem zakonników według procedencji z zaznaczeniem daty i miejsca urodzenia, daty wstąpienia do zakonu i złożenia ślubów, daty święceń, pełnionych urzędów i śmierci. Do 1850 r. Polacy pojawiają się w nich sporadycznie, a po 1859 r. już regularnie. Pierwszym Polakiem ujętym w *Liber nationum* był ks. Jacek Liberiusz w 1628 r. Ostatnią księgę w tym stylu sporządzono w 1896 r.[46] W 1903 r. dawne *Libri nationum* zastąpiły drukowane Sylabusy kongregacji, a od 1959 r. Konspektusy konfederacji. Sporo informacji o Polakach w domach rzymskich zako-

[43] G. Cipolloni, *I Canonici Regolari Lateranensi Italiami visitano e raccontano i confratelli polacchi* [w:] *Przemijanie i trwanie*, s. 91–95.

[44] ASPiV, sygn. P–2812, A–8916, A–3424, A–7078.

[45] ASPiV, sygn. P–2812.

[46] ASPiV, sygn. M–453.

nu można ponadto znaleźć w księgach opisanych jako: *Registri*[47], *Rationes*[48], *Tabellae*[49], *Libri di Memorie*[50], *Resoconti*[51].

Ważnymi źródłami do dziejów kanonikatu regularnego w Polsce przechowywanymi w archiwum kurii generalnej zakonu są nekrologi, a także kroniki domu generalnego oraz kolegium międzynarodowego. Nekrologi odnotowywały zgon zakonników z krótką notą biograficzną. Najstarszym polskim zapisem w księdze nekrologu kurii generalnej zakonu jest nekrolog ks. Marcina Kalińskiego, zmarłego w Krakowie 24 grudnia 1861 r. W kronikach domu generalnego odnotowywano każdy pobyt kanoników z Polski w Rzymie, natomiast w kronice kolegium międzynarodowego pobyt na studiach kleryków z Krakowa. Po 1859 r. w Rzymie studiowali: ks. Ignacy Firman Nowakowski, ks. Augustyn Wojciech Kucz, ks. Józef Maria Górny, ks. Wilhelm Kroczek, ks. Michał Piotr Trzop, ks. Robert Archanioł Sysk, kl. Kazimierz Jędrychowski, kl. Stanisław Miodoński, kl. Andrzej Szklarski, kl. Władysław Proniewicz, ks. Franciszek Grabiszewski, ks. Stanisław Tokarz, ks. Emil Klenart, ks. Stefan Zagrodzki, ks. Brunon Panuś.

Bogaty zbiór stanowi korespondencja, którą z Polski otrzymywali opaci generalni zakonu oraz ich prokuratorzy reprezentujący zakon przy Stolicy Apostolskiej. Wieki XVII i XVIII reprezentowane są słabo[52]. Dla XIX w. korespondencja zachowała się w całości, także koperty ze znaczkami. Jedna z tek zawiera korespondencję ze wszystkich polskich klasztorów, a opisano ją jako: *Lettere riguardo lo stato delle Canoniche in Polonia*[53]. Osobne teki posiada korespondencja prepozyta klasztoru krakowskiego Wincentego Mydlarskiego nadsyłana w latach 1829–1836[54], opata Stanisława Dominika Słotwińskiego nadsyłana w latach 1856–1870[55], opata Józefa Marii Górnego nadsyłana w latach 1922–1937, prepozyta Emila Klenarta nadsyłana w latach 1938–1957, wizytatora prowincjalnego Teofila Widełkę nadsyłana w latach 1958–1964, a także wizytatora prowincjalnego Henryka Walczaka z lata 1964–1982. Korespondencję innych przełożonych i zakonników składano w odrębne teczki z opisem: *Lettere di Cracovia*[56],

[47] ASPiV, sygn. M–485.
[48] ASPiV, sygn. M–335, M–250.
[49] ASPiV, sygn. A–684.
[50] ASPiV, sygn. M–683.
[51] ASPiV, sygn. A–734.
[52] ASPiV, sygn. 8542, 8550.
[53] ASPiV, sygn. A–6045.
[54] ASPiV, sygn. A–8553.
[55] ASPiV, sygn. A–3424.
[56] ASPiV, b. sygn.

Lettere di Polonia[57], *Lettere di Russia*[58], a od 1952 r. *Lettere Provincia Polacca*[59]. Korespondencja uporządkowana jest chronologicznie, w układzie według rządów opatów generalnych. Jedynie dla przykładu podam, że z okresu rządów opata Giovanni Strozziego (†1865) przechowuje się dwie teczki[60], z okresu rządów opata Luigi Santiniego (1880–1905) przechowuje się 17 teczek z korespondencją nadesłaną z Polski[61], z okresu rządów opata Giovanni Strozziego (1905–1922) 16 teczek[62], z okresu rządów opata Federico Toffi – 7 teczek[63]. Jest to niezwykle cenny i bogaty materiał nie tylko do dziejów zakonu, ale także miast, w których miał on swoje klasztory, czy też Polski w ogóle. Niemniej interesujące są zbiory kopii korespondencji wysyłanej z kurii generalnej do klasztorów w Polsce i na Litwie. Z wielu teczek przytoczę jedynie tekę kopii listów i dokumentów wysłanych w latach 1857–1866 przez prokuratora generalnego zakonu opata Giovanni Strozzi do Krakowa, a przez Kraków do Wilna i do Kraśnika[64].

Opaci generalni byli konsultorami różnych kongregacji. Otrzymywali do zaopiniowania wiele spraw nadchodzących z terenów Polski. Nie zawsze otrzymane dokumenty zwracali wraz z opinią. Stąd w archiwum znalazło się wiele teczek dokumentacji spraw polskich nie związanych z zakonem. Wśród spraw opiniowanych są supliki o zatwierdzenie powstających zgromadzeń zakonnych, projekty statutów i konstytucji różnych zakonów, spory biskupów z zakonami, spory między klasztorami i między zakonami, spory duchownych z przełożonymi, supliki o przywileje i odpusty itp.

Ks. Stanisław Dominik Słotwiński i ks. Jan Dominik Widerski, rezydując w klasztorach włoskich, utrzymywali dość szerokie kontakty z Polonią, wspomagali kleryków i księży polskich przybywających do Rzymu na studia. Kontakty te owocowały korespondencją, którą wyjeżdżając do Krakowa przekazali do archiwum kanonii, a ta z kolei przekazała ją do archiwum generalnego. Ks. Słotwiński przyjaźnił się z Henrykiem Siemiradzkim, który namalował kilka obrazów do kurii generalnej. Jego dziełem były też portre-

[57] ASPiV, b. sygn.
[58] ASPiV, b. sygn.
[59] ASPiV, b. sygn.
[60] ASPiV, sygn. A–3434, A–3535.
[61] ASPiV, sygn. A–4769e, A–4780, A–4878b, A–4886a, A–4914c, A–4906c, A–4902c, A–4898a, A–4894a, A–4876, A–4919, A–4925c, A–5368, A–5398, A–5391, A–5405, A–6188, A–6995, A–5417.
[62] ASPiV, sygn. A–5041, A–5439, A–5048, A–5056, A–5063, A–5070, A–5076, A–5084, A–5092, A–5099, A–5105, A–5121, A–5128, A–5140, A–5148, A–5155, A–5167.
[63] ASPiV, sygn. A–5180, A–5190, A–5201, A–5211, A–5222, A–5234, A–5244.
[64] ASPiV, sygn. 3424b.

ty opatów Luigi Santiniego oraz Giovanni Strozziego. Dlatego opat Strozzi, gdy przybył w 1905 r. do Krakowa na obchody 500-lecia fundacji klasztoru, pierwsze kroki skierował do krypt skałecznych, by pomodlić się przy grobie malarza. Z ks. Słotwińskim regularny kontakt utrzymywał poeta Teofil Lenartowicz, natomiast z ks. Widerskim, a przez niego z opatem Santinim, księżna Jadwiga Hołyńska, która ufundowała kilka stypendiów dla nowicjuszy i kleryków klasztoru krakowskiego studiujących w Rzymie.

Przy okazji nadmienię o księgach pielgrzymów, które od 1800 r. wystawiano przy grobie Machabeuszy w Bazylice świętego Piotra w Okowach oraz przy grobie świętej Agnieszki w Bazylice przy via Nomentana, a także elenchach benefaktorów, którym przyznano *litterae participationis*, co było pewną formą konfraterni. W księgach tych znajduje się wiele nazwisk polskich, niekiedy wybitnych i sławnych postaci, że przywołam w tym miejscu jedynie kard. Mieczysława Ledóchowskiego, kard. Włodzimierza Czackiego, kard. Albina Dunajewskiego, ks. Josyfa Slipyja ze Lwowa, późniejszego kardynała, który w styczniu 1921 r. zwiedzał Bazylikę św. Piotra w Okowach.

Kilka tek obejmuje korespondencja z biskupstwami, głównie krakowskim, a także z nuncjaturą w Wiedniu w sprawie klasztorów w Polsce. Na przełomie XIX i XX w. ostatni żyjący kanonik na Litwie, ks. Franciszek Rogala-Zawadzki, proboszcz parafii na Antokolu w Wilnie, próbował odrodzić zakon. W tym celu nawiązał kontakt z kurią generalną w Rzymie. Niestety, próba nie powiodła się. Po sprawie pozostała jednak teczka z korespondencją, w której znalazło się sporo informacji o dziejach prepozytur w Wielkim Księstwie Litewskich, o polityce rosyjskiej względem Kościoła katolickiego i innych.

Ważnym w zasobie jest zespół hagiograficzny. Składa się on z żywotów świętych, błogosławionych, świątobliwych i ewentualnych kandydatów na ołtarze. Wśród nich znajduje się żywot świętego Stanisława Kazimierczyka, zredagowany i opublikowany w 1617 r. przez ks. Krzysztofa Łoniewskiego, a także żywoty tego świętego napisane później.

Na koniec wspomnę o fotografiach. Najstarsza fotografia z Polski pochodzi z 1893 r. Jest to fotografia krakowskiego konwentu z opatem generalnym zakonu Luigim Santini. Fotografię wykonano w ogrodzie na tle zespołu budynków klasztornych. Z 1899 r. pochodzi fotografia wnętrza kościoła Bożego Ciała, a także fotografia uczestników kapituły generalnej, na której odnajdujemy opata Stanisława Dominika Słotwińskiego oraz ks. Józefa Górnego. Z 1908 r. pochodzi seria fotografii wykonanych w Kamieniu pod Krakowem[65]. Po roku 1900 fotografie są już dość częstym zjawiskiem, dlatego nie będę ich przywoływał.

[65] ASPiV, sygn. 8540, sygn. A–6658, sygn. P–2454, P–8837, P–2415.

*

W tym krótkim przeglądzie nie ujęto wszystkiego, co w archiwum historycznym kurii generalnej zakonu kanoników regularnych laterańskich w Rzymie znajduje się na temat zakonu i Kościoła w Polsce. Wiele jednostek nie zostało jeszcze przejrzanych pod kątem poloników, co dotyczy zwłaszcza wieku XVII i XVIII. Ich opis jest dość często ogólny, odpowiadający sprawom oraz urzędom opatów generalnych, prokuratorów generalnych czy wreszcie konsultorów i wizytatorów. Mamy zatem księgi, teki, akta i inne obejmujące dokumentację z wielu niekiedy lat, a opisane jako: *Conti 1616–1625*, *Causae variae 1647–1700*, *Suppliche 1627–1662*, *Indulgentiae sec. XVII*, *Rescripti sec. XVIII*, *Quietanze 1660–1670*, *Rationes 1700–1706*, *Processi*, *Ordinationes*, *Confirmationes sec. XVIII*, *Litterae informatoricae*, *Instrumenti 1719–1763*, *Littere 1609–1712*, *Liber lectorum 1616–1670*, *Corrispondenza 1604–1674*, czy *Liber autographorum virorum illustrium sec. XIX*. Stąd dotarcie do znajdujących się w nich materiałów związanych ze sprawami polskimi wymaga czasu, a także żmudnej i drobiazgowej kwerendy. Zdarza się nadto, że teki ze sprawami polskimi zostały błędnie albo niejasno opisane. Jednym z przykładów jest teka z żywotem św. Stanisława Kazimierczyka przesłanym do Rzymu na przełomie XVII i XVIII w., którą opisano jako: *Vita Stanislao Jelono*. Domniemywać należy, że pierwotny jej opis brzmiał: „Vita Stanislao Polono", ale przy zmianie teczki na przełomie XIX i XX wieku słowo „Polono" odczytano jako „Jelono" i tak zapisano. Inną trudność stanowią zlatynizowane nazwiska oraz sprawy oznaczone urzędem i imieniem pełniącego urząd. Nie biorąc do ręki jednostki, a zadowalając się jedynie przeglądem inwentarzy oraz fiszek katalogowych, prowadzący kwerendę z trudem zidentyfikuje sprawę polską w opisie: *Causa Patris Liberii*, *Litterae Patris Liconii*, *Dispensa Patris Pucalii*, *Dispensa Patris Paludani*, *Supplica Praepositi Martini*, *Casus Patris Hassi*. Tymczasem chodzi o ks. Jacka Liberiusza, ks. Pawła Łyczko, ks. Pawła Pukala, prepozyta Marcina Kłoczyńskiego oraz ks. Jakuba Hassjusza.

Source materials for history of the Church in Poland in the fonds of the Historical Archive of Lateran Canon Regulars Order in Rome

Summary

The Order of Canons Regular of Saint Augustine is one of the oldest monastic institutions in the Western Church. Since 1959 it has formed a confederation, which is composed of several congregations. The Lateran Congregation was formed

in the Middle Ages in Rome. In Poland, it had nearly 50 centres, which formed separate obediences, following the model of subsequent provinces. The first centre to adopt the privileges of Lateran Congregation was the Corpus Christi provostry in Kazimierz district of Cracow (3 Dec. 1503). Later, provostries and priories in Czerwińsk, Trzemeszno, Wrocław, Kalisz, Mstów, Lubraniec, Kłodawa, and Krzepice have applied for similar privileges. After many monastery closures enforced during the Partitions period, only one centre remained in Poland, that of Corpus Christi in Kazimierz district in Cracow. In late 19th–early 20th century, the order has experienced a revival and new monasteries were founded. In 1952, the General Chapter of the order has established a separate province in Poland, with seat in Cracow.

Earliest extant source materials pertaining to Polish centres of the order, as identified so far, contained in the historical archive of the congregation, located near to Basilica of St Peter in Chains (San Pietro in Vincoli) in Rome, date back to first half of 16th century. Since late 16th–early 17th century, relations between Polish monasteries and the General Chapter of the order have become more lively, which is reflected in the number of preserved documents. Since the beginning of 17th century, Polish monasteries have also sent to Rome some of the more important books they published, hence their copies can be found not only in the general library, but also in the archive.

Abbot Generals of the order, as well as many of the canons working in the general chapter served as consultors to various congregations and dicasteries of the Holy See. They were requested to provide opinions also on matters referred from Poland. Quite often, part of the documentation remained in private archives of the consultors, which after their deaths were incorporated in the general archive.

The fonds of the archive are very extensive. Modern arrangement and cataloguing have begun only in 1980s, and started with documents predating the Council of Trent. Until today, it was possible to arrange and catalogue the fonds dated until mid-17th century, as well as materials dated between 1823 (reform of the order) and 1945. Works conducted so far have allowed identification of many hereto unknown materials important not only for the history of the order in Poland, but also for history of many Roman Catholic dioceses.

Bibliografia

Źródła

Archivio storico San Pietro in Vincoli, Rzym:

sygn. 823, 1960, 3424b, 8540, 8542, 8550, b. sygn.

sygn. A–684, A–734, A–3109, A–3424, A–3434, A–3535, A–4769e, A–4780, A–4878b, A–4886a, A–4914c, A–4906c, A–4902c, A–4898a, A–4894a, A–4876, A–4919, A–4925c, A–5041, A–5048, A–5056, A–5063, A–5070, A–5076, A–5084, A–5092, A–5099, A–5105, A–5121, A–5128, A–5140, A–5148, A–5155, A–5167, A–5180, A–5190, A–5201, A–5211, A–5222, A–5234, A–5244, A–5368, A–5398, A–5391, A–5405, A–5439, A–6188, A–6995, A–5417, A–6045, A–6110,

A–6658, A–7078, A–8542, A–8543, A–8545, A–8546, A–8550, A–8551, A–8552, A–8553, A–8916;
A-4667; J-515; M-131, M–250, M–335, M–453, M–485, M–683, M–821, M–823, M–840, M–841; P–2372, P–2415, P–2454, P–2812, P–2812, P–8837.
ABC, Miscellanea 1518–1833, sygn. 38; Listy 1616–1889, sygn. 129.
Archiwum Główne Akt Dawnych, Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 6779.
Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, rkps: s. Ranatowicz, Casimiriae civitatis urbi Cracoviensi confrontatae origo, sygn. 3742.

Pennotus G., *Generalia totus Sacri Ordinis Clericorum Canonicorum historia tripartita*, Romae 1624.
Pukal P., *Genealogia Sacri et Apostolici Ordinis Canonicorum Regularium S[ancti] Augustini ex Congr[egatione] Lateranensi S[anctissimi] Salvatoris contexta […] in Aede S[acratissimi] Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam*, Kraków 1619.

Opracowania

Andenna C., *Mortariensis ecclesia: una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Berlin 2007.
Andenna C., *Studii recenti sui canonici regolari* [w:] *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in eta medievale alle soglie del terzo millenio,* ed. G. Andrea, Milano 2001.
Annuario Pontificio, Città del Vaticano 2015.
Bols K., *Das Jahrhundert der Augustinerchorcherren* [w:] *Historiographia Medievalis. Festschrift für F.-J. Schmale*, hg. D. Berg, H.-W. Goetz, Darmstadt 1988.
Cipolloni G., *I Canonici Regolari Lateranensi Italiami visitano e raccontano i confratelli polacchi* [w:] *Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. Łatak, J. Makarczyk, Kraków 2009, s. 91–96.
Croce G. M., *Vincenzo Tizzani. Efemeridi Romane. Volume primo 1828–1860*, Roma 2015.
Dorszewski P., *Uposażenie i działalność gospodarcza klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie do początku XVI wieku*, Olsztyn 2013.
Dunoyer E., *Archivio storico San Pietro in Vincoli. Archivio: Canoniche*, Roma 1998.
Dunoyer E., *Archivio storico San Pietro in Vincoli. Archivio: Persone*, Roma 1998.
Egger C., *Canonici regolari* [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 2, ed. G. Pellicia, G. Rocca, Roma 1974.
Gregoire r., *La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel medioevo*, Roma 1982.
Łatak K., „Archivum et Armarium nei conventi dell'Ordine dei Canonici Regolarii Lateranensi nel periodo postridentino: teoria e pratica", Roma 1986, praca dyplomowa w Szkole Watykańskiej Archiwistyki, Dyplomatyki i Paleografii.
Łatak K., *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Ełk 1999.
Łatak K., *Kanonicy regularni w dawnej i współczesnej Polsce* [w:] *Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. Łatak, J. Makarczyk, Kraków 2009, s. 17–38.

Mitkowski J., *Stefana Ranotowicza Opisanie inkursji Szwedów do Polski i do Krakowa (1655–1657)*, Kraków 1958.
Petit F., *La reforme des pretres Au moyen age*, Paris 1968.
Pobóg-Lenartowicz A., *Uposażenie i działalność gospodarcza klasztoru kanoników regularnych NMP na Piasku we Wrocławiu do początku XVI w.*, Opole 1994.
Stawski M., *Opactwo czerwińskie w średniowieczu*, Warszawa 2007.
Tritscher M., *Chanoines reguliers de Saint Augustin. Des temoins pour notce temps*, Strasburg 1997.
Widloecher N., *Vincenzo Garofali. Canonico regolare lateranense, arcivescovo titolare di Laodicea 1760–1839*, Roma 1939.

Źródła do dziejów Kościoła katolickiego na ziemi kłodzkiej (XVI–XX wieku) w Archiwum Parafii Wniebowzięcia NMP w Kłodzku

Kacper Manikowski
Uniwersytet Wrocławski, Wrocław

Obecność w Kłodzku zasobnego w źródła przedwojennego archiwum dekanalnego arcybiskupiego wikariatu generalnego w hrabstwie kłodzkim (*Dekanatsarchiv des Erzbischöflichen Generalvikariats der Grafschaft Glatz*) wśród badaczy historii Kościoła jest jak dotąd mało znana, bądź z różnych względów niewykorzystywana. Wniosek taki nasuwa się po znikomym występowaniu odniesień do materiałów w nim zawartych. Jest to zapewne związane z kilkoma czynnikami, które zostaną przedstawione poniżej. Wydaje się więc potrzebne przypomnienie tego zapomnianego archiwum, scharakteryzowanie jego zasobu oraz przedstawienie możliwości jego wykorzystania.

Specyfiką działalności Kościoła katolickiego na ziemi kłodzkiej była jego podległość hierarchom praskim od zarania X w. Pomimo sporów terytorialnych o Śląsk i leżący na południe od niego rejon Kłodzka, prowadzonych między władcami czeskimi i polskimi, ta brama w Sudetach zawsze podlegała jurysdykcji biskupów, a od 1344 r. arcybiskupów w Pradze. Wśród kroków milowych kościelnej historii, które zaznaczyły swe piętno również na omawianym obszarze, były ruchy reformatorskie. Pierwsi propagatorzy pojawili się już w latach 30. i 40. XVI stulecia wśród niemieckojęzycznej ludności miast i wsi kłodzkich. Kaganek reformacji nieśli anabaptyści i schwenkfeldianie, którzy głównie w biednych warstwach znaleźli podatny grunt dla swych radykalnych poglądów burzących porządek społeczny. W późniejszej fazie patronujący parafiom miejscowi szlachcice i mieszczań-

stwo chętniej wybierali ewangelickich kaznodziejów, zamiast prawowiernych księży katolickich, tym samym przyczyniając się do szerzenia nowego wyznania. Proces ten przybrał na sile do tego stopnia, że wizytujący w drugiej połowie XVI w. archidiakon kłodzki dr Christoph Neaetius pisał w sprawozdaniu tylko o kilku duchownych pozostałych przy wierze katolickiej. Kres temu przyniosły wydarzenia wojny trzydziestoletniej i polityka rekatolicyzacji omawianych terenów przez Habsburgów. Proces ten okazał się na tyle trwały, że gdy ziemię kłodzką w 1742 r. opanował król pruski Fryderyk II, ludność ją zamieszkująca pozostała przy wyznaniu rzymskim. Z czasem obszar ten zwano „zakątkiem Pana Boga" (*Herrgottswinkel*), „krajem Pana Boga" (*Herrgottländchen*), „krajem Maryi" (*Marienländchen*). Okres panowania pruskiego był trudny dla miejscowej administracji kościelnej, ponieważ nowi władcy nie zgadzali się na wybór dziekana przez arcybiskupa praskiego, będącego poddanym obcego monarchy. Swoboda mianowania zwierzchnika duchowieństwa kłodzkiego została przeniesiona na decyzję króla pruskiego. Pomimo usilnych starań, obszar ten nie został włączony do diecezji wrocławskiej, a w 1810 r. ustanowiono urząd wielkiego dziekana hrabstwa kłodzkiego (*Großdechant der Grafschaft Glatz*), który nadal podlegał jurysdykcji arcybiskupa praskiego. Sytuacja taka trwała do 1945 r., kiedy to wraz z licznie napływającą ludnością polską utworzono Administrację Apostolską we Wrocławiu, której powierzono m.in. omawiany obszar. Dopiero w 1972 r. papież Paweł VI bullą *Episcoporum Poloniae coetus* wyjął ziemię kłodzką spod jurysdykcji arcybiskupa praskiego, przekazując ją władzy arcybiskupa wrocławskiego[1].

Pierwsze archiwa jednostki kościelnej obejmującej całą ziemię kłodzką, która w toku dziejów była zwana archidiakonatem lub dekanatem, znajdowały się przy duszpasterzu sprawującym w danym momencie funkcję zwierzchnią na tym terenie. Wiązały się z tym przeprowadzki archiwaliów za każdym razem, gdy kolejnym dziekanem zostawał proboszcz z innej miejscowości. Przemieszczenia te, niewłaściwe przechowywanie i zmiany osób zarządzających archiwaliami niekorzystnie wpływały na stan zachowania dokumentacji, która w efekcie pozostała niejednorodna. Największe straty archiwum poniosło podczas wielkiego pożaru Nowej Rudy (*Neurode*), który miał miejsce 23 maja 1884 r., za czasów, gdy dziekanem kłodzkim był noworudzki proboszcz ks. Ernst Hoffmann (1840–1889). W pożodze spłonęła znaczna część miasta, w tym kościół i plebania. Tylko dzięki ofiarności

[1] K. Manikowski, *Kościół św. Barbary w Drogosławiu – historia niemieckiej wspólnoty katolickiej do 1946 roku*, Nowa Ruda 2015, s. 17–19.

strażaków udało się uratować archiwum dekanalne znajdujące się w opanowanym przez płomienie budynku probostwa[2].

Dopiero w 1936 r. wielki dziekan kłodzki ks. Franz Dittert z Międzylesia (*Mittelwalde*) uporządkował archiwalia według działów. Wprowadził też nowy system sygnatur, który jest pomocny do dziś. Dzięki zamierzeniu ustanowienia stałej „stolicy" dekanatu przy parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, archiwum znalazło się w centralnie położonym Kłodzku, co było posunięciem korzystnym dla znajdujących się w nim materiałów. Z przeznaczeniem na siedzibę archiwum w 1938 r. wygospodarowano pomieszczenie nad zakrystią kościelną, w którym do dziś znajduje się magazyn archiwalny[3].

Zasób archiwalny w przeważającej części tworzy dokumentacja z XIX i XX wieku (do 1945 r.), ale zdarzają się też archiwalia z okresu wcześniejszego (XVI–XVIII w.). Warto przypomnieć, że językiem obiegowym był na tym terenie język niemiecki, używany również w korespondencji z kurią praską. Dokumentacja była pisana ręcznie, a maszynopisy z pierwszej połowy XX w. należą do wyjątków. Z polskiej perspektywy, do ważnych archiwaliów należą pierwsze, wytworzone po II wojnie światowej, materiały duszpasterskie dotyczące spraw przejmowania majątku kościelnego oraz personaliów nowych księży przybywających na ziemię kłodzką.

Archiwalia zostały podzielone przez ks. Ditterta na sześć działów głównych, a każdy z nich dodatkowo na zagadnienia szczegółowe. Pierwszą grupę stanowią materiały związane z administracją dekanatem: kurendy, statystyki, wizytacje, ale też dekrety arcybiskupów praskich, zarządzenia liturgiczne, listy pasterskie, protokoły z miejscowych konferencji pastoralnych, akta różnego rodzaju stowarzyszeń i bractw kościelnych. Najstarsze dokumenty pochodzą z połowy XVI w. i dotyczą spraw związanych z panującą wówczas reformacją (sygn. I F 6a, b). Cezurą końcową dla części zagadnień z pierwszej

[2] J. Wittig, *Chronik der Stadt Neurode*, Neurode 1937, s. 437–439. Opracowanie poświęcone osobie ks. Ernsta Hoffmanna: J. Kos, *Wszystko ma swój czas. Budowniczy kościoła w Nowej Rudzie Ernst Hoffmann*, Nowa Ruda 2008.

[3] *40 Jahre Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz in Schlesien 1906–1946. Die Chronik der katholischen Stadtpfarrkirche zu Glatz geführt von den Stadtpfarrern Prälat August Skalitzky 1906–1921 und Prälat Dr Franz Monse 1921–1946*, red. D. Pohl, Köln 2009, s. 349; M. Hirschfeld, *Die Ernennung der Glatzer Generalvikare in der Weimarer Republik und in der NS-Zeit. Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in der Grafschaft Glatz* [w:] *Die Grafschaft Glatz zwischen 1918 und 1946. Beiträge über eine schlesische Kulturlandschaft. Festschrift für Franz Jung zum 75. Geburtstag,* red. H.-A. Meißner, M. Hirschfeld, Münster 2012, s. 58–59; D. Pohl, *Das Dekanatsarchiv des Erzbischöflichen Generalvikariats der Grafschaft Glatz: Bestandesaufnahme 1994,* Lorsch 1995, s. 7.

grupy jest 1945 r., kiedy to nastąpiło przekazanie władzy kościelnej polskim duszpasterzom (sygn. I A 3e).

W dziale drugim spotkamy korespondencję z administracją państwową (z lat 1540–1946)[4] oraz zakonami działającymi w ziemi kłodzkiej. Wśród korespondencji prowadzonej z władzami znajdują się zarządzenia i akty prawne dotykające bezpośrednio stronę kościelną, począwszy od XVI-wiecznych dekretów cesarskich, przez dekrety królewskie władców Prus, na XX-wiecznych ustawach niemieckich kończąc. Liczne są sprawozdania podatkowe, ale także np. raporty o epidemiach ospy i cholery występujących na przełomie XVIII i XIX w., z ostatnimi ich ogniskami występującymi w połowie XIX stulecia. Natomiast korespondencja z zakonami dotyczyła głównie rozkwitu żeńskich zgromadzeń trwającego od drugiej połowy XIX wieku. W tym czasie na ziemi kłodzkiej powstawały liczne domy zakonne, szpitale, ambulatoria i przedszkola, w zależności od charyzmatu danej wspólnoty. Warto zaznaczyć, że nowo powstające na Śląsku instytuty znajdowały wielką przychylność wśród katolickiej ludności ziemi kłodzkiej[5].

Kolejna – trzecia – grupa (akta z lat 1630–1946) składa się z dokumentów związanych z rozwodami, a raczej unieważnieniami małżeństw, z drugiej zaś strony z dyspens biskupich zwalniających przyszłych małżonków od przeszkody zbyt bliskiego stopnia pokrewieństwa bądź też przeszkód spowodowanych różnicą wyznań.

Czwarty dział stanowią akta szkolne z okresu 1689–1945[6]. Przypomnieć trzeba, że w pruskim systemie edukacyjnym na poziomie podstawowym występował podział wyznaniowy. Kościół odpowiadał więc również za kształcenie dzieci. Znajdujemy tu dokumenty dotyczące poszczególnych szkół, w tym spraw ich budowy, remontów oraz zatrudniania kadry nauczycielskiej.

Grupę piątą tworzą akta poszczególnych parafii (z lat 1414–1945)[7], szóstą zaś akta osobowe duchowieństwa z lat 1635–1945[8]. Liczba i charakter zachowanych materiałów zależy od rangi danego probostwa, jego wielkości i „historyczności". Natomiast w teczkach personalnych księży znajdziemy

[4] Do najstarszych należą *Kaiserliche Dekrete*, sygn. II A 3b. Ostatnie dokumenty dotyczą powojennej ewakuacji, sygn. II A 32b.

[5] A. Maziarz, *Śląskie Samarytanki. Opieka zdrowotna rodzimych żeńskich zgromadzeń zakonnych na Śląsku w latach 1842–1914*, Warszawa 2009.

[6] Najstarszymi są materiały o szkole w Krosnowicach (*Rengersdorf*); sygn. IV G 87a.

[7] Najstarszy jest dokument w sprawie ołtarza w Lądku-Zdroju, sygn. V A 23p.

[8] Do najstarszych należą spisy kandydatów na studia teologiczne, sygn. VI C 17q, najmłodszymi zaś są materiały dotyczące czeskich i polskich księży, sygn. VI C 14p.

informacje o ich wykształceniu, podania o przyjęcie do seminarium wraz z życiorysami, prace dyplomowe, dokumenty związane z pracą duszpasterską, testamenty, a nawet dokumentacje dotyczącą tak prozaicznych spraw, jak prośby o urlop itp. Do grupy tej zaklasyfikowano też schematyzmy oraz spisy kandydatów na studia teologiczne.

Scharakteryzowany powyżej zasób umożliwia studia nad różnymi aspektami działalności Kościoła katolickiego na ziemi kłodzkiej, głównie w XIX i pierwszej połowie XX w., nie wykluczając też czasów nowożytnych. Niestety obecnie źródła te są tylko sporadycznie wykorzystywane przez badaczy, nie tylko polskich, ale i zagranicznych. Do wyjątków należą m.in. zainteresowania dr. Andrzeja Prasała, który niestrudzenie publikuje artykuły o kłodzkich organach, ich wytwórstwie i wykorzystaniu, oraz o muzyce kościelnej, rozwoju miejscowego ruchu cecyliańskiego (*Cecilienverein*) i zapomnianych lokalnych organistach, będących również nauczycielami w szkołach podstawowych, kierownikami chórów, a często uznanymi w regionie kompozytorami[9]. Ja sam korzystałem z materiałów zgromadzonych w archiwum dekanalnym do pracy o historii kościoła św. Barbary w Drogosławiu (*Kunzendorf bei Neurode*), prawie pięciotysięcznej wsi przemysłowej położonej opodal Nowej Rudy, na północnym krańcu ziemi kłodzkiej. Zachowane dokumenty pozwoliły na odtworzenie procesu oddolnego formowania się wspólnoty pod koniec XIX w., jej wydzielenia z parafii w postaci lokalii[10], a następnie kuracji[11], ukazanie trudności jakie przeżywała w związku z budową świątyni w latach 1910–1911 oraz jej dalszego funkcjonowania na tle dynamicznych zmian zachodzących w ówczesnych Niemczech.

Nikłe zainteresowanie omawianymi źródłami wiąże się zapewne z ich charakterystyką. Obraz w nich zachowany, ziemi kłodzkiej do 1945 r., przedstawia wycinek historii Kościoła katolickiego w Niemczech, choć ze specyficznym czeskim dodatkiem. Z tego powodu badacze polscy nie znajdują tu odpowiedzi na nurtujące ich pytania. Nie bójmy się przyznać, że również

[9] A. Prasał, *Cecylianizm na ziemi kłodzkiej,* „Musica Ecclesiastica", t. 7, 2012, s. 36–45; tenże, *Ks. Franz Urban (1832–1908) – ojciec cecylianizmu na ziemi kłodzkiej*, „Świdnickie Studia Teologiczne", t. 9, 2012, s. 277–295; tenże, *Zbiór Orgel-Meldebogen 1943–1945 z Archiwum Jezuickiego w Kłodzku*, „Zeszyty Muzeum Ziemi Kłodzkiej, t. 12, 2013, s. 171–174.

[10] Lokalia – samodzielna i niezależna placówka duszpasterska na obszarze wydzielonym z parafii, z niewielką liczbą mieszkańców. Zob. J. Warmiński, *Lokalia* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. A. Szostek i in., Lublin 2004, kol. 1332–1333.

[11] Kuracja – samodzielna i niezależna placówka duszpasterska na obszarze wydzielonym z parafii, najczęściej z własnym kościołem (kaplicą) i duchownym mającym władzę proboszcza. Zob. J. Warmiński, *Kuracja* [w:] tamże, kol. 239–240.

charakterystyczny zapis w neogotyku nastręcza wielu trudności podczas studiowania archiwaliów. Kolejnych problemów mogą przysporzyć utrudnienia w dostępie do akt. Przechowywanie ich w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kłodzku wiąże się z koniecznością osobistego umawiania się na kwerendę. Choć należy zaznaczyć, że orientację w zbiorach ułatwił inwentarz, wydany przed ponad 20 laty przez dr. Dietera Pohla[12]. Przedstawione archiwum jawi się nieodkrytą dotąd skarbnicą wiedzy na temat działalności Kościoła katolickiego na ziemi kłodzkiej. Ze względu na podobieństwo procesów dziejowych swe kroki mogą do niego skierować badacze historii Górnego Śląska czy Wielkopolski, szkolnictwa pruskiego oraz stosunków państwo-Kościół. Bogactwo źródeł i ich rzadkie wykorzystywanie może sprawić, że prace pisane na ich podstawie będą unikatowe i wyjątkowe.

Source materials for history of Catholic Church in Kłodzko land (16–20th century) in the archive of Ascension of St Mary parish in Kłodzko

Summary

Documents preserved in the Ascension of St Mary parish in Kłodzko present the complete aspects of Catholic Church activity in Kłodzko land. The border region has been a part of Prague bishopric, and subsequently, archbishopric, for centuries, although in 1742 it was separated from the original diocese by Prussian border. Initially, the deanery files were travelling from one dean to another, but eventually, in the 1930s, they found a permanent place in archival storage in Kłodzko. At that time, the collection was divided into six main sections: 1. deanery administration, 2. relations with state administration and monastic orders, 3. marital issues, 4. school records, 5. parish records, 6. personal records. The archival materials are rarely used, but they could constitute a basis for many valuable research endeavours.

Bibliografia

40 Jahre Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz in Schlesien 1906–1946. Die Chronik der katholischen Stadtpfarrkirche zu Glatz geführt von den Stadtpfarrern Prälat August Skalitzky 1906–1921 und Prälat Dr Franz Monse 1921–1946, red. D. Pohl, Köln 2009.

Encyklopedia katolicka, t. 10, red. A. Szostek i in., Lublin 2004.

[12] D. Pohl, *Das Dekanatsarchiv des Erzbischöflichen Generalvikariats der Grafschaft Glatz: Bestandesaufnahme 1994,* Lorsch 1995.

Hirschfeld M., *Die Ernennung der Glatzer Generalvikare in der Weimarer Republik und in der NS-Zeit. Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in der Grafschaft Glatz* [w:] *Die Grafschaft Glatz zwischen 1918 und 1946. Beiträge über eine schlesische Kulturlandschaft. Festschrift für Franz Jung zum 75. Geburtstag,* red. H.-A. Meißner, M. Hirschfeld, Münster 2012, s. 55–62.

Kos J., *Wszystko ma swój czas. Budowniczy kościoła w Nowej Rudzie Ernst Hoffmann*, Nowa Ruda 2008.

Manikowski K., *Kościół św. Barbary w Drogosławiu – historia niemieckiej wspólnoty katolickiej do 1946 roku*, Nowa Ruda 2015.

Maziarz A., *Śląskie Samarytanki. Opieka zdrowotna rodzimych żeńskich zgromadzeń zakonnych na Śląsku w latach 1842–1914*, Warszawa 2009.

Pohl D., *Das Dekanatsarchiv des Erzbischöflichen Generalvikariats der Grafschaft Glatz: Bestandesaufnahme 1994,* Lorsch 1995.

Prasał A., *Cecylianizm na ziemi kłodzkiej,* „Musica Ecclesiastica", t. 7, 2012, s. 36–45.

Prasał A., *Ks. Franz Urban (1832–1908) – ojciec cecylianizmu na ziemi kłodzkiej*, „Świdnickie Studia Teologiczne", t. 9, 2012, s. 277–295.

Prasał A., *Zbiór Orgel-Meldebogen 1943–1945 z Archiwum Jezuickiego w Kłodzku*, „Zeszyty Muzeum Ziemi Kłodzkiej, t. 12, 2013, s. 171–174.

Wittig J., *Chronik der Stadt Neurode*, Neurode 1937.

Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej – odkrycia sfragistyczne dzięki interwencji konserwatorskiej

Justyna Król-Próba
Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa

Przechowywany w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej[1] jest rękopisem sporządzonym na cienkim, wykończonym obustronnie, arkuszu pergaminu. Do dokumentu podwieszono na czterobarwnych sznurach ponad dwieście pieczęci, odciśniętych w czerwonym i zielonym wosku. Według inwentarza archiwalnego jest to 206 pieczęci podwieszonych w sześciu szeregach[2]. Dokument ten w 2003 r. został wpisany na światową listę programu „Pamięć Świata" UNESCO jako „dokument o szczególnym znaczeniu dla dziejów tolerancji, społeczeństwa obywatelskiego i demokracji"[3].

Zagadnienia konserwatorskie

1. Stan zachowania dokumentu w kontekście jego historii

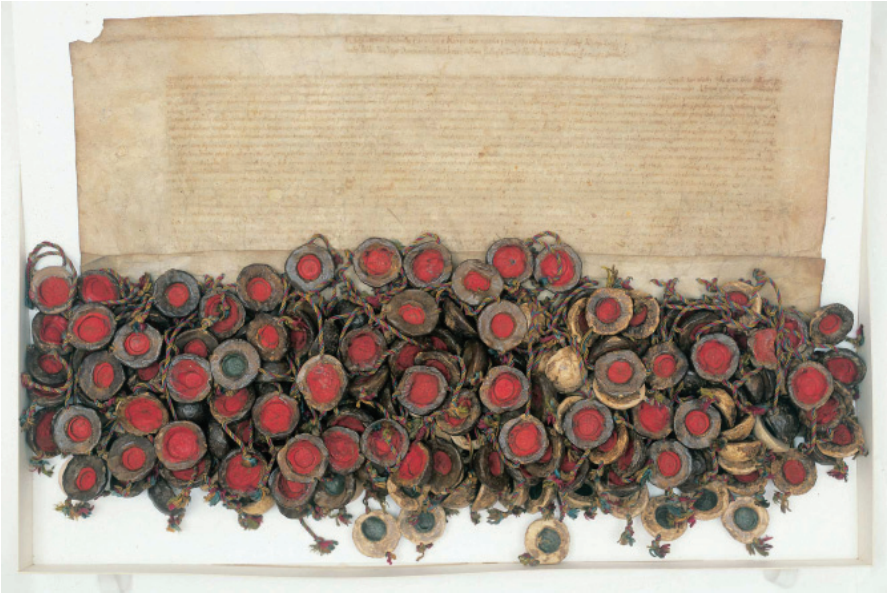
Dokument początkowo był w posiadaniu marszałka wielkiego koronnego Jana Firleja (zm. 1574)[4]. Później, w nieznanym czasie i okolicznościach, trafił do Archiwum Koronnego w Krakowie i był przechowywany w północno-

[1] Archiwum Główne Akt Dawnych (dalej: AGAD), Zbiór dokumentów pergaminowych (dalej: Zb. dok. perg.), sygn. 4467.

[2] Inwentarz zbioru archiwalnego Zbiór dokumentów pergaminowych z lat 1155–1939, opracowanie zbiorowe, Warszawa 2010, wydruk komputerowy dostępny w pracowni naukowej AGAD, s. 1142.

[3] Zob. *Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej z 1573 roku na liście UNESCO „Pamięć Świata"*, Warszawa 2004; http://www.unesco.pl/komunikacja-i-informacja/pamiec-swiata/polskie-obiekty-na-liscie-pamieci-swiata/ <dostęp: 2017-02-02>.

[4] M. Korolko, *Spory i polemiki wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1576*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 18, 1973, s. 74–75.



1. Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. K. Zgliński)

-wschodnim narożniku Zamku Królewskiego na Wawelu (choć nie figuruje w inwentarzach). Przetrwał pożar Zamku (być może nawet trzy pożary) oraz jego okupację przez wojska szwedzkie w latach 1655–1657. Pierwsza wzmianka o tym dokumencie pojawia się w inwentarzu Archiwum Koronnego z 1730 r. Wynika z niej, że zniszczenie pergaminu i warstwy tekstu nastąpiło jeszcze na początku XVIII w., kiedy to w 1702 r., po trwającym tydzień pożarze Zamku, dokument leżał na ziemi i miał długotrwały kontakt z wodą.

> Instrument pargaminowy stary, na którego zaciekało bo na ziemi leżał od początku spalenia zamku krakowskiego; tak dalece zbutwiał, ledwo się przeczytało, iż jest confederatio ordinum regni Poloniae a. 1573[5].

Pergamin nosi wyraźne ślady zniszczenia w wyniku długotrwałego działania wody oraz rozwoju mikroorganizmów. Uwagę zwracają przede wszystkim ubytki pochodzenia mikrobiologicznego oraz zmiana koloru. Warstwa rękopiśmienna jest bardzo niewyraźna, atrament został spłukany

[5] Cyt. za: J. Siemieński, *„Rebus" w konfederacji warszawskiej r. 1573*, Warszawa 1927 [seria: *Rozprawy z polskiego prawa politycznego dawnego i obowiązującego*, t. 1, z. 1], s. 5.

z powierzchni arkusza pozostawiając ślad pisma w miejscach, w których nastąpiło jego chemiczne związanie z włóknami pergaminu. Fenomenem jest, że woskowe pieczęcie przetrwały w dobrym stanie, mimo ryzyka stopienia w kontakcie z ogniem oraz ryzyka pokruszenia podczas wielokrotnego przemieszczania dokumentu. W roku 1930 ich stan zachowania został po raz pierwszy opisany przez historyków Józefa Siemieńskiego i Zygmunta Wdowiszewskiego, którzy podjęli się pionierskiego opracowania dokumentu, również pod kątem sfragistycznym i heraldycznym. Siemieński pisał bardzo ogólnie:

> Niektóre [pieczęcie] są zniszczone, wszystkie są zakurzone i skutkiem tego trudne do rozpoznania[6].

Wdowiszewski potwierdza, że pieczęcie pokryte były grubą warstwą kurzu, lecz po własnoręcznym ich oczyszczeniu określił odciski jako bardzo dobrze zachowane. Aż 78 spośród 206 pieczęci uznał za kompletnie zniszczone[7]. Stwierdzenie to wydaje się przesadzone, gdyż tylko 20 pieczęci ma ubytki, w większości nie wpływające na czytelność odcisku. Natomiast w 66 pieczęciach występuje, nie wpływające na czytelność, zjawisko przesuszenia wosku miski pieczętnej, przejawiające się zmianą barwy na jaśniejszą oraz wykształceniem się cienkich, kruchych warstw w strukturze wosku. Kolejne 27 pieczęci nie posiada odcisku – Wdowiszewski prawdopodobnie uznał, że zostało to spowodowane ich zniszczeniem przez zatarcie. Oczywiście wiele pieczęci ma drobne uszkodzenia w obrębie odcisku, czasem skazy spowodowane złym odciśnięciem tłoku, ale w olbrzymiej większości przypadków odczytanie informacji jest możliwe.

2. Przeprowadzone prace

W 2016 r. w Centralnym Laboratorium Konserwacji Archiwaliów AGAD, przeprowadzona została interwencja konserwatorska polegająca na rozplątaniu sznurów pieczętnych i uporządkowaniu pieczęci. Dzięki temu pojawiła się możliwość dokładnego i systematycznego ich przeglądu. W związku

[6] J. Siemieński, *Drugi akt Konfederacji Warszawskiej 1573 r.: przyczynek archiwalny do historji ustroju Polski*, Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, Kraków 1930, seria 2, t. 42, s. 5.

[7] Z. Wdowiszewski, *Pieczęcie panów litewskich przy drugim akcie Konfederacji Warszawskiej 1573 r.*, Warszawa 1930 (nadbitka z „Miesięcznika Heraldycznego", t. 9, 1930, nr 4), s. 58.

2. Etapy rozplątywania sznurów i porządkowania pieczęci (fot. J. Król-Próba)

z tym wykonano szereg czynności, które pozwoliły zweryfikować i uzupełnić dotychczasowe informacje o dokumencie.

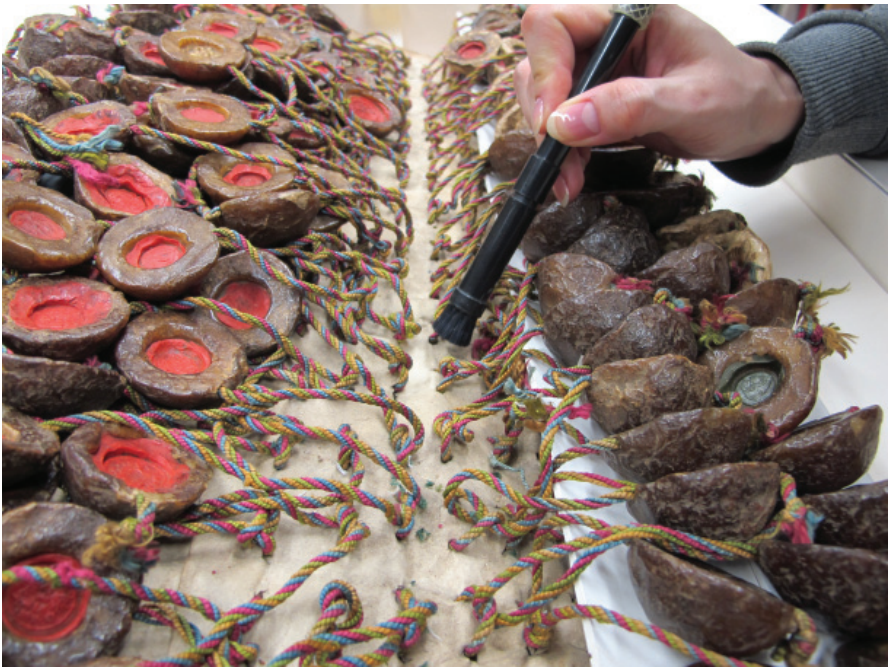
Każda pieczęć została delikatnie oczyszczona z kurzu, a następnie – po ustaleniu położenia w dokumencie – naklejano na rewersie miski kolejny numer[8]. Naniesienie numerów pozwoliło na zorientowanie się, ile pieczęci faktycznie znajduje się w dokumencie i w jakiej kolejności zostały one podwieszone. Umożliwiło to również przyporządkowanie fotografii awersów i rewersów do odpowiadających im pieczęci[9]. Po zmierzeniu średnic odcisków dane wprowadzono do arkusza kalkulacyjnego[10].

[8] Numeracja jest ciągła, od 1 do 209, przebiega od strony lewej do prawej, rozpoczynając się od pierwszej pieczęci w pierwszym od góry szeregu. Numery wydrukowano w technice laserowej na bibule japońskiej (Paper Nao) i naklejono za pomocą 2% roztworu wodnego metylocelulozy – jest to metoda całkowicie odwracalna, bez ryzyka uszkodzenia pieczęci.

[9] Dokument ma cyfrową dokumentację fotograficzną pieczęci, wykonaną w 2005 r. Efektywne korzystanie z tych fotografii było do tej pory utrudnione, jeśli nie niemożliwe, gdyż nie była znana kolejność pieczęci w dokumencie.

[10] Wprowadzono następujące dane: numer pieczęci, numer sznura, herb, litery i cyfry, legenda, atrybucja, kolor wosku, kształt tłoku, średnica reliefu.

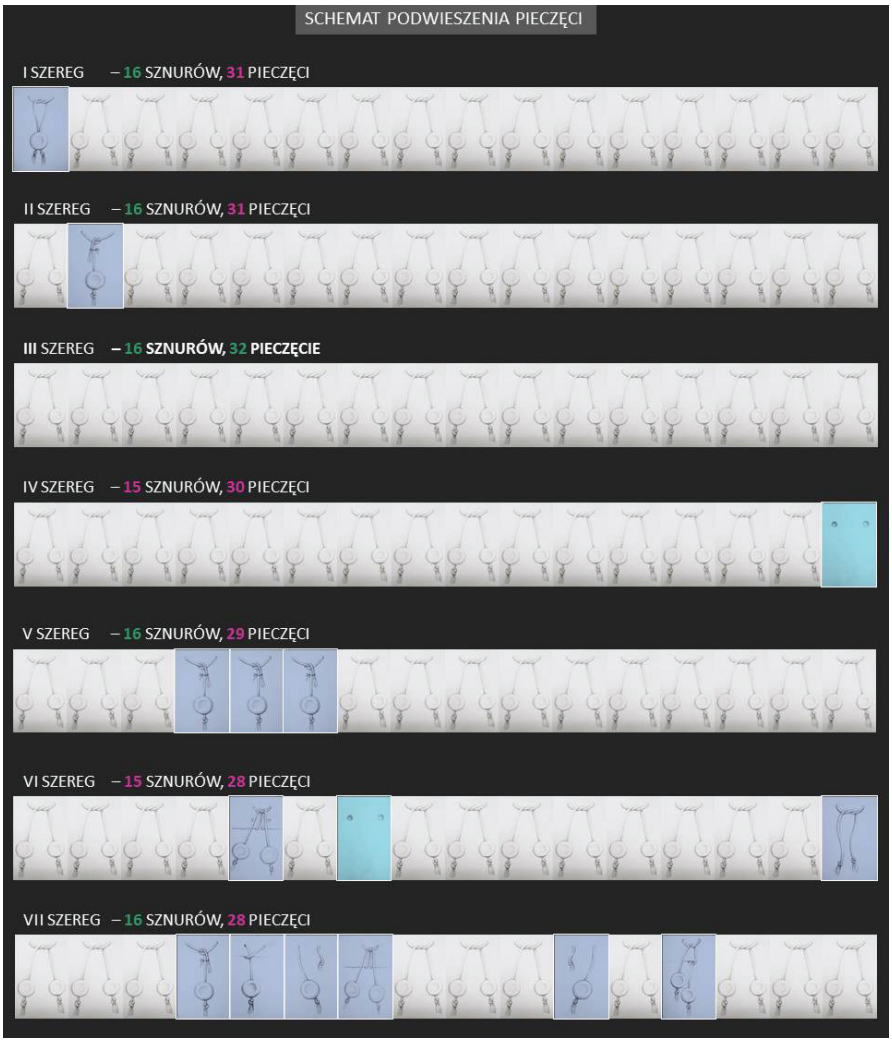
3. Nanoszenie numerów na miski pieczętne (fot. K. Zgliński)



4. Zabieg oczyszczania pergaminu w przestrzeniach między sznurami (fot. A. Czajka)

Ponadto wykonano następujące zabiegi konserwatorskie: oczyszczenie pergaminu w przestrzeniach między sznurami, zabezpieczanie uszkodzonych sznurów ściegiem konserwatorskim z użyciem nici jedwabnych, wzmocnienie strukturalne przesuszonych pieczęci.

Efektem tych prac było powstanie dokumentacji w formie usystematyzowanego katalogu pieczęci zawierającego fotografie i informacje odczytane z odcisków. Dokładny przegląd przeprowadzony w trakcie rozplątywania



5. Schemat podwieszenia pieczęci

sznurów i wprowadzenie numeracji pieczęci doprowadziły do niebagatelnych odkryć w kwestii konstrukcji obiektu. Ustalono, że w dokumencie jest aż 209 pieczęci (a nie 206, jak do tej pory sądzono). Wiszą one w siedmiu (a nie w sześciu) szeregach. Rozmieszczenie jest regularne i świadczy o tym, że pieczęcie podwieszono z myślą o z góry określonej liczbie osób, które miały odcisnąć swój znak. W każdym szeregu miały zawisnąć 32 pieczęcie, na 16 sznurach (po dwie pieczęcie na zakończeniach jednego sznura). Oznacza to, że w chwili powstania dokument miał prawdopodobnie 224 pieczęcie. Obecnie tylko w trzecim szeregu (licząc od góry dokumentu) jest komplet pieczęci. W pozostałych szeregach brakuje pojedynczych pieczęci a czasem także sznurów, po których pozostały otwory w pergaminie.

W trakcie przeglądu i tworzenia dokumentacji-katalogu zweryfikowano i uporządkowano informacje o pieczęciach pod kątem sfragistycznym.

Zagadnienia sfragistyczne

1. Weryfikacja identyfikacji pieczęci

Pieczęć nr 2 w literaturze figuruje jako pieczęć Jana Tarnowskiego, cześnika czerskiego[11]. Porównanie jej z pieczęcią nr 9 z dokumentu Unii Lubelskiej[12] wskazuje jednak, że jest to pieczęć Jerzego Wasylewicza Tyszkiewicza[13]. Wymiary odcisków tych dwóch pieczęci oraz proporcje znaków w herbie są identyczne, w obu występuje również charakterystyczna cecha w postaci gwiazdy, która jest pięcioramienna.

Pieczęć nr 59 figuruje jako pieczęć Mikołaja Małachowskiego[14]. Herbem Małachowskiego był Nałęcz, natomiast w pieczęci widoczny jest herb Gryf, a zatem może to być raczej pieczęć Mikołaja Mieleckiego, wojewody podolskiego.

2. Nowi sygnatariusze

W dokumencie odkryto pieczęcie 9 sygnatariuszy, którzy nie złożyli podpisów pod dokumentem pergaminowym i oblatami. Identyfikacja czterech z nich została potwierdzona przez porównanie z pieczęciami z dokumentu

[11] J. Siemieński, *Drugi akt*, s. 11, 19; Z. Wdowiszewski, op. cit., s. 59.
[12] AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5627.
[13] S. Kutrzeba, W. A. Semkowicz, *Akta unji Polski z Litwą, 1385–1791*, Kraków 1932, s. 349.
[14] J. Siemieński, *Drugi akt*, s. 11, 19.

Unii Lubelskiej[15]. Byli to: Stefan Korybutowicz ks. Zbaraski, wojewoda trocki (pieczęć nr 6, por. pieczęć nr 4 w dokumencie Unii Lubelskiej), Jan Mikołajewicz Hajka, kasztelan brzeski (pieczęć nr 9, por. pieczęć nr 14 w dokumencie Unii Lubelskiej), Paweł Iwanowicz Sapieha, wojewoda nowogródzki (pieczęć nr 36, por. pieczęć nr 8 w dokumencie Unii Lubelskiej) oraz Mikołaj Naruszewicz, podskarbi ziemski litewski (pieczęć nr 51, por. pieczęć nr 16 w dokumencie Unii Lubelskiej).

Ponadto byli to także: Mikołaj Kiszka, wojewoda podlaski (pieczęć nr 12), Achacy Czema młodszy, wojewoda pomorski (pieczęć nr 16), Konstanty Wasyl Ostrogski, wojewoda kijowski (pieczęć nr 60), Dominik Alemani, stolnik lubelski (pieczęć nr 119) oraz Stanisław Aichler (pieczęć nr 204).

3. Nowe herby

Poza herbami wymienionymi w wykazie przez Wdowiszewskiego rozpoznano 12 nowych herbów, w tym wymienione wyżej Alemani, Czema, Dąb, a także Druck, Gryzima odmiana Lisicki, Gozdawa odmiana Bełdowski, Drzewica, Łabędź, Przeginia, Rola, Wierzbna i Zaremba. W dokumencie nie odnaleziono natomiast pieczęci z herbami Samson i Ślepowron[16].

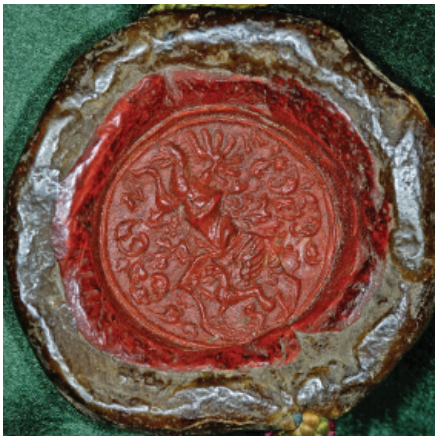
*

W toku prac konserwatorskich odkryto, że w dokumencie jest 209 pieczęci (a nie 206). Udało się opisać 173 z nich, to jest rozpoznać herb, a często również inne elementy, jak klejnot i inicjały lub cyfry (w dziesięciu z nich wizerunki są częściowo pozacierane, ale można domniemywać z jakim herbem mamy do czynienia). Aż 27 pieczęci jest pustych – został do nich wlany barwny wosk (czerwony lub zielony), ale nie wyciśnięto żadnego znaku. Jedna pieczęć jest zachowana w postaci małego szczątka. Tylko w 8 pieczęciach nie udało się rozpoznać herbu, ze względu na stan zachowania; rozpoznano w nich jedynie klejnoty, a czasem litery. Przeprowadzenie prac konserwatorskich umożliwiło aktualizację i poszerzenie wiedzy o pieczęciach w dokumencie.

[15] AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5627; S. Kutrzeba, W. A. Semkowicz, op. cit., s. 348–349.
[16] Z. Wdowiszewski, op. cit., s. 59.

6. Pieczęć nr 2, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

7. Pieczęć nr 9, Akt Unii Lubelskiej. AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5627 (fot. R. Stasiuk)



8. Pieczęć nr 59, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

9. Pieczęć nr 6, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

10. Pieczęć nr 4, Akt Unii Lubelskiej. AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5627 (fot. R. Stasiuk)

11. Pieczęć nr 9, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

12. Pieczęć nr 14, Akt Unii Lubelskiej. AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5627 (fot. R. Stasiuk)

13. Pieczęć nr 36, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

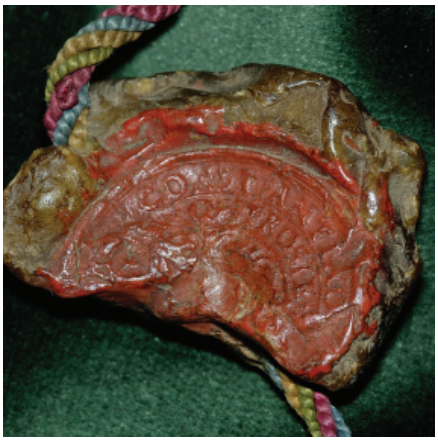
14. Pieczęć nr 8, Akt Unii Lubelskiej. AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5627 (fot. R. Stasiuk)

15. Pieczęć nr 51, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

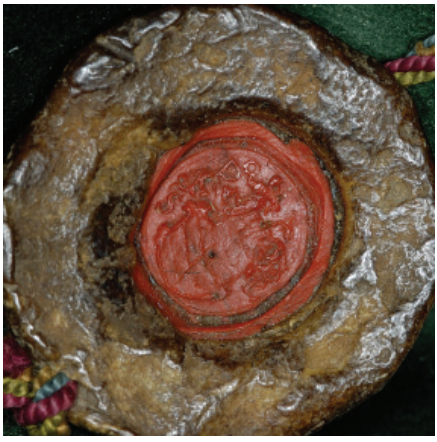
16. Pieczęć nr 16, Akt Unii Lubelskiej. AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 5627 (fot. R. Stasiuk)

17. Pieczęć nr 12, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

18. Pieczęć nr 16, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)



19. Pieczęć nr 60, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)



20. Pieczęć nr 119, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

21. Pieczęć nr 204, Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej. AGAD. Zb. dok. perg., sygn. 4467 (fot. R. Stasiuk)

The General Warsaw Confederation Act of 1573 – sphragistic discoveries thanks to conservation interventions

Summary

The article presents the results of conservation works on the General Warsaw Confederation Act, pursuant to which religious tolerance was introduced in Polish-Lithuanian Commonwealth in 1573. The manuscript on parchment, with numerous seals, is preserved in the Central Archive of Historical Records in Warsaw (AGAD, Zb. dok. perg., sygn. 4467). In 2016, in the Central Conservation Laboratory of AGAD conservation works were conducted, as a result of which hereto existing status of research of the seals and structure of the document were amended. The article presents the nature of conservation works conducted and resulting discoveries in terms of the number of seals, how they are affixed, attribution, new signatories and coats of arms. As a result of conservation works, it was discovered that there are 209 seals in the document (and not 206, as hereto believed) and 173 of them were described, i.e. the coat of arms was recognized, and frequently other elements as well: crest, initials or digits.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych, Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 4467, 5627.

Opracowania

Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej z 1573 roku na liście UNESCO „Pamięć Świata", Warszawa 2004.

Inwentarz zbioru archiwalnego Zbiór dokumentów pergaminowych z lat 1155–1939, opracowanie zbiorowe, Warszawa 2010, wydruk komputerowy dostępny w pracowni naukowej AGAD.

Korolko M., *Spory i polemiki wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1576*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce", t. 18, 1973, s. 65–94.

Kutrzeba S., Semkowicz W. A., *Akta unji Polski z Litwą, 1385–1791*, Kraków 1932.

Siemieński J., *„Rebus" w konfederacji warszawskiej r. 1573*, Warszawa 1927 [seria: *Rozprawy z polskiego prawa politycznego dawnego i obowiązującego*, t. 1, z. 1].

Siemieński J., *Drugi akt Konfederacji Warszawskiej 1573 r.: przyczynek archiwalny do historji ustroju Polski*, Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, Kraków 1930, seria 2, t. 42.

Wdowiszewski Z., *Pieczęcie panów litewskich przy drugim akcie Konfederacji Warszawskiej 1573 r.*, Warszawa 1930 (nadbitka z „Miesięcznika Heraldycznego", t. 9, 1930, nr 4).

http://www.unesco.pl/komunikacja-i-informacja/pamiec-swiata/polskie-obiekty--na-liscie-pamieci-swiata/ <dostęp: 2017-02-02>.

Ecclesiastica w zasobie Archiwum Państwowego Obwodu Wołyńskiego w Łucku

Irena Wodzianowska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Archiwum Państwowe Obwodu Wołyńskiego (Державний архів Волинської області) w Łucku[1] zostało powołane do życia w grudniu 1939 r., podczas okupacji sowieckiej województw wschodnich II Rzeczypospolitej. Utworzona wówczas instytucja, pod nazwą Wołyńskie Obwodowe Archiwum Historyczne (Волинський обласний історичний архів)[2], została podporządkowana zarządowi archiwalnemu UNKWD obwodu wołyńskiego. Zgodnie z wcześniejszymi dekretami o nacjonalizacji materiałów archiwalnych, na terenach zajętych przez Związek Radziecki, dokumentacja likwidowanych polskich urzędów i instytucji została przekazana tworzącej się sieci sowieckich archiwów państwowych. Działania te podjęły zarządy archiwalne NKWD, które opieczętowywały, gromadziły i opracowywały materiały polskie. Szczególnym zainteresowaniem cieszyły się, oprócz zasobów polskich urzędów, administracji terenowej, policji, sądów, wywiadu wojskowego także akta katolickiej administracji kościelnej obu obrządków, łacińskiego i greckiego[3]. Część zgromadzonej dokumentacji[4] w trakcie opracowywania przekazano Urzędowi Stanu Cywilnego w Łucku, a ponad 40 tys. jednostek wybrakowano. Na początku 1941 r. w archiwum uporządkowano

[1] Archiwum mieści się w dwóch budynkach, przy ul. Weteraniw 21 oraz Hłuszeć 37A.

[2] Potem instytucja ta kilkakrotnie zmieniała nazwy: w 1941 r. na Archiwum Państwowe Obwodu Wołyńskiego, w 1958 r. na Wołyńskie Obwodowe Archiwum Państwowe, by w 1980 r. powrócić do poprzedniej nazwy – Archiwum Państwowe Obwodu Wołyńskiego (Державний архів Волинської області).

[3] Por. E. Rosowska, *Losy polskich archiwaliów na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej (1939–1945)*, „Archeion", t. 106, 2003, s. 90–92.

[4] Spis przejętych zespołów, zob. E. Rosowska, op. cit., s. 105.

„46 zespołów archiwalnych materiałów władz, urzędów i instytucji polskich liczących 1300 tys. j.a."[5]. Wkrótce jednak, bo już w czerwcu 1941 r., prace zostały przerwane. W momencie zajęcia miasta przez Niemców zasób archiwum tworzyły 63 zespoły „liczące ponad 1,3 mln j.a. z lat 1597–1941, a także ok. 60 kg dokumentacji bez ewidencji i 72 tys. j.a. zasobu bibliotecznego"[6]. Z powodu szybkiego przemieszczania się wojsk niemieckich archiwum nie zostało ewakuowane. W trakcie okupacji niemieckiej poniosło ogromne straty, gdyż zniszczono[7] ponad milion (1 163 947) jednostek archiwalnych[8]. Utracono wówczas m.in. zespół Seminarium Duchownego w Łucku oraz konsystorza rzymskokatolickiego. Archiwum wznowiło pracę w marcu 1944 r., a jego pracownicy przystąpili do szacowania strat i porządkowania zasobu.

Podstawę zasobu archiwum w Łucku stanowią więc dzisiaj akta pochodzące głównie z XIX–XX w. Niewielki odsetek zbioru tworzą materiały z XVI–XVII w. jak przywileje królewskie czy księgi metrykalne. Znacznie lepiej reprezentowany jest okres późniejszy – porozbiorowy (od 1796), i rosyjski zarząd nad Wołyniem w postaci akt magistratów, ziemstw powiatowych, sądów itp. Zachowały się pojedyncze zbiory instytucji oświatowych (łuckich gimnazjów męskich i żeńskich) oraz kościelnych (konsystorz greckokatolicki). Z okresu II Rzeczypospolitej zachowały się akta urzędów i instytucji państwowych województwa wołyńskiego. Archiwalia te mają znaczne luki spowodowane przez wydarzenia wojenne, przemieszczenia do innych archiwów oraz rozproszenie po zajęciu tych ziem przez wojska sowieckie w 1939 r. (np. instytucji państwowych, akt parafialnych, często zabieranych i wywożonych przez duchownych lub cywilów). Całościowe zbiory przechowywane w archiwum dotyczą zaś działalności instytucji w okresie radzieckim. W 1991 r. włączono tu również zespoły byłego Archiwum Partii Wołyńskiego Obwodowego Komitetu Komunistycznej Partii Ukrainy oraz Obwodowego Komitetu Komsomołu (ŁKSM) z lat 1939-1991. Przekazano także część odtajnionych dokumentów z zespołów Zarządu Służby Bezpie-

[5] E. Rosowska, op. cit., s. 105. Zob. także: J. Krochmal, *Polonika w Centralnej Kartotece Zespołów Archiwalnych w Kijowie* [w:] *Dziedzictwo archiwalne we współpracy Polski i Ukrainy*, red. W. Stępniak, Warszawa 2009, s. 109–113; tenże, *Materiały archiwalne o polskiej proweniencji terytorialnej w zbiorach ukraińskich* [w:] tamże, s. 209–239.

[6] Tamże.

[7] Ponadto rozkradziono zbiór biblioteczny, zniszczono materiały władz miejskich i powiatowych z okresu międzywojennego zgromadzonych w archiwum miejskim; zob. E. Rosowska, op. cit., s. 105–106.

[8] http://volyn.archives.gov.ua/davo/davo.php <dostęp: 2016-11-21>.

czeństwa Ukrainy Wołyńskiego Obwodu (1939–1992). Zasób archiwum według stanu z 2015 r. wynosił 1 189 103 j.a. zgromadzonych w 4864 zespołach. Archiwalia te pochodzą z okresu od XVI stulecia do czasów współczesnych. Ponadto znajduje się tam 35956 jednostek fotodokumentów z lat 1917–2014 oraz 406 jednostek fonodokumentów (1945–2014)[9]. Orientację w zasobie Archiwum Państwowego Obwodu Wołyńskiego ułatwiają opracowane w ostatnich latach przewodniki i informatory. Wydany w 2011 r. informator prezentuje cały zasób archiwalny[10], natomiast wcześniej wydane pomoce są bardziej szczegółowe i zawierają informacje o archiwaliach wytworzonych przed 1939 r.[11] oraz o odtajnionych materiałach organów partii i służb bezpieczeństwa obwodu wołyńskiego, które do zasobu archiwum przekazano pod koniec XX w[12].

Tabela 1. Zespoły o proweniencji kościelnej w zasobie archiwum w Łucku

Nr zespołu	Nazwa zespołu	Liczba j.a.	Okres
22	Łucki dekanat rzymskokatolicki (Луцький деканат)	81	1738–1914
33	Łucka kuria biskupia (Луцька курія-біскупія)	808	1920–1939
193	Włodzimiersko-wołyński dekanat (Володимир-Волинський деканат)	205	1804–1907
195	Kowelski dekanat (Ковельський деканат)	160	1825–1910, 1938
297	Łucko-kowelski dekanat (Луцько-Ковельський деканат)	196	1600–1890
382	Łucki unicki generalny konsystorz duchowny (Луцька уніатська генеральна духовна консисторія)	610	1732–1836, 1902

[9] Por. http://volyn.archives.gov.ua/davo/davo.php <dostęp: 2016-11-21>.

[10] *Державний архів Волинської області. Путівник*, Луцьк 2011.

[11] *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів. Фонди періоду до 1939 року*, Луцьк 2008. Zob. recenzję przewodnika: J. Krochmal, [rec.] *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів. Фонди періоду до 1939 року, Луцьк 2008, Надстир´я, ss. 392*, „Miscellanea Historico-Archivistica", 17, 2010, s. 232–238.

[12] *Державний архів Волинської області: Анотований реєстр описів фондів органів і організацій Компартії України (1939–1991)*, Луцьк 2006.

W zasobie archiwum w Łucku jest 6 zespołów o proweniencji kościelnej (zob. tabela 1)[13]. Zawierają one szczątkowe materiały rzymskokatolickiej diecezji łuckiej i łucko-żytomierskiej oraz greckokatolickiej metropolii kijowskiej i diecezji łuckiej. W archiwum nie ma natomiast spuścizny dokumentacyjnej wytworzonej przez liczne na Wołyniu rzymskokatolickie klasztory i instytucje kościelne (seminarium duchowne, kapituły łucką i ołycką, archidiakonaty i poszczególne parafie).

Katolicka diecezja łucka została erygowana na początku XV w., a w 1425 r. dołączono do niej diecezję włodzimierską. Obie jednostki administracji kościelnej podporządkowano początkowo metropolii lwowskiej (w 1459 r.), a następnie gnieźnieńskiej. Większe zmiany w organizacji diecezji zaszły po rozbiorach Rzeczypospolitej, gdyż jej terytorium zostało przedzielone między trzech zaborców. Większa część diecezji, wraz ze stolicą biskupstwa – Łuckiem, weszła w skład imperium rosyjskiego. Caryca Katarzyna II zlikwidowała w 1795 r. diecezje łacińskie, które znalazły się w imperium – inflancką, kamieniecką, kijowską, łucką i wileńską, pozostawiając jedynie żmudzką. W ich miejsce utworzono nowe jednostki: inflancką (zamiast dawnej inflanckiej i wileńskiej), latyczowską (kamieniecka, kijowska) oraz pińską, w granice której włączono łucką. Car Paweł I anulował te zmiany, wskrzeszając trzy lata później dawne struktury, a delegat papieski Wawrzyniec Litta wykreślił nowe granice diecezji. Na mocy dekretu Litty *De apostolicae potestatis plenitudine* z 8 sierpnia 1798 r., unią personalną połączono diecezje łucką i żytomierską, a nowo powstała diecezja została podporządkowana metropolii mohylewskiej[14]. Granice diecezji zostały znacząco zredukowane i objęły tylko gubernię wołyńską. Po połączeniu funkcjonowało tylko 16 dekanatów, 146 parafii, 51 klasztorów męskich i trzy żeńskie obu obrządków[15]. Zmiany te usankcjonował papież Pius VI w bulli *Maximis undique praessi* z 15 listopada 1798 r. Po konkordacie Rosji ze Stolicą Apostolską, zawartym w 1847 r., nastąpiło ponowne rozgraniczenie diecezji w Rosji. Terytorialnie diecezja łucko-żytomierska obejmowała dwie jednostki administracji państwowej – gubernie kijowską i wołyńską. Na jej obsza-

[13] *Державний архів Волинської області. Путівник*, s. 53–56.

[14] Por. B. Modzelewska, *Łucka diecezja* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, kol. 590–600; M. Dębowska, *Diecezje łucka i żytomierska w pierwszych latach istnienia. Wybrane zagadnienia*, Lublin 2014, s. 13–50; F. Sznarbachowski, *Początek i dzieje rzymsko-katolickiej djecezji łucko-żytomierskiej, obecnie łuckiej w zarysie*, Warszawa 1926.

[15] B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, cz. 3, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" (dalej: ABMK), t. 20, 1970, s. 297.

rze istniały wówczas 164 parafie[16]. W ramach represji po powstaniu styczniowym władze carskie skasowały diecezję kamieniecką (1866) powierzając jej administrację jurysdykcji biskupa łucko-żytomierskiego. Chociaż Stolica Apostolska dopiero w 1882 r. sankcjonowała zarządzanie przez biskupów łucko-żytomierskich diecezją kamieniecką, to hierarchowie ci sprawowali pieczę nad tą strukturą już od 1867 r. Siedziba biskupa łucko-żytomierskiego znajdowała się w Żytomierzu (od 1844 r.), dlatego zasób materiałów kurii znacjonalizowany po 1917 r. włączono do Państwowego Archiwum Obwodu Żytomierskiego (obecnie jest to zespół 178)[17]. Po zniszczeniu podczas II wojny światowej archiwaliów łuckich, zespół ten jest głównym źródłem informacji o duchowieństwie i parafiach całego obszaru diecezji. W archiwum łuckim przetrwały zaś tylko cztery zespoły dekanatów: łuckiego (zesp. 22), włodzimiersko-wołyńskiego (zesp. 193), kowelskiego (zesp. 195) i łucko-kowelskiego (zesp. 297).

Po I wojnie światowej, w 1918 r. wskrzeszono diecezję kamieniecką, a terytorium diecezji łucko-żytomierskiej zostało podzielone przez granice określone przez traktat ryski. Część żytomierska pozostała w granicach Rosji Radzieckiej, a łucka znalazła się w granicach odrodzonego państwa polskiego. W 1925 r. diecezja łucka ponownie, na mocy bulli papieża Piusa XI *Vixdum Poloniae*, stała się odrębną jednostką, odłączona od żytomierskiej i poddana metropolii lwowskiej. Jej ordynariuszem został biskup Adolf Piotr Szelążek (1865–1950). Działania tej nowej struktury częściowo ilustruje zespół 33 – Łucka kuria biskupia (1920–1939)[18].

Po rozbiorach zmianie uległy także granice diecezji greckokatolickich. W granicach imperium rosyjskiego znalazły się 5862 parafie (z diecezji lwowskiej, chełmskiej, łuckiej, pińskiej, połockiej i metropolitalnej kijowskiej). Sieć parafialna diecezji łuckiej, powstałej w 1596 r., w zdecydowanej większości weszła w skład imperium rosyjskiego (1027 parafii spośród 1143

[16] Stan diecezji na 1849 r., zob. *Parafie, filie, kaplice i klasztory w Cesarstwie Rosyjskim w połowie XIX wieku*, t. 1, cz. 1: *Diecezja kamieniecka, diecezja łucko-żytomierska*, oprac. J. Skarbek, Lublin 2000, s. 51–151. Por. J. M. Giżycki [Wołyniak], *Zniesione kościoły i klasztory rzymsko-katolickie przez rząd rosyjski w wieku XIX w diecezji łuckiej, żytomierskiej i kamienieckiej (gub. wołyńskiej, kijowskiej i podolskiej)*, „Nova Polonia Sacra", t. 1, Kraków 1928, s. 1–312.

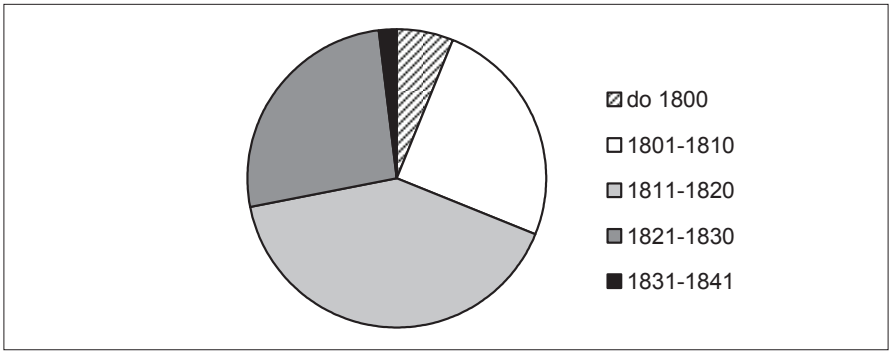
[17] Zob. M. Radwan, *Archiwa diecezji łucko-żytomierskiej. Repertorium*, Lublin 2003.

[18] Część materiałów wytworzonych przez kurię przechowywana jest w depozycie w Ośrodku Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych KUL. Dokumentacja jest opracowywana i wydawana drukiem, zob. *Materiały do dziejów diecezji łuckiej: relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944*, oprac. M. Dębowska, Biały Dunajec 2005.

istniejących)[19]. Także unicka diecezja, wraz z innymi, została zlikwidowana, gdyż Katarzyna II pozostawiła na anektowanych ziemiach tylko jedną eparchię połocką. W 1798 r., na mocy porozumienia między Stolicą Apostolską a Rosją, utworzono – obok połockiej – jeszcze dwie struktury, diecezje brzeską i łucką (w granicach tej diecezji znalazła się część włodzimiersko-brzeskiej). Siedziba biskupa greckokatolickiego została przeniesiona z Łucka do Poczajowa. Po likwidacji unickiej sieci parafialnej w latach 1795–1796, głównie na terenie dawnych województw bracławskiego i kijowskiego, diecezja łucka miała tylko 176 parafii z 89 112 wiernymi na terenie trzech guberni: kijowskiej, podolskiej i wołyńskiej (stan z 1803 r.)[20]. Najliczniejsza sieć (164 okręgi parafialne) istniała na terenie guberni wołyńskiej.

W 1828 r. eparchie greckokatolickie ponownie zreorganizowano tworząc w ich miejsce na całym obszarze imperium dwie struktury – diecezje białoruską i litewską. Parafie wołyńskie, włączone do diecezji litewskiej, istniały do ostatecznej likwidacji unii kościelnej w imperium rosyjskim w 1839 r. Funkcjonowanie diecezji łuckiej w ciągu 30 lat ilustrują materiały zespołu 382 – Łucki unicki generalny konsystorz duchowny. Znajdują się w nim akta wykraczające poza cezurę czasową funkcjonowania diecezji. Najwcześniejsze materiały pochodzą z 1732 r., końcowe zaś z 1841 r., czyli zarówno po likwidacji samej diecezji jak i unii w państwie rosyjskim. Większość zachowanych archiwaliów została wytworzona między 1801 a 1830 r., co stanowi 92% wszystkich materiałów (według dat początkowych poszytów), w tym 41% z nich powstało pomiędzy 1811 a 1820 r.

Wykres 1. Lata powstania zachowanych akt konsystorza greckokatolickiego w Łucku



[19] Por. M. Radwan, *Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku*, Lublin 2003, s. 13.

[20] Tamże, s. 144–156.

Archiwalia zostały podzielone na trzy inwentarze (описи)[21]. Pierwszy z nich zawiera 62 j.a. z lat 1779–1825, 1836. Inwentarz nr 2 mieści 429 j.a. z lat 1773, 1787, 1796–1836. W inwentarzu nr 3 znajduje się 122 jednostek[22], w tym najstarsze źródła z pierwszej połowy XVIII w. (1732–1748) oraz z lat 1787, 1799, 1802–1836, 1841. Poza ostatnim inwentarzem akta nie są jednolite treściowo, bowiem inwentarz 3 w zdecydowanej większości zawiera księgi metrykalne. W 116 poszytach (z 122 j.a.) znajdują się księgi metrykalne parafii katolickich. Dodatkowo włączono tu materiały Ordynacji Ostrogskiej z lat 1732, 1748, 1787[23] oraz rozporządzenie wołyńskiego gubernatora z 1799 r. w sprawie przejścia parafii greckokatolickich na prawosławie (спр. 3) i kopie dokumentów wychodzących z kurii (спр. 42, 1813 r.). Księgi metrykalne, stanowiące większość tego zbioru, pochodzą głównie z parafii powiatów dubieńskiego, kowelskiego, łuckiego, owruckiego, a także krzemienieckiego, ostrogskiego, rówieńskiego, włodzimierskiego, nowogradwołyńskiego i żytomierskiego guberni wołyńskiej (1802–1810, 1812–1836, 1841). Ponadto znajdują się tam metryki z parafii klasztornych bazylianów w Mielcu[24] i Tryhorach[25].

W pierwszych dwóch inwentarzach zawarte są rozporządzenia konsystorza, informacje o parafiach, nominacje proboszczów, księgi metrykalne i inne, uporządkowane chronologicznie. Ogólnie tematykę archiwaliów zgromadzonych z tym zespole można podzielić na kilka kategorii tematycznych: funkcjonowania kurii i akt przez nią wytwarzanych (rozporządzenia, korespondencja wchodząca i wychodząca); duchowieństwo (nominacje, święcenia kapłańskie, sprawy majątkowe i karne), parafie (budowa kościołów, kaplic, zezwolenia, sprawy majątkowe, sądowe), klasztory, seminarium duchowne, cudowne obrazy, zmiana wyznania, księgi metrykalne i inne (poszukiwania osób, uzyskiwanie pozwoleń na śluby, rozwody)[26] – por. wykres 2).

[21] Nazwy zespołów w archiwum podawane są w języku ukraińskim, inwentarze zaś powstałe w początkowym okresie działania tej instytucji sporządzono w języku rosyjskim, a następnie wyłącznie po ukraińsku.

[22] W informatorze archiwum podano liczbę 119, a w inwentarzu wpisano 122.

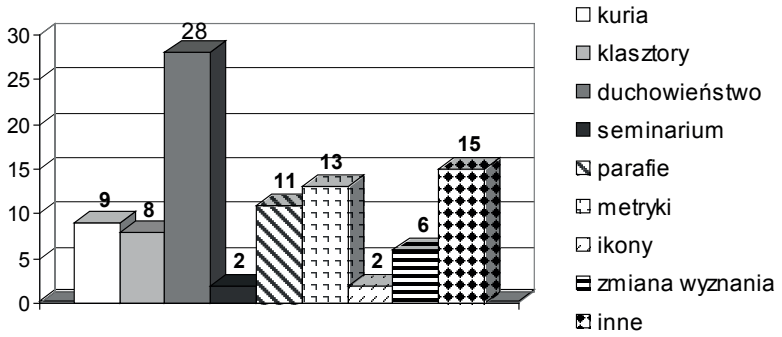
[23] Державний Архів Волинської Області (dalej: ДАВО), ф. 382, оп. 3, спр. 1–2.

[24] Tamże, спр. 113 (1827 r.).

[25] Tamże, спр. 5 (1802 r.), 114 (1827–1836).

[26] Por. *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів*, s. 268–270.

Wykres 2. Tematyka archiwaliów w zespole Łucki unicki generalny konsystorz duchowny



Najliczniejszą kategorię stanowią sprawy duchowieństwa – niecałe 30% wszystkich akt. Są to informacje o święceniach kapłańskich poszczególnych osób, nominacje i przeniesienia na inne beneficja, kary i zwolnienia od obowiązków duszpasterskich[27] itp. Duchowieństwo greckokatolickie w większości miało rodziny, stąd też liczna grupa spraw dotyczących dziedziczenia majątków po śmierci kapłanów oraz opieki nad sierotami i wdowami. Zachowały się też spisy kapłanów według powiatów[28]. Kilka poszytów dotyczy działania seminariów duchownych w Łucku i Włodzimierzu[29]. Do ciekawszych źródeł z pewnością należą spisy tzw. bezmiestnych kapłanów, którzy po przejściu ich parafii na prawosławie utracili beneficja. Materiały te pozwalają na podjęcie badań nad liczbą duchowieństwa pozostającego poza obszarem duszpasterskim[30].

Kolejną kategorię stanowią księgi parafialne – 13%. Są to zarówno księgi spowiedzi poszczególnych parafii, jak na przykład Gródek (okręg Zaleszczyki), zapowiedzi przedślubnych[31], ekstrakty ksiąg metrykalnych, informacje o liczbie wiernych powiatu dubieńskiego, łuckiego, owruckiego, rówieńskiego, włodzimierskiego i żytomierskiego w guberni wołyńskiej, powiatu hajsyńskiego, lityńskiego i winnickiego w guberni podolskiej oraz powiatów

[27] Np. odsunięcie od obowiązków ks. Teodora Czerwińskiego, proboszcza cerkwi w Wojninie w 1822 r. ДАВО, ф. 382, оп. 1, спр. 67.

[28] Powiatów kamienieckiego z 1798 r. (tamże, оп. 2, спр. 9), starokonstantynowskiego, kowelskiego, włodzimierskiego z 1800 r. (tamże, спр. 30); włodzimierskiego z 1803 r. (спр. 54), starokonstantynowskiego z 1804 r. (спр. 66) i krzemienieckiego z 1826 r. (спр. 414).

[29] Tamże, оп. 2, спр. 308, 406.

[30] Informacje z 1807 r. o kapłanach „bezmiestnych" w powiecie łuckim i dubieńskim, zob. ДАВО, ф. 382, оп. 1, спр. 11; оп. 2, спр. 411.

[31] M.in. w Łucku i Krasiłowie. Tamże, оп. 2, спр. 122 (1808 r.).

kijowskiego, radomyskiego, humańskiego, lipowieckiego, machnowieckiego i taraszczańskiego w guberni kijowskiej[32].

Dokumentacja dotycząca parafii, a mianowicie wizytacje, spisy ośrodków duszpasterskich w poszczególnych powiatach[33], informacje o stanie świątyń[34], ich uposażeniu[35], budowie i remontach cerkwi, a także archiwalia parafialne[36] stanowi 11%. Cennym źródłem są wizytacje diecezji łuckiej z 1800 r., ukazujące stan diecezji wkrótce po jej utworzeniu, a więc liczbę parafii, duchowieństwa, wiernych, działalność bractw i szkół parafialnych, dane dotyczące majątku i uposażenia cerkwi, stanu budynków sakralnych[37]. Szereg dokumentów świadczy o intensywnym budownictwie nowych świątyń na początku XIX w.[38] Znajdują się tu dane o liczbie cerkwi w powiatach dubieńskim, kowelskim, łuckim, owruckim i żytomierskim guberni wołyńskiej[39] oraz statystyka dekanatów i cerkwi diecezji z 1820 r. Materiały o przyłączeniu poszczególnych wsi do Cerkwi prawosławnej oraz przekształcenia świątyń unickich na prawosławne, pokazują dynamiczną sytuację na tych ziemiach jeszcze przed ostateczną kasatą unii[40].

Następna kategoria dotyczy funkcjonowania konsystorza (9%). Są tam rozporządzenia, korespondencja wchodząca i wychodząca[41], w tym korespondencja z innymi konsystorzami i dziekanami[42], sprawy sądowe[43], protokoły posiedzeń konsystorza[44], księga rozchodów i przychodów kurii[45], rozporządzenia Kolegium Duchownego itp. Nie znajdziemy tu natomiast spraw personalnych biskupów oraz pracowników kurii, ponieważ zostały one przesłane do Petersburga[46].

[32] Tamże, оп. 2, спр. 13, 267, 355.
[33] M.in. starokonstantynowskiego (tamże, спр. 58, 66) i owruckiego (спр. 67, 85, 88).
[34] Np. powiatu zasławskiego za 1799 r. (tamże, спр. 19), kowelskiego za 1807 r. (спр. 98).
[35] Raporty duchowieństwa o uposażeniu parafii powiatów dubieńskiego, kowelskiego i olhopolskiego w 1803 r. Tamże, спр. 48.
[36] Np. parafii Omelno z 1796 r. Tamże, оп. 2, спр. 5.
[37] Tamże, спр. 22, 32, 114, 115. Wizytacje parafii diecezji, zob. I. Wodzianowska, *Dokumentacja wizytacji greckokatolickich w Archiwum Obwodowym w* Żytomierzu, ABMK, t. 97, 2012, s. 377–395.
[38] Np. w powiatach włodzimierskim, kowelskim i krzemienieckim. Tamże, спр. 90.
[39] Tamże, оп. 1, спр. 51; оп. 2, спр. 242 (1816), 400 (1825).
[40] Tamże, оп. 2, спр. 27, 31, 129.
[41] Tamże, спр. 110–111 (1807), 265 (1818), 316 (1820), 412 (1827–1836).
[42] Tamże, оп. 2, спр. 14 (1799).
[43] M.in. księgi rejestrów posiedzeń sądu. Tamże, спр. 21 (1799), 33 (1800).
[44] Tamże, спр. 2 (1787).
[45] Tamże, спр. 266 (1818).
[46] Zob. M. Radwan, *Ecclesiastica w Rosyjskim Archiwum Historycznym w Sankt-Petersburgu*, Lublin 1998, s. 514, 636.

Na terenie diecezji łuckiej na początku XIX w. działały jeszcze 23 bazyliańskie klasztory męskie i trzy żeńskie (Dubno, Połonne, Włodzimierz). Akta proweniencji klasztornej stanowią ponad 8% całej dokumentacji zespołu. Należy zaznaczyć, że nie znajdziemy tu całościowych akt żadnej wspólnoty zakonnej działającej na Wołyniu. Wyodrębnione zespoły bazyliańskich klasztorów z tego terenu znajdują się w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy w Kijowie[47]. Wizytacje tych monasterów zostały rozproszone w archiwach w Kijowie, Tarnopolu, Żytomierzu oraz w Petersburgu. W łuckim archiwum przechowywane są pojedyncze akta klasztorów w Poczajowie, Dermaniu, Dubnie, Hoszczy, Jampolu, Krzemieńcu, Łucku, Milczy[48], Tryhorach, Tuminie, Maliowcach, Mielcu, Białymstoku[49], Owruczu, Połonnym, Puhyniach, Włodzimierzu, Zahorowie, Żydyczynie. Dokumentują one powstanie monasterów[50], majątki, zapisy funduszowe, biblioteki i itp.[51] Znajdują się tam akta kapituły bazyliańskiej, która odbyła się w Poczajowie w 1818 r.[52] oraz nominacje na przełożonych klasztorów[53].

Niewielki odsetek stanowi dokumentacja dotycząca zmiany wyznania poszczególnych osób (2%). Zaliczono do tej kategorii zarówno przejścia z katolicyzmu na prawosławie, jak i zmiany obrządku z unickiego na łaciński. Wierni obrządku wschodniego (unici), po zamknięciu cerkwi przechodzili do najbliższych placówek łacińskich, by korzystać z sakramentów świętych. Także około 2% stanowią sprawy pojawienia się cudownych ikon w dwóch miejscowościach, Policach[54] i Żupanówce. W domu generała wojsk krajowych Stefana Lubowickiego w Żupanówce (obecnie prawdopodobnie rejon korosteński, obwodu żytomierskiego) za wstawiennictwem ikony Matki Bożej miały miejsce cudowne zdarzenia[55]. Podobnie było w parafii polickiej, po której w XX w. nie pozostał już żaden ślad. Nie można jednak prześledzić, czy została powołana komisja weryfikująca cuda, chociaż

[47] Zob. I. Wodzianowska, *Dokumentacja klasztorów bazyliańskich w Kijowskim Archiwum Historycznym* [w:] *Między Rzymem a Nowosybirskiem. Księga Jubileuszowa dedykowana Ks. Marianowi Radwanowi SCJ*, red. I. Wodzianowska, H. Łaszkiewicz, Lublin 2012, s. 701–721.

[48] Rejestr dokumentów monasteru z lat 1808–1831. ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 125.

[49] Np. o cerkwi monasterskiej w Białymstoku. Tamże, оп. 2, спр. 94.

[50] Tamże, оп. 1, спр. 13 (1811).

[51] Dotyczą m.in. klasztoru w Krzemieńcu oraz przyłączonego do niego klasztoru w Strakłowie. Tamże, спр. 76.

[52] Tamże, оп. 2, спр. 251.

[53] Np. nominacja Januarego Bystrego na przełożonego klasztoru w Mielcu. Tamże, оп. 1, спр. 53 (1819).

[54] Tamże, оп. 2, спр. 50, 59, 75.

[55] Tamże, спр. 85 (1805), 99, 109 (1807), 127, 132 (1809).

zachowały się raporty osób duchownych i świeckich. Kategoria „inne" (15%) stanowi różnorodny zbiór; znaczna jego część to dokumentacja poszukiwań osób świeckich, ale także prośby o zezwolenie na ślub, rozwód, zadośćuczynienie moralne za wykroczenia przeciwko przykazaniom Boskim lub kościelnym nakładane przez konsystorze katolickie.

Do najstarszych archiwaliów w zespole należą odpisy dokumentów z XVI–XVII w. sporządzone w 1779 r., a dotyczące własności ziemskiej metropolii kijowskiej[56]. Znalazły się tu także informacje o stanie kościołów łacińskich w dekanacie dubieńskim w 1803 r.[57] oraz w parafiach Ołyka, Dąbrowica, Skała i innych[58].

Cztery zespoły w archiwum zawierają dokumentację dekanatów rzymskokatolickich – łuckiego, kowelskiego, łucko-kowelskiego i włodzimiersko-wołyńskiego[59]. Dekanat łucki (zesp. 22) był częścią diecezji łuckiej a następnie łucko-żytomierskiej. Zachowane materiały pochodzą z lat 1703–1919. Jest to nieliczny zbiór, w skład którego weszły księgi metrykalne parafii – zapisy chrztów, ślubów i zgonów (17 j.a.), księgi spowiedzi parafian kilku powiatów (63 j.a.) wykraczających poza granice dekanatu łuckiego (z powiatów łuckiego, dubieńskiego, kowelskiego, krzemienieckiego, ostrogskiego, rówieńskiego i włodzimierskiego w guberni wołyńskiej)[60].

Spisy osób przystępujących do spowiedzi wielkanocnej w parafiach powiatu włodzimierskiego i kowelskiego (159 j.a.) przeważają także w zespole 193 – Włodzimiersko-wołyński dekanat. W zespole tym zgromadzono księgi metrykalne (31 j.a.) oraz kilkanaście protokołów ksiąg przedślubnych. Są tam również spisy wiernych z kilku miejscowości (Korytnica, Poryck, Swojczów), wchodzących w skład tego dekanatu. Do zespołu tego włączono ponadto księgi metrykalne prawosławnych parafii powiatu włodzimierskiego[61].

W zespole 195 – Kowelski dekanat – również dominują księgi spowiedzi (113 j.a.), metryki (29) oraz protokoły przedślubne (7) katolików z po-

[56] ДАВО, ф. 382, оп. 1, спр. 1 – Реестр имущества радомльского замка, описи документов на земли Киевской митрополии за XVI–XVII столетия, 103 k.

[57] Tamże, оп. 2, спр. 55.

[58] Tamże, спр. 137, 226.

[59] Dokumentacja dekanatów diecezji także w: M. Radwan, *Archiwa diecezji łucko-żytomierskiej*, s. 52–53.

[60] Ponadto włączono tu dwie księgi protokołów przedślubnych, zob. *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів*, s. 38; *Каталог метричних книг державного архіву Волинської області (1600–1933). Спеціальний довідник*, Луцьк 2009, s. 56.

[61] *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів*, s. 206; *Каталог метричних книг*, s. 57.

wiatów kowelskiego i włodzimierskiego. Tu również archiwiści włączyli księgi metrykalne parafii prawosławnych, a także inwentarz (z 1846 r.) oraz księgę dochodów i wydatków (1843–1877) prawosławnej parafii pw. Opieki NMP w Żyryczach (obecnie rejon ratnowski), która do 1839 r. była greckokatolicka[62].

Kolejny zespół (297 – Łucko-kowelski dekanat) prawdopodobnie stanowi połączenie nazw dwu dekanatów działających w XIX w. – łuckiego i kowelskiego. W odróżnieniu od poprzednich zespołów zgomadzono tu wyłącznie księgi metrykalne (195 j.a.) obu obrządków oraz akta parafii prawosławnych, które w ciągu XVIII w. przeszły do Kościoła unickiego z powiatów dubieńskiego, krzemienieckiego, łuckiego, kowelskiego i włodzimiersko-wołyńskiego[63]. W zbiorze znajdują się też najstarsze księgi metrykalne, jakie są przechowywane w zasobie archiwum w Łucku. Z początku XVII w. pochodzą zapisy chrztów łacińskiej parafii w Klewaniu[64], z połowy tego stulecia zachowały się zaś księgi z Beresteczka[65], Lubomla[66], Ołyki[67] i Sielec[68]. W zespole zgromadzono także największą liczbę XVIII-wiecznych metryk, z parafii Dubno[69], Koniuchy[70], Łokaczów[71], Poryck[72], Radziwiłów[73], Włodzimierz Wołyński[74] i Zaturce[75].

Należy zaznaczyć, że zespoły te, pomimo nazw, wskazujących konkretne jednostki administracyjne, zawierają dokumentację wykraczającą poza ich obszar. W XIX wieku granice dekanatów rzymskokatolickich zawężono terytorialnie do obszarów powiatów, natomiast we wszystkich wymienionych zespołach znajdują się księgi parafii leżących w kilku powiatach. Dziwi też włączenie do nich metryk obrządku greckokatolickiego oraz z parafii prawosławnych. Tematyka tych zbiorów jest ograniczona właściwie do

[62] *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів*, s. 207; *Каталог метричних книг*, s. 57–58.

[63] *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів*, s. 244–245; *Каталог метричних книг*, s. 58.

[64] Księgi chrztów z lat 1600–1601, 1619–1628, 1652–1800. ДАВО, ф. 297, оп. 1, спр. 84.

[65] Tamże, спр. 3 (1682–1780).

[66] Tamże, спр. 107 (1659–1690, 1694–1697), 108 (1697–1700).

[67] Księgi chrztów z lat 1670–1730. Tamże, спр. 140.

[68] Tamże, спр. 167 (1655–1720).

[69] Tamże, спр. 34 (1736–1757), 35 (1796–1801), 39 (1760–1787).

[70] Tamże, спр. 71 (1712–1726, 1729–1769).

[71] Tamże, спр. 100 (1774–1785).

[72] Tamże, спр. 150 (1762–1794).

[73] Tamże, спр. 157 (1760–1794).

[74] Tamże, спр. 7 (1733–1779), 8, 9 (1794–1814).

[75] Tamże, спр. 46 (1783–1807).

ksiąg metrykalnych lub ekstraktów, wykazów wiernych przystępujących do spowiedzi wielkanocnej oraz zapowiedzi przedślubnych. W żadnym z tych zespołów nie znalazła się natomiast dokumentacja świadcząca o aktywności dziekanów, jak chociażby wizytacje dziekańskie, rozporządzenia dziekana itp.

Materiały metrykalne, dominujące we wszystkich omawianych zespołach, są rozproszone. Metryki jednej parafii, jak na przykład rzymskokatolickiej we Włodzimierzu Wołyńskim, nie zostały zgrupowane we właściwym zespole (nr 193 – Włodzimiersko-wołyński dekanat), ale znajdują się w zespołach nr 195 (Kowelski dekanat), 297 (Łucko-kowelski dekanat) i 35, czyli prawosławnego konsystorza wołyńskiego (Волинська духовна консисторія)[76]. Podobnie postąpiono z księgami z parafii dekanatu włodzimierskiego – Horochowa, Korytnicy, Porycka, Zaturzec i innych. Również księgi metrykalne parafii zakonnych, jak prowadzonego przez karmelitów duszpasterstwa w Kisielinie, znalazły się w wymienionych już wyżej zespołach nr 35, 193, 195, 297. Pomocny w poszukiwaniach metryk jest katalog ksiąg metrykalnych opracowany przez pracowników archiwum[77]. Ma on układ rzeczowy, usystematyzowany według wyznań, pozwalający na ustalenie stanu zachowania ksiąg w poszczególnych miejscowościach. Księgi katolickie znajdują się w drugim i trzecim rozdziale, przedstawiającym obrządek grecki[78] i rzymski[79]. Przy parafiach podane są lata każdej kategorii wpisów – chrztów, ślubów i zgonów, oraz księgi protokołów przedślubnych. Katalog ten pozwala na ustalenie ksiąg metrykalnych poszczególnych miejscowości, gdyż tytuły poszytów często są zbyt ogólne i nieprecezyjne. Na przykład poszyt 116 (ф. 382, оп. 3) ma zawierać metryki wsi powiatu łuckiego[80], jednak wśród wiejskich ośrodków duszpasterskich, jak Boholuby, Romanów, Wo-

[76] Zespół ten zawiera 5737 j.a. z lat 1703–1949 r. Znajdują się w nim akta dotyczące obu obrządków katolickich. W inwentarzu (оп.) 1 są m.in. rozporządzenia władz rosyjskich odnośnie przejścia katolików na prawosławie, księgi spowiedzi parafii powiatów włodzimierskiego, dubieńskiego, kowelskiego, krzemienieckiego, łuckiego, ostrogskiego i rówieńskiego. W inwentarzu (оп.) 7 – księga metrykalna kościołów dekanatu włodzimierskiego z 1870 r. Z kolei do inwentarzy (оп.) 8 i 9 włączono księgi parafii łuckiej z lat 1860–1881 i parafii powiatu łuckiego. W inwentarzu (оп.) 10 są księgi powiatu pińskiego guberni mińskiej, należącej do litewskiej diecezji greckokatolickiej, czyli wykraczającej poza granice jurysdykcji konsystorza wołyńskiego; por. *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів,* s. 47–49.

[77] *Каталог метричних книг*, passim.

[78] Tamże, s. 353–446.

[79] Tamże, s. 447–498.

[80] ДАВО, ф. 382, оп. 3, спр. 116: Метрическая книга о родившихся, бракосочетавшихся и умерших сел Луцкого повета, 1827 г.

rotnów i inne, znalazły się wpisy metrykalne parafii bazyliańskich z Białegostoku, Krzemieńca, Poczajowa oraz miejskich parafii w Łucku i Żydyczynie. W katalogu odnotowano metryki 306 parafii greckokatolickich, w tym zakonnych, głównie z terenu guberni wołyńskiej. Włączono również parafie guberni podolskiej i kijowskiej, które wchodziły w skład diecezji łuckiej[81]. Większość materiałów pochodzi z pierwszej ćwierci XIX w. (do lat 1827–1828), czyli ostatniego okresu istnienia diecezji. Mniej liczny (94 j.a.) jest zbiór ksiąg metrykalnych parafii łacińskich[82]. Większość wpisów pochodzi z XIX w., a najmniej liczną grupę stanowią księgi rzymskokatolickiej diecezji łuckiej z okresu II Rzeczypospolitej. Nadmienić jednak należy, że księgi metrykalne z terenu diecezji znajdują się również w archiwum żytomierskim[83], a ich cennym uzupełnieniem są metryki przechowywane w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie[84] oraz w zbiorach Ośrodka ABMK w Lublinie[85]. Najstarsze księgi (z XVII–XVIII w.) były prowadzone po łacinie, od początku XIX wieku dominuje język polski, a w połowie tego stulecia występuje już wyłącznie rosyjski. W księgach greckokatolickich najczęstsze są zaś wpisy po polsku i – sporadyczne – w języku starocerkiewnosłowiańskim.

Ostatni zespół (nr 33) ilustrujący dzieje Kościoła rzymskokatolickiego na Wołyniu zawiera akta kurii biskupiej w Łucku. W granicach państwa polskiego po 1918 r. pozostała większa część łacińskiej diecezji łuckiej, poza 104 parafiami[86]. Zachowana dokumentacja pochodzi z lat 1920–1939, a zdecydowana większość z okresu 1926–1938. Materiały podzielone są na dwa inwentarze; оп. 1 – kancelaria, оп. 2 – sąd diecezjalny. W pierwszym z nich

[81] Dołączono również księgi metrykalne parafii Cyr z powiatu pińskiego. Tamże, s. 431.

[82] Wśród nich są 83 księgi parafii z lat 1600–1916, cztery z lat 1926–1932 i 1939, m.in. z parafii Kiwerce, Zdołbunów, Łuck (garnizonowa) oraz 7 ksiąg zakwalifikowanych jako greckokatolickie (m.in. Luboml, Poryck, Targowica, Lipowiec, Ładyżyn) oraz z franciszkańskiej parafii w Drużkopolu.

[83] Zob. M. Radwan, *Archiwa diecezji łucko-żytomierskiej. Repertorium*, s. 86–124.

[84] Archiwum Główne Akt Dawnych, zesp. 436, Księgi metrykalne parafii wyznania rzymskokatolickiego z diecezji łuckiej i wileńskiej; D. Lewandowska, M. Kośka, *Księgi metrykalne z terenów tzw. zabużańskich – wyznania rzymskokatolickiego, greckokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, mojżeszowego* [w:] *Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Przewodnik po zasobie*, t. 2: *Epoka porozbiorowa,* red. F. Ramotowska, Warszawa 1998, s. 606–611.

[85] Por. W. W. Żurek, *Wykaz osób z akt parafialnych diecezji łuckiej do 1945 r.*, t. 1–8, Lublin 2004–2012. Por. tenże, *Księgi metrykalne wołyńskie – stan zachowania, sposoby opracowania i warunki archiwizacji do chwili obecnej*, „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego", t. 1, 2009, s. 136–141.

[86] Spis parafii, zob. F. Sznarbachowski, *Początek i dzieje*, s. 253–254.

można znaleźć zwartą grupę corocznych raportów statystycznych o stanie dekanatów (za lata 1927–1934)[87] oraz pojedynczych parafii (z lat 1935–1939)[88]. Kolejną grupę tworzą kopie i ekstrakty metryk różnych parafii. Ponadto znajdują się tam dzienniki rejestracyjne korespondencji[89], projekty statutów synodalnych[90], rozporządzenia biskupa[91], dokumentacja powstania nowych ośrodków duszpasterskich[92], raport o działalności towarzystwa dobroczynności z lat 1937–1938[93]. W inwentarzu drugim zawarte są sprawy rejestrowane w sądzie biskupim – głównie dotyczące ślubów oraz sporów, w tym między duchownymi[94].

Poza materiałami o proweniencji kościelnej w kilkunastu zespołach archiwum znajdują się pojedyncze akta odnoszące się do życia parafii lub zakonów katolickich, wiernych i duchowieństwa. Z pewnością nie są to wszystkie zespoły, w których można odnaleźć materiały dotyczące funkcjonowania wspólnot katolickich. Przedstawione poniżej zbiory reprezentują typy dokumentacji przechowywanej w zasobie archiwum. W porządku chronologicznym należy wspomnieć o zespole nr 312 – Wołyńskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk (1548–1905), 187 j.a. Zgromadzono w nim najstarsze dokumenty archiwum łuckiego. Towarzystwo, powołane do życia w 1934 r., gromadziło zabytki odnoszące się do dziejów regionu. Po przejęciu przez władze sowieckie w 1939 r. zbiorów Towarzystwa włączono je do miejscowego archiwum obwodowego. W zbiorze tym są nadania i przywileje królewskie, akta parafii, greckokatolickie księgi metrykalne, bulle papieskie[95].

W zbiorach magistratów zachowały się akta odnoszące się do spraw spornych pomiędzy duchowieństwem a mieszkańcami miast (zob. tabela 2). W zespole nr 229 (Kowelski magistrat) znajduje się 10 takich jednostek. Akta dotyczą m.in. spraw wypłaty odsetek od sum kapitałowych powierzo-

[87] Np. dekanaty Beresteczko z lat 1933–1934 (ф. 33, оп. 1, спр. 611); Korzec z lat 1927–1928, 1930 (ф. 33, оп. 1, спр. 228, 231); Luboml z lat 1928–1935 (ф. 33, оп. 1, спр. 367a, 368, 429, 581, 609, 637); Młynów z lat 1929–1931, 1934 (ф. 33, оп. 1, спр. 369, 425, 638); Ostróg z lat 1928, 1930–1931 (ф. 33, оп. 1, спр. 255, 583, 636).

[88] Np. parafie Tajkury (спр. 648) i Zdołbunów (спр. 649).

[89] ДАВО, ф. 33, оп. 1, спр. 142 (1926 r.), 544 (z lat 1932–1933).

[90] Tamże, спр. 143 (1926 r.), 815 (1938 r).

[91] Tamże, спр. 375 (1931 r.).

[92] Tamże, спр. 140 (z lat 1926–1927).

[93] Tamże, спр. 757.

[94] Np. spór finansowy toczony w 1931 r. między ks. Feliksem Sznarbachowskim a ks. Stanisławem (?) Kwiatkowskim. Tamże, ф. 33, оп. 2, спр. 372.

[95] Zob. szczegółowy opis zawartości podany przez Juliana Niecia (*Dział rękopisów w bibliotece Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Łucku*, „Archeion", t. 14, 1936, s. 49–52. Por. J. Krochmal, [rec.] *Державний архів*, s. 233.

nych kahałowi żydowskiemu w Kowlu przez parafie w Maciejowicach, Kowlu i Mielnicy[96]; kradzieży świec z kościoła parafialnego w Kowlu oraz pożaru tejże świątyni w 1854 r.[97] Kilka poszytów zawiera materiały dotyczące zmiany wyznania prawosławnego na rzymskokatolickie[98].

Tabela 2. Ecclesiastica w aktach miast i sądów w zasobie archiwum w Łucku

Nr zespołu	Nazwa zespołu	Liczba j.a.	Okres
3	Łucki zarząd miejski (Луцька міська управа)	1781	1848–1920
36	Łuckie starostwo powiatowe (Луцьке повітове староство)	10471	1919–1939
46	Wołyński zarząd wojewódzki (Волинське воєводське управління)	24236	1921–1939
58	Zarząd cywilny ziem wołyńskich i frontu podolskiego (Цивільне управління земель Волині і Подільського фронту)	265	1919–1921
158	Magistrat miasta Łucka (Маґістрат міста Луцька)	7486	1909–1939
191	Sąd Okręgowy w Łucku (Луцький окружний суд)	14171	1908–1939
229	Magistrat miasta Kowel (Ковельський міський маґістрат)	524	1812–1871
359	Sąd Powiatowy we Włodzimierzu (Володимир-Волинський повітовий суд)	1343	1791–1891
361	Sąd Powiatowy w Łucku (Луцький повітовий суд)	2451	1797–1874
363	Sąd Powiatowy w Kowlu (Ковельський повітовий суд)	2536	1795–1887
368	Magistrat miasta Włodzimierza (Володимир-Волинський міський маґістрат)	275	1796–1865
483	Sąd Ziemski w Kowlu (Ковельський земський суд)	15	1796–1858
485	Magistrat miasta Łucka (Луцький міський маґістрат)	93	1800–1861

[96] ДАВО, ф. 229, оп. 1, спр. 1–3, 41, 194.
[97] Tamże, спр. 132, 133, 353.
[98] Tamże, спр. 59, 289.

Zespół nr 368 – Magistrat miasta Włodzimierza zawiera trzy poszyty dotyczące kradzieży krzyża z relikwiami z kościoła we Włodzimierzu[99] oraz dwa ze skargami na miejscowego proboszcza w sprawie sianokosów[100] i na przeora klasztoru Dominikanów[101]. W aktach Magistratu miasta Łucka (zesp. 485) zachowały się trzy poszyty z materiałami dotyczącymi spraw kościelnych – o odebraniu przez mieszczan ziemi klasztorowi Karmelitów, akta śledztwa w sprawie przyczyn pożaru w klasztorze Bernardynów oraz akta dotyczące przechodzenia z prawosławia do Kościoła katolickiego[102].

Podobną tematykę (sprawy majątkowe, dyscyplinarne i religijne) spotykamy w aktach sądowych. W zespole 359, Sąd Powiatowy we Włodzimierzu, większość spraw stanowią oskarżenia zarówno wobec pojedynczych osób, jak i mieszkańców całych wsi, o zmianę wyznania z prawosławnego na katolickie[103]. Sprawy śledcze toczyły się nawet wobec rodziców wychowujących dzieci w wierze katolickiej. Władze świeckie wytaczały śledztwa byłym unitom, którzy po likwidacji Kościoła greckokatolickiego pragnęli pozostać przy katolicyzmie. Po likwidacji parafii unickich wierni wpisywani byli do rejestrów prawosławnych, a tym samym byli uznawani przez władze za wyznawców prawosławia. Część z nich stawiała bierny opór nie uczęszczając na nabożeństwa do miejscowej cerkwi, część zaś szukała posługi sakramentalnej u kapłanów obrządku rzymskiego. Zespół nr 359 zawiera również szereg spraw dotyczących duchowieństwa, na przykład oskarżania księży o udzielenie ślubu osobom uznawanym przez władze za prawosławne (z lat 1840–1842); oskarżenia o niemoralne zachowanie. Inną kategorię stanowią sprawy finansowe, dotyczące odzyskiwania pożyczek od duchowieństwa, klasztorów i szkół, w tym franciszkanów w Krzemieńcu przez Tadeusza hr. Tarnowskiego oraz prawosławnego konsystorza wołyńskiego od kahału żydowskiego we Włodzimierzu Wołyńskim i od miejscowych posiadaczy ziemskich[104].

W zespole nr 361, Sąd Powiatowy w Łucku, znajduje się zapis finansowy ówczesnego właściciela majątku dla parafii rzymskokatolickiej w Torczynie oraz akta dotyczące pozyskiwania dziesięciny na rzecz parafii torczyńskiej od właścicieli wsi Boratyn[105]. W aktach tego zespołu jest też obszernie udo-

[99] Tamże, ф. 368, оп. 1, спр. 60 (1841–1844).
[100] Tamże, оп. 2, спр. 1 (1817 r.).
[101] Tamże, спр. 14 (1838–1840).
[102] ДАВО, ф. 485, оп. 1, спр. 2а, 36 (1848 r.), 50 (1850–1851).
[103] ДАВО, ф. 359, оп. 1, спр. 2, 155, 199, 262, 468, 860, 970.
[104] Tamże, спр. 10, 148, 578, 748.
[105] Tamże, ф. 361, оп. 2, спр. 13, 155.

kumentowane dochodzenie prowadzone przeciwko księżom Ignacemu Misińskiemu (parafia Bereźnica) i Józefowi Tomaszewiczowi (parafia Wiszenki), oskarżonym o nawracanie prawosławnej ludności na katolicyzm[106].

Problematyka kościelna najliczniej reprezentowana jest w aktach zesp. 363, Sąd Powiatowy w Kowlu. Licznie reprezentowane są w nim spory finansowe, zwłaszcza pretensje duchowieństwa z parafii Hołobki i Turia[107], a także dominikanów włodzimierskich i kapituły łuckiej[108] kierowane do kahału kowelskiego o wypłatę zaległych odsetek; sprawy wypłat z funduszów klasztornych dokonywanych przez właścicieli ziemskich na rzecz bernardynów w Janowie[109], kapucynów we Włodzimierzu i Połonnem[110], bazylianów w Puhyniach (właściwie był to już monaster prawosławny, bo sprawa toczyła się w latach 1840–1846) i bazylianów w Poddębcach[111], dominikanów w Czartorysku[112] oraz na rzecz konsystorza łuckiego[113], a także parafii w Kowlu, Torczynie, Bracławiu i Włodzimierzu[114]. Kilka spraw dotyczyło zwolnienia właścicieli ziemskich od wypłat na rzecz klasztorów[115]. Część dokumentacji poświadcza pozyskiwanie długów przez osoby świeckie od klasztorów m.in. bernardynów z Sokala, augustianów z Radziechowa, dominikanów z Kamienia Koszyrskiego oraz duchowieństwa diecezjalnego[116]. Są tam także akta majątkowe dotyczące klasztorów bonifratrów i bernardynów z Janowa (Iwaniw) oraz bazylianów z miejscowiści Puhynie[117].

W sądzie rozpatrywano szereg spraw dotyczących duchowieństwa katolickiego[118], na przykład oskarżenia kapłanów o udzielanie chrztu dzieciom prawosławnych rodziców lub sprawy o nawracanie ludności prawosławnej na katolicyzm[119]. Wśród akt sądowych jest obszerna sprawa ks. Józefa Młodzianowskiego o sprzedaż i podział majątku, w tym realizację te-

[106] Tamże, оп. 2, спр. 114.
[107] Tamże, ф. 363, оп. 1, спр. 144, 152, 218.
[108] Tamże, спр. 218, 274.
[109] Tamże, спр. 104, 240.
[110] Tamże, спр. 241, 560.
[111] Tamże, спр. 562, 1018.
[112] Tamże, спр. 1604.
[113] Tamże, спр. 586, 1433.
[114] Tamże, оп. 1, спр. 566, 1928; оп. 2, спр. 5; оп. 3, спр. 29.
[115] Tamże, оп. 1, спр. 1641; оп. 2, спр. 70, 73, 77.
[116] Tamże, оп. 1, спр. 1254; оп. 2, спр. 88a; оп. 3, спр. 60.
[117] Tamże, оп. 1, спр. 611, 858, 1158.
[118] Np. ks. Feliksa Gaury z Beresteczka oskarżonego o zakucie w kajdany chłopów ze wsi Zboryszew. Tamże, оп. 3, спр. 32.
[119] Tamże, оп. 1, спр. 854, 2063; оп. 3, спр. 63.

stamentu, prawdopodobnie zaskarżonego przez rodzinę[120]. Ponadto wśród akt sądowych na uwagę zasługuje dokumentacja kradzieży dokonanych w kościołach w Turii i Maciejowie[121]. Podobnie jak w zespołach scharakteryzowanych powyżej, także i w tym znajdują się akta spraw dotyczących zmiany wyznania[122].

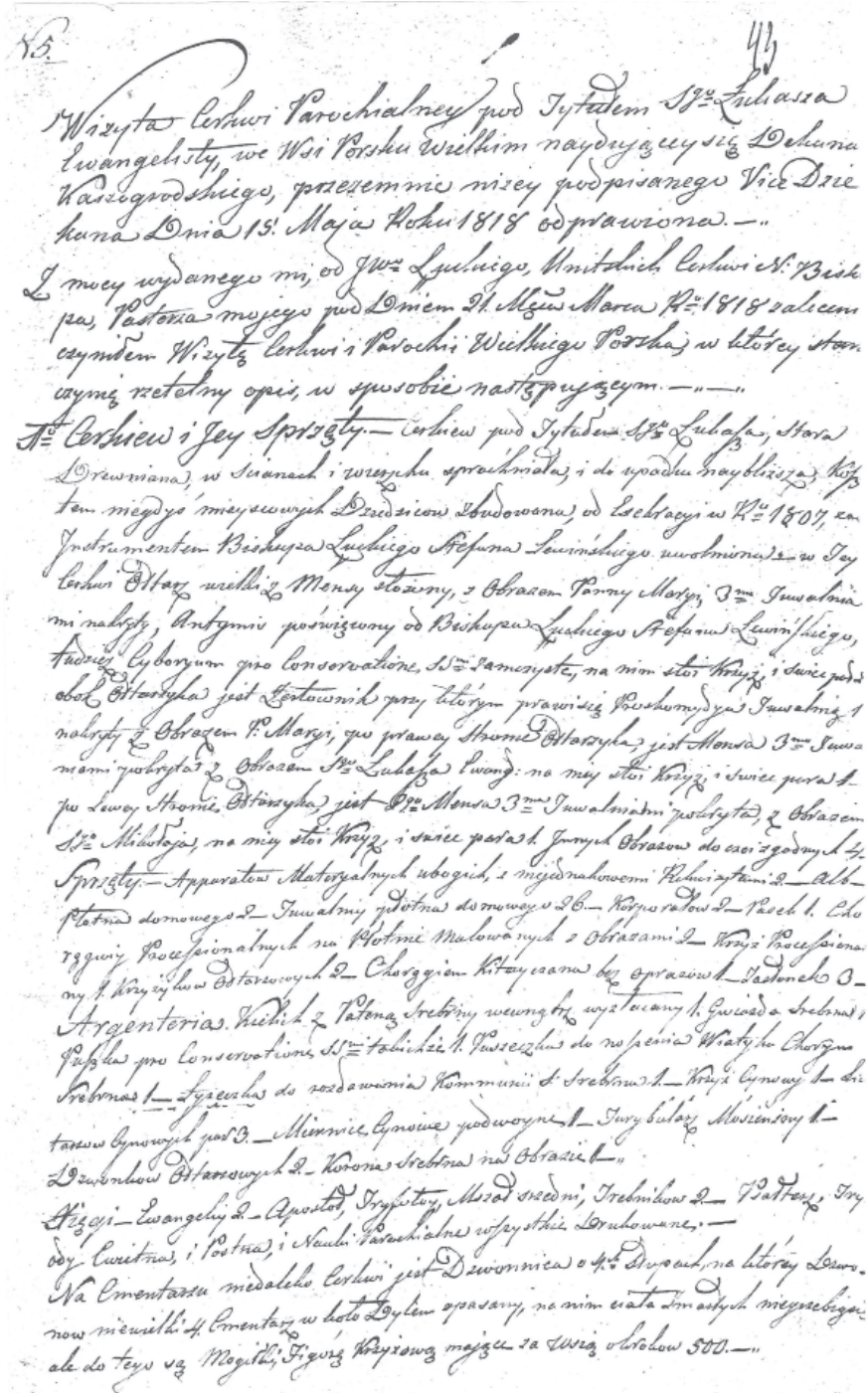
Znacznie bogatsza dokumentacja spraw kościelnych znajduje się w aktach instytucji polskich z okresu II Rzeczypospolitej. Najwcześniejsze akta są w zespole nr 58, Zarząd cywilny ziem wołyńskich i frontu podolskiego. W okresie pierwszych lat niepodległości jedną z najważniejszych kwestii był dla Kościoła zwrot skasowanych i zamkniętych kościołów oraz klasztorów. Odzwierciedlają to materiały dotyczące przekazania świątyń wspólnotom wiernych w Boremlu, Horodyszczach, Krzemieńcu, Korcu, Lachowcach, Łucku, Międzyrzeczu, Radziechowie, Wyszogródku[123] oraz remontów kościołów we Włodzimierzu, Maciejowie, Radziwiłowie[124]. Obszerną dokumentację odrodzenia sieci parafialnej w granicach niepodległej Polski zawiera zespół nr 46, Wołyński zarząd wojewódzki. Znajduje się w nim korespondencja między biskupami łuckimi a starostwami powiatowymi na temat zwrotu świątyń, przekształcenia kaplic na świątynie parafialne[125], zwrotu budynków skasowanych klasztorów powracającym zakonnikom[126], przekazania ziemi dla parafii[127], ustalanie wykazu nieruchomości należnych Kościołowi[128], spisy parafii województwa wołyńskiego i liczby wiernych[129], raporty o działalności towarzystw dobroczynnych w Krzemieńcu i Włodzimierzu[130] oraz akta sierocińca prowadzonego przez siostry terezjanki[131]. W inwentarzu nr 6 (оп. 6) zachowały się kosztorysy budowy nowych kościołów na Woły-

[120] Tamże, оп. 1, спр. 389, 491, 559, 1169; оп. 2, спр. 23. 53.
[121] Tamże, оп. 1, спр. 856, 1510, 2228.
[122] Tamże, оп. 1, спр. 483, 584, 609, 1403; оп. 3, спр. 83, 127.
[123] ДАВО, ф. 58, оп. 1, спр. 170, 171, 173–175, 178–181, 183.
[124] Tamże, спр. 8, 9, 66.
[125] ДАВО, ф. 46, оп. 1, спр. 136 (1922–1923). Plan kościoła w Krzemieńcu, zob. tamże, спр. 6494 (1930 r.).
[126] Np. sprawa klasztoru w Dubnie; zwrotu ziemi bernardynom; tamże, оп. 1, спр. 4780 (1922–1923); zwrotu majątku karmelitom; tamże, спр. 2497 (1923 r.).
[127] Tamże, оп. 1, спр. 4881 (1928–1933).
[128] Tamże, оп. 3, спр. 5 (1921–1938), 8 (1925–1936).
[129] Tamże, оп. 1, спр. 3466 (1930 r.); оп. 9, спр. 162 (1924 r.).
[130] Tamże, оп. 1, спр. 3505 (1921 r.), 3727 (1923 r.), 5547 (1921–1925); 5924 (1930–1931), 5929 (1930).
[131] Zgromadzenie Sióstr św. Teresy od Dzieciątka Jezus założone w 1936 r. przez biskupa łuckiego Adolfa Szelążka (1865–1950). Są to poszyty: оп. 9, спр. 2355 (1933–1934), 2628 (1934–1939).

niu z lat 1938–1939[132] oraz projekty świątyń w Białozórce, Malinie, Ożeninie i Potaszni[133]. Włączono tu także szereg poszytów dotyczących nominacji i przenoszenia kapłanów do poszczególnych parafii oraz sprawy personalne księży[134]. Podobne zagadnienia prezentuje zespół nr 36, Łuckiego starostwo powiatowe. Są w nim akta dotyczące odbudowy kościołów[135], powstania nowych parafii[136], statuty towarzystw katolickich[137], sprawy zmiany wyznania (z lat 1934–1939)[138], wykazy parafii i duchowieństwa[139], akta majątków kościelnych[140] i inne materiały ukazujące funkcjonowanie na Wołyniu struktur Kościoła katolickiego obu obrządków. W aktach magistratu łuckiego (zesp. 158) zachowały się liczne sprawy dotyczące sierocińców działających na terenie miasta[141]. Natomiast najmniej spraw kościelnych zachowało się w aktach sądów, okręgowego w Łucku (zesp. 191) i ziemskiego w Kowlu (zesp. 483). Są tam wyłącznie akta spraw prowadzonych w związku z kradzieżami i napadami na świątynie[142] oraz spraw o ustalenie prawa własności kościelnej[143].

Dokumentacja o proweniencji kościelnej w archiwum łuckim nie tworzy spójnej całości obrazującej dzieje instytucji kościelnych działających na tym terenie. Szczątkowo zachowane akta konsystorzy katolickich obu obrządków, rozproszona dokumentacja seminariów duchownych oraz licznych zakonów nie pozwalają na przedstawienie ich działalności w diecezjach na przestrzeni XVIII–XX wieku. W sytuacji rozproszenia tych materiałów nie tylko na terenie Ukrainy, by wymienić najważniejsze ośrodki archiwalne w Kijowie, Żytomierzu, Tarnopolu[144], ale i poza jej granicami[145], istotna jest

[132] Tamże, оп. 6, спр. 2127.
[133] Tamże, спр. 3464, 3466, 3467, 3469, 3470.
[134] Tamże, оп. 1, спр. 8 (1921–1925); оп. 9, спр. 2644 (1934–1935), 2651 (1934 r.), 2665 (1934–1937), 2976, 2978 (1935 r.), 3017, 3019 (1935–1937), 3047, 3052 (1935–1939).
[135] ДАВО, ф. 36, оп. 1, спр. 1473 (1926–1930).
[136] Tamże, оп. 13 а, спр. 461 (1930 r.), 714 (1934–1935).
[137] Tamże, оп. 1а, спр. 3, 199; оп. 13а, спр. 574, 588, 615, 616, 625, 914.
[138] Tamże, оп. 1, спр. 2558, 2799, 2970; оп. 13 а, спр. 647, 652.
[139] Tamże, оп. 1а, спр. 322 (1922–1923); оп. 13, спр. 26 (1921–1929).
[140] Tamże, оп. 3, спр. 5 (1919–1927).
[141] ДАВО, ф. 158, оп. 3, спр. 6, 27, 81, 83, 378, 473. Do wyjątków należy sprawa – оп. 1, спр. 422 (1931 r.) – zawierająca także informacje o budowie kościołów oraz (оп. 3, спр. 1211) dotycząca także pogrzebów ubogich parafian z 1937 r.
[142] ДАВО, ф. 191, оп. 8, спр. 95; ф. 483, оп. 1, спр. 11.
[143] Tamże, ф. 191, оп. 2, спр. 6835, оп. 6, спр. 45.
[144] Zob. W. Rosowski, *Akta wizytacyjne diecezji kamienieckiej i łucko-żytomierskiej (koniec XVIII w. – początek XX w.) w zasobach archiwów na Ukrainie*, ABMK, t. 97, 2012, s. 333–359.
[145] Zob. M. Radwan, *Repertorium wizytacji kościołów i klasztorów w archiwach petersburskiego Kolegium Duchownego (1797–1914)*, Lublin 1998, s. 13–29, 65–76.



Pierwsza strona wizytacji z 1800 r. DAWO, zesp. 382, op. 2, sygn. 22.

orientacja, w której z tych instytucji znajdziemy fragmenty np. wizytacji diecezji lub poszczególnych parafii czy klasztorów.

Ecclesiastica in the fonds of the State Archive of Volyn Oblast

Summary

The State Archive of Volyn Oblast in Lutsk in Ukraine was established at the end of 1939. Its fonds include extensive records of Polish, Russian and Ukrainian state institutions. Several fonds contain dispersed source materials for history of Catholic Church in Volhynia. The oldest parchment documents date back to 16th century, but the majority of the fonds (documents were collected until 1939) consist of 19th century records. The records pertain to operation of diocese institutions, administrative and monastic structures. Sources collected in the archive include records of visitations of parishes and churches, materials illustrating operation of the Curia, personal matters of the clergy (appointments, criminal cases etc.), faith conversions, closure of monasteries, economic and property issues. The largest group are the parish vital records. However neither the records of monastic orders, nor those of diocese institutions (Curia, seminary), or administrative units (parishes and decanates), form a cohesive whole in the archive, such as would illustrate the history of those institutions. Still, those materials constitute a valuable supplement to other church records, dispersed in other Ukrainian archives, in particular those in Kiev, Zhytomyr and Ternopil.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych, Księgi metrykalne parafii wyznania rzymskokatolickiego z diecezji łuckiej i wileńskiej.

Державний архів Волинської області, ф. 33, 36, 46, 58, 158, 191, 220, 297, 359, 361, 363, 368, 382, 483, 485.

Opracowania

Dębowska M., *Diecezje łucka i żytomierska w pierwszych latach istnienia. Wybrane zagadnienia*, Lublin 2014.

Giżycki J. M. [Wołyniak], *Zniesione kościoły i klasztory rzymsko-katolickie przez rząd rosyjski w wieku XIX w diecezji łuckiej, żytomierskiej i kamienieckiej (gub. wołyńskiej, kijowskiej i podolskiej)*, „Nova Polonia Sacra", t. I, Kraków 1928, s. 1–312.

Krochmal J., [rec.] *Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів. Фонди періоду до 1939 року, Луцьк 2008, Надстир'я, ss. 392*, „Miscellanea Historico-Archivistica", 17, 2010, s. 232–238.

Krochmal J., *Materiały archiwalne o polskiej proweniencji terytorialnej w zbiorach ukraińskich* [w:] *Dziedzictwo archiwalne we współpracy Polski i Ukrainy*, red. W. Stępniak, Warszawa 2009, s. 209–239.

Krochmal J., *Polonika w Centralnej Kartotece Zespołów Archiwalnych w Kijowie* [w:] *Dziedzictwo archiwalne we współpracy Polski i Ukrainy*, red. W. Stępniak, Warszawa 2009, s. 91–135.

Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, cz. 3, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 20, 1970, s. 253–374.

Lewandowska D., Kośka M., *Księgi metrykalne z terenów tzw. zabużańskich – wyznania rzymskokatolickiego, greckokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, mojżeszowego* [w:] *Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Przewodnik po zasobie*, t. 2: *Epoka porozbiorowa,* red. F. Ramotowska, Warszawa 1998, s. 606–619.

Materiały do dziejów diecezji łuckiej: relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944, oprac. M. Dębowska, Biały Dunajec 2005.

Modzelewska B., *Łucka diecezja* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 590–600.

Nieć J., *Dział rękopisów w bibliotece Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Łucku*, „Archeion", t. 14, 1936, s. 45–57.

Parafie, filie, kaplice i klasztory w Cesarstwie Rosyjskim w połowie XIX wieku, t. 1, cz. 1: *Diecezja kamieniecka, diecezja łucko-żytomierska*, oprac. J. Skarbek, Lublin 2000.

Radwan M., *Archiwa diecezji łucko-żytomierskiej. Repertorium*, Lublin 2003.

Radwan M., *Ecclesiastica w Rosyjskim Archiwum Historycznym w Sankt-Petersburgu*, Lublin 1998.

Radwan M., *Kościół greckokatolicki w zaborze rosyjskim około 1803 roku*, Lublin 2003.

Radwan M., *Repertorium wizytacji kościołów i klasztorów w archiwach petersburskiego Kolegium Duchownego (1797–1914)*, Lublin 1998.

Rosowska E., *Losy polskich archiwaliów na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej (1939–1945)*, „Archeion", t. 106, 2003, s. 85–117.

Rosowski W., *Akta wizytacyjne diecezji kamienieckiej i łucko-żytomierskiej (koniec XVIII w. – początek XX w.) w zasobach archiwów na Ukrainie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 97, 2012, s. 333–359.

Sznarbachowski F., *Początek i dzieje rzymsko-katolickiej djecezji łucko-żytomierskiej, obecnie łuckiej w zarysie*, Warszawa 1926.

Wodzianowska I., *Dokumentacja klasztorów bazyliańskich w Kijowskim Archiwum Historycznym* [w:] *Między Rzymem a Nowosybirskiem. Księga Jubileuszowa dedykowana Ks. Marianowi Radwanowi SCJ*, red. I. Wodzianowska, H. Łaszkiewicz, Lublin 2012, s. 701–721.

Wodzianowska I., *Dokumentacja wizytacji greckokatolickich w Archiwum Obwodowym w* Żytomierzu, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 97, 2012, s. 377–395.

Żurek W. W., *Księgi metrykalne wołyńskie – stan zachowania, sposoby opracowania i warunki archiwizacji do chwili obecnej*, „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego", t. 1 (2009), s. 136–141.

Żurek W. W., *Wykaz osób z akt parafialnych diecezji łuckiej do 1945 r.*, t. 1–8, Lublin 2004–2012.

Державний архів Волинської області. Анотований реєстр описів. Фонди періоду до 1939 року, Луцьк 2008.
Державний архів Волинської області. Путівник, Луцьк 2011.
Державний архів Волинської області: Анотований реєстр описів фондів органів і організацій Компартії України (1939–1991), Луцьк 2006.
Каталог метричних книг державного архіву Волинської області (1600–1933). Спеціальний довідник, Луцьк 2009.

http://volyn.archives.gov.ua/davo/davo.php <dostęp: 2016-11-21>.

Księgozbiory parafialne – tradycja i perspektywy badawcze*

Joanna Szady
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

Stanisław Witecki
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Księgozbiory parafialne są ważnym elementem kultury piśmienniczej na ziemiach polskich. Wraz z rozwojem chrześcijaństwa książka spełniała funkcje zarówno liturgiczne i religijne, jak i ogólnokształcące czy praktyczne w dziedzinie edukacji czy prawa. Zbiory ksiąg stawały się przy tym świadectwem kultury intelektualnej miejsca, w którym się znajdowały oraz kręgu osób z nimi związanych. Stan badań nad księgozbiorami parafialnymi epoki staropolskiej pozostaje na tyle ugruntowany, na ile pozwala na to rozeznanie źródłowe i podejście metodologiczne. Badacze wykazują przy tym tendencje zarówno syntetyzujące chronologicznie bądź geograficznie, jak i porównawcze, wskazując na prawidłowości w charakterystyce omawianych zbiorów. Pomimo wielu luk w tej dziedzinie badawczej sukcesywnie zmierza się do interdyscyplinarnego całokształtu zagadnień związanych z kulturą książki w środowiskach kościelnych, w tym parafialnych.

Wyznacznikiem wszelkich ujęć tematycznych jest specyficzna baza źródłowa pozwalająca na próbę odtworzenia danego zasobu bibliotecznego w wybranym przekroju czasowym. Ideałem badawczym byłby realnie i całościowo zachowany księgozbiór w swym naturalnym środowisku przechowywania wraz z bibliotecznym systemem informacyjno-wyszukiwawczym czy ewidencjonującym go i wspomaganym innymi źródłami historycznymi

* Tekst powstał przy wsparciu finansowym Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, w ramach programu „Diamentowy Grant" (projekt nr DI2012018742).

opisującymi bibliotekę. Jednak w przypadku księgozbiorów parafialnych badacz ma do dyspozycji tylko niektóre wymienione elementy wiedzy o zbiorze. Najczęściej jest to jedynie pośredni dostęp do zbioru poprzez spis inwentarzowy zawarty w aktach wizytacji kanonicznych. Spis taki stanowi część rejestru majątku ruchomego kościoła i wykazuje dużą dozę ogólnikowości lub niekonsekwencji w kwestii zapisów tak specyficznych elementów majątku jakimi były książki. Różnorodność zapisów inwentarzowych tłumaczy się najczęściej zarówno pośpiechem wizytatora, jak i interpretacją instrukcji wizytacyjnych, które różnie na przestrzeni lat ujmowały kwestię zasobów bibliotecznych[1]. Spisy inwentarzowe dają ostatecznie mniej lub bardziej masowy wynik – od kilku po kilkuset zanotowanych książek – odpowiednio zwiększany w zależności od przestrzeni objętych analizą. Tak uzyskany materiał pozwala podjąć różnorodne przedsięwzięcia badawcze, aczkolwiek ograniczone do analiz jakościowych lub ilościowych w zależności od specyfiki źródła. Daje też możliwości badań przekrojowych w oparciu o kolejne wizytacje rejestrujące zasób biblioteczny co jakiś czas, przez co można uchwycić zmiany zachodzące w tym zasobie. Analiza informacji wizytacyjnych pozwala na poznanie niektórych zagadnień charakteryzujących księgozbiór parafialny, takich jak szacunki liczbowe, sposób narastania, przechowywania czy dbałości o księgozbiór. Analizy te uzupełnić można o zachowane, zarówno przy kościołach parafialnych, jak i w archiwach czy bibliotekach, fragmenty zasobów bibliotecznych. Daje to zupełnie nowe możliwości badawcze i otwiera badacza na aspekty szersze niż tylko formalne ujęcie księgozbioru. Przede wszystkim pozwala na ustalenie pełnych danych bibliograficznych, których brakuje w opisie inwentarzowym, wpływając tym samym na stopień identyfikacji. Nie tylko jednak identyfikacja książek jest tutaj ważna, ale i aspekty związane z charakterystyką księgozbioru, takie jak kwestie własnościowe czy pochodzenie książek z różnych ośrodków wydawniczych. Istotną sprawą jest też możliwe do uchwycenia użytkowanie księgozbioru – korzystanie z książek czy preferencje czytelnicze[2]. Każda informacja źródłowa pochodząca z fizycznie zachowanej księgi, bądź też tylko z jej opisu inwentarzowego, jest kolejnym krokiem do całościowego opracowania historycznej zbiorowości księgozbiorów parafialnych, a wzajemnie uzupełniające się informacje, pozwalają na ujęcie całokształtu zagadnień osadzonych wokół kultury książki.

[1] P. Jamioł, *Biblioteki parafialne dekanatów krakowskich: Lelów i Wolbrom w XVIII w.*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" (dalej: ABMK), t. 98, 2012, s. 134.

[2] A. Kwaśniewski, *Księgozbiory parafialne w prepozyturze kieleckiej w XVIII wieku*, „Roczniki Historii Kościoła", 3 (58), 2011, s. 234.

Warunkiem niezbędnym do oszacowania zbiorów i opisu ich charakteru jest konieczność uwiarygodnienia niepewnych zapisów źródłowych. Praktyka pokazuje sporą różnorodność form zapisu inwentarzowego książek, która pozwala na zróżnicowany stopień ich rozpoznania[3]. Nadanie danych bibliograficznych w toku identyfikacji jest procesem czasochłonnym, trzeba jednak mieć świadomość, że problemu niedoskonałości zapisów inwentarzowych nie da się całkowicie opanować i każda forma identyfikacji (nawet fragmentaryczna czy tylko gatunkowa) jest cenną informacją opisującą księgozbiór. Rekonstrukcja zasobu pod względem treściowym pozwala wyciągać wnioski o kulturze umysłowej duchowieństwa parafialnego i wskazywać na rolę książki w procesie wykształcenia i pracy duszpasterskiej duchownych. Opis stanu intelektualnego duchowieństwa parafialnego w oparciu o zasoby biblioteczne jest jednym z ważniejszych aspektów badawczych związanych z funkcjonowaniem książki w środowisku parafialnym, rozpatrywanych dodatkowo w kontekście nakazów synodalnych i biskupich listów pasterskich. Typowa analiza wybranych księgozbiorów parafialnych zmierza więc w kierunku potwierdzenia ich praktycznego charakteru, nakierowanego na posługę duszpasterską[4]. Badania nad księgozbiorami obejmujące wybrane fragmenty czasowe i przestrzenne, wychwytują z kolei na odpowiednio zwielokrotnionym materiale źródłowym, pewne prawidłowości i tendencje w sferze obecności książki w parafii.

Dotychczasowe opracowania tematyczne skupiają się głównie na oszacowaniu zbiorów i opisie jego struktury, w wybiórczym stopniu wchodząc w zakres funkcjonalności badanych księgozbiorów[5]. Takiemu ujęciu sprzyja dopracowana metodyka badawcza w procesie inwentaryzacji, identyfikacji i wreszcie prezentacji uzyskanych wyników w wydawnictwach papierowych. Bez względu na przyjęte kryterium porządkowania, zawsze jest to obraz statyczny i ograniczający użytkownika do wyszukiwania danych według przyjętych zasad. Stosowanie układu geograficzno-bibliograficznego, narzu-

[3] J. Szady, *Inwentarz księgozbiorów parafialnych z II połowy XVIII wieku – nowa metoda edycji*, „Textus et Studia", nr 1 (5), 2016, s. 83–84.

[4] Zob. T. Moskal, *Księgozbiór parafii w Czyżowie w świetle wizytacji generalnej z 1748 roku*, „Roczniki Historii Kościoła", t. 3 (58), 2011, s. 95.

[5] K. M. Kowalski, *Księgozbiory parafialne archidiakonatu pomorskiego w XVI–XVIII wieku. Studium z dziejów kultury intelektualnej Prus Królewskich*, Gdańsk 1993; K. Haptaś, *Biblioteki parafialne dekanatu mieleckiego u schyłku XVI wieku*, „Rocznik Mielecki", t. 6, 2003, s. 13–28; H. Mazur, *Biblioteki parafialne w dekanacie Książ Wielki w drugiej połowie XVIII wieku*, ABMK, t. 88, 2007, s. 109-131; H. E. Wyczawski, *Biblioteki parafialne w diecezji krakowskiej u schyłku XVI wieku*, „Polonia Sacra", t. 6, 1953/1954, z. 2, s. 114–142; t. 7, 1955, z. 1, s. 27–68; z. 2, s. 159–173.

conego schematem źródłowym, utrudnia interpretację wyników na większym materiale podlegającym analizie, gdyż częstotliwość występowania danych książek pozostaje ukryta w systemie odsyłaczy bibliograficznych[6]. Ograniczenia dotykają także układu bibliograficzno-geograficznego, gdzie punktem wyjścia jest książka wraz z lokalizacją kolejnych jej egzemplarzy, co pozwala na szybkie ustalenie danych o występowaniu autorów i tytułów[7]. Korzystanie z takiego schematu krytycznego wymaga od użytkownika znajomości danych bibliograficznych, aby odszukać daną książkę oraz wysiłku w odtworzeniu jednostkowego księgozbioru. Długa tradycja badań nad księgozbiorami parafialnymi, pozwala dostrzec zarówno mocne jak i słabe strony dotychczas wykorzystywanych metod. Dzięki narzędziom informatycznym oraz rozwojowi ogólnodostępnych internetowych baz danych w ciągu ostatnich kilku lat pojawiła się możliwość znacznego usprawnienia czasu i jakości badań. Co więcej, dzięki możliwości publikacji wyników online, udało się wykroczyć poza ograniczenia medium analogowego. Wreszcie dzięki wieloletniemu nagromadzeniu zarówno danych jak i doświadczeń pojawiła się szansa na wykroczenie poza dotychczasowe problemy badawcze, zarówno w kierunku historii idei, jak i – wykorzystującej analizy statystyczne – społecznej historii kultury.

Fundamentem wszystkich wyżej wymienionych perspektyw jest rezygnacja z edytorów tekstu na rzecz programów obsługujących relacyjne bazy danych w procesie notowania informacji źródłowych. Przed przystąpieniem do notowania źródłowych opisów książek można za ich pomocą utworzyć schemat wzajemnie powiązanych, istotnych badawczo informacji. Poszczególne źródła mają różną zawartość, ale baza powinna odnotowywać w osobnych tabelach wszelkie dające się zdobyć dane dotyczące:

- Egzemplarzy: zapis źródłowy, sygnatura źródła oraz powiązanie z tabelami dotyczącymi:
  - Parafii: lokalizacja geograficzna, przynależność administracyjna, patronat, dochód oraz powiązanie z tabelami dotyczącymi:
    - Duchowieństwa: imię i nazwisko, stanowisko, daty urodzenia, wyświęcenia i uzyskania beneficjum, wykształcenie, narodowość, pochodzenie społeczne i geograficzne, itp.

[6] T. Moskal, *Biblioteki parafialne w archidiakonacie sandomierskim w XVIII wieku*, Sandomierz 2005.

[7] J. Szady, *Księgozbiory parafialne w prepozyturze wiślickiej w II połowie XVIII wieku*, Lublin 2008.

- Autora: imię i nazwisko, lata życia, afiliacja, krótka biografia, narodowość, pochodzenie społeczne, oraz powiązanie z tabelami dotyczącymi:
  - Dzieła: tytuł, daty wydania, język, gatunek, formacja ideowa, rekomendacja przez władze kościelne, itp.

Dzięki takiej konstrukcji na etapie gromadzenia oraz opracowania danych, każda informacja musi być odnotowana wyłącznie raz. Sam brak konieczności osobnego wpisywania długich barokowych tytułów przy każdym ich wystąpieniu w księgozbiorach parafialnych pozwala zaoszczędzić wiele czasu. Przy wymianie informacji między badaczami korzystającymi z tej samej metody usprawnienie pracy staje się już bardzo znaczące.

Utworzenie relacji łączących poszczególne elementy sprawia, że każda informacja od razu osadzona jest w szerokim kontekście co pozwala na automatyczne przeszukiwanie, filtrowanie i grupowanie wszystkich wpisanych danych. Przydatność tych funkcji jest oczywista na etapie analizy, gdy – przykładowo – możemy automatycznie uzyskać precyzyjną odpowiedź na tak skomplikowane pytanie, jak: ile zbiorów kazań autorstwa jezuitów powstałych za panowania króla Augusta III było w posiadaniu plebanów w parafiach szlacheckich dekanatu Kupiszki w diecezji wileńskiej?

Funkcje te są już nieocenione na etapie identyfikacji źródłowych zapisów bibliograficznych. Przy użyciu bazy danych ten etap badawczy zaczyna się po zgromadzeniu wszystkich informacji. Wtedy można wykonać np. filtr składający się z liter „skarg*" tak żeby znaleźć wszystkie źródłowe zapisy je zawierające. Baza da wynik w postaci kilkudziesięciu zapisów, które można dalej wyfiltrować za pomocą liter „sakrament*", dzięki czemu wszystkie uzyskane wyniki zostają zidentyfikowane jako Piotr Skarga, *Kazania o siedmiu Sakramentach Kościoła katolickiego* […], Kraków 1600. Oczywiście przy takiej procedurze zostaną pominięte pewne egzemplarze nie zawierające w opisie źródłowym liter „skarg" i „sakrament". Za to, w przypadku niektórych dzieł, na przykład ksiąg liturgicznych, można niekiedy jednocześnie zidentyfikować nawet kilkaset egzemplarzy. Co więcej, jeżeli uda się ustalić znaczenie jakiegoś niestandardowego zapisu bibliograficznego, z pomocą bazy możliwe jest odnalezienie również wszystkich jemu podobnych. Jeżeli jeden z nich okazuje się równie niestandardowy, ale jednak bogatszy w informacje, identyfikacja wszystkich staje się możliwa. Warto w tym miejscu dodać, że bazy danych pozwalają lepiej korzystać z doświadczenia innych badaczy. Dokonane przez nich identyfikacje zintegrowane z aktualnie opracowaną bazą również dostarczają wartościowych informacji.

Identyfikację tytułów można usprawnić nie tylko za pomocą korzystania z relacyjnej bazy danych, ale również dzięki udostępnionym w Internecie opracowaniom księgozbiorów parafialnych[8], bibliografiom[9] oraz katalogom bibliotek europejskich[10]. Mają one prostą, ale doniosłą w skutkach przewagę nad bibliografiami papierowymi. Pozwalają przeszukiwać dane nie tylko za pomocą nazwiska autora, ale również imienia, tytułu, a nawet dowolnego fragmentu każdej z tych cech. Ma to fundamentalne znaczenie w identyfikacji wczesnonowożytnych zapisów bibliograficznych, w których bardzo często podawano wyłącznie fragment tytułu. Bez użycia tych narzędzi, poza najbardziej znanymi dziełami, identyfikacja była dotychczas niemożliwa. Wreszcie notowanie w bazie danych ma tę przewagę nad edytorami tekstu, że pozwala w dowolny sposób rozszerzać zasób badanych zjawisk, bez naruszenia struktury danych i bez zwiększania chaosu, czy też dostępności poszczególnych informacji. Przykładowo w czasie badań nad księgozbiorami diecezji płockiej, po przygotowaniu bazy i zidentyfikowaniu tytułów, można było dodać nową kategorię, czyli rekomendacji przez biskupa Michała Poniatowskiego[11]. Bazy danych pozwalają również na bezstratną i szybką konwersję do formatu arkuszy kalkulacyjnych. Dzięki temu raz przygotowana baza może służyć wielu niezależnym badaniom statystycznym, w dowolny sposób badającym współzależność między którąkolwiek informacją w niej zawartą.

W kontekście udostępniania opracowanych materiałów niezwykle istotna jest możliwość bezpośredniego podłączenia roboczej bazy danych do aplikacji internetowej. Pozwalają one dowolnie filtrować, grupować i przeszukiwać dane. Badacz nie staje już więc przed dylematem, czy publikować w układzie źródłowym czy krytycznym. Oba są równie dostępne i funkcjo-

[8] Joanna Szady, *Księgozbiory parafialne prepozytury wiślickiej w II połowie XVIII w.*, Instytut Historii KUL http://www.atlasfontium.pl/index.php?article=search_ksiazki <dostęp: 2016-12-09>.

[9] Elektroniczna Baza Bibliografii Estreichera: http://www.estreicher.uj.edu.pl/ <dostęp: 2016-12-09>.

[10] Przede wszystkim z katalogów: Europeana: http://www.europeana.eu/portal/ <dostęp: 2016-12-09>; Nukat: http://katalog.nukat.edu.pl/search/query?theme=test <dostęp: 2016-12-09>; Federacja Bibliotek Cyfrowych: http://fbc.pionier.net.pl/owoc <dostęp: 2016-12-09>; Polona: http://polona.pl/ <dostęp: 2016-12-09>; Deutsche Digitale Bibliothek: https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/ <dostęp: 2016-12-09>; Bibliothèque Nationale de France: http://www.bnf.fr/fr/la_bnf.html <dostęp: 2016-12-09>.

[11] S. Witecki, *Oświeceniowy kanon lektur. Przyczyny umiarkowanej recepcji propozycji kancelarii biskupa Michała Poniatowskiego przez duchowieństwo parafialne diecezji płockiej,* „ZN UJ Prace Historyczne", 2017 (w druku).

nalne, a jednocześnie aplikacja pozwala na zliczanie egzemplarzy danego typu i proste przechodzenie od kwerendy autorskiej do geograficznej. Przykładowo – w „Bazie księgozbiorów parafialnych […]"[12] można najpierw wyszukać wszystkie dzieła Jana Stanisława Wujkowskiego i stwierdzić, że w archidiakonacie płockim były 23 egzemplarze jego wielokrotnie wydawanej książki *Chleb duchowny* […], następnie można sprawdzić, że jeden z nich był w parafii Lubowidz oraz przyjrzeć się całemu zgromadzonemu tam księgozbiorowi. Na końcu można skorzystać z linku i otworzyć książkę w wersji cyfrowej udostępnionej przez Elbląską Bibliotekę Cyfrową[13]. W przypadku bazy danych „Księgozbiory parafialne prepozytury wiślickiej w II połowie XVIII[14]" można dodatkowo odnaleźć na mapie położenie geograficzne wyszukanej parafii. Prezentacja danych online ma też tę zaletę, że pozwala na bieżące uzupełnianie i korygowanie danych. Strona z zamieszczonym indeksem księgozbiorów staje się więc żywą platformą współpracy naukowej.

W kontekście prezentacji wyników trzeba wspomnieć o istotnych decyzjach, które musi podjąć każdy badacz. Indeksy księgozbiorów można opublikować jako edycję źródła lub opracowanie. W pierwszym przypadku konieczne jest upublicznienie źródłowych opisów bibliograficznych. Ma to dwie niewątpliwe zalety: pozwala czytelnikowi skontrolować sposób identyfikacji a badaczowi skorzystać z ustaleń poprzednika. Niestety tego typu publikacje wymagają znacznie większego nakładu czasu, co nie byłoby może przeszkodą, gdyby nie reguły panujące w większości archiwów kościelnych, w których nie można wykonywać samodzielnie zdjęć dokumentów. Stawia to badacza przed koniecznością poniesienia znacznych nakładów finansowych na zamówienie archiwalnej reprodukcji cyfrowej bądź długi pobyt w delegacji. Poprawna edycja wymaga dokładnej lektury i bezbłędnych wypisów co nie jest wykonalne w silnie ograniczonym czasie, jeżeli celem jest zindeksowanie setek parafii. Rozwiązaniem jest publikacja indeksu jako opracowania, to znaczy upublicznienie wyłącznie zidentyfikowanego tytułu opatrzonego jedynie precyzyjnym przypisem do konkretnej karty materiału źródłowego. Jest to metoda pozbawiona wyżej wymienionych zalet, ale umożliwiająca przeprowadzenie indeksacji masowego materiału niezbędnego w niektórych przedsięwzięciach badawczych. Warto podkreślić, że jej wadą nie jest brak naukowej rzetelności, bo odnośniki źródłowe umożliwiają weryfikację poprawności

[12] S. Witecki, Baza księgozbiorów parafialnych Kościoła katolickiego w Rzeczpospolitej w czasach Stanisławowskich; http://ksiegozbioryparafialne.omnino.com.pl/ <dostęp: 2016-12-09>.

[13] Elbląska Biblioteka Cyfrowa: http://dlibra.bibliotekaelblaska.pl/dlibra/doccontent?id=5946&from=FBC <dostęp: 2016-12-09>.

[14] J. Szady, *Księgozbiory parafialne*, Instytut Historii KUL, op. cit.

interpretacji. Jest to po prostu odmienne przedsięwzięcie, którego celem jest nie tyle publikacja źródła, co opracowanie zawartych w nim danych.

Druga decyzja dotyczy poziomu dostępności czytelnika do przygotowanej bazy danych. Można udostępnić jedynie aplikację z modułem wyszukującym, za pomocą której uzyskuje się dane o charakterze zbliżonym do indeksów analogowych, a więc informacje o obecności konkretnych książek w poszczególnych parafiach. Jeżeli natomiast upubliczni się plik bazy danych, umożliwia się użytkownikowi dokonywanie samodzielnych operacji analitycznych. W tym przypadku znów nie ma lepszego rozwiązania. Pierwsze jest bardziej przyjazne dla użytkownika amatora, drugie zaś jest bardziej przydatne profesjonalnym historykom. Oczywiście czynnikiem zniechęcającym do pełnego udostępnienia bazy danych jest konstrukcja procedur oceny pracowników naukowych. Bazy danych nie są zaliczane do monografii, mimo że ich przygotowanie jest równie czasochłonne i wymaga porównywalnej ekspertyzy. Raz w pełni udostępnione pozwalają jednak użytkownikom na proste generowanie danych niezbędnych do tworzenie wielu artykułów o jednym przedmiocie, ale zupełnie różnych problemach.

Zakres tematów badań możliwych do przeprowadzeniu w oparciu o indeksy księgozbiorów parafialnych rozszerzył się znacznie nie tylko dzięki postępowi technologicznemu, ale też zmianie podejścia do materiału źródłowego. Warto wskazać na dwie metody, których użyteczność została już potwierdzona. Po pierwsze, dzięki wykorzystaniu relacyjnych baz danych, zawierających wszystkie wyżej opisane informacje, możliwe jest badanie uzależnienia wielkości i kształtu księgozbiorów parafialnych od czynników społecznych, gospodarczych i geograficznych. Dzięki zgromadzeniu odpowiednio dużej ilości informacji możliwe stało się przeprowadzenie analiz statystycznych, w tym zbudowanie modelu regresji liniowej. Okazało się, że parafie danego typu różniły się od siebie znacząco i nieprzypadkowo, mimo że księgozbiory powstawały przez nagromadzenie indywidualnych zapisów testamentowych. Przykładowo – plebani w parafiach miejskich zostawiali więcej książek niż w wiejskich, w parafiach o patronacie szlacheckim i duchownym więcej niż w tych, których patronem był król. Jednocześnie udało się stwierdzić całkowity brak zależności pomiędzy liczbą przechowywanych książek a dochodami parafii. Tego typu badania, jako nowości, wymagają większych uzasadnień i wyczerpującej argumentacji, na którą nie ma miejsca w tym artykule, zainteresowanych odsyłamy do literatury[15].

[15] S. Witecki, *Why parish book collections differed? Model analysis of the case of XVIII c. diocese of Płock* (w druku).

Nowe możliwości badawcze przyniosła też zmiana podejścia teoretycznego do księgozbiorów parafialnych. Traktowanie jako zbiory przedmiotów wartościowych, gromadzących wiedzę lub świadczących o wykształceniu księży zachęcało wyłącznie do liczenia książek i kategoryzowania ich ze względu na przynależność gatunkową lub afiliacje autorów. Przyjęcie założenia, że książki były przede wszystkim narzędziem komunikacji, pozwala potraktować ich inwentarze jako podstawowe źródło do społecznej historii idei[16]. W badaniach tego typu stawia się pytanie o treści, jakie duchowieństwo parafialne przekazywało wiernym za pomocą posiadanych i używanych przez siebie książek. Można je stawiać w szczególności w tych diecezjach, w których w czasie wizytacji badano jakość pracy duszpasterskiej. Plebani deklarowali, które z książek służyły im do katechizowania, które do przygotowania kazań, a które z nich były przydatne w pracy spowiednika. W badaniach tego typu poszczególne sposoby użytkowania książek oraz przynależność danego dzieła do określonej formacji ideowej (np. oświeconego katolicyzmu) wpisuje się do bazy danych. Dzięki temu można na przykład sprawdzić, nie tylko to, których tytułów było najwięcej, ale które z nich były najczęściej czytane (i w jakich okresach), albo jakiego typu idee i style literackie były najbardziej popularne. Przykładowo – na terenie diecezji płockiej okazało się, że spośród szeroko rozpowszechnionych dzieł szesnastowiecznych, książki Szymona Starowolskiego i Jakuba Wujka nie były już popularne w czasach Stanisławowskich, podczas gdy kazania Piotra Skargi były czytane nieomal równie często jak homilie przedstawiciela oświeconego katolicyzmu Kaspra Balsama. W przypadku badań nad społeczną historią idei, również należy rozstrzygnąć wiele problemów metodologicznych[17].

Badania nad księgozbiorami parafialnymi wchodzą w nową fazę. W wyniku wieloletnich prac zgromadzono już wystarczającą liczbę informacji, by dokonywać międzyregionalnych i międzyepokowych porównań. Wydaje się, że zbliżamy się do momentu, w którym możliwe będzie stworzenie syntezy. Jednocześnie, dzięki zmianom technologicznym, wszystkie etapy pracy badawczej nad tym zagadnieniem stały się prostsze i zajmują mniej czasu. Wyniki kolejnych projektów łatwo zintegrować, co ułatwi wyjście poza mo-

[16] Takie podejście ma zresztą długą tradycję, zob. R. Darnton, *In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas*, „The Journal of Modern History", t. 43, 1971, nr 1, s. 113–132; tenże, *What is the history of the books?* „Daedalus", t. 111, 1982, nr 3, s. 65–83.

[17] Zob. S. Witecki, *Oświecony katolicyzm trydencki. Księgozbiory duchowieństwa parafialnego diecezji płockiej w okresie pontyfikatu biskupa Michała Jerzego Poniatowskiego*, „Wiek Oświecenia", 2017 (w druku).

nografie regionalne. Rozwój aplikacji internetowych rozwiązuje problemy z wyborem sposobu prezentacji danych i udostępnia wyniki znacznie szerszemu gronu odbiorców. Wreszcie, dzięki narzędziom informatycznym, ale też zmianie podejścia teoretycznego, zasób księgozbiorów parafialnych staje się centralnym problemem historii komunikacji kulturowej.

Parish libraries – traditions and research perspectives

Summary

Parish libraries are an important element of early literary culture in Poland. They give to the parishes a status of knowledge centres, through the dual function of books – as vehicles of preservation of intellectual heritage and instruments for conveying ideas through time and space. Specific character of such collections, as well as the profile of the sources which describe them, determine the analytical approach to this issue. Problems with identification, inventory, indexation and presentation of results are among the main difficulties in works conducted so far. There were attempts in historiography to systematize the extant source materials, in quantitative and qualitative terms, for selected sections of time, territory or community. A certain hope to get the extensive amount of source materials under control can be found in modern computer technologies (online resources, databases, Web-GIS applications), which allow fast counting, searching and presenting data based on various criteria. Technological progress opens the possibilities for various types of qualitative analyses, going beyond the numbers and structure of collections, extending into the territory of research of social reach of ideas. Initial results in this scope pertain to reception of Enlightenment ideas among lower levels of Catholic clergy.

Bibliografia

Darnton R., *In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas*, „The Journal of Modern History", t. 43, 1971, nr 1, s. 113–132.

Darnton R., *What is the history of the books?* „Daedalus", t. 111, 1982, nr 3, s. 65–83.

Haptaś K., *Biblioteki parafialne dekanatu mieleckiego u schyłku XVI wieku*, „Rocznik Mielecki", t. 6, 2003, s. 13–29.

Jamioł P., *Biblioteki parafialne dekanatów krakowskich: Lelów i Wolbrom w XVIII w.*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 98, 2012, s. 121–148.

Kowalski K. M., *Księgozbiory parafialne archidiakonatu pomorskiego w XVI–XVIII wieku. Studium z dziejów kultury intelektualnej Prus Królewskich*, Gdańsk 1993.

Kwaśniewski A., *Księgozbiory parafialne w prepozyturze kieleckiej w XVIII wieku*, „Roczniki Historii Kościoła", 3 (58), 2011, s. 231–235.

Mazur H., *Biblioteki parafialne w dekanacie Książ Wielki w drugiej połowie XVIII wieku*, ABMK, t. 88, 2007, s. 109-131.

Moskal T., *Biblioteki parafialne w archidiakonacie sandomierskim w XVIII wieku*, Sandomierz 2005.

Moskal T., *Księgozbiór parafii w Czyżowie w świetle wizytacji generalnej z 1748 roku*, „Roczniki Historii Kościoła", t. 3 (58), 2011, s. 89–99.

Szady J., *Inwentarz księgozbiorów parafialnych z II połowy XVIII wieku – nowa metoda edycji*, „Textus et Studia", nr 1 (5), 2016, s. 78–91.

Szady J., *Księgozbiory parafialne w prepozyturze wiślickiej w II połowie XVIII wieku*, Lublin 2008.

Witecki S., *Oświeceniowy kanon lektur. Przyczyny umiarkowanej recepcji propozycji kancelarii biskupa Michała Poniatowskiego przez duchowieństwo parafialne diecezji płockiej,* „ZN UJ Prace Historyczne", 2017 (w druku).

Witecki S., *Oświecony katolicyzm trydencki. Księgozbiory duchowieństwa parafialnego diecezji płockiej w okresie pontyfikatu biskupa Michała Jerzego Poniatowskiego*, „Wiek Oświecenia", 2017 (w druku).

Witecki S., *Why parish book collections differed? Model analysis of the case of XVIII c. diocese of Płock* (w druku).

Wyczawski H. E., *Biblioteki parafialne w diecezji krakowskiej u schyłku XVI wieku*, „Polonia Sacra", t. 6, 1953/1954, z. 2, s. 114–142; t. 7, 1955, z. 1, s. 27–68; z. 2, s. 159–173.

http://dlibra.bibliotekaelblaska.pl/dlibra/doccontent?id=5946&from=FBC <dostęp: 2016-12-09>.

http://fbc.pionier.net.pl/owoc <dostęp: 2016-12-09>.

http://katalog.nukat.edu.pl/search/query?theme=test <dostęp: 2016-12-09>.

http://ksiegozbioryparafialne.omnino.com.pl/ <dostęp: 2016-12-09>.

http://polona.pl/ <dostęp: 2016-12-09>.

http://www.atlasfontium.pl/index.php?article=search_ksiazki <dostęp: 2016-12-09>.

http://www.bnf.fr/fr/la_bnf.html <dostęp: 2016-12-09>.

http://www.estreicher.uj.edu.pl/ <dostęp: 2016-12-09>.

http://www.europeana.eu/portal/ <dostęp: 2016-12-09>.

https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/ <dostęp: 2016-12-09>.

Źródła do dziejów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do 1918 roku w zbiorach Biblioteki i Archiwum im. B. R. Tschammera w Cieszynie

Marcin Gabryś

Muzeum Protestantyzmu. Biblioteka i Archiwum im. B.R. Tschammera Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie

Parafia Ewangelicko-Augsburska w Cieszynie jest nieprzerwanie najdłużej działającą luterańską parafią na Śląsku Cieszyńskim. Na nowo erygowana została 24 maja 1709 r. na mocy Wrocławskiego Recesu Egzekucyjnego do konwencji altransztadzkiej, zawartego pomiędzy cesarzem Józefem I Habsburgiem, a królem szwedzkim Karolem XII Wittelsbachem. Zawarte porozumienie pozwoliło ewangelikom śląskim na budowę w księstwach dziedzicznych sześciu kościołów, zwanych „kościołami łaski", od darowanej łaski cesarskiej, opłaconej pieniędzmi śląskiej szlachty. Zgodnie z wydanymi wytycznymi, kościoły wybudowano poza murami miast – w Jeleniej Górze, Kamiennej Górze, Kożuchowie, Miliczu i Żaganiu na Dolnym Śląsku oraz w Cieszynie na Górnym Śląsku[1]. Cieszyński kościół był jedynym legalnym

[1] Zob. szerzej: F. Metasch, *300 Jahre Altranstädter Konvention, 300 Jahre Schlesische Toleranz. 300 lat ugody altransztadzkiej, 300 lat* śląskiej *tolerancji*, Dresden 2007; *Die Altranstädter Konvention von 1707. Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte und zu ihrer Bedeutung für die konfessionelle Entwicklung in Schlesien*, hg. H.-W. Bergerhausen, Würzburg 2009; D. Spratek, *Právní poměry v evangelické církvi na Těšínsku v letech 1709–1781 a jejich vliv na uspořádání toleranční církve v Rakousku (1. díl)*, „Revue církevního práva. Church Law Reviev", t. 21, 2002, z. 1, s. 24–33; O. Wagner, *Kościół macierzysty wielu krajów. Historia Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim w latach 1545–1918/20*, Bielsko-Biała [2008], s. 73–77.

ewangelickim kościołem na Górnym Śląsku, z tego też względu był naturalnym centrum protestantów, skupiającym ponad czterdziestotysięczną rzeszę wiernych mieszkającą w promieniu około 100 km od kościoła[2]. W bezpośrednim otoczeniu wybudowanego Kościoła Jezusowego, pojawiły się budynki parafialne i szkoły niezbędne do zapewnienia odpowiedniego funkcjonowania nowo erygowanej parafii.

Równocześnie ze wznowieniem działalności parafii w 1709 r., rozpoczęła funkcjonowanie kancelaria, do obowiązków której należały wszystkie sprawy związane z życiem religijnym, budową kościoła, budynków parafialnych, szkoły oraz jej działalności. Czynności kancelaryjne spoczywały na barkach księży, nauczycieli oraz kolatorów, czyli szlacheckich przedstawicieli zboru i szkoły[3]. Dla zapewnienia odpowiedniego zaplecza intelektualnego w pracy kancelaryjnej, duszpasterskiej (religijnej) i szkolnej założono bibliotekę kościelną. Zapewne po kilku latach od rozpoczęciu funkcjonowania parafii pojawiły się pierwsze dokumenty niepotrzebne do bieżącej działalności kancelarii, a niezbędne z punktu widzenia historycznego, jak również możliwego ponownego ich wykorzystania w przyszłości. Z tego powodu założono archiwum kościelne, o jego istnieniu świadczy również najstarszy znany spis archiwaliów spisany w 1728 r.[4] oraz inwentarz archiwalny pierwszego proboszcza ks. Jana Muthmanna z 1730 r.[5]

Pierwsze dokumenty składowano w skrzyni, ponadto z XVIII w. zachowała się do dzisiaj szafa archiwalna do przechowywania schedul, o których w dalszej części niniejszego artykułu[6]. Niestety, obecny stan badań nie po-

[2] O. Michejda, *Pamiętnik pierwszego pastora* cieszyńskiego, „Kalendarz Ewangelicki na rok przestępny 1932", Cieszyn 1931, s. 116; J. Muthmann, *Die Göttliche Traue, Aus vieljähriger eigner persönlichen Erfahrung bemercket,* Salfeld 1740, s. 35.

[3] Kolator (Vorsteher) – szlachecki przełożony nadzorujący i reprezentujący zbór i szkołę ewangelicką na zewnątrz. Do początków XIX w. kolatorami byli wyłącznie przedstawiciele szlachty, później funkcję przejmowali bogaci chłopi i mieszczanie. D. Spratek, op. cit., s. 32–33; K. Michejda, *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim (od Reformacji do roku 1909)* [w:] *Z historii Kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, red. T. Zieliński, Katowice 1992, s. 69; Jerzy Fryderyk Erdmann Klette z Klettenhofu, *Pamiętniki kościoła ewangielickiego z łaski danego przed Cieszynem przed stema laty założonego przy świętobliwym obchodzeniu miłościwego lata 24 maja 1809,* wyd. W. Gojniczek, M. Gabryś, Cieszyn 2009, s. 12.

[4] Parafia Ewangelicko-Augsburska w Cieszynie – Biblioteka i Archiwum im. B. R. Tschammera (dalej: BiAT), Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie (dalej: APEAC), sygn. 1533.

[5] BiAT, APEAC, sygn. 1534.

[6] W. Gojniczek, B. Kalinowska-Wójcik, *Dzieje i zasób archiwum parafii ewangelickiej w Cieszynie* [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia*

zwala nam dokładnie zlokalizować pomieszczenia, w którym pierwotnie ulokowano archiwum. Możemy przypuszczać, że dokumenty archiwalne były początkowo składowane w samej kancelarii parafialnej lub – być może – w domu proboszcza, albo w obu tych miejscach. Powiększający się zasób zmuszał do przystosowania odpowiedniego pomieszczenia dla archiwum. Podobna sytuacja miała miejsce z księgozbiorem biblioteki kościelnej, która pierwotnie była ulokowana w zakrystii kościoła. Problem rozwiązano w połowie XVIII w., kiedy to księgozbiór z zakrystii przeniesiono na trzecią emporę kościoła, do której dołączono archiwum kościelne[7]. Z końcem XVIII wieku bibliotece kościelnej nadano imię Bogumiła Rudolfa Tschammera z Iskrzyczyna, szlachcica i adwokata, osoby zasłużonej dla parafii ewangelickiej, jak również dla samej biblioteki, której w testamencie podarował w 1787 r. swoją bibliotekę oraz ustanowił fundusz na rzecz utrzymywania i pomnażania księgozbioru[8].

Zasób archiwalny Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie stanowi obecnie około 100 mb. archiwaliów, tworzących kilka zespołów. Do czasów II wojny światowej zbiory biblioteczno-archiwalne znajdowały się w kościele na trzeciej emporze, jednakże działania wojenne spowodowały przeniesienie zasobu do budynku parafialnego. W latach powojennych ponownie wróciły do kościoła, gdzie oddzielono zasób archiwalny od księgozbioru. Niestety proces ten został wykonany nieprofesjonalnie, co spowodowało brak możliwości korzystania z cennych archiwaliów Kościoła Jezusowego. Wyjątkiem była wydzielona z księgozbioru i archiwum część rękopisów o charakterze bibliotecznym, niewielka część dokumentów archiwalnych oraz fragmenty spuścizn i maszynopisy z XX w. Dla wydzielonej grupy materiałów opracowano inwentarz pt. „Rękopisy", zawierający 432 jednostki inwentarzowe[9]. Znakomita większość archiwum ponownie została włączona do obiegu naukowego z początkiem 2010 r., kiedy to parafia

kościoła Jezusowego w Cieszynie, red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 536.

[7] Bogumił Biermann, *Historia wiary ewangelickiej w Śląsku Austriackim, z osobliwym względem na dzieje ewangelickiego kościoła z łaski danego przed Cieszynem,* wyd. W. Sosna, Cieszyn [2009], s. 46.

[8] Zob. szerzej: M. Gabryś, *Pierwsi donatorzy luterańskiej biblioteki kościelnej. Przyczynek do dziejów Biblioteki i Archiwum im. Bogumiła Rudolfa Tschammera w Cieszynie*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka", R. 68, 2013, s. 9–20; tenże, *K počátkům Tschammerovy knihovny evangelického sboru v Těšíně*, „Knihy a dějiny", R. 18/19, 2011–2012, Praha 2013, s. 21–32 (na s. 21, przypis 1 podano literaturę przedmiotu).

[9] Biblioteka imienia Bogumiła Tschammera w Cieszynie. Rękopisy, Cieszyn 1974 – inwentarz (mps).

zakończyła realizację projektu pod nazwą „Ochrona i konserwacja cieszyńskiego dziedzictwa piśmienniczego”[10]. Opracowano pierwszy, a zarazem największy i najistotniejszy zespół, o nazwie „Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie 1709–1945”, składający się ze spuścizny aktowej wytworzonej przez cieszyńską parafię od 1709 r., ewangelicki konsystorz cieszyński funkcjonujący od 1747 roku[11], superintendenturę morawsko-śląską działającą od 1784 r., seniorat śląski utworzony w 1807 r., szkoły ewangelickie (XVIII–XX w.), towarzystwa, stowarzyszenia i inne. Zespół ten liczy obecnie 2729 jednostek archiwalnych i jest zespołem otwartym, gdyż nadal sporadycznie dopływają do niego odnajdywane w różnoraki sposób dokumenty niegdyś znajdujące się w kościelnym archiwum, a w nie do końca wyjaśnionych okolicznościach z niego zabrane.

Drugim zespołem archiwalnym w zasobie cieszyńskiego archiwum parafialnego jest Zbiór rękopisów. Jak wspomniano, został on utworzony po II wojnie światowej przez ówczesnego opiekuna biblioteki i archiwum parafialnego, emerytowanego nauczyciela, Jana Brodę. Obecnie trudno stwierdzić jakim kluczem kierowano się przy wydzielaniu archiwaliów do tworzonego inwentarza z 1974 r.[12] Spuścizna archiwalna została wtedy rozdzielona, co spowodowało, iż jedna część została w nieładzie pozostawiona w zasobie archiwalnym oddzielonym od biblioteki, a część trafiła do wspomnianego inwentarza.

Wymienione powyżej zespoły archiwalne stanowią obecnie największy i najistotniejszy zbiór źródeł do dziejów Kościoła ewangelicko-augsburskiego na Śląsku Cieszyńskim przed 1918 r., a swym zasięgiem terytorialnym wykraczają znacząco poza jego granice, obejmując również Morawy (do koń-

---

[10] Projekt współfinansowany ze środków mechanizmów Europejskiego Obszaru Finansowego w latach 2007–2010, szerzej zob. J. Sztuchlik, *Stan i perspektywy opracowania, konserwacji i udostępniania zbiorów bibliotecznych, archiwalnych i muzealnych Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie w związku z realizacją projektu Ochrona i konserwacja cieszyńskiego dziedzictwa piśmienniczego w latach 2007–2010* [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim*, s. 502–533; http://www.eog.kc-cieszyn.pl/index.php <dostęp: 2017-04-18>.

[11] Ewangelicki konsystorz cieszyński powołano do życia w 1747 r., a w 1784 r. przeniesiono do Wiednia. Członkami konsystorza były osoby wyznania rzymskokatolickiego, a Kościół ewangelicki początkowo reprezentować mógł tylko jeden asesor duchowny, a od 1750 r. pozwolono na drugiego asesora świeckiego, wywodzącego się ze stanu szlacheckiego, zob. O. Wagner, op. cit., s. 114–115; K. Michejda, op. cit., s. 106–107, 138–139, J. Spyra, *Dzieje Cieszyna od 1653 do 1848 roku* [w:] *Dzieje Cieszyna od pradziejów do czasów współczesnych,* red. I. Panic, Cieszyn 2010, s. 276.

[12] Biblioteka imienia Bogumiła Tschammera w Cieszynie. Rękopisy, Cieszyn 1974 – inwentarz.

ca I wojny światowej w 1918 r.) i Górny Śląsk (do wojen śląskich w 1742 r. i jego podziału pomiędzy Prusy i Austrię). W dalszej części scharakteryzowane zostaną tylko ważniejsze dokumenty, zbiory dokumentów i rękopisów istotnych dla badań przeszłości Kościoła znajdujących się w dwóch pierwszych zespołach.

Do omawianego zagadnienia ważnym uzupełnieniem materiałów archiwalnych dwóch zespołów jest również księgozbiór Biblioteki Tschammera, w którym znajduje się przeszło 5 tys. starych druków. Na ich podstawie możemy prześledzić zainteresowania i potrzeby ówczesnych pokoleń księży, nauczycieli szkół ewangelickich, wiernych, ale także badać prywatne księgozbiory poszczególnych rodzin szlacheckich, mieszczańskich, czy nawet chłopskich, które utworzyły ten cenny księgozbiór. Jeszcze nie do końca przebadanym źródłem są rękopiśmienne adnotacje znajdujące się w niektórych starodrukach. Przykładem mogą być notatki znajdujące się w kalendarzu historycznym Paula Ebera z 1582 roku[13], poczynione przez pastorów z rodziny Herdów i Pragenusów, działających na Śląsku Cieszyńskim od drugiej połowy XVI do XVII w. Dzięki ich zapiskom możemy przybliżyć nie tylko rodzinną genealogię tych dwóch pastorskich rodzin, ale także odnotowywane przez nich wydarzenia z książęcego dworu. Była nim chociażby śmierć ostatniej przedstawicielki cieszyńskiej linii Piastów na tronie księstwa, Elżbiety Lukrecji (1599–1653), po zgonie której doszło do zamknięcia ewangelickich kościołów i rekatolicyzacji księstwa cieszyńskiego. Pastorzy odnotowali również daty zgonów ewangelickich duchownych, czy też wypędzenie dziekana cieszyńskiego ks. Tymoteusza Łowczanego, po konwersji w 1609 r. na katolicyzm księcia Adama Wacława[14].

Najistotniejszym źródłem okresu kształtowania się Reformacji w księstwie cieszyńskim są trzy zachowane odpisy ordynacji kościelnych dla księstwa cieszyńskiego. Pierwsza ordynacja kościelna, zwana też „Porządkiem kościelnym Wacława III Adama", została wydana 21 stycznia 1568 r. i znajduje się w zbiorze rękopisów[15]. Ordynacja ta była istotnym elementem wpro-

[13] BiAT, sygn. BT SD 1388 I, Eber Paul, *Calendarivm historicvm: das ist ein allgemein Calender, in welchem vff jeden Tag durchs gantze Jar, eine namhaffte Geschicht oder Historien, aus heiliger Schrifft vnd sonsten... gezeigt wird / so etwan vor XXX. Jaren in der Vniuersitet Witteberg in das Latein zusammen getragen von... Paulo Ebero...; Jtzt aber von seinen Sönen... verdeutschet, vnd mit vielen newen Historien vermehret worden*, Witteberg 1582.

[14] J. Spyra, *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych,* Częstochowa 2015, s. 138–144.

[15] BiAT, Zbiór rękopisów (dalej: ZR), sygn. 19886.

wadzonej w 1545 r. Reformacji do księstwa cieszyńskiego przez piastowskiego księcia Wacława III Adama (1524–1579). Kończyła jej pierwszy etap, porządkując i ugruntowując sprawy konfesyjne w księstwie. Jedyny odpis pierwszej ordynacji zachował się w zbiorach Biblioteki Tschammera i został wszyty w niemiecką, drukowaną agendę Veita Dietricha z 1569 r.[16] Być może odpisu dokonał jeden z przedstawicieli wspomnianej pastorskiej rodziny Herdów lub Pragenusów, gdyż egzemplarz agendy należał do ks. Krzysztofa Pragenusa, który również był jednym z posiadaczy kalendarza historycznego Ebera. Odkrycia tego cennego źródła dokonał chłop-bibliofil, Jan Wantuła porządkujący kościelną bibliotekę w latach trzydziestych XX w.[17]

W zbiorach kościelnego archiwum ordynację kościelną Wacława III Adama uzupełniają dwa kolejne odpisy, tym razem ordynacji kościelnej i szkolnej księżnej Sydonii Katarzyny (ok. 1550–1594/5)[18]. Sydonia Katarzyna objęła władzę po śmierci męża w imieniu ich małoletniego syna księcia Adama Wacława (1574–1617). W 1584 r. postanowiła wydać znowelizowaną i uzupełnioną ordynację kościelną i szkolną męża. Do naszych czasów zachowały się dwa odpisy ordynacji księżnej, pierwszy z 1680 r. oraz z 1707 r. dla miasta Skoczowa.

Ponadto w zespole rękopisów możemy natrafić między innymi na źródła dotyczące przebiegu i okoliczności budowy pierwszego ewangelickiego kościoła w Cieszynie, kościoła Św. Trójcy, pod który działkę ufundowała w 1585 r. księżna Sydonia Katarzyna[19]. Zespół rękopisów zawiera też interesujący zbiór rękopisów Krzysztofa Bernarda Skrbeńskiego z Hrzistie z okresu kontrreformacji[20]. Baron Skrbeński znany był z przepisywania różnych dzieł, głównie religijnych, które w okresie kontrreformacji miały przynajmniej w niewielki sposób zaspokajać potrzeby duchowe prześladowanych ewangelickich poddanych. Wśród jego rękopisów znajduje się między innymi przełożona na język czeski postylla Grzegorza z Żarnowca[21], a także rękopiśmienne zbiory kazań z XVII w., przede wszystkim czeskojęzyczne ks. Jana Pragenusa, ks. Jerzego Pragenusa, czy młodsze – z XVIII wieku – pi-

[16] Veit Dietrich, *Agend* Büchlein für die Pfarrherren *auff dem Land / durch Vitum Dietrich,* Norynberga 1569.

[17] A. Wantuła, *Porządek kościelny Wacława Adama. Początki organizacji kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim.* Warszawa 1937, s. 15.

[18] BiAT, APEAC, sygn. 116; jednostka dostępna również online: http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=254552 <dostęp: 2017-04-18>.

[19] BiAT, ZR, sygn. 19868.

[20] Jak podaje J. Spyra (*Historiografia,* s. 117–118), kolekcja liczy 22 rękopisy, a kolejne 8 znajduje się w Bibliotece Narodowej w Pradze.

[21] BiAT, ZR, sygn. 19856.

sane po niemiecku i polsku przez ks. Jana Muthmanna, superintendenta morawsko-śląskiego ks. Traugotta Bartelmusa, czy XIX-wieczne (w większości po polsku, ale też po niemiecku i czesku) ks. Wilhelma Raschke, ks. Jerzego Heczki i innych.

Archiwum Kościoła Jezusowego posiadało niegdyś kilka dokumentów pergaminowych z XVI, XVII i XVIII wieku, niestety na przestrzeni lat w niewyjaśnionych okolicznościach niemalże wszystkie zaginęły. W lutym 2016 r. jeden z nich w równie niewyjaśnionych okolicznościach wrócił na swoje miejsce w archiwum. Jest to dokument z 1622 r., wydany przez konsystorz cieszyński uwierzytelniający pochodzenie ks. Jana Pragenusa – list dobrego urodzenia. Sama treść dokumentu była znana z zachowanego odpisu znajdującego się w zbiorach[22], jednakże na uwagę zasługuje pieczęć woskowa w drewnianej puszce, która jest jedyną znaną i zachowaną do dziś pieczęcią cieszyńskiego konsystorza[23]. Drugim zachowanym dokumentem pergaminowym jest spisany przez ks. Jana Gotfryda Schucharta dokument umieszczony w bani wieży po jej dobudowaniu w 1750 r.[24]

Z drugiej połowy XVII w., to jest z okresu najdotkliwszej kontrreformacji i oficjalnego zlikwidowania Kościoła ewangelickiego w księstwie cieszyńskim, zachowała się dokumentacja dotycząca głównie szlachty protestanckiej dążącej do uzyskania swobód wyznaniowych. Wśród tych dokumentów znajduje się lista zamkniętych kościołów w księstwie cieszyńskim i bielskim państwie stanowym z 1654 roku[25], skargi do cesarza, sprawy sądowe, spadkowe, testamenty i spisy protestanckiej szlachty oraz dokumentacja związana z przygotowaniami do uzyskania zgody na budowę kościoła łaski i zbiórką pieniędzy na ten cel.

Rok 1709 jest ważną cenzurą, gdyż po rozpoczęciu funkcjonowania parafii i szkoły – jedynej na Górnym Śląsku – znacząco wzrasta ilość dokumentacji archiwalnej, są to w głównej mierze źródła dotyczące budowy cieszyńskiego kościoła łaski, sprawy majątkowe, finansowe, obszernie zachowana korespondencja parafii, również kolatorów szlacheckich reprezentujących zbór ewangelicki na zewnątrz, instrukcje dla księży, nauczycieli, pracowników parafii, sprawy sporne z władzami Kościoła katolickiego – jak

[22] BiAT, APEAC, sygn. 134.

[23] Zob. szerzej: W. Gojniczek, *Konsystorz księstwa cieszyńskiego czasów Reformacji w świetle listu dobrego urodzenia Jana Pragenusa z 1622 roku,* „Gdański Rocznik Ewangelicki", t. 10, 2016, s. 32–42.

[24] A. Fedrizzi-Szostok, *Problemy konserwacji dokumentu pergaminowego*, „Kalendarz Cieszyński 2004", Cieszyn 2003, s. 127–132.

[25] BiAT, APEAC, sygn. 93.

chociażby akta związane z ciągnącym się do 1730 r. procesem przeciwko cieszyńskim pietystom, efektem którego trójka księży: Jan Muthmann, Jan Adam Steinmetz i Samuel Ludwik Zasadius oraz dwóch nauczycieli szkoły ewangelickiej, Emanuel Jerychowius i Jerzy Sarganek, musiało opuścić monarchię austriacką[26].

Obszernie zachowała się dokumentacja metrykalna dotycząca chrztów, ślubów i zgonów. Księgi metrykalne założono w 1709 r.[27], przy czym księgi chrztów i ślubów zawierają wpisy z terenu całego Śląska Cieszyńskiego, a w przypadku szlachty i mieszczan również z dalszej części Górnego Śląska. Natomiast w księdze zmarłych odnotowywano początkowo tylko osoby grzebane na cmentarzu przy Kościele Jezusowym. Warty odnotowania jest fakt, iż do 1849 r. metryki ewangelickie nie miały prawnego równouprawnienia względem metryk katolickich, dlatego też ewangelicy chcący ochrzcić swoje dzieci, wziąć ślub lub przeprowadzić uroczystość pogrzebową w kościele ewangelickim musieli najpierw wnieść opłatę i uzyskać zgodę księży katolickich (z parafii w miejscowości, którą zamieszkiwali), którzy wydawali schedule, czyli tzw. karty licencyjne[28], pozwalające na otrzymanie posługi w kościele ewangelickim. W zespole pierwszym zachowało się przeszło 200 jednostek schedul, ułożonych chronologicznie od 1709 do 1842 r. Duża ilość schedul sprawiła, iż parafia w XVIII wieku zamówiła odpowiednią szafę archiwalną z szufladami do ich przechowywania, która zachowała się do dziś.

W zasobie archiwum znajduje się niemalże w całości zachowane archiwum szkół ewangelickich z okresu XVIII i XIX w. Jest tam między innymi około 500 zeszytów szkolnych z wypracowaniami egzaminacyjnymi, z których najstarsze pochodzą z 1719 r., a ostatnie z 1850 r. Ciekawą pamiątką i źródłem są *Receptionsbuch*, czyli swego rodzaju ówczesne dzienniczki uczniów z końca XVIII i początku XIX w. z opisowymi ocenami postępów w nauce, typu: „Pilności więcej a praca z nim wielka" lub „Chęci na nim nie wiele widać"[29]. Ważnym w tej materii źródłem są roczne wizytacje szkolne przedstawiające stan szkoły, liczbę uczniów, informacje o nauczycielach. Zachowały się również metryki szkolne oraz programy nauczania, korespondencja szkolna, dokumentacja stypendialna i finansowa.

Cieszyn był również siedzibę ewangelickich towarzystw, czego odzwierciedleniem są dokumenty aktowe zachowane po Towarzystwie Ewangelic-

[26] K. Michejda, op. cit., s. 93–102.

[27] Zob. http://www.sbc.org.pl/dlibra/publication?id=36325&from=&dirids=1&tab=1&lp=1&QI=C8A79CA75BC34D61682608EC4525CDAA-19 <dostęp: 2017-04-18>.

[28] K. Michejda, op. cit., s. 86.

[29] BiAT, APEAC, sygn. 1657–1658.

kim Oświaty Ludowej założonym przez ks. Franciszka Michejdę w 1881 r. Są tam statuty, protokoły z posiedzeń zarządu, korespondencja. W znacznie mniejszym stopniu zachowała się dokumentacja Towarzystwa Czytelni Ewangelickiej, Ewangelickiego Stowarzyszenia Niewiast i Stowarzyszenia Bratniej Pomocy im. Gustawa Adolfa.

Szerszym źródłem badawczym do dziejów Kościoła ewangelickiego, obejmującym swym zasięgiem terytorialnym cały Śląsk Cieszyński, w tym obecnie i Śląsk Czeski, jest spuścizna senioratu śląskiego działającego od 1807 r. do końca I wojny światowej oraz wyższej instancji, czyli superintendentury morawsko-śląskiej, działającej od 1784 r. W spuściźnie obu instancji w przeważającej większości znajduje się korespondencja prowadzona z parafiami, instytucjami państwowymi, Kościołem rzymskokatolickim. Ponadto w spuściźnie senioratu są akta dotyczące obsady księży w parafiach, zarządzenia, akta z wyborów seniorów śląskich, szkół w senioracie. Natomiast w spuściźnie superintendentów, oprócz korespondencji, znajdują się protokoły posiedzeń superintendentury, akta personalne księży, sprawy wyborów seniorów, sprawozdania finansowe poszczególnych parafii, ponadto zachowała się bogata w informacje dokumentacja wizytacyjna szkół senioratu śląskiego, wytworzona przez seniora i superintendenta w okresie od 1801 do 1917 r.

Niestety nie ma możliwości wymienienia wszystkich typów źródeł zachowanych w archiwum cieszyńskiej parafii. Sam zasób archiwalny dopiero od niedawna, po przeszło stu latach przerwy, ponownie został włączony do obiegu naukowego i zapewne przyniesie sporo ciekawych możliwości badawczych oraz odkryć. Wiele pracy będzie też wymagało opracowanie kolejnych zespołów, jak choćby zbioru fotografii, będącego bazą źródłową duchowieństwa ewangelickiego sięgającą końca XIX i początku XX w., zbioru rękopisów muzycznych, zawierającego materiały od pierwszej połowy XVII aż po XIX w., czy też spuścizn pozostałych po wielu księżach. Całościowy zasób biblioteczno-archiwalny Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie znajdujący się w Bibliotece i Archiwum im. B. R. Tschammera bez wątpienia jest podstawowym źródłem badawczym do dziejów protestantyzmu na Śląsku Cieszyńskim. Chociaż powstało już stosunkowo wiele prac dotyczących historii Kościoła ewangelickiego w księstwie cieszyńskim, to jednak udostępnienie tych wyjątkowych zbiorów pozwoli na nowe spojrzenie na szereg zagadnień.

Source documents for history of Evangelical-Augsburg Church in the fonds of Library and Archive of B. R. Tschammer in Cieszyn until 1918

Summary

Evangelical-Augsburg parish in Cieszyn boasts the longest uninterrupted period of operation among Cieszyn Silesia Lutheran parishes. It has reinstated its operation in 1709, based on Altranstädt treaty between Emperor Joseph I and Swedish king Charles XII. The treaty allowed the Evangelicals to build an Evangelical church near Cieszyn, the only one in Upper Silesia. Near the church, various parish and school buildings emerged very quickly, and upper suburb of Cieszyn, which was the only place where Lutheran services could be held legally, has become a natural centre for Lutherans from Cieszyn Duchy and neighbouring regions.

In parallel with renewed operation of the parish, a chancellery was established to service all the issues related to religious life, construction of the church and parish buildings, activity of the school, etc. Some years later, first documents not necessary for current operation of the chancellery have begun to appear, and thus the church archive has emerged. Over the period of nearly three hundred years, its fonds have expanded significantly. The initial fond, formed in the beginnings of the parish, is reflected in the oldest extant inventory dated 1730.

Currently, the fond of the Library and Archive of B. R. Tschammer of Evangelical--Augsburg parish in Cieszyn constitutes approximately 100 running meters of files. It consists of a number of collections, and the oldest documents date back to late 16th century. The fonds includes, among other things, legacy files created by: Cieszyn parish (since 1709), a consistory operating in Cieszyn (2nd half of 18th century), Moravia-Silesia Superintendent Office (18th–20th century), Silesia seniorate (19th–20th century), Evangelical schools (18th–20th century), associations, societies and others. This fond is currently the largest and most important collection of source documents for history of Evangelical-Augsburg Church in Cieszyn Silesia and beyond, including Moravia (until 1918), Upper Silesia (until 1742), and even Galicia.

Bibliografia

Źródła

Parafia Ewangelicko-Augsburska w Cieszynie – Biblioteka i Archiwum im. B. R. Tschammera, Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie: sygn. 93, 116, 134, 1533–1534, 1657–1658; sygn. BT SD 1388 I, Zbiór rękopisów, sygn. 19856, 19868, 19886.

Biermann B., *Historia wiary ewangelickiej w Śląsku Austriackim, z osobliwym względem na dzieje ewangelickiego kościoła z łaski danego przed Cieszynem,* wyd. W. Sosna, Cieszyn [2009].

Dietrich V., *Agend* Büchlein für die Pfarrherren *auff dem Land / durch Vitum Dietrich,* Norynberga 1569.

Eber P., *Calendarivm historicvm: das ist ein allgemein Calender, in welchem vff jeden Tag durchs gantze Jar, eine namhaffte Geschicht oder Historien, aus heiliger Schrifft vnd sonsten... gezeigt wird / so etwan vor XXX. Jaren in der Vniuersitet Witteberg in das Latein zusammen getragen von... Paulo Ebero...; Jtzt aber von seinen Sönen... verdeutschet, vnd mit vielen newen Historien vermehret worden*, Witteberg 1582.

Muthmann J., *Die Göttliche Traue, Aus vieljähriger eigner persönlichen Erfahrung bemercket,* Salfeld 1740.

Klette z Klettenhofu J. F. E., *Pamiętniki kościoła ewangielickiego z łaski danego przed Cieszynem przed stema laty założonego przy świętobliwym obchodzeniu miłościwego lata 24 maja 1809,* wyd. W. Gojniczek, M. Gabryś, Cieszyn 2009.

Opracowania

Biblioteka imienia Bogumiła Tschammera w Cieszynie. Rękopisy, Cieszyn 1974 – inwentarz (mps).

Die Altranstädter Konvention von 1707. Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte und zu ihrer Bedeutung für die konfessionelle Entwicklung in Schlesien, hg. H.-W. Bergerhausen, Würzburg 2009.

Fedrizzi-Szostok A., *Problemy konserwacji dokumentu pergaminowego*, „Kalendarz Cieszyński 2004", Cieszyn 2003, s. 127–132.

Gabryś M., *K počátkům Tschammerovy knihovny evangelického sboru v Těšíně*, „Knihy a dějiny", R. 18/19, 2011–2012, Praha 2013, s. 21–32.

Gabryś M., *Pierwsi donatorzy luterańskiej biblioteki kościelnej. Przyczynek do dziejów Biblioteki i Archiwum im. Bogumiła Rudolfa Tschammera w Cieszynie*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka", R. 68, 2013, s. 9–20.

Gojniczek W., Kalinowska-Wójcik B., *Dzieje i zasób archiwum parafii ewangelickiej w Cieszynie* [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie,* red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 534–546.

Gojniczek W., *Konsystorz księstwa cieszyńskiego czasów Reformacji w świetle listu dobrego urodzenia Jana Pragenusa z 1622 roku,* „Gdański Rocznik Ewangelicki", t. 10, 2016, s. 32–42.

Metasch F., *300 Jahre Altranstädter Konvention, 300 Jahre Schlesische Toleranz. 300 lat ugody altransztadzkiej, 300 lat* śląskiej *tolerancji*, Dresden 2007.

Michejda K., *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim (od Reformacji do roku 1909)* [w:] *Z historii Kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, red. T. Zieliński, Katowice 1992, s. 19–172.

Michejda O., *Pamiętnik pierwszego pastora* cieszyńskiego, „Kalendarz Ewangelicki na rok przestępny 1932", Cieszyn 1931, s. 112–125.

Spratek D., *Právní poměry v evangelické církvi na Těšínsku v letech 1709–1781 a jejich vliv na uspořádání tolerantní církve v Rakousku (1. díl)*, „Revue církevního práva. Church Law Reviev", t. 21, 2002, z. 1, s. 24–33.

Spyra J., *Dzieje Cieszyna od 1653 do 1848 roku* [w:] *Dzieje Cieszyna od pradziejów do czasów współczesnych,* red. I. Panic, Cieszyn 2010, s. 137–355.

Spyra J., *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych,* Częstochowa 2015.

Sztuchlik J., *Stan i perspektywy opracowania, konserwacji i udostępniania zbiorów bibliotecznych, archiwalnych i muzealnych Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie w związku z realizacją projektu Ochrona i konserwacja cieszyńskiego dziedzictwa piśmienniczego w latach 2007–2010* [w:] *Trzysta lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie,* red. R. Czyż, W. Gojniczek, D. Spratek, Cieszyn 2010, s. 502–533.

Wagner O., *Kościół macierzysty wielu krajów. Historia Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim w latach 1545–1918/20*, Bielsko-Biała [2008].

Wantuła A., *Porządek kościelny Wacława Adama. Początki organizacji kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim.* Warszawa 1937.

http://www.sbc.org.pl/dlibra/publication?id=36325&from=&dirids=1&tab=1&lp=1&QI=C8A79CA75BC34D61682608EC4525CDAA-19 <dostęp: 2017-04-18>.

http://www.eog.kc-cieszyn.pl/index.php <dostęp: 2017-04-18>.

http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=254552 <dostęp: 2017-04-18>.

Źródła archiwalne do dziejów Kościoła prawosławnego w guberni piotrkowskiej w zasobie Archiwum Państwowego w Łodzi

Kamila Pawełczyk-Dura
Archiwum Państwowe w Łodzi, Łódź

Rozszerzanie granic Imperium Rosyjskiego, równoznaczne z wchłanianiem mniejszych organizmów państwowych i narodowych, oznaczało przeniesienie na nowy grunt rozwiązań właściwych państwu carów, zarówno pod względem administracyjnym, jak też personalnym. Projektowany po upadku powstania styczniowego Ukaz z dnia 31 grudnia 1866 r. O zarządzie gubernialnym i powiatowym w Królestwie Polskim[1] zniósł podział państwa na pięć rozległych terytorialnie guberni, utworzył w ramach generał-gubernatorstwa warszawskiego dziesięć mniejszych oraz zmienił organizację władzy terenowej, dostosowując ją do modelu rosyjskiego. Akcentowanym w pracach historycznych nośnikiem wprowadzanych odgórnie zmian był carski aparat biurokratyczny, uosabiany poprzez urzędników – Rosjan, zajmujących po 1863 r. kluczowe stanowiska w systemie administracyjnym Królestwa Polskiego. Zapomniany zaś w większości prac był Kościół prawosławny, będący podporą i trwałym elementem rządów monarchicznych, rozwijający się wraz z terytorialną ekspansją państwa Romanowów i stanowiący jeden z elementów funkcjonowania struktur władzy państwowej.

Mechanizmy uzależniania poszczególnych części składowych imperium rosyjskiego od petersburskiego centrum dostrzec można w ogólnym kierunku rozwoju Królestwa Polskiego. Analizują go i zarysowują w wielu

[1] *Дневникъ законовъ. Dziennik praw [Królestwa Polskiego]*, t. 66, Warszawa 1866, s. 115–193, art. 1–131.

wymiarach – *primo* – współczesne prace naukowe charakteryzujące różne sfery funkcjonowania guberni Królestwa Polskiego jako jednostek podziału administracyjnego wyższego szczebla oraz monografie prezentujące sylwetki przedstawicieli wyższej administracji carskiej w terenie. Zależności występujące między religią i polityką – tak charakterystyczne dla rosyjskiego sojuszu tronu i ołtarza – w większości z nich zostały potraktowane w kategoriach wartości niewspółmiernych, bowiem życie religijne ukazywano marginalnie, co najwyżej w kontekście sfery publicznej aktywności urzędników rosyjskich. *Secundo*, wspomnieć należy o opracowaniach poświęconych pośrednio bądź bezpośredniego samemu Kościołowi wschodniemu na ziemiach polskich. Wielopłaszczyznowość prawosławia zamykała się w ramach ogólnego zakreślenia historycznych losów społeczności prawosławnej. Skupiono się na takich elementach jak powstanie, organizacja Kościołów lokalnych, rozwój poszczególnych wspólnot i jego uwarunkowania. Scharakteryzowano w mniejszym bądź większym stopniu ich działalność inwestycyjną, oświatową, społeczną, dobroczynną. Szczególnym zainteresowaniem cieszy się problematyka związana z budową obiektów sakralnych, głównie ich wartością architektoniczną.

Perspektywa lokalna, pozwalająca na ujęcie rzeczywistości w ramy wycinka dziejów, który warunkuje historyczny związek i kontekst elementów religii w określonym miejscu i czasie, bywa niekiedy niezbyt wyraźna[2]. Kon-

[2] Obiektywnie przyznać należy, że regionalne badania nad prawosławiem nie należały, ze względu na oczywiste uwarunkowania historyczne, do kanonu tematów najczęściej podejmowanych. Nieliczne opracowania cechował brak krytycznego podejścia do ukształtowanych już poglądów i prób wyjścia poza powtarzalne schematy i opinie. Ten wzgląd, i wynikająca bezpośrednio z niego przestrzeń badawcza, zaktywizowały środowisko naukowe, które w ostatnich latach podjęło się zadania wypełnienia luki w historiografii dotyczącej prawosławia w guberni piotrkowskiej. W odniesieniu do wspólnoty prawosławnej na obszarze guberni piotrkowskiej opublikowano między innymi: K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, *Chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe (bez Kościoła rzymskokatolickiego) w Łodzi do wybuch I wojny światowej* [w:] *Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi*, red. M. Kulesza, M. Łapa, J. Walicki, Łódź 2010, s. 67–130; M. Łapa, *Kościół prawosławny w Łodzi do wybuchu I wojny światowej* [w:] *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 roku*, red. K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, Łódź 2014, s. 249–293; J. A. Bossowski, *Cerkiew prawosławna w Radomsku,* Lwówek Śląski 2006, H. Delfas, *Parafia prawosławna w Łodzi (1884–1914)*, „Rocznik Łódzki", t. 50, 2003, s. 109–124; K. Stefański, *Architektura sakralna w Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821–1914*, Łódź 1995; V. Wiernicka, *Prawosławni w Łodzi*, Łódź 2015; P. Zubowski, *Cerkwie prawosławne Łodzi i regionu łódzkiego w dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939)*, Białystok 2014; J. Związek, *Cerkiew prawosławna pod wezwaniem św. Cyryla i Metodego w Częstochowie*, „Ziemia Częstochowska", t. 30, 2003, s. 93–110; K. Sokoł, A. Sosna, *Kopuły nad Wisłą. Prawosławne cerkwie w centralnej Polsce w latach 1815–1915*,

statacja ta z całą pewnością odnosi się do dziejów Kościoła prawosławnego w guberni piotrkowskiej – nowej jednostki szczebla wyższego z siedzibą w Piotrkowie, wyodrębnionej wskutek reformy administracyjnej Królestwa Polskiego z dnia 31 grudnia 1866 roku z części dawnych guberni warszawskiej, kieleckiej i kaliskiej.

Gubernia piotrkowska, stanowiąca „długi lecz wąski pas ciągnący się od p[ó]łn[ocnego]-wschodu ku p[o]ł[u]d[niowemu]-zach[odowi], między gub[ernią] kaliską od zach[odu] a radomską i kielecką od wschodu"[3], obejmowała swym zasięgiem terytorialnym osiem powiatów: będziński z miastem powiatowym Będzinem, brzeziński z miastem powiatowym Brzezinami, częstochowski z miastem powiatowym Częstochową, łaski z miastem powiatowym Łaskiem, łódzki z miastem powiatowym Łodzią, noworadomski z miastem powiatowym Noworadomskiem, piotrkowski z miastem powiatowym Piotrkowem, rawski z miastem powiatowym Rawą. Według wielkości obszaru największym w guberni był powiat noworadomski, następnie piotrkowski, najmniejszy zaś powiat łódzki[4].

Wyróżnikiem funkcjonowania stanowiącej główny przedmiot zainteresowania jednostki administracyjnej były skomplikowane podziały narodowościowe, warunkujące rozwój życia politycznego, społecznego, kulturalnego, ze sferą duchowości na czele. Do wybuchu I wojny światowej istniała w większych miastach gubernialnych, głównie w Łodzi i Piotrkowie, wielowymiarowa mozaika religijna. Koloryt tej masie nadawali, w początkowym okresie, rosyjscy prawosławni urzędnicy państwowi, wojskowi, nauczyciele, przybywający z odległych miejscowości imperium rosyjskiego wraz z rodzinami i niejednokrotnie osiedlający się tu na dłużej i stanowiący katalizator rozwoju wspólnotowego. Z mniejszości, w chwili powstania guberni liczącej 251 prawosławnych[5], w ciągu dziesięcioleci stali się społecznością wybijającą się na tle pozostałych grup wyznaniowych. Mając poparcie władz państwowych tworzyli niezbędną do swego rozwoju duchowego infrastrukturę, udzielali się czynnie w życiu politycznym i społecznym, kształtowali krajobraz kulturalny i architektoniczny miast guberni piotrkowskiej. Ich dzia-

Moskwa 2003; P. Krasny, *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596–1914*, Kraków 2003; P. Cynalewska-Czuma, *Architektura cerkiewna Królestwa Polskiego narzędziem integracji z Imperium Rosyjskim*, Poznań 2004.

[3] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, t. 8, Warszawa 1887, s. 202.

[4] Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej: APŁ), Rząd Gubernialny Piotrkowski Wydział Administracyjny, sygn. 8, k. 28-29.

[5] Tamże, sygn. 40, k. 19.

łalność rejestrowały przez cały ten okres urzędy administracji gubernialnej, powiatowej i miejskiej, organy bezpieczeństwa i porządku publicznego, jednostki oświatowe, wymiaru sprawiedliwości, skarbowe oraz instytucje kulturalne i opiekuńcze. Wytwory ich działalności biurokratycznej składają się współcześnie na część zasobu Archiwum Państwowego w Łodzi[6]. Kwerenda prowadzona w oparciu o pozostałość aktową przechowywaną w Łodzi przyczyniła się do wyjawienia około dwustu jednostek archiwalnych treściowo zbieżnych z podejmowana tematyką, ukazujących losy wspólnoty w szerokiej perspektywie badawczej i charakteryzujących różne sfery aktywności lokalnych społeczności. Oscylowały one, w pierwszej kolejności, wokół tworzenia przez powiększające się wspólnoty własnej, niezależnej i odpowiednio prezentującej ich status społeczny i polityczny przestrzeni sakralnej.

W momencie powstania guberni piotrkowskiej jedynie w jej stolicy, Piotrkowie, prawosławni od blisko dwudziestu lat korzystali z własnej świątyni wybudowanej w latach 1844–1847 na gruncie wykupionym od zakonu pijarów[7]. W pozostałych miastach życie religijne odbywało się w obiek-

[6] Materiały archiwalne z okresu kancelarii rosyjskiej trafiły do prężnie rozwijającej się łódzkiej placówki archiwalnej pod koniec lat czterdziestych ubiegłego stulecia. Z Piotrkowa do stolicy województwa, szczycącej się utworzeniem ważnych ośrodków naukowych – Uniwersytetu Łódzkiego i Politechniki Łódzkiej, sukcesywnie przewieziono akta wytworzone przez instytucje szczebla gubernialnego i powiatowego sprzed 1914 r., szacowane na ponad 1400 mb. dokumentacji. Zob. T. Matuszak, *Archiwum Państwowe w Piotrkowie Trybunalskim 1919–1951,* Piotrków Trybunalski–Radzyń Podlaski 2009, s. 120; B. Pełka, *Rola Archiwum Państwowego m. Łodzi i woj. łódzkiego w łódzkim środowisku naukowym (1945–1970 r.),* „Rocznik Łódzki", t. 19, 1974, s. 177.

[7] Najstarszą cerkiew prawosławną wzniesiono w Piotrkowie w okresie poprzedzającym nadanie miastu statusu stolicy guberni. Tym niemniej podkreślić należy, że idea budowy „nowey Cerkwi Grecko Rossyiskiey w mieście Piotrkowie i pomieszkań dla plebana i sług kościelnych" z początku lat 30. XIX w. i jej realizacja w kolejnym dziesięcioleciu znalazła swe odzwierciedlenie w aktach komisarza obwodu piotrkowskiego, zawierających m. in. rozbudowaną korespondencję Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Duchowych i Oświecenia Publicznego w sprawie niezrealizowanego ostatecznie pomysłu zajęcia i przebudowy kościoła pofranciszkańskiego na cerkiew oraz w aktach sprawy podjęcia przez architekta Andrzeja Gołońskiego prac nad projektem budowy świątyni na gruntach popijarskich i prowadzenia prac budowlanych (APŁ, Naczelnik Powiatu Piotrkowskiego, sygn. 80). Jej uzupełnienie stanowią zgromadzone w serii Anteriorów Rządu Gubernialnego Piotrkowskiego materiały niwelacji gruntu przy kościele prawosławnym w Piotrkowie, „co nietylko (sic) nader szpetny widok przedstawia, ale nawet sam przystęp do Kościoła prawie niepodobnym czyni" oraz szczegółowe opisy wykonanych prac (APŁ, Rząd Gubernialny Piotrkowski Anteriora, sygn. 2235). Z Akt Wydziału Administracyjnego wymienić można jednie jednostkę dotyczącą budowy ogrodzenia i wylaniu asfaltowego chodnika wokół cerkwi. APŁ, Rząd Gubernialny Piotrkowski Wydział Administracyjny, sygn. 133.

tach niestanowiących świątyni *sensu stricte* – najczęściej w wynajmowanych pomieszczeniach, a nawet w jednej z sal szpitalnych. Prowizoryczne domy modlitwy zaspokajały potrzeby duchowe stosunkowo niewielkich wspólnot prawosławnych[8]. W związku ze znacznym zwiększeniem liczby Rosjan, głównych nosicieli prawosławia na ziemiach Królestwa Polskiego, zrodziła się konieczność budowy nowych cerkwi.

Budownictwo świątynne regulowały „Przepisy o wznoszeniu budynków cerkiewnych w Kraju Przywiślańskim", zatwierdzone przez cara Aleksandra II w 1877 r. Stanowiły one w punkcie pierwszym: „We wszystkich tych miejscowościach Kraju Przywiślańskiego, gdzie nie ma świątyni prawosławnej i lokalna społeczność wyznania prawosławnego pozbawiona jest możliwości dopełniania obowiązku religijnego, a także w […] tych miastach i osadach, gdzie istnieje jedynie czasowa cerkiew albo funkcjonująca świątynia jest zniszczona, ciasna, nie ma odpowiedniego wyglądu i nie odpowiada swojemu przeznaczeniu, a także w miejscach stałego stacjonowania wojsk winny być wzniesione nowe świątynie prawosławne, a przy nich dom z budynkami gospodarczymi służącymi duchowieństwu i obsłudze oraz utworzone cmentarze prawosławne"[9]. Nieodzowność podjęcia działań organizacyjnych, skutkujących realizacją konkretnych projektów budowlanych, wielokrotnie podkreślano w materiale aktowym.

Ruch budowlany w zakresie świątynnym najpełniej zarejestrował Wydział Administracyjny Rządu Gubernialnego Piotrkowskiego. W materiałach wytworzonych przez tę jednostkę organizacyjną zachowało się kilkanaście jednostek archiwalnych dotyczących planów wzniesienia cerkwi parafialnych i garnizonowych w większych miastach guberni piotrkowskiej. Osobne sprawy założono dla Częstochowy, Noworadomska, Rawy, Tomaszowa, Łodzi, Pabianic i Łaska. Są to poszyty liczące niekiedy kilkaset stron, na które składają się raporty prezydentów miast i naczelników powiatów, odpowiedzi napływające z Kancelarii Namiestnika Królestwa Polskiego, Kancelarii Generał-Gubernatora Warszawskiego, pisma członków wspólnoty, protokoły z posiedzeń magistratów, wreszcie zaś rachunki za wykonane prace, kosztorysy, projekty budowy itp. Obok dominujących, przedstawionych niżej spraw budowy obiektów sakralnych, dobrze zachowane są akta

[8] W samym Piotrkowie w 1867 roku mieszkało czterdziestu siedmiu wyznawców, w nieodległej zaś Łodzi w tym samym mniej więcej czasie przynależnością do Kościoła Wschodu legitymowało się zaledwie dwadzieścia jeden osób. Zob.: APŁ, Rząd Gubernialny Piotrkowski Wydział Administracyjny, sygn. 40, k. 42, APŁ, Kancelaria Gubernatora Piotrkowskiego, sygn. 9, k. 87.

[9] Tamże, sygn. 32.

dotyczące cmentarzy prawosławnych. Jest to 6 poszytów dotyczących nekropolii łódzkiej[10], piotrkowskiej[11], tomaszowskiej[12] i zawierciańskiej[13], a także jedna jednostka zbiorcza dla całej guberni piotrkowskiej[14].

W stosunku do uprzywilejowanej częstochowskiej społeczności prawosławnej pozostałość aktową stanowią archiwalia rejestrujące próby oddania w bezpłatne użytkowanie placu miejskiego na rzecz 7. i 8. Pułku Strzelców celem urządzenia prawosławnej świątyni garnizonowej przy ulicy Celnej (obecnie Kazimierza Pułaskiego)[15], odstąpienia przez mieszkańców miasta placu pod numerem 31 przy alei Panny Maryi pod budowę cerkwi[16], a także budowy i utrzymania świątyni parafialnej, zlokalizowanej w dawnym rzymskokatolickim kościele św. Jakuba przy głównej ulicy miasta, naprzeciwko ratusza[17].

Materiały odnoszące się do wspólnoty wyznaniowej w nieodległym Noworadomsku reprezentowane są przez dwa poszyty. Na pierwszy składa się korespondencja w sprawie bezpłatnego odstąpienia na rzecz parafii św. Sergiusza Cudotwórcy z Radoneża nieruchomości miejskiej o powierzchni 486 sążni kwadratowych położonej przy ulicy Kaliskiej (obecnie Władysława Reymonta), na której projektowano wybudować dom parafialny[18]. Drugi natomiast dotyczy wynagradzania duchownych prawosławnych za wyjazdy do parafian i zawiera prośbę proboszcza Teodora Jermolenko, który – powołując się na pismo Konsystorza Duchownego Chełmsko-Warszawskiego – ubiegał się o uzyskanie ekwiwalentu pieniężnego za wyjazd z posługą kapłańską do, mieszkającego w pobliskich Kłomnicach, funkcjonariusza straży ziemskiej[19].

Wydział Administracyjny wytworzył w odniesieniu do Rawy obszerną dokumentację ilustrującą przebieg prac organizacyjnych i budowlanych

[10] APŁ, Rząd Gubernialny Piotrkowski Wydział Administracyjny, sygn. 3120.
[11] Tamże, sygn. 8803
[12] Tamże, sygn. 3162, 10448.
[13] Tamże, sygn. 10449
[14] Tamże, sygn. 8805.
[15] Tamże, sygn. 3762.
[16] Tamże, sygn. 197.
[17] Tamże, sygn. 642, 9409. Obiektowi temu władze powiatowe nadały znaczenie priorytetowe, podkreślając w raportach przesyłanych do władz gubernialnych konieczność wyeksponowania „widocznego miejsca, które należy się Cerkwi prawosławnej, tym bardziej biorąc pod uwagę bogactwo i przepych tutejszych kościołów katolickich" i obowiązek troski o jej reprezentacyjny wygląd, podyktowany obawą o to, że „nędzny widok której może wpływać negatywnie na sens ustanowienia w kraju religii prawosławnej, tym bardziej, że wśród pielgrzymów [podążających na Jasną Górę – KPD] jest część unitów, którzy […] nawiedzają miejscową cerkiew celem zaspokojenia potrzeb religijnych".
[18] Tamże, sygn. 2202.
[19] Tamże, sygn. 7461.

oraz komplikacje wynikłe w trakcie adaptacji dawnego kościoła rzymskokatolickiego, zwanego „starą farą" na potrzeby świątyni prawosławnej[20]. Osobną pozycję inwentarzową stanowią załączniki do akt budowy cerkwi prawosławnej w Rawie, ze sprawozdaniami ze zrealizowanych prac remontowych, wycenami materiałów otrzymanych z demontażu niektórych elementów budowlanych dawnego kościoła, wyliczeniami finansowymi i umowami z wykonawcami[21]. Z okresu późniejszego pochodzi jednostka dotycząca remontu dachu na cerkwi Trójcy Św. w Rawie[22].

Aktywność budowlana prawosławnych w Tomaszowie obejmowała pozyskanie dla celów inwestycyjnych odpowiedniej nieruchomości. Wśród wielu działek niezajętych i stanowiących własność kasy miejskiej wytypowano – co skrupulatnie zanotowano w jednej ze spraw prowadzonych przez Rząd Gubernialny – miejski plac targowy, „który swoim usytuowaniem uznany został za najbardziej odpowiedni do budowy świątyni"[23]. W dalszej kolejności, co potwierdza zawartość kolejnego poszytu, przystąpiono do zawiązania komitetu do spraw budowy, sporządzenia projektu budowy i kosztorysu prac, wreszcie zaś wieńczącego trudy organizacyjne wmurowania kamienia węgielnego[24]. Osobne pozycje inwentarzowe poświęcono nabyciu przez tomaszowską cerkiewną radę parafialną nieruchomości miejskiej pod zorganizowanie szkoły dla dzieci prawosławnych[25] oraz udzieleniu wspólnocie pożyczki pod budowę domu parafialnego[26].

Funkcjonowanie w łódzkiej przestrzeni miejskiej społeczności prawosławnej charakteryzują materiały dotyczące cerkwi garnizonowej, w dni powszednie pełniącej funkcję ujeżdżalni dla stacjonującego w mieście 37. Jekateryńskiego Pułku Piechoty, oraz cerkwi parafialnej św. Aleksandra Newskiego[27]. W odniesieniu do tej ostatniej w serii akt Wydziału Administracyjnego odnaleźć można korespondencję w sprawie odrestaurowania wnętrza świątyni, głównie pomalowania ścian, sufitów, okien i drzwi, a także budowy ruchomego klirosu[28], poszyty informujące o potrzebie naprawy

[20] Tamże, sygn. 463/I.
[21] Tamże, sygn. 463/II.
[22] Tamże, sygn. 9537.
[23] Tamże, sygn. 2134.
[24] Tamże, sygn. 9186.
[25] Tamże, sygn. 3894.
[26] Tamże, sygn. 13277.
[27] Tamże, sygn. 9150, 13446.
[28] Tamże, sygn. 12509. Kliros – w świątyni prawosławnej miejsce przed ikonostasem przeznaczone dla chóru i psalmisty.

dzwonnicy, przebudowy stróżówki[29] i budowie nowego ogrodzenia przy cerkwi św. Aleksandra Newskiego w Łodzi[30]. Zachowały się pojedyncze sprawy ilustrujące działalność inwestycyjną wspólnoty prowadzoną w zakresie obiektów stanowiących własność parafii, w tym projekty wybudowania domu mieszkalnego dla proboszcza i obsługi cerkiewnej na nieruchomości znajdującej się w sąsiedztwie cerkwi przy ulicy Dzielnej (obecnie Gabriela Narutowicza), stanowiącej własność lokalnego przemysłowca Juliusza Kunitzera[31], oddania prawosławnej radzie parafialnej w dzierżawę działki przy ulicy Konstantynowskiej (obecnie Legionów) pod budowę przytułku dla potrzebujących, rozbudowy istniejącego przy ulicy Olgińskiej (obecnie Grzegorza Piramowicza) domu dla sierot o sale do nauki rzemiosł dla młodzieży i schroniska dla kobiet, a także postawienia domu dziennego dla dzieci robotników oraz przytułku dla chorych i starych[32].

Próbę oderwania się od łódzkiej społeczności wyznaniowej i zorganizowania odrębnego miejsca kultu religijnego podjęli na początku XX wieku prawosławni z pobliskich Pabianic i Łaska. W omawianym okresie pabianicka wspólnota wykazała, niezwieńczone wzniesieniem cerkwi, starania o nabycie trzech nieruchomości miejskich od Karola Kolbego i braci Sztencel[33] oraz o ponowne rozpatrzenie projektu budowy kilka lat później i pozyskanie na ten cel funduszu w kwocie 10 tys. rubli[34]. Akta wydziałowe rejestrują ponadto sprawę pozyskania akceptacji władz zwierzchnich gubernialnych i duchowych na budowę cerkwi (kaplicy) prawosławnej w Łasku. Ta, w związku z niewielką liczbą wiernych, mieściła się do początków XX wieku w tamtejszym szpitalu. Niewielka kubatura pomieszczenia pełniącego funkcję domu modlitewnego, podkreślane w zachowanej dokumentacji niebezpieczeństwo zarażania się uczestników liturgii chorobami zakaźnymi, a także plany urządzenia w jej miejsce sali chorych z 10 łóżkami, ambulatorium, poczekalni lub sali operacyjnej, dały asumpt do podjęcia, zasygnalizowanych jedynie w analizowanym poszycie, działań na rzecz bezpłatnego nabycia nieruchomości i rozpoczęcia prac organizacyjno-budowlanych[35].

Uzupełnienie akt Wydziału Administracyjnego stanowią materiały Wydziału Budowlanego, składające się na kolejną serię zespołu Rząd Gu-

[29] Tamże, sygn. 4036.
[30] Tamże, sygn. 13474.
[31] Tamże, sygn. 1878, 2034.
[32] Tamże, sygn. 3913.
[33] Tamże, sygn. 3081.
[34] Tamże, sygn. 4004.
[35] Tamże, sygn. 9176.

bernialny Piotrkowski. Dotyczą one, egzemplifikując, budowy cerkwi prawosławnej w Tomaszowie[36], budowy murowanej, parterowej stróżówki i metalowego ogrodzenia przy cerkwi św. Aleksandra Newskiego przy ulicy Widzewskiej (obecnie Jana Kilińskiego) w Łodzi[37], zatwierdzenia kosztorysu budowy cerkwi prawosławnej przy piotrkowskim Gimnazjum Męskim[38] wraz z projektem[39] postawienia stróżówki przy cerkwi prawosławnej w Częstochowie[40] i na cmentarzu prawosławnym w Łodzi[41], wzniesienia przytułku dla dzieci przy ulicy Olgińskiej[42] oraz zabudowy nieruchomości przy ulicy Dzielnej (obecnie Gabriela Narutowicza)[43], budowy przytułku przy ulicy Moskiewskiej (obecnie Wojska Polskiego) w Piotrkowie[44]. Poza tym w tej serii akt Wydziału Budowlanego zachowało się pismo architekta powiatowego do wiceprzewodniczącego komitetu budowy cerkwi w Rawie informujące o złożeniu sprawozdania i odpowiednich dokumentów[45] oraz dokumentacja informująca o ogradzaniu prawosławnych cmentarzy i cerkwi[46]. Uzupełniającą część wymienionych poszytów stanowią w większości projekty realizowanych inwestycji budowlanych, ukazujące – najczęściej – fasadę, przekrój, rzuty kondygnacji budynków, w tym ich kształt i wielkość oraz plany sytuacyjny i orientacyjny nieruchomości, pokazujące sposób rozmieszczenia obiektów budowlanych i usytuowanie nieruchomości w przestrzeni.

W Archiwum Państwowym w Łodzi przechowywany jest zaledwie jeden zespół całkowicie dotyczący dziejów ludności prawosławnej do 1914 r. Komitet Budowy Cerkwi Prawosławnej w Łodzi, gdyż o nim mowa, ma charakter zdekompletowany i składa się zaledwie z 6 jednostek archiwalnych. Są to akta z lat 1894–1903, sporządzone w językach polskim, niemieckim i rosyjskim, zawierające protokoły posiedzeń komitetu budowlanego lokalnej cerkwi garnizonowej (i jednocześnie ujeżdżalni)[47], korespondencję w spra-

[36] APŁ, Rząd Gubernialny Piotrkowski Wydział Budowlany, sygn. 6166.
[37] Tamże, sygn. 1597.
[38] Tamże, sygn. 6828, 5441, 4401, 17962, 18580. O cerkwi przy piotrkowskim Gimnazjum Męskim zob. też: APŁ, Gimnazjum Męskie w Piotrkowie, sygn. 214, 228, 1238–1240.
[39] APŁ, Rząd Gubernialny Piotrkowski Wydział Budowlany, sygn. 18580.
[40] Tamże, sygn. 3641.
[41] Tamże, sygn. 2230.
[42] Tamże, sygn. 6061, 14959, 16641.
[43] Tamże, sygn. 5456.
[44] Tamże, sygn. 10242.
[45] Tamże, sygn. 17749.
[46] Tamże, sygn. 17764.
[47] APŁ, Komitet Budowy Cerkwi Prawosławnej w Łodzi, sygn. 1, 2.

wie realizacji projektu[48], dokumenty potwierdzające koszty poniesione tytułem prowadzonych prac budowlanych[49], kosztorysy i rachunki[50], a także wykazy ofiar składanych na budowę świątyni[51].

Stosunkowo obszerne, bo liczące w sumie kilkaset stron, są jednostki archiwalne dotyczące budowy świątyń prawosławnych w guberni piotrkowskiej, składające się na zespół Kancelaria Gubernatora Piotrkowskiego. Wprowadzenie do tematyki prawosławnej stanowi poszyt o świątyniach prawosławnych w Kraju Przywiślańskim, który poza kopią drukowanych, cytowanych wyżej przepisów szczegółowych, zawiera składki informujące o niezrealizowanych na początku lat 70. XIX w. projektach budowy w Łodzi świątyni prawosławnej i wydatkach ponoszonych z tytułu ogrzewania i remontu cerkwi i domu parafialnego w Piotrkowie. Najobszerniejsza natomiast dotyczy zapewnienia wiernym z Noworadomska warunków do odprawiania obrzędów, poprzez adaptację na ten cel kościoła pofranciszkańskiego lub pomieszczeń ratuszowych, a w najlepszym przypadku – budowę nowej cerkwi. Stanowić ona miała rzeczywiste miejsce kultu lokalnych wyznawców, wykorzystujących do celów modlitewnych pomieszczenia wynajmowane w kamienicy kupca Bernarda Ferstera[52]. Zachowała się ponadto interesująca korespondencja w sprawie budowy nowej cerkwi w Sosnowcu i wmurowania kamienia węgielnego, będącego zarzewiem nieporozumienia między niepoinformowanym o planach gubernatorem piotrkowskim i energiczną działalnością sosnowieckiego komitetu do spraw budowy[53]. Osobną pozycję inwentarzową stanowią akta budowy w Łodzi cerkwi dla 37. Jekateryńskiego Pułku Piechoty, zawierające m. in. propozycje odznaczenia osób szczególnie zasłużonych w realizacji inwestycji łódzkich przemysłowców,

[48] Tamże, sygn. 3.

[49] Tamże, sygn. 4.

[50] Tamże, sygn. 5.

[51] Tamże, sygn. 6.

[52] APŁ, Kancelaria Gubernatora Piotrkowskiego, sygn. 32. Pomimo czynionych zabiegów o uzyskanie zgody na budowę nowego obiektu sakralnego, Warszawski Konsystorz Duchowny udzielił odpowiedzi negatywnej. Podkreślano w niej niewielką liczbę wyznawców prawosławia mieszkających w samym mieście i jego najbliższym regionie oraz możliwość uczestnictwa w liturgii w świątyniach w Piotrkowie lub Częstochowie. Jednocześnie zobligowano właściciela kamienicy, w której mieścił się prawosławny dom modlitwy, do dobudowy klatki schodowej z osobnym wejściem do cerkwi, oddania pomieszczenia zajmowanego przez notariusza na potrzeby kapłana prawosławnego oraz wymuszono na najmującym część lokalu Stanisławie Maszewskim nieprzyjmowanie w domu panien lekkich obyczajów i urządzania domu uciech. O cerkwi w Radomsku zob. też: APŁ, Naczelnik Powiatu Piotrkowskiego, sygn. 80.

[53] APŁ, Kancelaria Gubernatora Piotrkowskiego, sygn. 1305.

Cerkiew garnizonowa 37. Jekaterynburskiego Pułku Piechoty w Łodzi
(APŁ, Komitet Budowy Cerkwi Prawosławnej w Łodzi, sygn. 6, k. 3)

w osobach Juliusza Kunitzera, Ludwika Meyera, Ludwika Herbsta, Izraela Poznańskiego, Karola Scheiblera i innych[54]. Wskazać można także na poszyt dotyczący otwarcia w przytułku św. Zofii cerkiewnej szkoły parafialnej[55] oraz sprawozdanie z działalności łódzkiej cerkiewnej rady parafialnej, wszyte do prywatnej korespondencji piotrkowskiego gubernatora[56].

Archiwalia łódzkie dotyczące prawosławia wyróżnia szerokie *spectrum* tematyczne przechowywanych materiałów. Obok przedstawionych, składają-

[54] Tamże, sygn. 1124.

[55] Tamże, sygn. 230.

[56] Tamże, sygn. 866. Sprawozdania z działalności Łódzkiej Cerkiewnej Rady Parafialnej przy Soborze Aleksandra Newskiego (*Отчёт Лодзинского церковно-приходского Попечательства при Александро-Невском Соборе на 1909 год* oraz *Отчёт Лодзинского церковно-приходского Попечательства при Александро-Невском Соборе за 1911 год*) znaleźć można w Bibliotece Archiwum Państwowego w Łodzi pod sygnaturami 453/Ł, 454/Ł i 4710/Ł.

cych się na zespoły Rząd Gubernialny Piotrkowski i Kancelaria Gubernatora Piotrkowskiego, w zasobie Archiwum Państwowego wytypować można jeszcze co najmniej kilku aktotwórców, których działalność wpisuje się w ramy analizowanego zagadnienia. W zespole Kasa Skarbowa Guberni Piotrkowskiej zachowały się preliminarze wydatków Świątobliwego Synodu Rządzącego z lat 1873[57], 1874[58], 1875[59], 1876[60], 1877[61], a w aktach wytworzonych przez Urząd Gubernialny Piotrkowski do Spraw Włościańskich sprawy comiesięcznych składek na rzecz piotrkowskiej cerkiewnej rady parafialnej[62].

Akcje zbiórki ofiar dobrowolnych na ochronkę prawosławną w Piotrkowie, podlegającą Rosyjskiemu Towarzystwo Dobroczynności oraz apel o przyjmowanie dzieci opuszczonych i wychowywaniu ich w duchu rosyjskim, zarejestrował Policmajster miasta Łodzi[63]. Zachowała się ponadto korespondencja w sprawie sprzedaży świec cerkiewnych[64], sporządzenia inwentarza majątku nieruchomego, wyposażenia i zbioru książek piotrkowskiej prawosławnej szkoły początkowej[65], budowy domu dla duchowieństwa w Łodzi[66], a także akta dotyczące rozwodów, zawierające notatki z przesłuchania świadków w sprawach rozwodowych Luby, z domu Adem i Nikołaja Lermontowów oraz Jewgienii Gołuszkiewicz, damy klasowej łowickiego gimnazjum żeńskiego i Aleksandra Gołuszkiewcza, byłego nauczyciela radomskiego gimnazjum żeńskiego, zamieszkałego w Mohylewie, w tamtejszym monasterze[67]. Ponadto wspomnieć należy o prowadzonej przez Policmajstra statystyce wyznaniowej[68], podobnie jak o przechowywanych w Archiwum aktach stanu cywilnego poszczególnych parafii prawosławnych[69].

[57] APŁ, Kasa Skarbowa Guberni Piotrkowskiej, sygn. 321.
[58] Tamże, sygn. 378.
[59] Tamże, sygn. 426.
[60] Tamże, sygn. 448.
[61] Tamże, sygn. 471.
[62] APŁ, Urząd Gubernialny Piotrkowski do Spraw Włościańskich, sygn. 599, 600, 596.
[63] APŁ, Policmajster Miasta Łodzi, sygn. 1838.
[64] Tamże, sygn. 575.
[65] APŁ, Dyrekcja Szkolna w Łodzi, sygn. 2157, 2156.
[66] APŁ, Policmajster Miasta Łodzi, sygn. 874.
[67] Tamże, sygn. 1662.
[68] Tamże, sygn. 578, 577.
[69] APŁ, Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Kutnie; APŁ, Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Łodzi; APŁ, Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Łowiczu; APŁ, Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Piotrkowie Trybunalskim; APŁ, Akta stanu cywilnego parafii prawosławnej w Wieluniu; APŁ, Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Łęczycy.

Spisy Rosjan wyznania prawosławnego, zamieszkałych w Pabianicach, znajdują się w zespole Naczelnik Ziemskiej Straży miasta Pabianic[70]. Zawartość jednego z tych poszytów stanowi dokumentacja organizacji kwesty na cele budowy świątyni *Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy w Łasku*[71]. Ich uzupełnienie odnaleźć można w zespole Rada Opieki Społecznej Guberni Piotrkowskiej[72]. Wspomniane akta szkolne prezentuje natomiast w pełniejszym zakresie zespół Dyrekcja Szkolna w Łodzi, w szczególności zaś poszyty o nauczycielach religii w szkołach elementarnych[73], o prawosławnej szkole początkowej w Piotrkowie[74] oraz o łódzkich szkołach prawosławnych[75]. Wśród archiwaliów wyróżniają się akta spraw prowadzonych przez Sąd Okręgowy Piotrkowski z tytułu obrazy wyznania prawosławnego. W jednej z nich niejaki Franciszek Łukomski, pracownik fabryki „Leonarda, Girbarta i Woelkera" w powiecie łódzkim, w czasie rozmowy z innymi robotnikami stwierdził, że „objazdowi handlarze ikonami będąc poza miastem, na polach wykorzystują święte obrazy w charakterze ścian ustępów, a głupi naród potem chętnie je kupuje i całuje", za co został skazany na 6 dni aresztu[76].

Osobną grupę akt stanowią materiały wytworzone w okresie kancelarii rosyjskiej przez magistraty. W zasobie Archiwum Państwowego w Łodzi zgromadzono kilka zespołów akt miejskich, w tym najlepiej zachowany w skali kraju i liczniejszy na obszarze dawnej guberni piotrkowskiej, liczący ponad 40 tys. jednostek archiwalnych zespół Akta miasta Łodzi. Magistrat miasta Łodzi wytworzył, w odniesieniu do badanego problemu, dokumentację w sprawie wzniesienia w mieście prawosławnej świątyni – pomnika wdzięczności mieszkańców Łodzi za ocalenie cara Aleksandra II z zamachu 2 kwietnia 1879 r., w którego postawienie zaangażował się gubernator piotrkowski Iwan Kachanow[77]. W jednym z poszytów znalazł się wydrukowany tekst „Cerkiew prawosławna w mieście Łodzi", przedstawiający najważniejsze momenty realizacji projektu i osoby, które wniosły szczególny wkład w jego realizację[78]. Zachowały się akta powołania komitetu budowy cerkwi garnizonowej i ujeżdżalni dla kwaterującego w mieście 37. Jekaterynbur-

[70] APŁ, Naczelnik Ziemskiej Straży miasta Pabianic, sygn. 321, 294, 350.
[71] Tamże, sygn. 295.
[72] APŁ, Rada Opieki Społecznej Guberni Piotrkowskiej, sygn. 140, 284.
[73] APŁ, Dyrekcja Szkolna w Łodzi, sygn. 131.
[74] Tamże, sygn. 1033, 1035.
[75] Tamże, sygn. 863.
[76] APŁ, Sąd Okręgowy Piotrkowski, sygn. 6964.
[77] APŁ, Akta miasta Łodzi, sygn. 2921, 2922.
[78] Tamże, sygn. 2922.

skiego Pułku Piechoty[79], późniejszych remontów świątyń parafialnej i garnizonowej[80], wyasygnowania z kasy miejskiej środków na wykonanie prac restauratorskich[81], a także archiwalia dotyczące instalacji oświetlenia elektrycznego łódzkich cerkwi św. Aleksandra Newskiego[82] i św. Olgi[83]. Materiały miejskie, rejestrujące aktywność inwestycyjną lokalnej wspólnoty prawosławnej, obejmują ponadto poszyty dotyczące wynajęcia mieszkania dla kapłana[84], budowy domu mieszkalnego dla proboszcza i obsługi cerkiewnej[85] oraz informujące o wydatkach ponoszonych przez miasto na ten cel[86], a ponadto materiały dotyczące wzniesienia domu parafialnego[87] i przytułku dla potrzebujących[88]. Wspomnieć należy też o jednostkach archiwalnych zawierających materiały o postawieniu stróżówki przy cerkwi św. Aleksandra Newskiego[89], wyasygnowaniu 700 rubli dla prawosławnej szkoły cerkiewno-parafialnej[90], a także o zaadaptowaniu jednego z pomieszczeń łódzkiego gimnazjum żeńskiego na cerkiew i jej wyposażenia w utensylia liturgiczne[91], o konfliktach powstałych wśród mieszkańców Łodzi o prawo korzystania z ogrodu przy cerkwi św. Aleksandra Newskiego[92], o przychodach i rozchodach łódzkiej cerkiewnej rady parafialnej[93] i grupę akt odnoszących się do wydzielenia, budowy kaplicy, stróżówki i ogrodzenia cmentarza prawosławnego w Łodzi[94] wraz z przepisami ogólnymi dotyczącym organizowania cmentarzy w eparchii chełmski-warszawskiej[95].

W Aktach miasta Łodzi odnaleźć można dwie jednostki archiwalne informujące o przybyciu w 1894 r. do miasta arcybiskupa chełmskiego i warszawskiego Flawiana[96] wraz z załączonym do akt szczegółowym programem

[79] Tamże, sygn. 6749.
[80] Tamże, sygn. 6754, 2926.
[81] Tamże, sygn. 2924.
[82] Tamże, sygn. 2927, 2928.
[83] Tamże, sygn. 2930.
[84] Tamże, sygn. 7338.
[85] Tamże, sygn. 7339.
[86] Tamże, sygn. 2925.
[87] Tamże, sygn. 2929, 6747.
[88] Tamże, sygn. 2861.
[89] Tamże, sygn. 2923.
[90] Tamże, sygn. 2874.
[91] Tamże, sygn. 2898.
[92] Tamże, sygn. 6751.
[93] Tamże, sygn. 11988, 11984.
[94] Tamże, sygn. 3638, 6722, 6752, 3640, 3643, 1575.
[95] Tamże, sygn. 6759.
[96] Tamże, sygn. 6748.

wizytacji w większych miejscowościach guberni piotrkowskiej, w tym w: Tomaszowie, Piotrkowie, Noworadomsku, Częstochowie i Sosnowcu[97]. Licznie natomiast prezentowane są poszyty rejestrujące zbiórki ofiar na wyposażenie i budowę świątyń prawosławnych w Królestwie Polskim i na całym świecie, zwierające najczęściej skierowane do prawosławnych wezwanie o braterską pomoc i listę ofiarodawców[98]. Na osobne pozycje inwentarzowe składa się korespondencja w sprawie zbierania datków na rzecz łódzkiej cerkiewnej rady parafialnej[99] oraz akta organizacji kwesty na potrzeby łódzkiego przytułku dla dzieci[100]. W Archiwum przechowywana jest również dokumentacja o charakterze statystycznym o osobach wyznania prawosławnego osiedlających się w Łodzi i wyjeżdżających do innych miejscowości cesarstwa rosyjskiego[101], a także dokładne spisy urodzonych, zaślubionych i zmarłych prawosławnych mieszkańców miasta oraz materiały dotyczące konwertytów na prawosławie[102]. Uzupełnia je imienny spis członków łódzkiej wspólnoty, datowany na lata 1870–1872[103].

Prezentowana dokumentacja łódzkiego magistratu obfituje w treści dotyczące dziejów lokalnej wspólnoty prawosławnej. W pozostałych przechowywanych w Archiwum Państwowym w Łodzi zespołach akt miejskich szeroko ujmowane funkcjonowanie tych społeczności wyznaniowych znajduje swe odzwierciedlenie w niewielkiej ilości zakładanych spraw. Dotyczą one, jak w przypadku Akt miasta Pabianic, projektów budowy własnej świątyni[104] i powiększenia istniejącego cmentarza[105], w większości zaś ustalenia spisu osób zobligowanych do uczestnictwa w liturgii paschalnej[106] lub – co odnotowano w jednym z poszytów zachowanych w Aktach miasta Tuszyna – próśb prawosławnych o zapomogę finansową w związku z trudną sytuacją życiową[107]. Szczątkowe dane można ponadto odnaleźć w teczkach zbiorczych, choć te – z uwagi na swój charakter – nie rysują obrazu pełnego i dokładnego[108].

[97] Tamże, sygn. 6750.
[98] Tamże, sygn. 6755–6758, 6760–6779, 6779a, 7015.
[99] Tamże, sygn. 6753, 6865, 6869.
[100] Tamże, sygn. 6854.
[101] Tamże, sygn. 8917, 8924.
[102] Tamże, sygn. 9009, 9014, 9331, 9348, 9354, 9362, 9383, 9399, 9417, 9420, 9426, 9429.
[103] Tamże, sygn. 8698.
[104] APŁ, Akta miasta Pabianic, sygn. 2024.
[105] Tamże, sygn. 881.
[106] Tamże, sygn. 1257, 1380, 1427, 1494, 1548, 1624.
[107] APŁ, Akta miasta Tuszyna, sygn. 269.
[108] Charakter niepełny mają także archiwalia zgromadzone w innych archiwach państwowych, obejmujących swym zasięgiem działania obszar dawnej guberni piotrkowskiej.

Reasumując należy zaznaczyć, że materiały archiwalne do dziejów Kościoła prawosławnego w guberni piotrkowskiej przechowywane w Archiwum Państwowym w Łodzi, jak wynika z przeprowadzonej analizy źródłoznawczej, stanowią uchwytne, podlegające współczesnym opisom i ocenom, świadectwo przeszłości. Pozwalają odtworzyć najważniejsze momenty kształtujące losy lokalnych społeczności prawosławnych, scharakteryzować zaangażowanie w rozwój materialny i duchowy własnych wspólnot. Ich odczytanie nie może jednak następować poza ogólnym kontekstem historycznym i kulturowym, bez których zrozumienie losów prawosławia w guberni piotrkowskiej nie byłoby w ogóle możliwe.

Archival sources for history of Orthodox Church in Piotrków Governorate in the fonds of Łódź State Archive

Summary

Multi-dimensional history of Orthodox Church in Piotrków Governorate was recorded over the decades by governorate, powiat and city administration offices, security and public order services, educational institutions, law enforcement, treasury as well as cultural and welfare institutions. Today, results of their bureaucratic activity constitute a valuable research resource. Below, with certain exemplifications, the most important archival materials are presented, pertaining to development of Orthodox Church in Piotrków Governorate, with a focus on the fonds of Łódź State Archive, which preserves the most important collections created as a result of tsar administration activity in the indicated area.

Bibliografia

Źródła

Archiwum Państwowe w Łodzi:

Akta miasta Łodzi, sygn. 1575, 2861, 2874, 2898, 2921–2930, 3638, 3640, 3643, 6722, 6747–6750, 6751–6779a, 6854–6865, 6869, 7015, 7338–7339, 8698, 8917, 8924, 9009, 9014, 9331, 9348, 9354, 9362, 9383, 9399, 9417, 9420, 9426, 9429, 11984, 11988.

Akta miasta Pabianic, sygn. 881, 1257, 1380, 1427, 1494, 1548, 1624, 2024.

Akta miasta Tuszyna, sygn. 269.

Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Kutnie, sygn. 1–2.

Przykładowo w Archiwum Państwowym w Piotrkowie, w zespole Akta miasta Piotrkowa, odnaleźć można zaledwie 13 j.a. dotyczących omawianej problematyki, z czego większość związana jest z funkcjonowaniem w mieście prawosławnej szkoły początkowej, a w oddziale tomaszowskim tegoż Archiwum, w zespole Akta miasta Tomaszowa, wytypowano 6 poszytów.

Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Łęczycy, sygn. 1–31.
Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Łodzi, sygn. 1–86.
Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Łowiczu, sygn. 1–67.
Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Piotrkowie Trybunalskim, sygn. 1–75.
Akta stanu cywilnego Parafii Prawosławnej w Wieluniu, sygn. 1–16.
Dyrekcja Szkolna w Łodzi, sygn. 131, 863, 1033, 1035, 2156, 2157.
Gimnazjum Męskie w Piotrkowie, sygn. 214, 228, 1238–1240.
Kancelaria Gubernatora Piotrkowskiego, sygn. 9, 32, 230, 866, 1124, 1305.
Kasa Skarbowa Guberni Piotrkowskiej, sygn. 321, 378, 426, 448, 471.
Komitet Budowy Cerkwi Prawosławnej w Łodzi, sygn. 1–6.
Naczelnik Powiatu Piotrkowskiego, sygn. 80.
Naczelnik Ziemskiej Straży miasta Pabianic, sygn. 294–295, 321, 350.
Policmajster Miasta Łodzi, sygn. 575, 577–578, 874, 1662, 1838,
Rada Opieki Społecznej Guberni Piotrkowskiej, sygn. 140, 284.
Rząd Gubernialny Piotrkowski Anteriora, sygn. 2235; Wydział Administracyjny, sygn. 8, 40, 133, 197, 463/I, 463/II, 642, 1878, 2034, 2134, 2202, 3081, 3120, 3162, 3762, 3894, 3913, 4004, 4036, 7461, 8803, 8805, 9150, 9176, 9186, 9409, 9537, 10448–10449, 12509, 13277, 13446–13474; Wydział Budowlany, sygn. 1597, 2230, 3641, 4401, 5441, 5456, 6061, 6166, 6828, 10242, 14959, 16641, 17749, 17764, 17962, 18580.
Sąd Okręgowy Piotrkowski, sygn. 6964.
Urząd Gubernialny Piotrkowski do Spraw Włościańskich, sygn. 596, 599–600.

Дневникъ законовъ. Dziennik praw [Królestwa Polskiego], t. 66, Warszawa 1866.
Отчёт Лодзинского церковно-приходского Попечательства при Александро-Невском Соборе на 1909 год, Лодзь 1910.
Отчёт Лодзинского церковно-приходского Попечательства при Александро-Невском Соборе за 1911 год, Лодзь 1912.

Opracowania

Badziak K., Chylak K., Łapa M., *Chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe (bez Kościoła rzymskokatolickiego) w Łodzi do wybuch I wojny światowej* [w:] *Rola wspólnot wyznaniowych w historii miasta Łodzi*, red. M. Kulesza, Łapa M., J. Walicki, Łódź 2010.
Bossowski J. A., *Cerkiew prawosławna w Radomsku,* Lwówek Śląski 2006.
Cynalewska-Czuma P., *Architektura cerkiewna Królestwa Polskiego narzędziem integracji z Imperium Rosyjskim*, Poznań 2004.
Delfas H., *Parafia prawosławna w Łodzi (1884–1914)*, „Rocznik Łódzki", 2003, t. 50, 2003, s. 109–124.
Krasny P., *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596–1914*, Kraków 2003.
Łapa M., *Kościół prawosławny w Łodzi do wybuchu I wojny światowej* [w:] *Łódź wielowyznaniowa. Dzieje wspólnot religijnych do 1914 roku*, red. K. Badziak, K. Chylak, M. Łapa, Łódź 2014.

Matuszak T., *Archiwum Państwowe w Piotrkowie Trybunalskim 1919–1951*, Piotrków Trybunalski-Radzyń Podlaski 2009.

Pełka B., *Rola Archiwum Państwowego m. Łodzi i woj. łódzkiego w łódzkim środowisku naukowym (1945–1970 r.)*, „Rocznik Łódzki", t. 19, 1974, s. 173–189.

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, t. 8, Warszawa 1887.

Sokoł K., Sosna A., *Kopuły nad Wisłą. Prawosławne cerkwie w centralnej Polsce w latach 1815–1915*, Moskwa 2003.

Stefański K., *Architektura sakralna w Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821–1914*, Łódź 1995.

Wiernicka V., *Prawosławni w Łodzi*, Łódź 2015.

Zubowski P., *Cerkwie prawosławne Łodzi i regionu łódzkiego w dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939)*, Białystok 2014.

Związek J., *Cerkiew prawosławna pod wezwaniem św. Cyryla i Metodego w Częstochowie*, „Ziemia Częstochowska", t. 30, 2003, s. 93–110.

Wykaz skrótów

List of abbreviations

AAG	Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie
AAL	Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie
AAW	Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie
ABGK	Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu (w APP)
ABMK	„Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”
abp	arcybiskup
ACap	Acta Capituli (w AAG)
ACRR	Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców w Rzymie
Acta SCPF	*Acta S. Congregationis de Propaganda Fide*, ed. A. G. Welykyj, t. 1–2, Romae 1953–1954
ADŁ	Archiwum Diecezjalne w Łomży
ADP	Archiwum Diecezjalne w Płocku
ADPe.	Archiwum Diecezji Pelplińskiej
ADS	Archiwum Diecezji Siedleckiej
AGAD	Archiwum Główne Akt Dawnych
AGZ	*Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie*, t. 1–23, Lwów 1868–1928
AJ	Archiwum Jasnogórskie
AKKK	Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej
AKMK	Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie
AKMis.	Archiwum Księży Misjonarzy w Krakowie
AKP	Archiwum Królestwa Polskiego (w AGAD)
AKW	Archiwum Koronne Warszawskie (w AGAD)
AmP	Akta miasta Przemyśla (w APP)

ANK	Archiwum Narodowe w Krakowie
ANP	*Acta Nuntiaturae Poloniae*
AOK	Armeeoberkommando (Naczelna Komenda Armii)
APEAC	Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie
APL	Archiwum Państwowe w Lublinie
APŁ	Archiwum Państwowe w Łodzi
APP	Archiwum Państwowe w Przemyślu
AR	Archiwum Warszawskie Radziwiłłów (w AGAD)
ASPiV	Archivio storico San Pietro in Vincoli (w Rzymie)
ASW	Akta Skarbowo-Wojskowe (w Archiwum Skarbu Koronnego AGAD)
AVAK	*Акты издаваемые Виленскою комиссіею для разбора древних актов*, t. 2: *Акты брестского земского суда*, Вильна 1867; t. 8: *Акты виленского гродского суда*, Вильна 1874.
AZ	Archiwum Zamoyskich (w AGAD)
b.	brak; bez
b. pag.	brak paginacji
B. PAU/PAN	Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk w Krakowie
b.d.	bez (brak) daty
BCz.	Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie
Bd.	Band / tom
bearb.	bearbeitet / opracował
BiAT	Parafia Ewangelicko-Augsburska w Cieszynie – Biblioteka i Archiwum im. B. R. Tschammera
Bibl. Stef.	Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника
BJ	Biblioteka Jagiellońska
BLAN	Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich w Wilnie
bł.	błogosławiony; błogosławiona
BOss.	Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu
bp	biskup

brw.	brak roku wydania
c. k.	cesarsko-królewski
CBD	*Corpus Diplomaticus Brandenburgesis*, Bd. 3, hg. v. A. J. F. Riedel, Berlin 1861
ChKGK	Chełmski Konsystorz Greckokatolicki (w APL)
coll.	collegit (zebrał)
CPAHU	Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy (we Lwowie); zob. ЦДІАЛ
CR	Congregatio a Resurrectione Domini Nostri Iesu Christi; Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa; zmartwychwstańcy
CRL	Canonici regolari della Congregazione del Santissimo Salvatore lateranense; Kanonicy regularni laterańscy kanonicy regularni; kanonicy laterańscy
CWW	Centralne Władze Wyznaniowe (w AGAD)
DZ	Domy Zgromadzenia (w AKMis.)
dz.	dział
EAA	Eesti Ajalooarhiiv (Estońskie Archiwum Historyczne w Tartu)
ed.	edidit
EK	*Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., t. 1–20, Lublin 1973–2014.
EZA	Evangelisches Zentralarchiv Berlin
F. (f.)	fond (фонд; zespół archiwalny)
gen.	generał
H.	Heft / zeszyt
hg.	herausgegeben / wydał
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv
hr.	hrabia
j.a.	jednostka archiwalna (teczka, księga, poszyt itp.)
Jg.	Jahrgang / Rocznik
k.	karta
KA	Kriegsarchiv
kard.	kardynał
kart.	karton
k. k.	kaiserlich-königlich

k. u. k.	kaiserlich und königlich
KDKW	*Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej*, wyd. J. Fijałek, W. Semkowicz, Kraków 1948
KHKM	„Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”
kl.	kleryk
KŁ	Kapituła-Kolegiata Łowicka (w AAW)
KM	Kriegsministerium
kol.	kolumna
ks.	książę; ksiądz
KÜA	Kriegsüberwachungsamt
KUL	Katolicki Uniwersytet Lubelski
LBN	Litewska Biblioteka Narodowa w Wilnie (Lietuvos nacionalinė Martyno Mažvydo biblioteka)
lib.	liber (libri)
Litterae SCPF	*Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide*, coll. A. G. Welykyj, t. 1–2, Romae 1954–1955
M.d.Ä	Ministerium des Äussern
mb.	metr bieżący (półek)
MGG	k. u. k. Militärgeneralgouvernement (C. i k. Generalne Gubernatorstwo Wojskowe)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
MHA	„Miscellanea Historico-Archivistica”
mjr	major
MK	Metryka Koronna (w AGAD)
mkr.	mikrofilm
mons.	monsignore, monsinior (prałat)
MPH	*Monumenta Poloniae Historica*, t. 1–2 , wyd. A. Bielowski, Lwów 1864–1872 (reprint Warszawa 1960–1961)
MPH, s.n.	*Monumenta Poloniae Historica. Series Nova*
mps	maszynopis
MSZ	Ministerstwo Spraw Zagranicznych
MUH	*Monumenta Ucrainae Historica*, collegit A. Šeptyckyj, ed. J. Slipyj, t. 1–12, Romae 1964–1975
NKDMaz	*Nowy Kodeks dyplomatyczny Mazowsza*, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, cz. 2–3, Wrocław–Warszawa 1989–2000

NKWD	Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych Związku Sowieckiego (Народный комиссариат внутренних дел СССР)
NMP	Najświętsza Maryja Panna
o.	ojciec (zakonnik)
op.	opys (опис; część inwentarza; seria w zespole archiwalnym)
ÖStA	Österreichisches Staatsarchiv
Ośrodek ABMK	Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych KUL w Lublinie
p.w.	pod wezwaniem
PA	Politisches Abteilung
PHW	„Przegląd Historyczno-Wojskowy"
płk.	pułkownik
PSB	*Polski słownik biograficzny*, t. 1–7, Kraków 1935–1958; t. 8–18, Wrocław–Warszawa–Kraków 1959–1973; t. 19–25, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974–1980; t. 26–31, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981–1989; t. 33–34, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991–1993; t. 36–48, Warszawa–Kraków 1995–2012
PUb I	*Pommersches Urkundenbuch*, t. 1: *786–1253*, oprac. K. Conrad, Köln–Wien 1970.
rkps	rękopis
RTK	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne"
s.	siostra (zakonnica); strona
SDB	Salesiani di Don Bosco; Towarzystwo Salezjańskie (zakon salezjanów)
SMHW	„Studia i Materiały do Historii Wojskowości"
sygn.	sygnatura
św.	święty; święta
TJ	Towarzystwo Jezusowe (*Societas Iesu* – SI), jezuici
Tl.	Teil / część
TRS	Tymczasowa Rada Stanu
UB	*Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preussens*, hg. v. P. Tschackert, Bd. 1–2, Leipzig 1890.
v.	verso; von
VC	*Volumina Constitutionum*, t. 2, vol. 2, do druku przygotował S. Grodziski, Warszawa 2008; t. 3, vol. 1–2, oprac. S.

	Grodziski, M. Kwiecień, A. Karabowicz, Warszawa 2010–2013; t. 4, vol. 1, oprac. S. Grodziski, M. Kwiecień, K. Fokt, Warszawa 2015
VL	*Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, wyd. J. Ohryzko, t. 2–7, Petersburg 1859–1860; t. 9, Kraków 1889
vol.	wolumin; tom
WA	Weimarer Ausgabe (Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Weimar 1883–1938
WCPL	Władze Centralne Powstania Listopadowego (w AGAD)
wyd.	wydanie; wydał
z.	zeszyt
Zb. dok. perg.	Zbiór dokumentów pergaminowych
zesp.	zespół archiwalny
złp	złoty polski
ZR	Zbiór rękopisów

*

АВАК	*Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией*; zob. AVAK
АЗР	*Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею*, t. 2–4, Санктпетербург 1848–1851
АЮЗР	*Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов*, cz. 1, t. 10, Киевъ 1904
ДАВО	Державний архів Волинської області
Записки НТШ	„Записки наукового Товариства ім. Шевченка”
оп.	опис (inwentarz; część fondu)
РГАДА	Российский государственный архив древних актов в Москве
РИБ	*Русская Историческая Библиотека*, t. 20, Петербург 1903
спр.	справа (sygnatura)
ф.	фонд (fond; zespół archiwalny)
ЦДІАЛ	Центральний державний історичний архів України у Львові; zob. CPAHU

Indeks osób

Index of Names

Abraham Grek 339
Abramowicz Jan 98, 108, 110–113, 117
Adalbert bp pomorski 47, 48, 52, 54
Adam Wacław, książę cieszyński 762
Adam z Bazylei 96
Adamus Adam 384
Adrian (Andrzej), patriarcha moskiewski 588
Aelerd z Rievaulx 27
Afanasij Filipowicz (Atanazy Brzeski) 512, 530, 531, 547
Agobard z Lyonu 27
Agryppa Wencław (Wacław) 113, 114
Ahausen Johan Nikodemi 457
Aichler Stanisław 716
Albin Jerzy 78
Albrecht Fryderyk 421, 423
Albrecht Hohenzollern (von Brandenburg-Ansbach) 411–413, 415–417, 420, 422, 426–427, 429, 439–441, 482, 485, 487
Albrecht Hohenzollern (z Brandenburgii) 397, 398
Albrecht Niedźwiedź 47, 48
Aleksander (Olelko) Włodzimierzowic 58
Aleksander I, car 490
Aleksander I, papież 94
Aleksander II, car 773, 781
Aleksander III, car 251
Aleksander IV, papież 126
Aleksander Jagiellończyk 78–79, 84, 88–89, 94–95, 388
Aleksander Newski, św. 775–777, 779, 782
Aleksander V, papież 74
Aleksander z Malonne 34, 35
Aleksandra Olgierdówna 57, 58, 68
Aleksandra Romanowa 227
Aleksy Michajłowicz 569
Alemani Dominik 716
Amalariusz z Metz 27
Amicinus Jan 689
Anastazja-Wierzchosława 36
Andraee Joakim 457, 458
Andrea Jakub 421
Andrian Leopold 299, 300–302
Andrusiak Mykoła 590
Andruszewicz Jan bp 78
Andruszkowicz Ambroży 84
Andruszkowicz Ławryn 84
Andrzej III, król węgierski 57
Andrzej z Płońska 75, 77–78
Andrzej, bp Seretu 74
Andrzej, pleban z Białej 79, 80, 82
Andrzej, s. Marcina z Węgrowa 83
Angełłowicz Antoni 636
Anna Aldona, c. Giedymina 57, 66
Anna, księżna mazowiecka 58
Anna Cylejska 57
Anna Hohenzollern 398
Anna Wazówna 397, 402, 407, 408
Anna, c. Fiodora Olgierdowica 58
Anna, c. Konrada III 58,
Anna, księżna żagańska 65
Antanavičius Darius 88

Antonelli Giacomo kard. 648
Antoni (Dobrynia Jadrenkowicz, Andrzejowicz) 556, 559, 564
Antoni, metropolita halicki 325
Antoni Pieczerski, św. 355
Apuchtin Aleksander 251
Aquaviva Klaudiusz 108–109
Arendt Karol 206
Arquien Ludwik d' 152
Arsenij, św. 355
Atanazy Brzeski – zob. Afanasij Filipowicz
Atanazy, patriarcha Konstantynopola 325
Auchy de, baron 454
Augusiewicz Sławomir 140
August II Sas 342, 343, 362
August III Sas 344, 750
Augusta Wiktoria, cesarzowa 480, 482, 485
Augustyn z Hippony, św. 381, 382, 537, 685, 698
Augustyn ze Stargardu 51
Augustynik Grzegorz 258, 272
Awdaniec Michał 30

Babski Andrzej 406–407
Balicki Zygmunt 498
Balsam Kasper 754
Balzer Oswald 63
Bałaban Gedeon 341
Bałabanowa Maria z Hulewiczów 361
Bałyk Borys 553
Bandurski Władysław 305
Banner Jan 454
Bantysz Kamienski Nikołaj 590
Baranek Maciej 98
Baranowicz Łazarz 341
Baranowski Ignacy 491, 501
Baranowski Wojciech 130, 193
Barbara, c. Aleksandra Włodzimierzowica 58
Barbara, ż. Jana ze Zdzitowa 99
Bársony György 172
Bartsch Henryk 493
Barycz Henryk 113
Baryczka Michał 671
Batory Stefan – zob. Stefan Batory
Baudouin de Courtenay Jan 491
Beata, ż. Jakuba Ślesity 91
Beaumont Simon van 454
Bedleński Mikołaj 689
Behm Christian 424
Behm Jan 424
Behse Ernst 496
Bellarmin Robert 106
Bender Ryszard 268
Bendza Marian 553
Benedykt XV, papież 678
Benedykt z Wistycz 93
Beniamin z Uzarzewa 389
Berg Fiodor 649
Bernard z Clairvaux 33, 48 92, 686
Bernard, książę świdnicki 57
Bertold, pisarz chojnowski 383
Berzewiczy Marcin de 470, 474
Beseler Hans 300, 301, 302, 308, 310, 315
Białobrzeski Marcin 130
Bicker Andreas (Andries) 454, 457, 458
Bielański Piotr 606, 617, 635
Bielke Sten 456, 457
Bielowski August 615
Bieńkowski Ludomir 553
Bilczewski Józef 275, 276, 283, 297, 678
Biliński Konstantyn 671
Biliński Leon 306
Bilitowska Elżbieta 229
Bilski Jan 167
Biłecki Andrzej 667
Bińkowicz Wojciech 171, 179
Birecki Piotr 466
Biruta 67
Bismarck Otto 485
Blankenfeld Johann 439
Blemke Eduard 474
Bliziński Karol 272
Blocke Abraham van den 474

Blocke Izaak van den 476, 484
Blocke Willem van den 474
Bobrinskij Georgij 668
Bobrowski Stefan 642
Bobrzyński Michał 239, 306
Bocian Józef 667, 671
Bodeck Valentin von 474
Boecjusz 28
Boehmius Johann Gottlob (Böhme) 459
Boerner Ignacy 495
Boetzelaer Gijsbert van 454
Bogusław I, książę pomorski 48
Bogusław II, książę pomorski 53
Bogusław IX, książę słupski 58
Bohowityn Iwan Bohuszewicz 84–85
Bohowityn Lewko 84, 85
Bolek Januszewic 58
Bolesław I Chrobry 15, 16, 322, 323
Bolesław II Mazowiecki 58–63, 69
Bolesław II Rogatka 61
Bolesław III, książę płocki 65
Bolesław III Krzywousty 22, 26, 29, 30, 46, 47, 323
Bolesław IV Kędzierzawy 35, 36
Bolesław IV Warszawski 58
Bolesław Michałuszka Zygmuntowic 68
Bolesław Rogatka 61
Bolesław Śmiały 14, 24, 26, 27
Bolesław Trojdenowic – zob. Jerzy II
Boławski Maciej Stanisław 168
Bona Sforza, królowa 97–99
Bonifacy IX, papież 126
Bora Katarzyna von 400
Borecki Hiob 339
Borkowic Maćko 389
Boromeusz Karol 595, 604
Borowicz Wojciech 177
Borowik Teodozy 601
Borys Godunow, car 517
Boryskowicz Izaak 339
Borzęcki Michał 169
Both Herman 450
Brachelius Johann Adolf 452
Brahe Peter 457
Briesmann Jan (Johannes) 412, 413, 439
Broda Jan 760
Brüggenei Hermann von 442
Brunon z Kwerfurtu 15, 16
Brusiłow Aleksiej 674
Brykczyński Antoni 268
Bryl Jan 294
Brzostowski Konstanty Kazimierz 154
Buchez Filip 269
Budkowa Zofia 33
Bugenhagen Johannes 436
Bukowiecki Stanisław 314
Bull Antony 688
Bulow Bernhard von 291
Bułhak Jozafat 609, 640
Burbon Henrietta Maria 450
Burghardt Franz 400, 402
Burian Stephan 299–303
Burkhardt Johannes 451
Bursche Edmund 499, 502
Bursche Edward 113
Bursche Juliusz 493–496, 499, 501, 502, 504
Buse Erich 499
Buse Juliusz 499
Buse Rudolf 499
Bystry January 731

Camblak Grzegorz 327, 355
Campo Scypion Jan de 226
Cegielski Michał 671, 675
Celestyn III, papież 52
Cervus Jakub 169
Cervus Jakub Władysław 169
Chałubiński Tytus 491
Chamiec Abraham 79
Charnacé Herkules Girard 454
Charszewski Ignacy 257, 261
Chełmicki Zygmunt 258
Chlebicka-Józefowicz Teresa 226
Chlodwig 12
Chmielewski Prokop 568, 569
Chmielnicki Bohdan 140, 340, 565, 569

Chodkiewicz Grzegorz (Hrehory) 330, 333
Chodkiewicz Hieronim 95
Chodkiewicz Jan Karol 448
Chomyszyn Grzegorz bp 657, 659, 660, 672, 674–676
Chościak-Popiel Wincenty – zob. Popiel Chościak Wincenty
Chreptowicz Jan Litawor 96
Chrodegang z Metzu 184, 685
Chrystian II 398
Chryzoberg Mikołaj 614
Chwalba Andrzej 242, 268
Chwalczewski Jerzy 78, 80
Chybowicz Kacper 168
Chybowicz Piotr 170
Chyljak Jeronim 628
Cichocki Ferdynand 634
Ciechanowski Ferdynand 636, 637
Cieński Marcin 142–144, 149
Clapini Atanasio 691
Coletus Michał 406
Conrad Klaus 49
Conrads Norbert 385
Cort Cornelius 476
Cyprian, metropolita kijowski 124
Czacki Tadeusz 24
Czacki Włodzimierz 697
Czacki Wojciech 152
Czapliński Władysław 462
Czartoryski Witold 314
Czechowicz Konstantyn 657, 659, 662, 665, 672, 674, 675
Czekanowski Stanisław 496, 499, 501
Czeleśnicki Paweł Ławrynowicz 84
Czema Achacy 470, 716
Czema Fabian 471
Czepel Mikołaj 689
Czernin Ottokar 307, 313
Czerwiński Teodor 729
Czetwertyński Gedeon 342
Czetwertyński Hrehory 361
Czetwertyński Sylwester 343, 588
Czipser Leonard 385
Dambrowski Samuel 406
Daniel Romanowicz 58, 59, 324
Daniel z Łęczycy 108, 109
Danuta Anna Kiejstutówna 58, 67, 68, 70
Darwin Karol 498
Dąmbski Stanisław 150, 151
Dembiński Kacper 83
Demuth Henryk Ludwik 140
Denhoff Ernest Magnus 452, 457
Dębicki Marcin 141
Dębicki Władysław Michał 268
Diehl August Karol 493–495
Dietrich Veit 762
Dittert Franz 704
Długosz Jan 60–62, 65, 66, 328, 529, 532
Długosz Karol 6, 8
Dmitrijew Michaił 584
Dmowski Roman 262, 313
Dobergast Marcin 385
Dobriański Antoni 552, 553
Dobrogost Nowodworski (z Nowego Dworu) 67
Dobroniega Jarosławiczówna 323
Dobrynia Jadrenkowicz – zob. Antoni)
Doktorowicz Jan 167
Domaradzki Klemens 587
Douglas George 457, 458
Dowiat Jerzy 13, 16
Dowojno Stanisław Andrzejewicz 98
Dozyteusz, bp mukaczowski 568
Dreier Christian 425
Drexler Karol 694
Drucki Sokoliński Michał 369, 370, 372, 375, 376
Drucki-Sokoliński Wawrzyniec 593
Drzewicki Aleksander 152
Dubiecki Erazm 568
Dunajewski Albin 238, 697
Dunoyer Emilio 688
Dupont Filip 139
Dürer Albrecht 487
Dybowski Benedykt 491
Dymowski Adolf 496

Dziewoczka Onisifor 368, 372
Dziewulski Stefan 314

Eber Paul 761, 762
Ebon z Prüfening 47
Egbert, abp Trewiru 20–22, 26, 40
Egilbert, bp pomorski 47
Elżbieta Brandenburska 397–402, 408
Elżbieta Giedyminówna 58, 63–66
Elżbieta Kazimierzówna 57
Elżbieta Lukrecja 761
Elżbieta Łokietkówna 57
Elżbieta Oldenburg 398
Elżbieta Starsza 67
Elżbieta Wittelsbach 450
Engel Eugeniusz 499
Enghien Henryk d' 460
Ernest I Żelazny 57
Ernst Oskar 499
Eryk XIV 403
Essenburger Johann 496
Eufemia Giedyminówna 58, 65, 66
Eufemia, c. Bolka Januszewica 58, 68
Eufemia, księżniczka kujawska 57
Eufrozyna mazowiecka 62
Eufrozyna Połocka, św. 356, 357
Eugeniusz IV, papież 540
Everth Paul 493, 494

Fabian Jan 494, 496
Fabricius Jakub 406
Falczewski Stanisław 98
Falisław z Kosowa 91
Faściszewski Ludwik 691
Fedorow Iwan 333
Fedorow Jurij 592
Fenna (Fenenna), królowa węgierska 57
Ferber Maurycy 469
Ferdynand I 163, 386
Ferdynand III 170, 177
Ferster Bernard 778
Fiedosiej, bp łucki 368
Fiktus Paweł 282
Filaret, patriarcha moskiewski 338–339
Filimonowicz Maksym-Metody 341
Filip Heski 402
Filipczak-Kocur Anna 455
Filtzer Ernst 496
Fiodor Olgierdowic 58
Fiol Szwajpolt 333
Firlej Jan 709
Firlejowa 406
Fiszer de Virden Jerzy 452
Flacius Illiricus Mathias 421
Flaczyn Sawa 359
Flawian, abp chełmski i warszawski 782
Florian, bp płocki 66
Florja Boris N. 545
Focjusz, metropolita moskiewski 327
Focjusz, patriarcha Konstantynopola 527
Folbert, mgr 34
Formozus, papież 519
Fourier Charles 269
Franciszek II Rakoczy 175, 178
Franciszek Józef I 238, 242, 243, 298, 300, 659, 660
Franciszek z Asyżu, św. 496
Frech Jakub 474
Friedenberg Gustaw 499
Friese Marten 474
Frost Robert 451
Frutaz Amato 688
Fryderyk August 199, 201, 203, 206, 207, 209, 211
Fryderyk Holsztyński 398
Fryderyk I, król pruski 425
Fryderyk II, król pruski 703
Fryderyk III – zob. Fryderyk I
Fryderyk V Wittelsbach 450, 451
Fryderyk Wilhelm III, król pruski 227, 477
Fryderyk Wilhelm, elektor brandenburski 424, 425
Fryderyk, książę legnicki 384
Fulman Marian 250, 251, 253, 255, 256, 259

Gabryś Marcin 757
Gadowski Krzysztof 171
Gadowski Stanisław 224
Gagliardo Achilles 106
Gajewski Stanisław 268
Gall Anonim 29, 30, 38, 40
Gallas Maciej 450, 456
Galli (Gallio) Tolomeo 106
Galon (Walon) 28
Gałłowicz Emeryk 170
Garczyński Adolf 496
Garofali Vincenzo 688, 692
Gaudemunda Zofia Trojdenówna 58, 60–62, 69
Gaul Jerzy 297
Gauro Feliks 739
Gawłowicz Andrzej 168
Gawroński Andrzej 207, 209
Gawroński Ludwik 301
Geissler Zdzisław 499
Gelazy, papież 185
Gembicki Piotr 132, 140, 141, 457, 458
Gembicki Wawrzyniec 189
Georgijewski Eulogiusz 669
Gerard, bp Rusi 125
Gertruda Mieszkówna 20–22, 26, 40
Giedymin 57, 58, 63, 65, 66, 69, 325, 330
Giedziński Stefan 691
Gieysztor Aleksander 20
Gil Andrzej 584
Gliczner Mikołaj 427
Gloeh Feliks 494, 499, 500
Glossa Marcin 427
Głogowski Marcin 170
Główniewski Arseniusz 610
Gnatowski Jan ks. 263, 268
Gniazdowski Antoni 272
Gniński Jan 460
Godebski Teofil 593
Godlewski Marceli 253, 259
Golimont Mikołaj 96
Golimont Piotr 96
Golimont Stanisław 96
Goltzius Hendrick 476
Gołaszewski Jan Klemens 204
Gołoński Andrzej 772
Gołuchowski Agenor 289, 306
Gołuszkiewicz Aleksander 780
Gołuszkiewicz Jewgienia 780
Gomoliński Stanisław 90
Gonzaga Karol 449
Gorajski Zbigniew 452
Gorczyński Michał Akwilin 691
Gordon Francis 139
Gorylewicz Szymon 170
Gorzykałła Stanisław 427
Gosiewski Bogusław Korwin 226
Gothard Jerzy 387, 388
Göxholm Achatius Axelius de 457
Górny Józef Maria 694, 695, 697
Górska z Łubieńskich Maria 256
Górski Ludwik 314
Grabiszewski Franciszek 688, 695
Grabowski Janusz 56
Grabowski Karol 238, 240, 241
Gralewski Jan 253, 259
Grendyszyński Ludomir 314
Greyerz Caspar von 394
Grimaldi Hieronim 592, 593
Grotowski Jan 179
Grzegorz IX, papież 67
Grzegorz VII, papież 524
Grzegorz Wielki, bp ormiański 123
Grzegorz Wielki, św. 183, 185
Grzegorz XI, papież 52, 125
Grzegorz XIII, papież 106
Grzegorz XV, papież 360
Grzegorz z Brześcia 90, 97
Grzegorz z Buczkowa (Buczkowski) 74, 75, 126
Grzegorz z Żarnowca 762
Grzywacz Małgorzata 394, 408
Grzywalski Jan Chrzciciel 170
Guglielmi Pietro 688
Gundermann Iselin 422, 428, 429
Gundlach Rudolf 494–496, 499
Gurlitt Cornelius 478
Gustaw II Adolf 448, 451–456, 459, 462, 470, 480, 490

Habermas Jürgen 512
Hadrian Paul 496
Hadrian z Kościana 88
Haduch Henryk 308
Haefke Ferdynand 495
Hajka Jan Mikołajewicz 716
Hajko Mikołaj 95
Hamszej Anna 99
Hamszej Jan (bratanek) 99
Hamszej Jan (stryj) 99
Hamszej Jerzy 99
Hamszej Marcin 99
Hamszej Paweł 99
Han Herman 476
Hanacius Franciszek 172
Hanuszkiewicz Mikołaj 168
Hanuszkiewicz Sebastian 170
Haraburda Antoni 691
Haraburda Łukasz 370
Hassjusz Jakub 698
Heckert Carl Heinrich 477
Heczko Jerzy 763
Heemskerk Marten 476
Hegge Jakub 469
Heinrich Edward 495
Helmbold 480
Helwigken Hans 474
Henryk I Brodaty 125
Henryk II 15, 16
Henryk III 25
Henryk IV 25
Henryk IX Żelazny 65
Henryk Sandomierski 30, 35
Henryk Siemowitowic 58, 68
Henryk Walezy 129
Herberger Waleriusz 406
Herbest Benedykt 337, 510, 547
Herbord 47
Herbst Ludwik 779
Heriman 20
Herod Wielki 37
Heshusius Tilemann 422
Hess Jan 384–386
Heuer Reinhold 479
Hewelke Otto 495
Heydeck Fryderyk 417, 418
Hieronim z Pulwy 90
Hipolitowicz Paisjusz 339
Hirschler Maciej 236, 240
Hoenning Otton 302, 313
Hoffmann Ernst 703
Holszański Paweł 78, 80, 81, 92, 93, 95, 96, 108
Holtz Edmund 496
Hołubowicz Andrzej 640
Hołyńska Jadwiga 697
Honaert (Honert) Rochus van den 453–454, 457, 458
Honoriusz III, papież 52, 53
Honoriusz z Autun 27
Hoppe Izrael 475
Horbacki Gedeon 628
Horbowski Jan 81, 100
Hossfeld Oskar 479
Hoszowski Jerzy 567, 568
Hötzendorf Franz Conrad von 301, 302, 303, 310
Hozjusz Stanisław 130, 337
Hrebnicki Florian 593, 595
Hryniewiecki Bolesław 491
Hugo od św. Wiktora 382
Hundert Zbigniew 138
Hupka Jan 308
Hutten-Czapski Bogdan 309
Hutzinga Jan 475, 476

Ilarion (Hilarion), metropolita kijowski 335, 355
Ilinicz Iwan 92, 93
Ilinicz Jerzy 82, 84, 85, 90, 92, 93
Ilinicz Stanisław 84
Innocenty II, papież 34, 46, 47, 51, 54
Innocenty III, papież 50, 496
Isakowicz Mikołaj Izaak 282, 283
Iwachna Jan 99
Iwan III, car 328
Iwan IV, car 330
Iwon z Chartres 28

Izabella Austriaczka 399
Izabella Waza 403
Izasław, książę kijowski 21, 323
Izydor z Sewilli 185
Izydor, metropolita kijowski 124, 327, 541, 613, 614

Jabłonowska z Wielhorskich Teresa 224
Jabłonowski Aleksander 76, 77
Jabłonowski Jan Kajetan 224
Jabłonowski Stanisław Jan 146, 147, 153, 154
Jabłoński Ignacy 179
Jachimowicz Grzegorz 644
Jaczewski Franciszek 273
Jadwiga Andegaweńska 125
Jadwiga, c. Władysława Opolczyka 68
Jakowlewicz Andrej 642
Jakowski Włodzimierz 260, 261
Jakub I, król angielski 451
Jakub I, patriarcha Konstantynopola 573
Jakub Salza von 385
Jakub Ślesita (ze Stawu) 91
Jakub z Ceranowa 81
Jakub z Czarnawczyc 93
Jakub z Czeleśnicy 84
Jakub z Gruduska 100
Jakub z Pulwy 90
Jakub z Zaremb 78
Jakub ze Skromowic 79
Jakub ze Żnina 28, 32
Jakub, s. Falisława z Kosowa 91
Jan (Janik) Gryfita 34
Jan Fryderyk, elector saski 400, 402
Jan I Olbracht 78
Jan I, król duński 399
Jan II Kazimierz 140, 146, 151, 219, 230, 283, 294, 341, 342, 424, 450, 460, 605
Jan III Sobieski 138, 139, 141–143, 148–150, 152–155, 342, 566, 570–572, 585, 586, 605, 607
Jan III Waza 402–404
Jan Sacranus 510, 511, 519, 524, 526, 542, 545
Jan Stały Wettyn 399
Jan XXIII, antypapież 126, 686
Jan z Czerwonki 89
Jan z Łukowa 82
Jan z Melsztyna 390
Jan z Myślenic 167
Jan ze Stawu 92, 99
Jan ze Zdzitowa 99
Jan Zygmunt Hohenzollern 423, 424 448
Jan, abp ostrzyhomski 560
Jan, kapelan bpa łuckiego Marcina 99
Jan, s. Joachima I 398
Jankowski Antoni 693
Janusz I 58, 67, 68
Jański Bogdan 240
Jaremko Dymitr 671
Jarmolińska Irena z Bohowitynowiczów 360–361
Jarmoluk Mikołaj 640
Jarocki Antoni 640
Jarosław Mądry 21, 323
Jaroszyński Edward 272
Jasienica Paweł 646
Jasienicki Włodzimierz 663
Jasiński Barłaam 588
Jasiński Jakub 346
Jasiński Kazimierz 59, 62, 63
Jasiński Włodzimierz Bronisław 258
Jastrzębski Michał 494, 499
Jaszczołt Tomasz 73
Jaworowski Leon Ludwik 633, 640
Jaworski Symeon (Stefan), patriarcha moskiewski 588
Jaworski Władysław Leopold 290
Jekel Franz Joseph 590
Jeleński Jan 261
Jeremiasz II, patriarcha Konstantynopola 334, 517
Jermolenko Teodor 774
Jerychowius Emanuel 764
Jerzy Cezary z Nowego Targu 168
Jerzy Fryderyk 422
Jerzy I 57, 325

Jerzy II (Bolesław Trojdenowic) 58, 65, 66, 70, 557
Jerzy Wilhelm 424, 454
Jerzy z Pulwy 90
Jerzy z Schöntal 383
Jerzy ze Stawu – zob. Stawski Jerzy
Jewna Elżbieta 63
Jędrychowski Kazimierz 695
Joachim I Nestor 397–401
Joachim II Hektor 398, 401, 402
Joachim, patriarcha antiocheński 334, 517
Joachim, patriarcha moskiewski 612
Joannicy Gabriel 405
Jordan, bp poznański 16
Józef I Habsburg 757, 766
Józef II Habsburg 175, 178, 180, 224, 241
Józef II, patriarcha Konstantynopola 541
Judyta Salicka 25
Judyta, królewna czeska 24
Julian Apostata 531
Julianna, księżniczka twerska 330
Jurewicz Franciszek 693
Jurgens Edward 504
Juryk Stefan 671, 677

Kachanow Iwan 781
Kaczorowski Grzegorz Herkulan 691
Kajsiewicz Hieronim 240
Kakowski Aleksander 258, 298, 299, 301–306, 308–316
Kalinka Walerian 236, 237, 239
Kalinowska Róża 227
Kaliński, ks. prof. Uniwersytetu Wileńskiego 205
Kaliński Jan 642, 648, 649
Kaliński Konstanty 150
Kaliński Marcin 695
Kalwin Jan 390, 475
Kałamajska Saeed Maria 590
Kałudzki Szymon 189
Kamieniecki Wiktoryn 568
Karaczon Stanisław 370
Karbowniczek Tomasz 267
Karnkowski Stanisław 187, 189, 192, 193, 196, 404
Karol I Habsburg 312, 661, 673, 676, 677
Karol I Stuart 450
Karol IV Luksemburski 56, 68, 383
Karol V 399–401, 420
Karol IX (Sudermański) 404, 448
Karol IX Walezjusz 332
Karol X Gustaw 461
Karol XII Wittelsbach 589, 757
Karol Robert 57
Karol Stefan Habsburg 300, 310
Karol Wielki 184
Karpiński Hilarion 615
Karpowicz Michał 205
Kasprowicz Jan 498
Katarzyna II 129, 725, 727
Katarzyna Jagiellonka 402, 403
Katarzyna Siemowitówna 58, 68
Kawalski Szymon 170, 171
Kawalski Tomasz 171
Kawecki Roman 146, 152
Kazimierczyk Stanisław, św. 697, 698
Kazimierz I, książę pomorski 48, 49
Kazimierz I Konradowicz 61
Kazimierz I Odnowiciel 27, 323
Kazimierz II, książę łęczycki 62
Kazimierz II, książę pomorski 53, 54
Kazimierz II Sprawiedliwy 30
Kazimierz III Wielki 56, 57, 66–68, 74, 123, 125, 130, 134, 326, 327, 348, 388, 557
Kazimierz IV Jagiellończyk 61, 79, 80, 82, 83, 95, 123
Kazimierz Jagiellończyk, św. 220, 221, 223, 230, 602
Kazimierz (Kaźko) Słupski 57
Kącki Jan Frygdian 691
Kątski Marcin 144
Kempa Tomasz 106
Kenna (Kunegunda) Olgierdówna 57
Ketteler Wilhelm Emanuel 269, 270
Kępiński Władysław 311
Kickton Arthur 478, 479

Kiejstut 58, 67
Kierdej Wasyl 370
Kietlicz Henryk 50
Kinzing Fabian 150
Kisiel Adam 361
Kisilewski Grzegorz 640
Kiszka Lew (Leon) 574, 587, 588, 592, 593, 595, 603, 614, 615
Kiszka Mikołaj 716
Kiszka Piotr 93, 94
Kleindienst Oskar 496
Klemens III, papież 51, 52
Klemens IX, papież 214
Klemens XI, papież 592
Klemens XIV, papież 628
Klemenski Marcin A. 381
Klempin Robert 49, 51
Klenart Emil 695
Kliem Emil 496
Klinowski Matuš 177
Kłoczyński Marcin 690, 698
Kłopotowski Ignacy 259
Kneifel Eduard 492
Kniahicki Jow 359
Kniprode Winrych von 389
Knopken Andreas 435, 436
Knothe Hermann 496
Kobryńska Anna Siemionówna 97
Kobryńska Zofia (Fedora) 96
Kobryński Iwan Semenowicz 96
Kochanowski Hipolit 691
Kocyłowski Jozafat 675, 676
Koczanowicz Franciszek 166
Koetz Marcin 387
Kolbe Karol 776
Kolenda Gabriel 569–570
Kolping Adolf 270
Kołbuk Witold 122
Komar Edward 238, 239, 243, 246
Komar Jerzy 167
Konarski Jan 186, 689
Konarski Piotr 689
Konaszewicz Sahajdaczny Piotr 340
Koniecpolski Stanisław 146, 450, 454
Königsegg Bernard von 457
Konopczyński Władysław 629
Konopka Jan 308, 310
Konopnicka Maria 498
Konrad I Mazowiecki 58
Konrad I, bp pomorski 48, 49, 52
Konrad II, bp kamieński 47, 53, 54
Konrad II, książę czerski 59, 60–62
Konrad III Rudy 58
Konstanty, wielki książę 292
Kopciówna Maryna 83
Kopiński Izajasz 339, 554, 566, 568
Kopysteński Melecjusz 564
Kopysteński Michał 552, 561–563
Kopysteński Zachariasz 338, 513, 532, 533, 535–547
Korecki Samuel 449
Korfanty Wojciech 283
Korniakt Antoni Karol 190
Korwin Mikołaj 90, 91
Korwin-Krasieńska Zofia 224
Korytowski Witold 660
Korzon Tadeusz 491
Kosiła Marcin 99
Kosman Marceli 128
Kossow Sylwester 363
Kostewicz Stanko 93
Kostewicz Wacław 97
Kosticz Paweł 86
Kostka Piotr 470
Kościesza Maciej 83
Kościelak Sławomir 405
Kościuszko Tadeusz 287, 622, 629–634
Kotuliński Adam Akwilin 691
Kozicki Stanisław 253
Kożuchowski Jakub 95
Krakowski Jan 689
Krasiński Michał 626
Krasiński Zygmunt 497
Krawiec Jan 92
Kreczetnikow Piotr 627
Krefft Jakub 472
Krentz Otto 499, 500
Kretschmer Tylmann 387

Kreutzen Andreas von 457
Kreuza-Rzewuski Leon (Lew) 338, 513, 532, 533, 535, 536, 541, 547
Krochmal Anna 622
Krochmal Jacek 6, 8, 552
Kroczek Wilhelm 695
Krokowski Joasaf 588
Krokowski Maciej 451
Kromer Marcin 130, 529, 540
Król-Próba Justyna 709, 712
Krupecki Atanazy 563–565, 568, 569
Krupecki Józef 564
Krupicki Mikołaj 100
Krupska Anna 100
Krystyn, abp halicki 125
Krystyna, księżniczka saska 399
Krystyna Waza 451, 456, 457
Krzeczunowicz Karol 289–290
Krzycki Andrzej 412
Kubala Ludwik 459, 461
Küchmeister Michał 560
Kucz Augustyn Wojciech 695
Kuk Karl 302
Kulczycki Porfiriusz 607
Kulczyński Ignacy 615
Kulesza Alojzy 590
Kuliński Tomasz 258, 274
Kumor Bolesław 268
Kuncewicz Jozafat 533, 601–604
Kunegunda Przemyślidówna 62
Kunegunda Przemysławówna 62
Kunegunda Łokietkówna 57
Kunitzer Juliusz 776, 779
Kunzmann Teodor 496
Kürbis Brygida 15, 18, 34
Kurcewicz Józef 339
Kvačal Jan 496, 498
Kwasiborski Bartłomiej 143, 144
Kwiatkowski Stanisław 736

Labuda Gerard 49, 51
Lachowicz Grzegorz 167
Lambert, bp 38
Lanckoroński Wespazjan 143
Larsson Anders 448
Lasocki Ignacy 254, 258
Laureo Wincenty 106
Laurysiewicz Stefan 647
Lebedowicz Jan 678
Ledóchowski Mieczysław 697
Lenartowicz Teofil 697
Lenchowicz Jerzy 167
Leo Jan 468
Leon X, papież 127
Leon XIII, papież 235, 270, 272, 273, 279, 286
Leopold I 172, 178, 571
Lermontow Luba 780
Lermontow Nikołaj 780
Leszczyński Jan 453, 459
Leszczyński Rafał 452, 457
Leszczyński Stanisław 152, 452
Leszczyński Wacław 140
Leszek Biały 324
Leśniewski Adam 189
Lew Daniłowicz 559
Lewalski Krzysztof 268
Lewicki Bazyli 616
Lewicki Jozafat 616
Lewicki Józef 574, 593, 616
Lewicki Michał 641
Lewiński Stefan 610
Liberiusz Jacek 690, 694, 698
Limanowski Bolesław 491, 495
Linde Jasper 439
Lipka Andrzej 87
Lippay György 177
Lipski Jan Stanisław 141
Lipski Konstanty 152
Litwinowicz Spirydion 644
Loevenbruck Jean Babtiste 269
Loitz Michael von 474
Lolo Radosław 451
Lotar I 525
Lotar III 46, 47
Loth August 496, 499
Luämer Konrad de 383
Lubomirski Antoni 224

Lubomirski Jerzy Sebastian 459, 462
Lubomirski Konstanty Teodor 166, 173, 174
Lubomirski Stanisław 166, 168, 449
Lubomirski Stanisław Herakliusz 172, 174
Lubomirski Zdzisław 299, 310, 311, 314, 315
Lubowicki Stefan 731
Ludwig Teodor 495
Ludwik Andegaweński (Węgierski) 67, 327
Ludwik I Pobożny 524, 525
Ludwik XIII 454
Ludwika Maria Gonzaga 219, 220, 460
Ludźmirski Szymon 170
Lukarys Cyryl 359
Lumbres Antoine de 460–462
Luter Jan 413
Luter Małgorzata (Kunheim) 413
Luter Marcin 164, 174, 381, 382, 384, 385, 391, 395, 397–402, 412, 413, 417–419, 421, 426–428, 433–435, 437, 438, 469, 470, 473, 480–483, 485
Lutze Karl 482

Łabyncew Jurij 592
Łapszański Franciszek 167
Łaski Jan, prymas 127, 186
Łaski Jan (młodszy) 390, 498
Łatak Kazimierz 685, 687, 688
Łobos Ignacy 240
Łojecki Grzegorz 166
Łoniewski Krzysztof 690, 697
Łopatyński Lew 643
Łosiński Augustyn 305, 311
Łosowicz Jan 78, 90
Łowczany Tymoteusz 761
Łoziński Władysław 552, 553
Łubieński Feliks 207, 208
Łubieński Roger 263
Łubieński Stanisław 139
Łuczewski Michał 241
Łukomski Franciszek 781
Łunczewski Paweł Ignacy 691
Łuszczewski Jan Paweł 200, 203–206, 209, 210, 212
Łużeński Joachim 167
Łużeński Stefan 167
Łyczko Paweł 689, 698

Machlejd Julian 493–496, 499
Machowski Sebastian 142
Maciej z Olkusza 167
Maciejowski Bernard 83, 88, 130, 193, 689
Maciszewski Stanisław 661
Madaliński Dobrogost (Bonawentura) 144, 152, 153
Madeyski Jerzy 301
Makiłła Dariusz 433
Malczewski Franciszek 204, 205
Malewski Andrzej 80
Malicki Wawrzyniec 170
Maluszycki Wasyl 359
Małachowski Jan, bp krakowski 141, 146–148, 150, 152
Małachowski Jan bp przemyski 554, 568, 569, 571
Małachowski Mikołaj 715
Małachowski Stanisław 147
Małecki Jan 427
Małgorzata, c. Joachima I 398
Małgorzata Siemowitówna 57
Małgorzata, żona Radulfa 37
Małłek Janusz 411
Mamonicz Łukasz 370
Maniecki Stanisław 689
Manikowska Halina 386
Manikowski Kacper 702
Manitius Karol Gustaw 493, 497, 499
Manitius Zygmunt 496, 499, 500
Marchel Sławomir 235
Marcin V, papież 75, 126
Marcin z Brzumina 78
Marcin z Kazimierza 108
Marcin z Węgrowa 83
Marcin, abp 30

Marcin, bp łucki 91, 99
Marcinowski Jan Piotr 167
Marek z Kobrynia 97
Marek z Niemyji 97
Maria Juriewna 66
Maria Kazimiera 152
Maria Teresa, cesarzowa 241
Mariański Bronisław 260
Marillac Ludwika de 214, 216–218, 230
Markiewicz Stanisław 270
Marszewic Wawrzyniec 171
Masalski Jurij (Jerzy) 370, 373
Maszewski Stanisław 778
Mateusz, bp krakowski 33
Matulewicz Jerzy 272
Matylda, księżna lotaryńska 17–20, 22
Maur, bp krakowski 28, 30
Meducka Marta 268
Melanchton Filip 412, 418, 421, 426, 481, 482, 485
Melecjusz Pigas 561, 615
Memnon, bp przemyski 559
Menchii Felice 694
Mendog 59
Merhautová Anežka 23
Merian Mateusz 476
Mesmes Claude de 457
Metella Seweryn 660
Meurer Michał 428
Meyer Ludwik 779
Michael Merten 474
Michał Bolesław (Michałuszka) 58
Michał Grek, metropolita kijowski 614
Michał Korybut (Wiśniowiecki) 138, 141, 149, 153, 155
Michał I, bp pomorski 50
Michałowska Teresa 21, 33
Michejda Franciszek 765
Michelis Zygmunt 493–494, 499, 502
Mickiewicz Adam 240, 497
Miedziński Jerzy 690
Mielecki Mikołaj 715
Mieleski Rotundus 111
Mieleszko Abram 369–370, 372
Mieleszko Jan 601
Mieszko I 11–13, 15, 16, 39, 40, 185
Mieszko II 17–21, 24
Mieszko III Stary 37
Mietelski Teodor 206
Mikołaj I, papież 127, 529
Mikołaj I Romanow 223, 292, 637, 638
Mikołaj II Romanow 277, 307, 666, 667, 671, 672
Mikołaj z Kamieńca 99
Mikołaj z Perlejewa 94
Mikołaj ze Skrobotowstawu 91–92
Mikołaj, pleban parczewski 85
Mikołaj, pleban w Wistyczach 92
Mikuliński, pop 97
Mikulski Kacper 495, 496
Mikułowski-Pomorski Józef 311, 315
Milerski Bogusław 6, 8
Miłkowski Maciej 81
Miodoński Stanisław 695
Mirbach Ernest von 480
Mironowicz Antoni 6, 8, 321
Misiński Ignacy 739
Mizael (Misail) 514–517
Młodowski Antoni 628
Młodzianowski Józef 739
Młynarski Kazimierz 170
Mneleniszewicz Bogdan 99
Mochnacki Maurycy 622, 639
Möckel Gotthilf Ludwig 480
Modl Alfred 495
Modrzewski Andrzej Frycz 498
Mohyła Piotr 337–339, 359, 512, 566
Molitoris (Młynarczyk) Andrzej 170
Möller Anton 475, 476
Monte Regio Florian de 388
Morawski Seweryn 236, 238
Mörlin Joachim 419
Morsztyn Jan Andrzej 452, 453, 459–462
Mortara Pius Maria 694
Morzkowski Jan 173
Mostowski Tadeusz 207, 208
Moszyński Jerzy 275
Mroczko Teresa 36

Mrugalski Stanisław 170
Mścisławiec Piotr Tymofiejewicz 333
Mściwoj I 50
Müller Ferdinand 482
Mun Albert de 269
Murzynowski Stanisław 427
Musulin Alexander 300
Muthmann Jan 758, 763, 764
Mydlarski Wincenty Ferrariusz Floryd 692, 695
Myszkowski Piotr 390, 689
Myślenicki Stefan 167

Nalewajko Seweryn 375
Namiotko Władysław 261
Napierski Aleksander Kostka 140
Napoleon Bonaparte 203, 636, 637
Narbutowicz Idzi 79
Narbutt Teodor 115
Naruszewicz Adam 76, 627
Naruszewicz Mikołaj 716
Naseau Małgorzata 217
Nasuta Jan 79, 92
Nasuta Jerzy 92
Nasuta Mikołaj 79, 82, 98
Nasuta Mirosława 92
Neaetius Christoph 703
Neisser Mateusz 474
Neogeorgius Sebastian 475
Neuman Leopold 293
Niebelski Eugeniusz 647
Nieć Julian 736
Niedziałkowski Karol 258, 259, 261, 268
Niedziela Stanisław 689
Nielubowicz Tukalski Józef 341, 342
Niemczycki Jerzy 167
Niemirowicz Mikołaj Szczytowicz 80, 81
Niemirowicz Piotr Fiedkowicz 93
Niemirowicz Szczyt Jakub 80, 81
Niemirycz Jerzy 341
Niemojowski Wacław 310, 314
Niesiecki Kasper 146, 150
Niessobędzki Andrzej 83
Niewiadomski Stanisław 94
Niger Antoni 385
Nigra Valle Jan de 690
Nikon, patriarcha moskiewski 341
Niwiński Stanisław 113
Norbert, abp magdeburski 47
Novak Michael 270, 272
Novellus Augustyn 382
Nowakowski Ignacy Firman 695
Nowodworski Dobrogost – zob. Dobrogost Nowodworski
Nowodworski Michał 268
Nowosilcow Mikołaj 291
Nowotarski Andrzej 166
Nowowiejski Julian Antoni 258

Obniski Jerzy 94
Ochmański Jerzy 88
Ochocki Jozafat 633, 634, 636
Odoliński Mikołaj 167
Odrowąż Iwo 33
Oettingen Aleksander von 496
Ogier Karol 457–459
Ogińska Maria 227
Ogiński Bogdan 334, 361
Oláh Miklós 165
Olelkowicz Słucki Jerzy 331
Olgierd 57, 58, 123, 124, 325
Olszewski Daniel 268
Onisifor – zob. Dziewoczka
Opaliński Kazimierz 152
Opaliński Łukasz 449
Oraczewski Feliks 609
Osiander Andrzej 412, 418, 419, 422
Ossoliński Jerzy 454, 455
Ostaszewski Tomasz 207, 210–212
Ostrogski Aleksander 338
Ostrogski Janusz 338
Ostrogski Konstanty Iwanowicz 331
Ostrogski Konstanty Konstantynowicz 338
Ostrogski Konstanty Wasyl 334, 338, 359, 361, 374, 562, 716
Ostrowski Józef 314, 315
Ostrowski Juliusz 262

Otto Leopold 495, 500
Otton I 12, 13
Otton II 21
Otton III 16, 21
Otton z Bambergu 16, 46–48, 54
Otzen Johannes 478
Oxenstierna Axel 453, 454, 456
Oxenstierna Johan 457
Ozorowski Edward 595

Pac Jerzy 96
Pac Krzysztof 460
Pac Michał Kazimierz 149
Pac Mikołaj 152
Pacowa Zofia – zob. Kobryńska Zofia
Pacuski Kazimierz 64
Padalinski Uładzimir 367
Paderewski Zbigniew 313
Paić Joseph 304, 309–311, 313
Palmowski Sawa 346, 633
Pałubiński Aleksander Hilary 149
Panuś Brunon 695
Parasios Nicefor 359
Paschalis I, papież 525
Paschke Aleksander 496, 499
Passe Crispijn de 476
Pastorius Joachim 453, 459
Paszewski Hrehory 564
Paszko Ryszard 500
Patkowski Piotr 84
Patzer Teodor 497, 499
Paweł I, car 725
Paweł św. 78, 286, 396, 494
Paweł VI, papież 703
Paweł z Koćmierów 97
Paweł z Poznania 30
Pawełczyk-Dura Kamila 769
Pawluczuk Urszula Anna 355
Pelczar Józef 297, 305–307, 312
Pelner Ernst von 289, 290
Pennotti Gabriele 689
Perejasława 58–61
Peryński Jan 170
Peryński Michał 170
Peschel Joachim 387
Petersohn Jürgen 48
Petruszewicz Antoni 627
Petrykowski Walerian 453
Pfeiffer Jan Filip 424
Pfuel Konrad 456
Piczek Stanisław 166
Pieczerski Antoni – zob. Antoni Pieczerski
Pietraszkowa Katarzyna 81
Pietruszewski Mikołaj 83
Pietrzykowski Jan 121
Piętkowski Piotr 46
Pigas Melecjusz – zob. Melecjusz Pigas
Pika Gaspar 177
Piłsudski Józef 283, 302, 303, 310, 311
Piotr I Wielki 343, 586, 588, 589
Piotr, św. 94, 96, 361, 482
Piotr z Brzyski 80
Piotr z Porchowa 78
Piotr z Siemiatycz 94
Piotr ze Stawów 92
Piotrowski Marceli 692
Pióro Mikołaj 79
Pius II, papież 124
Pius VI, papież 725
Pius IX, papież 239, 645
Pius X, papież 235, 664
Pius XI, papież 295, 726
Plettenberg Wolter von 440, 442
Pluciński Adam 171
Płecki Andrzej 692
Płotowski Stanisław 171
Pociej Hipacy 337, 361, 368, 373, 516, 612, 613, 615
Pociej Ludwik Konstanty 343–344
Podoliniecki Marcin 171
Podoliński Myron 638
Podolski Andrzej 174
Pohl Dieter 707
Polak Grzegorz 387
Polański Tomasz 644
Polchowski (Połchowski) Serapion 343, 588

Polentz Jan 416
Polentz Jerzy 413, 415, 416, 419, 426, 427
Połubiński Aleksander Hilary 149
Połubiński Iwan Wasylewicz 83
Połubiński Wasyl Andrzejewicz 85
Poniatowski Antoni – zob. Stanisław August Poniatowski
Poniatowski Kazimierz 609
Poniatowski Michał 195, 751
Popiel Chościak Wincenty 254, 257, 258, 274
Popiel Jan 250, 254, 258, 262, 277, 278
Porembski Józef Franciszek 691
Possevino Antonio 547, 510
Potkowski Edward 5–8, 11
Potocka Helena 224
Potocka Joanna 593
Potocki Alfred Józef 237
Potocki Andrzej, hetman 151
Potocki Andrzej, hr. 226
Potocki Henryk 313
Potocki Joachim Karol 626
Potocki Józef 151
Potocki Teodor 472
Powodowski Hieronim 187
Poznański Izrael 779
Praetorius Mateusz 424
Pragenus Jan 762, 763
Pragenus Jerzy 762
Pragenus Krzysztof 762
Prasał Andrzej 706
Prażmowski Adam 202
Prażmowski Mikołaj 91, 149, 150, 190, 459
Pritsak Omeljan 545
Privat Edmond 299
Prochaska Antoni 552, 553
Proniewicz Władysław 695
Protasewicz Walerian 95
Prusinowski Andrzej 143
Pruszkowski Józef 76–78
Przeczkowski Ludwik 691
Przehaleński Stanisław 92
Przemysł II Otokar 62
Przesmycki Stanisław 95
Przetocki Wojciech 108
Przeździecki Henryk 301, 303, 313
Przeździecki Pius 260, 261
Przybyszewski Stanisław 497, 498
Przyłuski 634
Przynoszczanka Janowa Gromadzka Dorota 88
Puglioni Antoni 412
Pukal Paweł 690, 698
Puszka Alicja 214
Puzyna Jan Duklan Maurycy Paweł 235–249

Queiss Erhard von 413, 415, 416

Rabski Władysław 298
Rabsztyński Andrzej 689
Racibór I, książę pomorski 48
Raczkiewicz Władysław 491
Raczyński Edward 228
Raczyński Ignacy 201, 202, 204, 207, 209
Radogoski Florian 99
Radomski Jan 427
Radosława, córka Radulfa 37
Radoszyński Jurij (Jerzy) 370, 373
Radulf (Radulphus presbyter) 37
Radyłowski Antoni 559
Radziejowski Michał 146, 152, 189, 190, 196
Radziwiłł Albrycht 116
Radziwiłł Antoni 227
Radziwiłł Bogusław 425, 462
Radziwiłł Janusz 362
Radziwiłł Jerzy 106–109, 111, 114–118, 130, 689
Radziwiłł Krzysztof Piorun 117, 452, 457, 458
Radziwiłł Mikołaj Czarny 87, 106, 116
Radziwiłł Mikołaj Krzysztof Sierotka 82, 106, 108, 116
Radziwiłł Mikołaj Rudy 108, 117
Radziwiłł Stanisław 116
Radziwiłłowa Ludwika 228

Radziwiłłowa Zofia – zob. Kobryńska Zofia
Radziwiłłowicz Mikołaj 58, 96
Rahoza Michał 370, 373
Rakoczy Paweł 167
Ramotowska Franciszka 645
Raschke Wilhelm 763
Ratułowski Jan 170
Ratzenberger Mateusz 399
Rej Mikołaj 333, 498
Rembieliński Rajmund 210
Renz Regina 268
Retz Jean Paul de 214
Rey Władysław 453, 460
Reyscher Georg 173
Riedel Adolf F. 400
Roe Thomas 454
Rogala-Zawadzki Franciszek 697
Rogoziński Andrzej 272
Rohatyńska Zofia (Pacowa Radziwiłłowa) 96
Rohr Johann Christoph 473
Rokoszny Józef 303
Roman, książę halicko-wołyński 324
Roman, metropolita litewski 124
Rondthaler Adolf 496, 499, 503
Ronikier Adam 301
Rosenberg Józef 496
Rosenkranz Michał 384
Rosik Stanisław 46
Rostocki Teodozy 609, 616, 630
Rostworowski Michał 310
Rothek Wilhelm 293
Rowell Stefan 63
Rozczynicz Andrzej 99
Rozleński Krzysztof 171
Rozmus Bartłomiej 168
Różycki Edmund 645
Rudnicki Sylwester 628
Rudnicki Szymon 423
Rüger Mieczysław 494, 496, 499
Rupniewski Stefan 82
Rutski Józef Welamin 533
Rybiński Stanisław 427
Rycheza 21
Rydzyński Franciszek Ksawery 202, 204, 210
Ryłło Maksymilian 605–607, 615, 626, 627, 635
Rymar Edward 50
Ryngała Anna Kiejstutówna 58, 68
Ryszard od św. Wiktora 382
Ryx Marian 301, 303
Rzewuska Franciszka 224

Sachs Leon 496, 503
Sacken Hans Georg 457
Sacranus Jan 547
Sadorski Stefan 423
Saint-Simon Henri 269
Salmonowicz Stanisław 407
Salome 37
Salomea z Bergu 22, 26
Salza Jakub von 385
Samiec Jerzy 6, 8
Samuel Andrzej 427
Samulowska Barbara 229
Sanguszko Andrzej Aleksandrowicz 83
Sanguszko (Sanguszkowicz) Aleksander 82, 83
Sanguszko (Sanguszkowicz) Michał 82, 83
Sanguszko Roman Fedorowicz 83
Sanguszkowa Anna 83
Sanguszkówna Fedora 83
Santini Luigi 696, 697
Sapieha Adam Stefan 242, 246, 283, 306
Sapieha Andrzej 298
Sapieha Bohdan 369
Sapieha Dymitr Iwanowicz 98
Sapieha Eustachy 311, 313
Sapieha Jan 82, 99, 100
Sapieha Kazimierz Jan 154
Sapieha Lew 601, 612, 613
Sapieha Paweł Iwanowicz 82, 716
Sarganek Jerzy 764
Sauer Wilhelm 483
Sawa św. 355

Sawicki Maciej 114
Sądecki Mikołaj 167
Scheibler Karol 779
Scheiteler Mikołaj 387
Scheiter Marcin 385
Scheps Jerzy 387
Schinkel Karl Friedrich 477, 479
Schmidt Andrzej 385
Schmidt Filip 496
Schmidt Georg 416
Schnabel Joachim 385
Schoeneich Aleksander 494, 496
Schöning Thomas 439
Schröter Adolf 496
Schuchart Jan Gotfryd 763
Schwarz Christoph 476
Schwarz Herman Joseph 694
Schwenckfeld Kasper 417, 418
Sczechowicz Jan 170, 177, 179,
Sczechowicz Jerzy 170
Sczechowicz Marcin 170
Sczechowicz Wojciech 170
Seklucjan Jan 427
Sembratowicz Józef 237
Sembratowicz Sylwester 237, 238
Semel Marcin 387
Semenenko Piotr 237, 240
Semkowicz Władysław 32, 37
Senyk Kornel 663
Sereni Karol 499
Seripando Hieronim 389
Sevrenz J. 474
Seyda Marian 313
Siekierka Mikołaj 94
Siekierka Wojciech 94
Sielawa Atanazy Antoni 602, 603
Siemaszko Józef 641
Siemieński Józef 711
Siemiradzki Henryk 696
Siemowit I 58–60
Siemowit II 62–64
Siemowit III 57, 67, 68
Siemowit IV 57, 58, 68
Sieniawska Elżbieta 593
Sieniawski Adam Mikołaj 151
Sieniawski Mikołaj Hieronim 151
Simons Menno 418
Skarbek Ignacy 224
Skarga Piotr 108, 109, 114, 115, 333, 337, 498, 510, 545, 547, 750, 754
Skarszewski Wojciech 203, 207, 208, 210
Skierski Stefan 493, 503
Skimborowicz Hipolit 263
Skirwin Mikołaj 93, 94
Skoczylas Ihor 584
Skoryna Franciszek 333
Skrbeński Krzysztof Bernard 762
Skubiszewski Piotr 38
Slipyj Josyf 697
Sładkowski Jan 170
Słotwiński Adam 646
Słotwiński Stanisław Dominik 693–697
Słowacki Juliusz 238, 246, 497
Słuszka Dominik Michał 603
Smogorzewski Jason Junosza 609, 612, 613
Smotrycki Herasym 359
Smotrycki Melecjusz 339
Sobieski Jakub 453–455
Sobieski Jakub Ludwik 605
Sobieski Jan – zob. Jan III Sobieski
Soetemans Joseph 688
Sokołowski Mateusz 693
Sokołowski Wiktor 314
Solecki Łukasz 240
Solikowski Jan Dymitr 130
Sowa Jan Jerzy 145
Spalatyn Jerzy (Georg Spalatin) 400, 433
Spens James 451
Speratus Paweł 413, 419
Spiering Pieter 454
Sponring Julian 635
Spron Marcin 385
Spunar Paweł 23, 24
Spytko z Melsztyna 390
Sroka Henryk 496
Stanisław August Poniatowski 363, 590, 608, 613, 626

Stanisław z Brześcia 92
Stanisław z Krakowa 427
Stanisław z Wolborza 98
Stanisław z Zakroczymia 427
Stanisław ze Stawu – zob. Stawski Stanisław
Stanisław ze Szczepanowa, św. 14, 78, 83, 90, 96, 97, 99, 114, 223, 469, 602, 610
Stanisław, s. Jana z Łukowa 82
Starowolski Szymon 754
Stasiak Marian 592
Staupitz Jan 389
Stawski Jerzy 91, 92
Stawski Stanisław 78, 80, 91, 98
Stebelski Ignacy 615
Stecki Cyprian 608
Stefan, mgr 34
Stefan Batory 110–113, 116, 128, 129, 359, 588, 616
Stegner Tadeusz 490
Steinmetz Jan Adam 764
Stellauf Piotr 384
Stempowski Samuel Ludwik 94
Stempowski Stanisław 496, 499, 501
Stetkiewicz Bohdan 361
Stetkiewicz Jan 361
Stetkiewicz Krzysztof 361
Stetkiewiczowa Anna 361
Stojałowski Stanisław 242
Stolicki Jarosław 146, 148
Stragowicz Tomasz 168
Stroband Henryk 484
Stroynowski Stanisław 449
Strozzi Giovanni 696, 697
Stróżyk Paweł 49
Stryjkowski Maciej 335
Stüler Friedrich August 477, 479
Styczyński Tadeusz 298
Sudermański Karol – zob, Karol IX (Sudermański)
Susza Jakub 602, 605
Sybovius Adam 689
Sydonia Katarzyna 762
Sygwin (Zygwin), bp kamieński 49, 50, 52, 53
Sykstus IV, papież 514, 516
Sykstus V, papież 131
Sylwester I, papież 525, 536, 538
Syreński (Syreniusz) Szymon 405
Sysk Robert Archanioł 695
Szadilka Liborius 427
Szady Joanna 746
Szafryńska Justyna 229
Szaniawski Antoni 251, 255, 258, 260, 262, 268
Szarnas Adam 499
Szaszkiewicz Franciszek 170
Szaszkiewicz Wołodymyr 643
Szatyński Antoni 693
Szczawinska Łarysa 592
Szczepan z Czarnawczyc 93
Szczepan z Pulwy 90
Szczepan ze Skrzeszewa 99
Szczupak Adam 657
Szczurat Wasyl 637, 638
Szelążek Adolf Piotr 258, 260, 726, 740
Szelepcsényi György 172
Szembek Kajetan Onufry 201, 204, 205, 210
Szembek Stanisław 189–191, 196
Szeptycki Andrzej 657, 659, 663–668, 671–676, 678
Szeptycki Atanazy 593, 595, 603, 626–628
Szeptycki Leon 606, 608, 626–628
Szeptycki Stanisław 311, 315
Szklarski Andrzej 695
Szkopowski Marcin 263
Sznarbachowski Feliks 736
Sztencel bracia 776
Sztobryń Bolesław 303
Szujski Józef 290
Szumborski Filip Felicjan 637–639
Szumlański Atanazy 342, 343
Szumlański Józef 151, 343, 571, 573, 586, 604, 605, 612
Szumlański Onufry 616

Szwarno, książę halicki 59
Szydłowski Antoni Firman 692
Szyguliński Jan 170
Szymon Pyszny 325
Szymon z Płocka 30
Szyszkowski Marcin 140

Śliwa Tadeusz 553
Śnigurski Jan 638, 639, 641
Świecki Stanisław Jacek 154
Święcich Karolina 267
Świętochowski Aleksander 498
Świętopełk I, książę pomorski 390
Świętopełk I Przeklęty 323
Świętopełk II Wielki 49
Świętosław z Gąsiorowa 92
Świętosław, bp łucki 126

Taliczewski Samuel 634
Tarapatka, bojarzyn 97
Tarło Paweł 130
Tarnowski Adam 314, 315
Tarnowski Jan 715
Tarnowski Stanisław 239
Tarnowski Tadeusz 738
Tchórznicki Medard 645
Tegetmeyer Sylwester 436
Teichmüller Gustaw 501
Teodorowicz Gertruda (Ohanowicz) 282
Teodorowicz Grzegorz 282
Teodorowicz Józef Teofil 246, 282–296, 306, 307
Teofanes, patriarcha jerozolimski 339, 566
Teognost, metropolita moskiewski 325
Teraszkiewicz Jan 647
Terlecki Antoni 569
Terlecki Cyryl 373
Terlecki Ławrenty 560
Terletzki August 483
Teterycz-Puzio Agnieszka 61
Tetzl Johannes 397
Tęczyńska Beata 80
Tęczyńska Katarzyna 390
Tęgowski Jan 63, 64, 68
Thietmar, bp Merseburga 16
Thököly Emeryk 174, 178
Thurn Franciszek Bernhard von 474
Thutzer (Kurtzner) Maciej 387
Tiedemann Ludwig von 478
Tochtermann Henryk 496, 499–500
Toffi Federico 696
Tokarz Stanisław 695
Tołstoj Lew 498
Tomasz z Akwinu 270
Tomasz z Dąbrowy 167
Tomaszewicz Józef 739
Torquemada Juan 516
Torres Jan 360
Trajan, cesarz 494
Trajdos Tadeusz M. 77, 161
Traugott Bartelmus Jan 763
Trąba Mikołaj 127
Trojden, wielki ks. litewski 58, 61, 69
Trojden I, ks. czerski 62–66
Trotzendorf Walenty 385
Tryzna Jan 369, 370, 375, 376
Trzebicki Andrzej 141–146, 149, 150, 155
Trzop Michał Piotr 695
Tschackert Paweł 416, 426
Tschammer Bogumił Rudolf 757–762, 765–767
Tuczapski Makary 560
Tur Marcin 95
Tyszkiewicz Jerzy Wasylewicz 330, 715
Tyszkiewicz Teodor Skumin 361, 369, 372, 374
Tyzenhaus Antoni 627

Uchański Jakub 187
Ueberschaar Konrad v. 383
Ugron Istvan 305–307, 310, 313
Urban V, papież 125
Urban VI, papież 52, 74, 128
Urban VIII, papież 128, 215
Ustrzycki Hieronim 593
Uthke Ernst 496

Valentinis Jan Andrzej de 88
Venediger Jerzy 419
Vriedemann de Vries Hans 475, 476

Wacław II, król Czech i Polski 63
Wacław III Adam 761, 762
Wacław, bp łucki 79
Wacław, książę płocki 58, 62–66, 69
Wagner Marek 149, 155
Wajs Hubert 6, 8, 447
Walczak Henryk 695
Walewski Adam 470
Walicki Michał 20
Wallenstein Albrecht von 449
Walter z Malonne 34
Walter z Tyńca 30, 38, 40
Wannagat Albert 499, 503
Wannovius Maciej 427
Wantuła Jan 762
Warcisław I 46–48
Warszewicki Stanisław 106
Wasyl III 328
Waszkiewicz Marcin 693
Wawrzyniec z Janowa 99
Wawrzyniec z Wistycz 92
Wawrzyniec ze Słupcy 689
Ważyński Skarbek Porfiriusz 610, 630–632, 634, 636
Wdowiszewski Zygmunt 711, 716
Weistock Wawrzyniec 474
Wende Edward 500
Wentzel Edmund 499
Wereda Dorota 600
Wereszczyński Józef 130
Wereszczyński Wiktoryn Jacek 691
Werner Johann 474
Werner, bp płocki 35
Wernitz Władysław 496, 499
Wesołowski Stanisław 259
Wesztorowicz Jan 98, 99
Wesztorowicz Katarzyna 98
Wesztorowicz Michał 98, 99
Wesztorowicz Stanisław 99
Weysenhoff Józef 491
Węgrowita Andrzej 87
Wichna, c. Maćka Borkowica 389
Widełka Teofil 695
Widerski Jan Dominik 696, 697
Widloecher Nicola 688
Widoman Jan Sergiusz 692
Widukind 13
Wieczorek Katarzyna 229
Wierzbowski Stefan 153
Wierzchlejski Franciszek Ksawery 290
Wigand Jan 422
Wigunt Aleksander Olgierdowic 68
Wilamowski Jakub 427
Wilczek Adam 179
Wilczek Stanisław 179
Wildenberg Fryderyk von 65
Wilhelm Bogaty 57, 58
Wilhelm II Hohenzollern 298, 477, 485, 487
Wilhelm von Brandenburg-Ansbach 439
Wilhelm z Champeaux 382
Wilhelm, abp ryski 440, 442
Willer Peter 472
Wimmer Jan 142, 151
Wincenty à Paulo 189, 214–219, 224
Wincenty Kadłubek 33
Winnicki Antoni 341, 342, 566–570, 573–575
Winnicki Innocenty (Jan) 343, 553, 568–573, 586, 612
Winnicki Jerzy 573–575
Wisława z Wiślicy 30, 38, 40
Wisłocki Teodozy 633
Wiśniowiecka Raina (Regina) Mohylanka 361, 566
Wiśniowiecki Michał 361
Wiśniowiecki Michał Korybut – zob. Michał Korybut Wiśniowiecki
Witecki Stanisław 746
Witenes, wielki ks. litewski 62, 124
Witold, wielki ks. litewski 68, 74, 75, 77–79, 88, 90, 98, 128
Wittek Edward 483
Witwicki Stanisław 151

Władysław I Herman 24, 25, 34
Władysław I Łokietek 56, 57
Władysław II Jagiełło 57, 61, 74, 79, 88, 126, 128–130, 134, 388, 560
Władysław III Warneńczyk (Jagiellończyk) 124, 327, 511, 540, 614
Władysław IV Waza 128, 339, 340, 407, 448, 450, 451, 456, 458, 463, 588
Władysław Opolczyk 68, 335
Włodarski Bronisław 63
Włodzimierz Jarosławowicz 323
Włodzimierz I Wielki 355, 604, 607, 614
Włodzimierz Wasylkowicz 559
Włostowic Piotr 31, 33
Wnukowski Apolinary 274
Wodzianowska Irena 722
Wodzicki Ludwik 290
Wodzicki Stanisław 206
Wojak Leopold 496, 499
Wojciech z Przesmyk 98
Wojna Andrzej 90
Wojna Jan 84
Wojna Ławryn 90
Wojno Aleksy 84
Wojno Grzymalicz 84
Wojnowicz Cherubin 84
Wojsiełk, wielki ks. litewski 59
Wolan Andrzej 108, 109
Wolski Mikołaj 449
Wołczkowicz Niewier 92
Wołłowicz Hrehory 330
Wołodkowicz Filip Felicjan 626
Woroniecki Adam (Jacek) 272
Woyna Hryhory 369
Woyna Semen (Szymon) 369
Wóycicki Aleksander 272
Wrangel Herman 454, 457
Wratysław II 24
Wszeborowic Piotr 31
Wszeborowicowa Anna 31
Wujek Jakub 333, 754
Wujkowski Jan Stanisław 752
Wünsch Thomas 509
Wunschalt Jan 385
Wyczawski Hieronim Eugeniusz 146
Wydżga Jan Stefan 95
Wyhowski Iwan 341
Wyhowski Józef 593
Wysłouch Antoni 254
Wyspiański Stanisław 498
Wyżycki Mikołaj 691

Zabraniak Sławomir 183
Zabrzezińska Anna 79
Zabrzeziński Jan 79, 80, 92
Zabrzeziński Jan młodszy 80
Zadzik Jakub 452–456, 458
Zagórski Wojciech 179
Zagrodzki Stefan 695
Zaklika Gabriel 150
Zaleska Ilona 250
Zaleski Remigian 457
Zamoyski Jan 459
Zamoyski Maurycy 313
Zamoyski Tomasz 457, 458
Zamoyski Tomasz Józef 593
Zaranek Michał 81
Zarankowicz Bohusz 81
Zarankowicz Jan 81
Zarankowicz Maćko 81
Zarankowicz Marcin 81, 85
Zaremba Piotr 79
Zasadius Samuel Ludwik 764
Zawadzki Franciszek 224
Zbaraski Stefan Korybutowicz 716
Zbarski Jerzy 447
Zbąski Jan Stanisław 152
Zbysława, księżniczka ruska 22
Zdziechowski Marian 491, 501, 502
Zdzitowiecki Stanisław 258, 312, 313
Zedlitz Octavio 292
Zegarth Augustyn 691
Zembocki Stanisław 97
Zieliński Zygmunt 272
Zielonkiewicz Jacek Abiliusz 692
Ziembowicz Andrzej 170–171
Ziembowicz Marcin 170
Zientara Franciszek 272

Ziółek Ewa M. 199
Zubrzycki Wojciech 179
Zwierowicz Stanisław 258
Zwingli Ulryk 385, 395
Zygfryd, bp pomorski 49, 53
Zygmunt Hohenzollern 457
Zygmunt Kiejstutowicz 58, 75, 77, 79, 89
Zygmunt Luksemburczyk 560
Zygmunt I Stary 78, 85, 86, 90, 92, 95–98, 109, 411
Zygmunt II August 87, 88, 92, 97, 98, 130, 359, 367, 419, 421
Zygmunt III Waza 88, 91, 97, 98, 128, 339, 340, 359, 361, 369, 390, 402–405, 407, 423, 447–449, 455, 466, 565

Żaboklicki Władysław 272
Żabokrzycki Dionizy 343, 586, 588
Żak Jan Stanisław 252
Żarnowska Anna 268
Żebrowski Michał 150
Żeleźnicki Wawrzyniec 94
Żeliborski Atanazy 342
Żeromski Stefan 497, 498
Żochowski Cyprian 603
Żółkiewski Stanisław 449
Żychliński Józef 301
Żyrosław z Wrocławia 30

Indeks geograficzny

Index of Places

Akwizgran 184
Aleksandria 539
Altmark (Stary Targ) 452–454, 458, 462, 463
Ameryka Południowa 688
Andrejewka 358
Anglia 291, 341, 395, 447, 450 458
Antiochia 539, 541
Apeniński Półwysep 395
Apolda 481, 483
Armenia 123
Asyż 496
Augsburg 134, 441
Austria (Austro-Węgry) 121, 202, 241–242, 247, 270, 283, 285, 289–291, 293, 295–296, 300–301, 305, 307, 310, 312–313, 316, 383, 650, 659, 664, 666, 692, 761
Awinion 51, 125

Bałga 415
Bałkany 367
Bałtyk (Morze Bałtyckie) 417, 463
Bamberg 16, 46, 48, 54
Bar 142
Barłożno 470
Bawaria 17, 383, 388
Bazylea 96, 395, 516, 540
Belgia 285, 292
Bełz 324, 335, 358, 360
Berdyczów 609
Beresteczko 141, 146, 146, 605, 733, 736, 739
Bereza 99
Bereźnica (Królewska) 663, 739
Berlin 402, 478, 479, 481, 485, 492, 495
Będzin 771
Biała (Podlaska, Biała Książęca) 79, 80, 82, 85, 101, 221, 223, 603
Biała (Rawa) 60
Biała Cerkiew 358
Białoruś 5, 128, 343–344, 346, 357, 362–363, 588, 727
Białozórka 741
Białuty 424
Białykamień 225
Białystok 221, 227, 731, 731,735
Bielsk 89, 360
Biełczyce 98
Bilcze 358
Bizancjum 323, 329, 336, 357
Błażenik 358
Błonie 64
Błoniewicze 93
Bochum 483
Boćki 82
Bohusław 358
Bołochów 362
Bołożynów 362
Boratyn 738
Bordziechowo (Borzechowo) 477
Boreml 740
Boręty 472
Bortnowicze 98
Borysław 358
Bracław 142, 739

Bracławszczyzna 357
Braniewo 454, 455
Brańsk 331
Brema 401
Brodnica 404, 466, 469, 470, 473, 477, 484
Brody 221, 224, 667
Brody-Załoźce 225
Brunszwik 401
Brześć 7–8, 74–75, 88–90, 92–93, 95, 97, 100–102, 133, 348, 359–360, 365, 370, 383, 389, 509, 511–512, 516–517, 520–522, 530–532, 540–541, 543–544, 546–547, 561, 568, 575, 612–613, 615, 618
Brzewnów 23
Brzeziny 771
Brzeżany 225, 283
Buczacz 358
Buczemel 94
Buczków 74
Buczyce 75
Buda 68, 124
Budzanów-Kulczyce 225
Bug (rzeka) 77, 100, 326, 672
Bukowiec 482
Bukowina 677
Bułgaria 127, 321, 355
Bursztyn 221, 224
Busk 358
Bydgoszcz 194, 228
Bylin 75
Bystrzyca 96
Bytča 176
Bytom 228
Bzura (rzeka) 63

Ceranów 81
Chartres 27–28
Chełm 74, 125, 13, 358, 360, 604, 605, 613, 632, 638, 639, 642, 646
Chełmno 221, 228, 231, 470, 483
Chełmszczyzna 323, 358, 639, 640, 647, 548, 675
Chełmża 470
Chmiele 80
Choceń 666
Chocim 139, 449
Chojna 382
Chojnice 382, 389, 466, 469, 472
Chojnów 383
Chorwacja 383
Chotiaczew 75
Chrypalice 75
Chutyń 556
Ciechanowiec 93, 227
Ciechanów 59, 60, 221, 388, 389
Cieszyn 757, 759, 760, 760, 762, 764, 765, 766
Cieszyńskie Księstwo 766
Cimhova (Czymchowa) 177
Cividale 20, 22
Colmar 481
Cyganek 473
Cyr 735
Czarnawczyce 75, 90, 92, 93, 93, 101
Czarnylas 470
Czartorysk 739
Czechosłowacja 166
Czechy 23–24, 63, 321, 322, 383, 396, 418, 666
Czehryń 358
Czeleśnica 84, 101
Czereńczyce 358
Czerlany 360
Czernaków 79
Czernilawa 358
Czerno 93
Czersk 60
Czerwieńskie Grody 321, 323, 324
Czerwińsk 35, 36, 36, 686, 687, 692, 693, 699
Czerwonka 89
Czerwonogród 225
Czetwertnia 361
Częstochowa 260, 261, 771, 773, 777, 778, 783
Człuchów 466, 477, 481
Czortków 225

Dania 398, 401, 442–443, 447, 450, 460, 461
Darewo 362
Dąbrowa Górnicza 223, 272
Dąbrowica 732
Dąbrówka Królewska 469
Dąbrówno 427
Demianicze 89, 90
Derażyce 573
Dermań 359, 573, 731
Dniepr (rzeka) 355, 643, 646
Dobre Miasto 424
Dobromil 358
Dobrotwór 358, 360
Dobuczyn 96
Dokudowo 84, 85, 85, 101, 358
Dolna Orawa 178
Domaszów 358, 362
Dorohów 362
Dorpat (Tartu, Juriew) 434/435, 435, 437, 443 490, 491, 492, 493, 493, 494, 494, 495, 496, 499, 500, 501, 502, 503, 504
Drewnica 223
Drogosław (Kunzendorf bei Neurode) 706
Drohiczyn 74, 324, 360
Drohobuż 358
Drohobycz 358
Drużkopol 735
Drygały 427
Dubiszcze 358
Dubno 358, 359, 731, 733, 740
Działdowo 427
Działdowszczyzna 423
Dzierżoniów 383, 384

Edynburg 495
Eger 385
Einsideln 18
Eisenach 477, 479, 487
Elbląg 454, 466, 469–471, 474–475, 478, 480–481, 483, 484
Ełk 427
Erfurt 391
Estonia 438, 448, 460, 490, 500, 502, 504
Europa 11, 12, 14, 17, 22, 27, 28, 39, 69, 129, 150, 169, 183, 289–290, 296, 322, 326, 329, 332, 335, 359, 394–396, 408, 414, 430, 433, 442, 449, 452, 463, 490, 492, 584, 588, 614, 618, 639, 643, 657, 677, 688, 760

Ferrara 509, 540
Finlandia 442
Fiszewo 471
Florencja 509, 515, 516, 534, 540, 541, 542, 543, 545–547, 613, 690
Francja 31–32, 215, 216–217, 219, 228, 269–270, 285, 291, 449–450, 454, 462
Frankfurt nad Menem 184, 450
Frankfurt nad Odrą 397, 483, 492
Frankonia 184

Galia 12, 382
Galicja 202, 225–226, 235, 237, 247, 284–285, 287, 289, 292, 295, 300, 305, 307, 624, 636, 642, 644–646, 649, 657–661, 665–668, 670, 672–680, 766
Gąbin 63
Gdańsk 194, 403, 405, 454, 459, 460, 462, 466, 468–470, 474–476, 478, 480–484
Genewa 395
Georgenburg 414, 416
Gietrzwałd 229
Głowa 454
Gmünd 666
Gniazda 162, 166
Gniew 480
Gniezno 13, 24, 26, 27, 33, 34, 40, 133, 189, 192, 193, 195, 196, 228, 686
Gobelenhagen 382
Golub 65, 404, 405
Gołąb 149
Gorzów Wielkopolski 382
Gostynin 60, 63

Gostyń 228
Gościeradów 229
Górka Duchowna 388
Górka Klasztorna 388
Górsk 469, 471, 472, 476, 484
Grabowo 362, 470
Graz 661
Grecja 355
Greifswald 51
Grębocin 479, 484
Gripsholm 403
Grobe 49, 49
Grodków 383
Grodno 92, 220, 389, 641
Grodziec (Grójec) 64
Gródek 221, 227, 729
Grójec 223
Grudziądz 469, 471, 476, 478–480, 482, 484
Gwoździec 236

Halicz 125, 145, 324, 325, 358, 568
Halle 492
Hanuszowce 165, 171
Harklowa 171
Harri-Wirlandia 438
Havelberg 48, 401
Heiligenbeil (Święta Siekierka, Mamonowo) 382
Helmarshausen 37
Hernad (Hornad), rzeka 163, 172
Hiszpania 184, 216, 382, 411, 447, 450
Hnilec (rzeka) 172
Hobgart 162
Holąd Pruski (Pasłęk) 456
Hołobki 739
Horbowo 75, 81
Horochów 734
Horodenka 362
Horodło 647
Horodyszcze 358, 360, 740
Hoszcza 731
Hoszów 358
Hrubieszów 648
Humań 634
Humieniec 671
Husiatyn 143
Huszcza 85, 87, 101

Ignaców 223
Inflanty 433–434, 436–442, 448, 450, 454, 458, 460, 490, 500
Inowrocław 228
Iwacewicze 93

Jabłeczna 92
Jabłonka 179
Jabłonowo Pomorskie 480
Jagielnica 362
Jampol 731
Janów (Iwaniw) 739
Janów (Podlaski, Biskupi, Porchów) 75–78, 99–102, 223
Jarewiszcze 358
Jasienica 382
Jasło 225
Jasna 472
Jasna Góra 169, 260, 335, 603, 774
Jasnogród 358
Jastrzębla 99
Jazdów 59, 59, 60
Jazłowiec 122
Jelenia Góra 757
Jelna 94
Jerozolima 485, 522, 524, 541
Jew (Jewie) 361, 334,
Jezierna 677
Jezioro 471
Jędrzejów 34
Jurgów 170

Kacwin 168, 169, 170
Kaczynos 476
Kadyny 478, 482
Kalenikowo 358
Kalisz 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 223, 699
Kalwaria Zebrzydowska 169, 177/178

Kamieniec 93–95, 99–102
Kamieniec Podolski 122, 126, 133, 142–144, 155–156, 573
Kamienna Góra 757
Kamień 54, 697
Kamień Koszyrski 739
Kamień Podolski 358
Kamień Pomorski 49
Kanie 358
Kaniów 358
Karpaty 558, 559, 560
Kartuzy 478
Kazimierz 388–389, 687, 699
Kępki 469
Kęsowo 479
Kętrzyn 417
Kielce 223, 301
Kiernowo 61
Kieś (Wenden) 371
Kiezmark 470, 472, 476
Kieżmark 172
Kijowszczyzna 329, 357–358, 626–627
Kijów 124, 126, 133, 355–356, 358–360, 514, 541, 547, 557, 566–568, 575, 596, 609, 614, 618, 666–667, 671, 675, 731,741–742
Kisielice 734
Kiwerce 735
Klaźma (rzeka) 124
Klewań 358, 733
Klińce 358
Klosterneuburg 694
Kluknawa 171
Kłajpeda 455
Kłobuck 692
Kłoda (rzeka) 81
Kłodawa 699
Kłodno 74
Kłodzko 702, 704, 707
Kmiecin 469
Kobryń 96–97, 101–102
Kobryńskie księstwo 96–97
Kobylany 223
Kodeń 81, 82
Kokocko 477
Kolemczyce 358, 360
Kolonia 25, 270, 452
Kołdrąb 389
Kołobrzeg 13, 46
Kołodeżno (Kołodieżno) 75, 358
Kołodziej 362
Kołomyja 225
Koniuchy 733
Konstancja 127, 329, 401
Konstantynopol (Stambuł) 328, 334, 341, 517, 527–529, 535, 539, 541, 543, 556
Kończewice 471
Kopenhaga 460
Korsuń 358
Korytnica 732, 734, 736
Korzec 358, 740
Kosów 358
Kostomłoty 88
Koszwały 471, 472
Kościan 88, 228
Kościanowo 93
Kościerzyn 228
Kowel 737, 739, 741
Kowno 68
Kozielsk 241
Koźliny 469, 476, 484
Kożuchów 757
Kórnik 228
Kraków 13, 25–27, 30, 32–33, 40, 87, 140, 147–148, 155–156, 180, 220–221, 223–226, 230–231, 240, 247, 301, 311, 322, 327, 333, 373–374, 383, 385, 391, 404, 427, 624, 627, 644, 665, 690, 693, 695–697, 699, 709
Krasiłów 729
Krasław 221, 227
Krasnohorka 358
Krasnopuszcza 362
Krasnystaw 388, 389
Kraśnik 694, 696
Kremona 690
Krempachy 169

Krewo 69, 101, 127
Kronie 359
Krosnowice 705
Krościenko 170
Królewiec 419, 423, 426–427, 429
Królewo 472
Krupice 93
Kruszwica 27, 37
Kryłos 358, 568
Krzemieniec 358, 360, 731, 731, 735, 738, 740
Krzepice 699
Krzywe 362
Krzywe Koło 469, 476, 484
Książ Wielki 388–390
Książki 477
Kupieczów 610
Kupiszki 750
Kurlandia 435, 442–443, 460–461, 500
Kurozwęki 223
Kurzeniec 99
Kusnaczewo 98
Küstrin (Kostrzyń nad Odrą) 398
Kustyn 93
Kutein 357, 359, 361
Kutno 223, 780
Kwasówka 92
Kwerfurt 15
Kwidzyn 414, 415, 416, 459

Labusznia 362
Lachowce 740
Laon 32
Laptau (Muromskoje) 414–415
Lasowice Wielkie 472
Latyczów 634
Lądek Zdrój 705
Lebedyn (Łebedyn) 358
Lechnica 170
Legnica 27
Lejda 452
Lendak 165
Lesko 362
Leszcze 360
Leśna 648
Leśnica Pienińska 169
Leśniki 362
Lewkowicze 358
Lewkowo 84, 358
Lewocza 169, 172
Lichnowy 471, 472
Lichtenburg 400, 401
Lida 93
Lidzbark 228
Lidzbark Welski 477, 481
Liebenwalde 398
Liège (Leodium) 34, 37
Linz 167
Lipiany 382
Lipinka 473
Lipnica Wielka 179
Lipowiec 735
Lipowo 427
Lipsk 492
Lipusz 478, 479
Lisnowo 470, 474
Litwa (Wielkie Księstwo Litewskie) 56, 58, 67–69, 73–74, 89, 106, 108–109, 112–113, 121–129, 154, 220, 226–227, 231, 236, 267, 294, 325–332, 335, 340, 343–344, 346–347, 356–357, 360–364, 367–375, 381, 388, 390, 407, 426, 442, 447–448, 491, 518, 600, 602, 614, 624, 641, 644, 646, 693, 696–697
Litwinów 362
Liw 64
Londyn 485
Lotaryngia 17, 40
Lubaczów 324
Lubartów (Lubawa) 358
Lubaszki 94
Lubawa 228
Lubeka 401, 452
Lubelszczyzna 324
Lubica 162, 173
Lubicz 469, 472, 484
Lubiń 27, 37

Lublin 76, 12, 149, 221, 223, 229, 273, 301, 302, 312, 313, 358, 360, 406, 623, 632, 650
Luboml 358, 735, 736
Lubowidz 752
Lubowla 180, 733
Lubraniec 699
Lubusz – zob. Łębusz
Lwowszczyzna 358
Lwów 74, 117, 122–123, 125–126, 133, 151, 221, 224–226, 236–238, 240, 282–283, 297, 324, 334, 358–360, 566, 567, 593, 596, 604, 608–609, 614, 623–627, 631–632, 643–644, 650, 658, 661, 665–666, 669–670, 675–676, 678, 691, 697
Lyon 27

Łaba (rzeka) 401
Łagodziszcz 358
Łapsze 165, 167, 170–171
Łask 771, 773, 776, 781
Ławrów 568
Ławryszew 360, 365
Łeba (rzeka) 51
Łekno 34
Łemkowszczyzna 658, 677
Łębusz (Lebus, Lubusz) 401
Łęcz 484
Łęczyca 62, 108, 109, 186, 780
Łobzów 225
Łobżenica 388, 388
Łodożyn 735
Łokaczów 733
Łomazy 85, 87, 101
Łomża 224
Łosk 108, 360
Łotwa (Liwonia, zob. Inflanty) 433, 443, 458, 461, 490
Łowicz 78, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 196, 220, 223
Łódź 272, 275, 769, 771, 772, 773, 773, 776, 777, 777, 778, 779, 779, 780, 780, 781, 781, 782, 783, 784
Łubnie (Łubny) 566
Łuck 75, 101, 122, 126, 133, 227, 358, 588, 596, 671, 722–723, 725, 727, 729, 731, 733, 735, 737–738, 740–742
Łuczyce 75
Łuków 223, 229
Łysa Góra 3

Maciaszowce 169
Maciejowice 229, 737
Maciejów 740
Magdeburg 13, 15, 401
Magura (góra) 172
Maksakowsk 361
Malbork 453, 454, 469, 471, 472 , 476
Malina 741
Maliowce 731
Malonne 34, 34, 35, 35
Malowa Góra 80
Małopolska 13, 161, 166, 168, 322, 558, 680
Mansfeld 401
Marburg 503
Mariampol 221, 224, 225
Marzęcino 469, 477
Mazowsze 59–60, 62–67, 69, 89, 92
Mazury 426, 427, 428
Medenau (Logvino) 414–415
Mediolan 595, 690
Melsztyn 390
Merseburg 16, 47
Metz 27, 184, 685
Meżyhory 566
Miechów 170, 171, 180
Mielce 358
Mielec 728, 731, 731
Mielnica 737
Mielnik 94
Mienia 221, 223
Mierzeja Kurońska 455
Mierzeszyn 478
Międzylesie (Mittelwalde) 704
Międzyrzec (Podlaski) 75, 79, 80, 92, 100

Międzyrzecz (Ostrogski) 358, 740
Mikołajki 427
Mikołajów 358
Milanów 223, 229
Milcza 731
Milejczyce 75, 90, 101
Milejewo 469
Milicz 757
Miłkowice 81
Miłocin 470
Miłoradz 473
Minechow 49
Mińsk 227, 355–357, 359, 361, 374, 568
Mińszczyzna 640, 640
Mitawa 449
Młynów 736
Mogilno 27
Moguncja 397, 398
Mohylew 343, 356, 357, 359, 360
Mohylów 142
Mokre 477, 478, 482
Mołdawia 74, 126, 148, 153, 355
Monachium 312
Moravska Trebava 666
Morawy (Wielkie Morawy) 321–322, 383, 666, 760, 766
Moskwa (Wielkie Księstwo Moskiewskie) 109, 118, 123–124, 129, 141, 149, 212, 325–328, 330–331, 338, 341, 344, 451, 455, 512, 517, 531, 534, 541, 569, 585, 643, 664
Moszczany 225
Moza 34, 36
Mrozowicze 95, 96, 101, 102
Mstów 699
Mścisław 360
Mühlberg 401
Munkacz (Munkács) 661
Muszyna 558
Mużyłów 147
Myszewo 469

Nadrenia 17, 21
Nagłowice 460
Nahujewice 358
Nasuty 79, 98
Neapol 688
Neuhaldensleben 480
Neuhausen 414, 415
Nicwałd 482
Niderlandy (Zjednoczone Prowincje) 452, 457, 474, 481
Nidzica 427
Niedzica 168, 170, 177
Niemcy (Germania, Rzesza) 5, 12, 18, 25, 37, 57, 162, 269–270, 291, 293, 296, 298–299, 301, 306, 310, 312, 314, 316–317, 382, 386, 397–398, 400–401, 408, 412, 414, 418, 420–422, 433, 435, 441, 447, 451–452, 456, 465, 460, 468, 480–481, 483–487, 492, 547, 706
Niemen (rzeka) 455
Niemenczyn 79
Niemojki 80
Niemyja 97
Nieśwież 108
Niskienicze 361
Niżna 179
Norwegia 442
Norymberga 401, 412
Nowa Lubowla 166
Nowa Marchia 382, 401
Nowa Ruda (Neurode) 703
Nowe 469, 484
Nowe Miasto Lubawskie 479
Nowe Miasto nad Pilicą 254
Nowogród 356
Nowogródek 124, 325, 360
Noworadomsk 771, 773, 778, 783
Nowosiółki 225
Nowy Port 478
Nowy Sącz 225
Nowy Staw 469, 471, 473, 484
Nowy Targ 170

Obycz 358
Odra (rzeka) 46, 49, 396

Oliwa 452, 459, 461, 462
Olkusz 167, 388, 389
Olszany 360
Olsztyn 228
Ołomuniec 449
Ołyka 732–733
Omelno 730
Onufrewo (Onufriewo) 360
Opalenie 480
Opole 220
Oranienburg 398
Orawa 16, 161, 163, 175–176, 178–180
Orawka 171, 177, 179
Orsza 331, 357, 361
Ösel-Wiek 435, 438
Osice 484
Osiek 470
Osnabrück 450, 451
Ostromecko 482
Ostróda 418
Ostróg 334, 671, 736
Ostrów Lednicki 322
Oświeja 221, 226
Oświęcim 547
Otłoczyn 482
Owrucz 358, 360, 608, 634, 636, 731
Oxford 453
Ozylia (wyspa) 248
Ożenin 741

Pabianice 773, 776, 781, 781, 783, 783
Pacyków 362
Padwa 67, 453, 691
Palczewo 473
Parczew 86, 130, 388, 389
Parnawa (Pärnu) 435
Paryż 214, 215, 216, 217, 219, 222, 224, 240, 269, 382
Pasłęk (Holąd Pruski) 418, 456
Pasłęka (rzeka) 452
Patollen (Patuły, Osokino) 382
Pączewo 470
Pelplin 228
Perehińsk 358
Perejasław 614
Pereryta 152
Perlejewo 94
Petersburg (Sankt Petersburg) 272, 298, 623, 624, 650, 730, 731
Piaski 478
Piatniczany 362
Pieniny 168
Pietrycze 358
Pilzno 388, 389
Pińczów 108
Pińsk 356
Piotrków (Trybunalski) 130, 187, 194, 223, 771, 772–773, 777–778, 780–781, 783–784
Pisz 427
Piszczac (Pieszczatka) 85–87, 101
Plisnisk 358
Płock 24, 26, 27, 30, 33, 34, 34, 35, 36, 40, 60, 62, 63, 65, 66, 69, 77, 221, 223
Płońsk 60, 63, 75
Płungiany 227
Poczajów 731, 735
Poddębce 739
Poddubce 358
Podgórze 148
Podgrodzie 358
Podhale 140, 162, 168, 175
Podlasie 74, 76, 76, 85, 323, 324, 357, 640, 647, 649, 649, 675
Podleśka 98
Podole 122, 124–125, 143, 325, 329, 573, 614, 626, 634, 646
Podoliniec 162, 166, 180
Podwilk 179
Pokucie 282
Polesie 74, 324, 587
Police 382, 731
Polska (Korona, Królestwo Polskie, Rzeczpospolita) passim
Połaniec 630, 630
Połock 333, 356, 359, 568, 603
Połonne 358, 731, 739

Połubicze 85
Pomorze 47, 48, 50, 53–54, 227, 389, 401, 452, 466
Pomorze Zachodnie 16, 46, 48, 50, 53, 382
Poprad (rzeka) 162–163, 167
Poprad 173
Porchów (Porchowo) – zob. Janów
Poryck 732, 733, 734, 735
Potasznia 741
Powunden (Chrabrovo) 414, 415
Poznań 27, 30, 34, 194, 223, 227, 228, 231, 385
Poznańskie 286, 291
Prabuty 414, 415, 453
Praga 23, 333
Prawobrzeże 587
Prettin 400
Pręgowo 471, 473
Próchnik 469, 484
Prüfening 47
Prusy 16, 291–292, 347, 382, 411–414, 416–420, 422–429, 435, 449, 451–454, 456–458, 466–468, 476–478, 480–481, 483–487, 498, 692, 705, 761
Prusy Królewskie 404, 407, 418, 463, 466–468, 472–473, 481, 483–484, 486
Prusy Książęce 411, 413–414, 416–418, 420–426, 429, 439, 442, 481
Prusy Zakonne (Krzyżackie) 382, 411–412, 414
Pruszcz Gdański 476, 484
Prużana 97
Przegaliny 86
Przełęk 424
Przemyśl 74, 125, 133, 190, 236–237, 311–312, 322, 324, 555, 556, 558, 560, 564, 568, 574–575, 596, 623–624, 626, 635, 638, 650, 662, 663, 665, 672
Przesmyki 98
Przeworsk 221, 224, 225, 236
Przezmark 415, 469, 474
Psków 109, 111, 113, 118
Puchynie 731, 739
Pulwa (rzeka) 90
Pulwa 90
Pułtusk 40, 60, 221, 223
Pustichow 49

Quedlinburg 481, 482
Quednau (Severnaja Gora) 414
Querfurt 40

Rabczyce 177, 179
Rachmanów 358
Raciąż 63
Racławice 630
Radom 223
Radomsko 778
Radomyśl 587, 609
Radoneż 774
Radziechów 739
Radziwiłów 733, 740
Radzyń 223
Radzyń Chełmiński 477
Ratułów 170, 177
Ratyzbona 23, 24
Rawa 388–389, 771, 773–775, 777
Reichenau 21
Reszel 382
Rewel (Tallin) 435, 443, 448
Rębów 64
Ritterswerder 68
Rogowo 469, 476, 484
Rohatyn (Rohatyń) 225, 362
Ropienka 362
Rosja (zob. Moskwa, Wielkie Księstwo Moskiewskie) 203, 226, 250, 267–268, 290–292, 306, 341–344, 346–347, 364, 485–486, 490–492, 500, 526, 528, 532, 541–545, 565, 567, 572, 585, 587, 602, 608, 611, 614, 623, 625, 635, 637, 641, 658, 660, 662, 664, 666, 669, 671–672, 674–675, 679–680, 692, 725–727, 743, 769, 771, 783

Rososz 83, 87
Rozdół 221, 224, 225
Rozważ 358
Rożyszcze 610
Rudak 486
Rudki 358
Rudniki 330
Rukomysz 362
Rumunia 355
Rusów 75
Ruś 21, 36, 58. 65, 121–130, 132–133, 294, 321, 323, 325–328, 330, 335–336, 341, 355–356, 360, 362–363, 365, 369–370, 526, 529, 532, 534, 545, 547, 553, 557, 560–561, 584–585, 606–607, 613–614, 641, 643, 647, 658, 667
Ruś Czarna 324
Ruś Czerwona 122, 124–125, 133, 325
Ruś Halicka 123–125, 326–327, 329, 348
Ruś Halicko-Włodzimierska 74, 557
Ruś Halicko-Wołyńska 59, 324–325
Ruś Kijowska (księstwo kijowskie) 322–323, 330, 365, 512, 517, 617, 646
Ruś Zakarpacka 677
Rybaki (Fischhausen, Primorsk) 414–412
Rychwałd 170
Ryga 117, 371, 434, 435, 436, 437, 440, 443
Ryńsk 485, 485
Ryska Zatoka 454
Rywałd Królewski 478
Rzeczpospolita, zob. Polska
Rzeszów 225, 561
Rzęczkowo 482
Rzym (cesarstwo) 685
Rzym 13, 16, 32, 34, 50, 68, 74, 106, 122, 124, 127, 237, 240–241, 245, 282, 313, 388, 450, 521–525, 534, 537, 539, 542, 544, 572, 646, 664, 685, 687–692, 694–699

Saksonia 17, 399, 401, 402, 456
Salau (Kamensk) 414, 416
Sambor 225, 358, 574
San (rzeka) 326, 677
Sandomierz 223, 301
Sankt Gallen 18
Sanok 225, 568, 645
Sarnaki 79
Sazawa 23
Sącz 180
Sądecczyzna 162
Sądowa Wisznia 145
Schöntal (Valle Speciosa) 383
Serbia 355, 659
Seret 74, 126
Sewilla 185
Sieciechów 31
Siedlce 76, 102
Siedmiogród 329, 341, 344, 585
Siehniewicze 99, 100
Sielec 75, 98, 99, 358, 733
Siemiatycze 94
Sieniewice 81
Sieradz 223
Sieraków nad Wartą 388, 389
Sierpc 63
Siewierskie księstwo 140, 145
Sis 123
Skała 732
Skałat 362
Skandynawia 12
Skarszewy 470, 472
Skoczów 762
Skórcz 470
Skrobostaw (Stawy) 91, 92
Skromowice 79
Skrzeszew 75, 78, 80, 99
Skulin 75
Slothkeuiz 49
Słonim 375
Słowacja (Górne Węgry) 164, 179, 396
Słowicz 358
Słuck 356, 357, 359
Słupca 689
Smoleńsk 128, 133, 331, 357, 359, 455, 514, 517

Smolew 358
Smolin 358
Smolnica 358
Sochaczew 60, 61, 63
Soczelnica (rzeka) 75
Sokal 358, 362, 739
Sołomerecze 359
Sopot 478, 481
Sopron 174
Sorkwity 427
Sosnowiec 778, 783
Soszno 82
Sozań 358
Spandau 398, 401, 402
Spas Stołpie 358, 360
Spiska Biała 162, 173
Spiska Nowa Wieś 173
Spiska Stara Wieś 168–170
Spiski Czwartek 171
Spiskie Podgrodzie 168, 173
Spisz 161, 163, 167–168, 171–172, 174, 176, 179–180, 558–559
Stalewo 472
Stambuł – zob. Konstantynopol
Stanisławów 122, 145, 225, 282
Stara Lubowla 162, 165, 166
Stare Pole 472, 474
Stargard 389, 469
Stargard nad Iną 382
Stary Sambor 564
Stary Targ – zob. Altmark
Stary Zdzitów 99
Starzeszew 95
Staszów 224
Staw 99
Stawy 75, 81, 91, 92, 98
Steblewo 469, 471
Stebnik 358
Stegeborg 404, 405
Stegna 472, 476, 484
Stendal 398
Stepań 358
Sterdyń 223
Stężyca 478
Stolin 609
Stołp 47
Strakłów 731
Strasburg 401
Straż 173
Stryj 225, 663
Stryjów 96
Strypa (rzeka) 673
Strzebkowicze 93
Strzelce Krajeńskie 382
Strzelno 31, 32, 67
Stuhmsdorf – zob. Sztumska Wieś
Stuttgart 480
Suchożebry 94
Suczawa 126
Sudety 702
Sulmice 358
Supraśl 336, 365, 633, 640
Surdegi 359
Susz 414
Suszno 83
Sutkowice 336
Swarcz 358
Swojczów 732
Swornegacie 382
Syberia 629
Sypniewo 480
Szarysz 158
Szczebrzeszyn 223
Szczecin 382, 448, 481
Szczecinek 382
Szczerzec 671
Szczuczyn (Litewski) 221
Szczuczyn (Mazowiecki) 221, 226
Szczytno 427
Szereszewo 98
Szewno 279
Szreńsk
Sztokholm 448, 456, 457
Sztum 454, 477
Sztumska Wieś (Sztumdorf) 450, 452, 457, 458, 461, 462
Szumino 83
Szumsk 358

Szwabia 22, 40, 450
Szwajcaria 270, 313, 395
Szwecja 341, 344, 404, 408, 442–443, 447, 448, 450, 451, 454–455, 458–459, 463, 585
Szymbark 414, 416, 478

Śląsk 6, 13, 27, 53, 166, 171, 227, 381, 383–384, 390–391, 450, 498, 702, 705, 707, 757–758, 761, 763, 765–766
Śląsk Cieszyński 757, 760, 764–766
Ślęża 686
Śniatynka 239
Śniatyń 122, 153
Środa 228
Świdnica 483
Świecie 479, 482
Świerki 473
Święta Lipka 423
Święty Krzyż 31

Tajkury 736
Taplacken 416
Tarczyn 64
Targowica 735
Tarnopol 225, 677, 731, 741–742
Tarnów 225
Tartu (Dorpat, Juriew) 490–491, 502, 504
Tatynia 382
Tczew 469, 471
Tenczynek 225
Teplik 227
Terebuń 74, 662
Tęczyn 689
Thalerhof 661, 662
Thierenberg (Danevka) 414–415
Tokary 94
Toledo 184
Tolentino 386
Tolkmicko 454
Tomaszów 773, 775, 777, 783, 784
Torczyn 75, 739
Torgawa (Torgau) 400
Torokanie 360
Toruń 194, 407, 466, 469, 470–471, 474–477, 479–481, 483–484
Towmaczyk 358
Trembowla 605
Trewir 21, 21
Trnawa 165
Troki 360, 371
Trościanica 83
Trstena (Trzciana) 179
Trutnowy 484
Trybsz 170
Trydent 699
Tryhory 358. 728, 731
Tryszyn 96
Trzebnica 53
Trzemeszno 38, 686, 699
Tuchola 466, 477
Tuczna 87
Tujsk 484
Tumin 731
Turcja 121, 139, 145, 147–149, 151, 155, 342, 344, 448–449, 451, 587, 605, 608
Turia 739, 740
Turkowice 358
Turowo 126, 356
Turyngia 22
Tuszyn 783, 783
Twardoszyn 179
Tworki 223
Tyniec 26, 27, 30, 40

Uherce 358
Uhrowo (Uhowo) 358, 360
Uhrynów 358
Ukraina 5–8, 142, 341, 345, 369, 532, 546, 565, 567, 590, 606, 614, 623, 625, 628, 630, 634, 647, 664, 675, 677–680, 723–724, 731, 741, 743
Ulm 401
Uniów 358
Uppsala 447
Utrecht 453

Uzarzewo 389
Użhorod 532

Ückermünde 382

Walew 358
Wallhof (Walomojzy) 451
Wałcz 466
Wałdowo 479
Warka 64, 66
Warmia 140, 173, 229
Warszawa 5–7, 139, 147, 219, 220–222, 229–230, 253, 256, 262, 272, 283, 298–300, 302, 306–308, 310, 312, 315, 367, 383, 388–389, 455, 491, 502–503, 564, 571–572, 609, 612, 625, 632, 644, 646–647, 709, 721, 735
Warszawskie Księstwo 199, 201, 203, 208–209, 211, 222, 649, 651
Watykan (zob. Rzym) 52, 239–241, 245, 247, 270, 272, 395, 485, 625, 687–678
Wawel 407
Wąbrzeźno 470
Wągrowiec 228
Weimar 400
Wejherowo 228, 466, 477, 482
Wenecja 148
Werbcze 358
Werchrata 358
Wersal 485
Wesołe 177
Węgrów 83, 87
Węgry (zob. Austro-Węgry) 22, 125, 147, 152, 161, 163–164, 167, 172, 174, 179–180, 300, 396, 396, 412, 557, 559, 571, 614
Wiatka 648
Wiedeń 147, 305, 664–665, 672–673, 760
Wielanowo 93, 94
Wieldządz 478
Wieliczki 427
Wielka Żuława (wyspa) 454
Wielki Łęck 424
Wielkie Księstwo Litewskie, zob. Litwa
Wielkie Księstwo Poznańskie 227
Wielkie Łunawy 479
Wielkopolska 150, 227, 282, 707
Wieluń 194, 224, 388, 389, 780
Wieprza (rzeka) 50
Wierzbnik 303
Wierzbów 173
Wiesbaden 486
Wieszka 96
Więcbork 477
Wilanów 223
Wileńszczyzna 492
Wilno 87, 90, 107–111, 113–118, 128, 133, 221, 223, 226–227, 231, 334, 346, 356–357, 360–361, 370, 376, 491, 533, 568, 634, 694, 696–697
Winnica 529
Wisła (rzeka) 686
Wistycze 92, 93
Wiszenki 739
Wiślan państwo 321
Wiślica 30, 322
Wiśniów 75
Witebsk 356–357, 359, 602, 604, 618
Wittenberga 381, 400, 401, 406, 412, 426, 427, 440, 480
Włochy 6, 16–17, 29, 31, 382, 691, 693
Włocławek 27, 223
Włodawa 82, 83
Włodzimierz 74, 125, 356, 358, 610, 729, 731, 733, 737–740
Włodzimierz nad Klaźmą 124
Wohyń 85–86, 101
Wojnin 729
Wola Gustowska 225
Wolbórz 98
Wolbrom 694
Wolfsberg 666
Wolin 46, 49
Wolsztyn 228
Wołoszczyzna 329
Wołyń 74, 125, 128, 141, 324–325, 327, 336, 357, 564, 614, 640, 646, 675, 725, 731, 743

Wormacja 397, 398, 450
Wójcza 250
Wrocław 13, 27, 30–31, 53, 383–387, 459, 492, 686, 699
Wsielub 93
Wyrozęby 77, 223, 229
Wysokie (Pulwa) 75
Wysokie 79, 90, 99
Wyspa 362
Wyspy Brytyjskie 12
Wystruć (Instenburg, Żeleznodorożnyj) 416
Wyszogród 60, 64

Zabłudów 333, 362
Zadarów 358
Zagwóźdź 362
Zahajce 360
Zahorów 358, 731
Zakopane 311, 491
Zakroczym 60, 427
Zaleszczyki 225, 729
Zamagórze 161, 167, 168, 169, 178
Zamość 122, 221, 593, 596, 632
Zaręby 78
Zasław 108
Zasławie 357
Zaturce 733, 734
Zawadka 80
Zawałów 358
Zawkrze 63
Zboryszew 739
Zdołbunów 735, 736
Zduny 228
Zdzitów 99
Zelgno 480
Zieleniów 75
Zimno 356, 358
Złoczów 225, 362
Złotów 466
Zossen 398
Zubrzyca Dolna 179
Zurych 395
Związek Radziecki 722
Zwiefalten 22, 26
Zwiniacz 362

Żagań 757
Żarnowiec 762
Żelechów 358
Żnin 28, 32
Żulin 80
Żuława 454
Żupanówka 731
Żurawica 190
Żurawno 605
Żydaczów 66, 731
Żydyczyn 735
Żyrardów 272
Żyrowice 359, 369, 601, 603, 618
Żyrycze 733
Żytomierz 221, 227, 587, 667, 669, 726, 741–742
Żywaczów 282
Żywiec 167, 180, 225
Żywiecczyzna 162
Żyźnomierz 358

Spis treści

Słowo wstępne 5
Foreword 7

Kościół katolicki – 1050. rocznica Chrztu Polski
Catholic Church – 1050th anniversary of Baptism of Poland

Edward Potkowski

Chrystianizacja Polski – początki łacińskiej kultury pisma i książki w Polsce pierwszych Piastów 11

Christianization of Poland – beginnings of Latin literary and bibliographical culture in Poland of early Piast dynasty 39

Piotr Piętkowski

Początki biskupstwa kamieńskiego w świetle materiałów archiwalnych z XII i początku XIII wieku 46

Early years of Kamień bishopric in light of archival materials (12th and early 13th century) 54

Janusz Grabowski

Mariaże mazowiecko-litewskie w XIII–XIV wieku. Przyczynek do chrystianizacji Litwy 56

Marriages between Mazovia and Lithuania in 13th–14th century. A contribution to Christianization of Lithuania 69

Tomasz Jaszczołt

Kościoły katolickie w powiatach brzeskim, kamienieckim i kobryńskim do roku 1566 73

Catholic churches in Brest, Kamieniec and Kobryn powiats until 1566 101

Tomasz Kempa

Próba interpretacji wydarzeń wileńskich z 1581 roku – pierwszego poważnego konfliktu wyznaniowego w Wielkim Księstwie Litewskim w okresie kontrreformacji 106

Tentative interpretation of Vilnius events of 1581 – the first riots during Counter--Reformation period in Grand Duchy of Lithuania 118

Jan Pietrzykowski SDB

Organizacja Kościoła łacińskiego na terenach wschodnich Rzeczypospolitej w początkach unii brzeskiej 121

Organization of the Latin Church on eastern territories of the Polish–Lithuanian Commonwealth after the Union of Brest 133

Zbigniew Hundert

Zaangażowanie przedstawicieli episkopatu Rzeczypospolitej w sprawy obronne państwa w dobie wojen z imperium osmańskim w drugiej połowie XVII wieku 138

Involvement of representatives of Polish episcopate in matters of national defence during the wars against Ottoman empire in second half of 17th century 156

Tadeusz M. Trajdos

Rola polskiego duchowieństwa katolickiego na Spiszu i Orawie w epoce nowożytnej 161

Role of Polish Catholic clergy in Spiš and Orawa in the modern era 180

Sławomir Zabraniak

Formacja kandydatów do kapłaństwa w archidiecezji gnieźnieńskiej w okresie potrydenckim (do końca XVIII wieku) 183

Formation of candidates for priesthood in Gniezno Archdiocese in post-Trent period (until the end of 18th century) 196

Ewa M. Ziółek

Problematyka społeczno-polityczna w listach pasterskich biskupów polskich w okresie Księstwa Warszawskiego 199

Social and political issues in pastoral letters of Polish bishops during the Duchy of Warsaw period 211

Alicja Puszka

Działalność Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia Wincentego à Paulo na ziemiach polskich w XIX wieku 214

Activity of the Company of the Daughters of Charity of Saint Vincent de Paul in Polish lands in the 19th century 230

Sławomir Marchel

Obraz i zadania Kościoła katolickiego w Galicji przełomu XIX i XX stulecia w pismach kardynała Jana Maurycego Puzyny (1842–1911) 235

Image of the Catholic Church and its tasks in turn of the century Galicia, in writings of Cardinal Jan Maurycy Puzyna (1842–1911) 247

Ilona Zaleska

Kościół katolicki a polityka. Udział duchowieństwa w życiu politycznym ziem byłego Królestwa Polskiego na przełomie XIX i XX wieku 250

Catholic Church and politics – clergy's participation in political life of the former Kingdom of Poland at the turn of 19th and 20th century 264

Tomasz Karbowniczek, Karolina Święcich

Kościół katolicki wobec wydarzeń pierwszego roku rewolucji na ziemiach byłego Królestwa Polskiego – rok 1905 na łamach „Przeglądu Katolickiego" 267

Position of the Catholic Church with respect to events of 1905 – the first year of the revolution – on the territory of the former Kingdom of Poland, as presented in "Przegląd Katolicki" (Catholic Review) 279

Paweł Fiktus

Polityczno-niepodległościowe akcenty w działalności ormiańskokatolickiego arcybiskupa lwowskiego Józefa Teodorowicza w latach 1901–1918..... 282

Political and sovereignty oriented aspects of activity of Armenian Catholic Archbishop of L'viv, Józef Teodorowicz in 1901–1918 295

Jerzy Gaul

Austro-Węgry wobec Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim od ogłoszenia aktu 5 listopada do powołania Rady Regencyjnej (listopad 1916 – wrzesień 1917 roku) 297

Austro-Hungarian Empire relations with Catholic Church from announcement of the Act of 5 November until establishment of the Regency Council (November 1916–September 1917) 316

Kościół prawosławny
Orthodox Church

Antoni Mironowicz

Cerkiew prawosławna w I Rzeczypospolitej..... 321

Orthodox Church in the history of Poland 348

Urszula Anna Pawluczuk

Monastycyzm Kościoła prawosławnego w I Rzeczypospolitej..... 355

Monasticism of Orthodox Church in Polish-Lithuanian Commonwealth 365

Uładzimir Padalinski

Udział przedstawicieli Kościoła prawosławnego w pracy systemu parlamentarnego Rzeczypospolitej w końcu XVI wieku..... 367

Participation of Orthodox Church representatives in parliamentary system of Polish--Lithuanian Commonwealth at the end of 16th century 376

500-lecie Reformacji
500th anniversary of the Reformation

Marcin A. Klemenski

Zakon augustianów-eremitów w okresie wprowadzenia Reformacji na Śląsku i w Rzeczypospolitej 381

The Order of Hermits of Saint Augustine and its role in introduction of Reformation in Silesia and Poland 391

Małgorzata Grzywacz

Kobiety a reformacja na tle środkowoeuropejskim. Wybrane konteksty historyczne z XVI wieku 394

Women and the Reformation against the Central European background. Historical contexts of the 16th century 408

Janusz Małłek

Miejsce i rola Kościoła luterańskiego w dziejach Prus Książęcych 411

Place and role of Lutheran Church in Ducal Prussia 429

Dariusz Makiłła

Reformacja i powstanie Kościoła ewangelickiego w Inflantach w XVI wieku 433

Reformation and founding of Evangelical church in Livonia in 16th century 443

Hubert Wajs

Rokowania pokojowe polsko-szwedzkie w XVII wieku a kwestie wyznaniowe 447

Religious aspects in Poland-Sweden peace negotiations in 17th century 463

Piotr Birecki

Prusy Królewskie i Prusy Zachodnie. Dwa oblicza sztuki luterańskiej 466

Royal Prussia and Western Prussia. Two faces of Lutheran art 486

Tadeusz Stegner

Uniwersytet Dorpacki w dziejach protestantyzmu na ziemiach polskich w XIX i początku XX wieku w świetle dokumentacji z Estońskiego Archiwum Historycznego w Tartu 490

Dorpat University's role in history of Protestantism in Poland in 19th and 20th century in light of documents preserved in Estonian Historical Archive in Tartu 504

420. rocznica unii brzeskiej
420th anniversary of the Union of Brest

Thomas Wünsch

Die Geburt eines neuen orthodoxen Universalismus in Ruthenien: Östliche Antworten auf die westliche Polemik im Gefolge der Kirchenunionen von Florenz (1439) und Brest (1595/96) 509

Narodziny nowego prawosławnego uniwersalizmu na Rusi. Wschodnie odpowiedzi na zachodnią polemikę w związku z uniami kościelnymi we Florencji (1439) i w Brześciu (1595/96) 547

Jacek Krochmal

Wychodzenie z cienia. Wzrost znaczenia eparchii przemysko-samborskiej w latach 1596–1713 552

Stepping out of the shadow. Growing importance of Przemyśl–Sambor diocese in 1596–1713 575

Andrzej Gil, Ihor Skoczylas

W przeddzień triumfu. Cerkiew unicka w Rzeczypospolitej w końcu XVII i początkach XVIII wieku 584

On the eve of triumph. Uniate Church in the Commonwealth at the turn of 17th and 18th century 596

Dorota Wereda

Drogi kształtowania pamięci historycznej Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej 600

Paths of forming historical memory of Uniate Church in Polish-Lithuanian Commonwealth 618

Anna Krochmal

Kościół unicki (greckokatolicki) wobec polskich powstań narodowych 622

Greek Catholic (Uniate) Church in relation to Polish national uprisings 650

Adam Szczupak

Najważniejsza próba. Kościół greckokatolicki w Galicji podczas I wojny światowej 657

The most important trial. Greek-Catholic Church in Galicia during World War 1 680

Archiwa
Archives

Kazimierz Łatak CRL

Źródła do dziejów Kościoła w Polsce w zasobie Archiwum Historycznego Zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich w Rzymie 685

Source materials for history of the Church in Poland in the fonds of the Historical Archive of Lateran Canon Regulars Order in Rome 698

Kacper Manikowski

Źródła do dziejów Kościoła katolickiego na ziemi kłodzkiej (XVI–XX wieku) w Archiwum Parafii Wniebowzięcia NMP w Kłodzku 702

Source materials for history of Catholic Church in Kłodzko land (16–20th century) in the archive of Ascension of St Mary parish in Kłodzko 707

Justyna Król-Próba

Akt Konfederacji Generalnej Warszawskiej – odkrycia sfragistyczne dzięki interwencji konserwatorskiej 709

The General Warsaw Confederation Act of 1573 – sphragistic discoveries thanks to conservation interventions 721

Irena Wodzianowska

Ecclesiastica w zasobie Archiwum Państwowego Obwodu Wołyńskiego w Łucku 722

Ecclesiastica in the fonds of the State Archive of Volyn Oblast 743

Joanna Szady, Stanisław Witecki

Księgozbiory parafialne – tradycja i perspektywy badawcze 746

Parish libraries – traditions and research perspectives 755

Marcin Gabryś

Źródła do dziejów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego do 1918 roku w zbiorach Biblioteki i Archiwum im. B. R. Tschammera w Cieszynie 757

Source documents for history of Evangelical-Augsburg Church in the fonds of Library and Archive of B. R. Tschammer in Cieszyn until 1918 766

Kamila Pawełczyk-Dura

Źródła archiwalne do dziejów Kościoła prawosławnego w guberni piotrkowskiej w zasobie Archiwum Państwowego w Łodzi 769

Archival sources for history of Orthodox Church in Piotrków Governorate in the fonds of Łódź State Archive 783

Wykaz skrótów (List of abbreviations) 787
Indeks osób (Index of Names) 793
Indeks geograficzny (Index of Places) 817