



# Textus nr 3(39) 2024 et Studia

PAWEŁ A. JEZIORSKI

Raz jeszcze o rejestrze odbiorców glejtów wydanych przez wielkiego mistrza krzyżackiego Ludwika von Erlichshausena w latach 1450–1451

JAN SZCZEPANIAK

Catholic Church of the Latin Rite in the Kiev Archdeaconry (Kiev Governorate), 1798–1830: Administrative Boundaries and Management

MARTA BOLIŃSKA

Byt przygodny, czyli dialog rozumiany analogicznie w tomikach wierszy ks. Jana Wala

MONIKA KARDASZ

*Żale serdeczne Oblubienice bojującej...* Walentego Bartoszewskiego jako przykład barokowego zbioru wielkopostnych lamentów

PRZEMYSŁAW BUKOWSKI

Postawa rodziny Ulmów z Markowej wobec Żydów w kontekście etycznego i religijnego wymiaru solidarności

MIŁOSZ SKRZYPEK

Skuteczność systemu ochrony zabytków sakralnych w XIX i XX w. na przykładzie losów kościoła pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Komorowicach

MARCIN RZEPKA

Medycyna i misje protestanckie w przedrewolucyjnym Iranie. Narracja fotograficzna

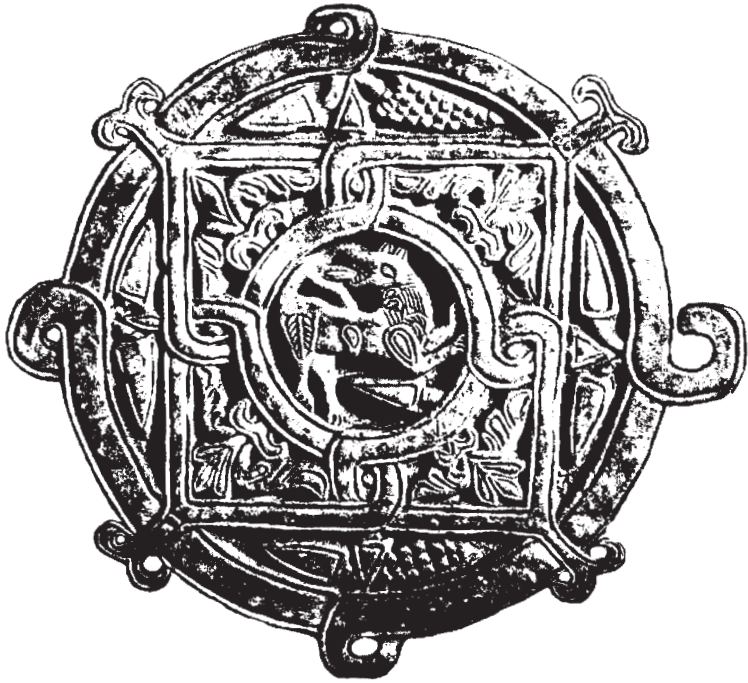
MAREK HAŁABURDA

Wschodnia granica Rzeczypospolitej w wizji biskupa Zygmunta Łozińskiego

MARIA ROWIŃSKA-SZCZEPANIAK

Obrazowanie postaci św. Jana z Kęt w łacińskim i polskim kaznodziejstwie doby baroku







# Textus<sup>nr 3(39) 2024</sup> et Studia

—

pod redakcją  
Marka Hałaburdy, Jana Szczepaniaka  
i Pawła Krokosza

edited by  
Marek Hałaburda, Jan Szczepaniak  
and Paweł Krokosz

—

Textus et Studia nr 3(39) 2024

Journal of the Centre for Research on the History and Culture of Totalitarian  
and Post-Totalitarian Spaces  
Institute of History at the Pontifical University of John Paul II in Krakow

#### Protector

Most Reverend Eminence dr Stanisław Dziwisz

#### Editorial team

prof. Jan Szczepaniak (Poland, editor), dr hab. Marek Hałaburda (Poland, vice editor), prof. Jurij Domanskij (Russia), prof. Marko Jacov (Italy), prof. Wojciech Kęder (Poland), prof. Jakub Sadowski (Poland), prof. Iryna Krywoszeja (Ukraine), prof. Oleksandr Trygub (Ukraine), dr Jean-Pierre Gérard (Belgium), dr Laszlo Tapolcsai (Hungary), dr Paweł Krokosz (Poland, secretary), dr Walentyna Łoś (Poland)

#### Language editors

mgr Joanna Krawczyk (English), dr Olena Kowalenko (Russian)

#### Editorial board

The Most Reverend prof. Sergio Pagano (Vatican), The Most Reverend prof. Jan Kopiec (Poland), prof. Luca Carboni (Vatican), prof. Francesca Cantù (Italy), prof. Sylwester Czopek (Poland), prof. Giuseppe Tognon (Italy), prof. László Nagy (Hungary), prof. Raimo Pullat (Estonia), prof. Noël-Yves Tonnerre (France), prof. Luc Courtois (Belgium), prof. Maciej Salamon (Poland), prof. Georges Dankaye (Vatican), dr Françoise Gérard-Durey (Belgium), dr Sister Margherita Bramato (Italy), prof. Stanisław Wilk (Poland), The Most Reverend Jean-Pierre Delville (Belgium)

The original version of the journal can be found at:  
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/textusetstudia>

#### Mailing address of publisher

The Pontifical University of John Paul II in Krakow  
Faculty of History and Cultural Heritage Institute of History  
Centre for Research on the History  
and Culture of Totalitarian and Post-Totalitarian Spaces  
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Krakow, Poland  
e-mail: [textusetstudia@upjp2.edu.pl](mailto:textusetstudia@upjp2.edu.pl)

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 2300-3839

Redakcja tekstów polskojęzycznych: Karolina Klinowska  
Korekta: Libron  
Projekt graficzny: Joanna Bizior

#### Subscriptions

Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner  
al. Daszyńskiego 21/13  
31-537 Kraków  
tel. 12 628 05 12  
e-mail: [office@libron.pl](mailto:office@libron.pl)  
[www.libron.pl](http://www.libron.pl)

Nakład: 50 egzemplarzy



## Spis treści

- 7 Raz jeszcze o rejestrze odbiorców glejtów wydanych przez wielkiego mistrza krzyżackiego Ludwika von Erlichshausena w latach 1450–1451  
PAWEŁ A. JEZIORSKI
- 25 Catholic Church of the Latin Rite in the Kiev Archdeaconry (Kiev Governorate), 1798–1830: Administrative Boundaries and Management  
KS. JAN SZCZEPANIAK
- 75 Byt przygodny, czyli dialog rozumiany analogicznie w tomikach wierszy ks. Jana Wala  
MARTA BOLIŃSKA
- 97 *Żale serdeczne Oblubienice bojującej...* Walentego Bartoszewskiego jako przykład barokowego zbioru wielkopostnych lamentów  
MONIKA KARDASZ
- 123 Postawa rodziny Ulmów z Markowej wobec Żydów w kontekście etycznego i religijnego wymiaru solidarności  
PRZEMYSŁAW BUKOWSKI
- 145 Skuteczność systemu ochrony zabytków sakralnych w XIX i XX w. na przykładzie losów kościoła pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Komorowicach  
MIŁOSZ SKRZYPEK

- 169 Medycyna i misje protestanckie  
w przedrewolucyjnym Iranie. Narracja fotograficzna  
MARCIN RZEPKA
- 205 Wschodnia granica Rzeczypospolitej w wizji  
biskupa Zygmunta Łozińskiego  
MAREK HAŁABURDA
- 221 Obrazowanie postaci św. Jana z Kęt w łacińskim  
i polskim kaznodziejstwie doby baroku  
MARIA ROWIŃSKA-SZCZEPANIAK



# Raz jeszcze o rejestrze odbiorców glejtów wydanych przez wielkiego mistrza krzyżackiego Ludwika von Erlichshausena w latach 1450–1451<sup>1</sup>

Paweł A. Jeziorski

INSTYTUT HISTORII IM. TADEUSZA  
MANTEUFFLA, POLSKA AKADEMIA NAUK  
ORCID: 0000-0003-0733-8381

## ABSTRACT

**Once again about the register of recipients of safe conducts issued by Teutonic Grand Master Ludwik von Erlichshausen in the years 1450-1451**

This study contains a presentation of the latest research results on the register of safe conducts, issued by the Chancellery of the Grand Master of the Teutonic Order, Ludwig von Ehrlichshausen. They went to proscribed people, in most cases accused of committing homicide or causing bodily injury. These people, hiding from the justice system but wanting to clear their names or communicate with the victims or their representatives, resorted to an old custom related to the tour of the state of the Teutonic Order in Prussia by the newly elected Grand Master of the Teutonic Knights. It allowed those who managed to ask the new head of the Teutonic Order for protection during the journey to receive (for a fee) a written safe conduct (letter of safe conduct), guaranteeing the interested parties inviolability in a specific area and for a specific period of time. Thanks to this document, they could start trying to free themselves from the burden of proscription.

KEYWORDS: the state of the Teutonic Order in Prussia, proscription, late Middle Ages, former justice system, court records, rituals of power, 15<sup>th</sup> century

SŁOWA KLUCZOWE: państwo zakonu krzyżackiego w Prusach, proskrypcja, późne średniowiecze, dawny wymiar sprawiedliwości, rejestry sądowe, rytuały władzy, XV wiek

Przywołany w tytule prezentowanego artykułu tekst źródłowy (rejestr) zachował się w postaci odpisu zamieszczonego w foliancie (Ordensfoliant) nr 17, przechowywanym w zbiorach berlińskiego Tajnego Archiwum Państwowego Fundacji Pruskiego Dziedzictwa Kulturowego<sup>2</sup>. W księdze tej znajdują się także odpisy innych dokumentów wystawionych przez kancelarię wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego w latach 1448–1455. Źródło będące obiektem naszego zainteresowania składa się w większej części z rejestru personaliów osób, które za odpowiednią opłatą uzyskiwały z kancelarii wielkiego mistrza glejt gwarantujący im bezpieczeństwo na określonym terenie i – przynajmniej w części przypadków – w określonym czasie. Opierając się na dołączonym do źródła „cenniku” glejtów (listów żelaznych)<sup>3</sup>, można przyjąć, że większość spośród osób wzmiankowanych na kartach rejestru była osobami proskrybowanymi, które z racji czynionych im przez lokalny wymiar sprawiedliwości zarzutów szukały ratunku przed odpowiedzialnością karną w ucieczce. Wystawione przez kancelarię wielkiego mistrza glejty miały zabezpieczyć uciekinierów przed niespodziewanym schwytaniem i umożliwić im bezpieczny powrót do okręgu sądowego, w którym obowiązywała ich proskrypcja, w celu wyjaśnienia swojej sprawy przed sądem i ewentualnego zawarcia ugody z poszkodowanym lub jego przedstawicielami.

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu badawczego *Banicja i proskrypcja w miastach pruskich późnego średniowiecza*, sfinansowanego przez Narodowe Centrum Nauki i przyznawanego na podstawie decyzji nr DEC-2013/09/D/HS3/04495.

<sup>2</sup> Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem [dalej: GStP PK], XX. Hauptabteilung [dalej: HA], Ordensfoliant [dalej: OF] 17, s. 768–773.

<sup>3</sup> Zob. *ibidem*, s. 768; P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis der von Hochmeister Ludwig von Erlichshausen Begnadigten. Eine Quelle zur Geschichte der hochmeisterlichen Landrundreise in den Jahren 1450–1451*, „Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica. Yearbook for the Study of the Military Orders”, 17 (2012), s. 178; *idem*, *Proskrypcja i banicja w miastach pruskich późnego średniowiecza*, Warszawa 2017, s. 198.

4 M. Toeppen, *Geschichte Masurens. Ein Beitrag zur preußischen Landes- und Kulturgeschichte*, Danzig 1870, s. 149 n.

5 K. Neitmann, *Der Hochmeister des Deutschen Ordens in Preußen – ein Residenzherrscher unterwegs. Untersuchungen zu den Hochmeisteritineraren im 14. und 15. Jahrhundert*, Köln–Wien 1990, Veröffentlichungen aus den Archiven Preussischer Kulturbesitz, t. 30, s. 17–18, a szczególnie jeden z załączników do książki (*Karte 3: Der Huldigungsumzug des Hochmeisters Ludwig von Erlichshausen 1450/51*), oparty na opisie objazdu, który opublikował M. Toeppen.

6 P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 157–199. Zob. też *idem*, *Die Strafe der Ausweisung aus der Stadt im Licht der preußischen Verfestungsbücher (14.–15. Jahrhundert)* [w:] *Gelebte Normen im urbanen Raum? Zur sozial- und kulturgeschichtlichen Analyse rechtlicher Quellen in Städten des Hanseraumes (13. bis 16. Jahrhundert)*, H. Brand, S. Rabeler, H. von Seggern (red.), Hilversum 2014, s. 29–44; *idem*, *Proskrypcja i banicja...*, tu szczególnie s. 190–198.

7 M. Radoch, *Objazd hołdowniczy Ludwika von Erlichshausena w 1450 i 1451 roku*, „Echa Przeszłości”, 20 (2019), nr 2, s. 13–32.

8 Więcej na ten temat zob. K. Neitmann, *op.cit.* Zob. też recenzję tej pracy pióra Maksymiliana Grzegorza w: „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne” 5 (1997), s. 167–177.

9 Nie zawsze objazd tego typu mógł się odbyć tuż po wyborze wielkiego mistrza na urząd. W zależności od zaistniałych okoliczności mógł też zostać na pewien czas przerwany.

10 Por. M. Toeppen, *Festmahle und Ehrungen den Hochmeistern von der Stadt Elbing gegeben*, „Zeitschrift des

Stanowiący zasadniczą podstawę źródłową niniejszego szkicu rejestr powstał w związku z objazdem hołdowniczym odbytym w latach 1450–1451 po miastach i zamkach/dworach państwa zakonnego w Prusach przez nowego mistrza zakonu krzyżackiego Ludwika von Erlichshausena. Wydarzenie to w dotychczasowych badaniach było już szeroko komentowane. Jeszcze w drugiej połowie XIX w. pisał o nim Max Toeppen<sup>4</sup>, a później uwagę poświęcił mu chociażby Klaus Neitmann<sup>5</sup>, jak również piszący niniejsze słowa<sup>6</sup>. Ostatnio do tego objazdu odniósł się też Marek Radoch, zupełnie pomijając jednak ustalenia poprzedników<sup>7</sup>.

Zwyczaj ceremonialnego objazdu państwa zakonnego w Prusach przez nowo obranego wielkiego mistrza krzyżackiego, w trakcie którego głowa zakonu przyjmowała hołd i przysięgę wierności od zakonnych poddanych, ale także potwierdzała chociażby ich dotychczasowe przywileje bądź nadawała nowe, praktykowany był już w drugiej połowie XIV w.<sup>8</sup> Wiadomo, że w taki właśnie sposób inaugurowali lub przynajmniej próbowali zainaugurować swoje rządy<sup>9</sup> wielcy mistrzowie: Konrad Zöllner von Rotenstein w latach 1383–1384<sup>10</sup>, Ulryk von Jungingen w 1407 r.<sup>11</sup>, Paweł von Rusdorf (Paul Rusdorf) w latach 1422–1423<sup>12</sup>, Konrad von Erlichshausen w 1441 r. i wreszcie jego bratanek Ludwik von Erlichshausen w latach 1450–1451. Także inni wielcy mistrzowie mogli sięgać do tego charakterystycznego rytuału inauguracyjnego ich urzędowanie<sup>13</sup>, ale – jak podkreślił przed laty K. Neitmann – raczej wątpliwe, by pojawił się on w Prusach wcześniej niż za czasów Winrycha von Kniprode (1351–1382)<sup>14</sup>. Temu ostatniemu reprezentanci stanów (rycerstwa i mieszczaństwa) złożyli dowodnie hołd i przysięgę w 1352 r. w Malborku<sup>15</sup>. Istnieją jednak przesłanki wskazujące na to, że Winrych von Kniprode w następnych miesiącach podjął podróż do niektórych miejsc w Prusach, łącząc wizyty z odbieraniem hołdu i przysięgi od poddanych zakonnych<sup>16</sup>. Nie wiadomo jednak, czy możemy w tym przypadku

mówić o zorganizowanym objeździe hołdowniczym państwa.

Wybór Ludwika von Erlichshausena na kolejnego wielkiego mistrza zakonu krzyżackiego nastąpił 21 marca 1450 r.<sup>17</sup> Wkrótce po elekcji nowy wielki mistrz wyruszył w objazd państwa zakonnego w Prusach. Jego inaugurację większość badaczy odnosi do początków maja 1450 r. Według M. Toeppena wielki mistrz rozpoczął objazd na początku maja (1450 r.), kiedy to opuścił Malbork<sup>18</sup>, z kolei K. Neitmann wspomina o 3 maja, uważając za początek objazdu wizytę wielkiego mistrza w Herrengrebin (obecnie Grabiny-Zameczek)<sup>19</sup>. Nie można się jednak zgodzić z M. Radochem, który stwierdził, że „po odebraniu 1 kwietnia 1450 r. hołdów na zamków [sic!] malborskim od mieszkańców miasta Malborka [wielki mistrz – PAJ] udał się w podróż w kwietniu (zapewne w drugiej połowie) 1450 r. po najbliższej okolicy, do Lasek na Żuławach Malborskich”<sup>20</sup>. W rzeczywistości oba te wydarzenia – hołd i przysięga mieszkańców Malborka oraz wyprawa głowy zakonu do dworu w Laskach, siedziby wójta zarządzającego Żuławami Wielkimi<sup>21</sup> – nastąpiły wkrótce po sobie i rozdzielało je najwyżej kilka-, kilkanaście dni<sup>22</sup>. Zarówno bowiem mieszkańcy Malborka, którzy po wystąpieniu ze Związku Pruskiego uzyskali od wielkiego mistrza amnestię i potwierdzenie części przywilejów (1 kwietnia 1450 r.), jak i sołtysi, rajcy oraz przysiężni Żuław Wielkich składający hołd w Laskach przysięgali według starej formuły, a więc także zakonowi<sup>23</sup>. Zwrócił na to uwagę chociażby Wiesław Długokęcki<sup>24</sup>. Do wypracowania treści nowej formuły przysięgi hołdowniczej, przewidującej składanie przysięgi wyłącznie wielkiemu mistrzowi, a po jego śmierci – namiestnikowi, doszło dopiero na zjeździe stanów w Elblągu (20–26 kwietnia 1450), w ostatnim dniu obrad<sup>25</sup>. Wyjazd do Lasek odbył się zatem najpewniej w pierwszych dniach kwietnia i nie należy go zaliczać do właściwego, przedsięwziętego znacznie później objazdu hołdowniczego. Zapewne

Westpreussischen Geschichtsvereins”, 39 (1899), s. 147; A. Semrau, *Die Huldigung unter dem Hochmeister Konrad Zöllner in den Jahren 1383 bis 1384*, „Mitteilungen des Copernicus Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn”, 43 (1935), s. 142–143. Na marginesie dodajmy, że jego pobyt w Gdańsku, w trakcie którego 1 czerwca 1383 r. rada i mieszczanie Głównego Miasta Gdańska złożyli nowemu wielkiemu mistrzowi przysięgę homagialną, pozostawił ślad w jednej z ksiąg miejskich tego ośrodka, zob. M. Grulkowski, *Najstarsze księgi miejskie Głównego Miasta Gdańska z XIV i początku XV wieku. Studium kodykologiczne*, Warszawa 2015, s. 331.

11 Por. M. Toeppen, *Festmahle und Ehrungen...*, s. 147–152; B. Herdзин, P. Oliński, *Rachunki z uczyt wydanej na cześć wielkiego mistrza Ulryka von Jungingen w Toruniu w 1407 roku* [w:] *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu. Studia ofiarowane Profesorowi Antoniemu Czacharowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Toruń 1996, *Studia Polonica Historiae Urbanae*, t. 2, s. 295–301.

12 Por. M. Toeppen, *Festmahle und Ehrungen...*, s. 148.

13 Por. *ibidem*.

14 K. Neitmann, *op.cit.*, s. 17. Podstawowe informacje na temat Winrycha von Kniprode zob. w: H. Koeppen, *Die Resignation des Hochmeisters Heinrich Dusemer und die Wahl seines Nachfolgers Winrich von Kniprode*, „Zeitschrift für Ostforschung”, 7 (1958), nr 3, s. 380–392; B. Jähnig, *Winrich von Kniprode – Hochmeister des Deutschen Ordens 1352–1382*, „Jahrbuch Preussischer Kulturbesitz”, 19 (1982 [1983]), s. 249–276; W. Hubatsch, *Winrich von Kniprode, Hochmeister des Deutschen Ordens 1352 bis 1382. Zum Gedächtnis*

seines Todestags vor 600 Jahren, „Blätter für deutsche Landesgeschichte. Neue Folge des Korrespondenzblattes”, 119 (1983), s. 84–91; K. Conrad, *Winrich von Kniprode* [w:] *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–1994*, U. Arnold (red.), Marburg 1998, s. 84–88.

<sup>15</sup> Jest to pierwszy udokumentowany źródłowo zjazd tego typu w państwie zakonnym w Prusach, zob. S. Józwiak, *Władza a społeczeństwo* [w:] *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, M. Biskup, R. Czaja, W. Długokęcki, M. Dygo, S. Józwiak, A. Radziwiński, J. Tandecki (red.), Warszawa 2008, s. 140. Co do postaci wcześniejszych praktyk, możemy pozostawać jedynie w sferze domysłów, por. I. Janosz-Biskupowa, *Archiwum Ziemi Pruskiej. Studium archiwoznawcze*, Warszawa–Poznań 1974, s. 16.

<sup>16</sup> Nie jest wykluczone, że odwiedził wówczas chociażby Toruń, a śladem tej bytności jest tekst przysięgi złożonej przez władze i mieszczan Starego Miasta Torunia wielkiemu mistrzowi, odnotowany w źródłach o proveniencji toruńskiej pochodzących z tego właśnie okresu, zob. *Die älteste Thorner Stadtchronik*, M. Toeppen (red.), „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins”, 42 (1900), s. 122 (tekst przysięgi zamieszczono pod rokiem 1353); *Thorner Denkwürdigkeiten von 1345–1547*, A. Voigt (red.), „Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn”, 13 (1904), s. 6 (tu również tekst przysięgi odnotowano pod rokiem 1353). Do wizyty wielkiego mistrza w Toruniu mogło dojść w lutym 1353 r., bowiem wówczas Winrych von Kniprode przebywał na terenie ziemi chełmińskiej, odwiedzając chociażby Bratian, por. B. Jähnig, *Hat Kaiser Karl IV. im Jahre 1355 mit Hochmeister Winrich von Kniprode verhandelt? Ein*

z tego też powodu nie wydano w Laskach żadnego glejtu bezpieczeństwa.

Na temat marszruty objazdu hołdowniczego Ludwika von Erlichshausena z lat 1450–1451 wypowiedano się już wielokrotnie<sup>26</sup>. Nie ma więc większego sensu ponowne przytaczanie tych informacji, jakkolwiek należy pamiętać, że datacja pobytu wielkiego mistrza w niektórych miejscach nadal wywołuje wątpliwości i wymaga dalszych badań. Dotyczy to także długości tych pobytów.

Wśród licznych przywilejów, które przysługiwały nowo wybranemu wielkiemu mistrzowi krzyżackiemu i do których odwoływał się zwyczajowo w trakcie swojego pierwszego, inauguracyjnego objazdu państwa zakonnego w Prusach i pierwszej wizyty w danym miejscu, było też prawo do udzielenia wsparcia osobom ukrywającym się przed wymiarem sprawiedliwości, zgłaszającym jednak gotowość do podjęcia starań w celu zakończenia konfliktu z poszkodowanym lub jego reprezentantami (najczęściej krewnymi)<sup>27</sup>. Wspomniane wsparcie objawiało się najczęściej poprzez wydanie osobie ubiegającej się o taką pomoc dokumentu zabezpieczającego (glejtu, listu żelaznego), który gwarantował jej chwilową nietykalność na określonym terenie, wyłącznie jednak dla podjęcia działań mających na celu wyjaśnienie i zakończenie konfliktu będącego powodem jej kłopotów z prawem. Dokument taki nie stanowił więc ułaskawienia delikwenta i nie skutkowało odrzuceniem zarzutów wysuwanych wobec niego. W moich wcześniejszych pracach nie zaakcentowałem tego wystarczająco wyraźnie, co też zauważył Mateusz Goliński<sup>28</sup>.

Otrzymanie glejtu zabezpieczającego z kancelarii nowego wielkiego mistrza wymagało od zainteresowanych licznych zabiegów; odbywało się też pod pewnymi warunkami. Przede wszystkim osoba ubiegająca się o glejt mogła mieć na swoim sumieniu „jedynie” zarzuty o zabójstwo, okaleczenie lub zranienie, a więc w grę wchodziły wyłącznie czyny, które nie posiadały charakteru hańbiącego<sup>29</sup>. Osoby, na których ciążyły oskarżenia

o mord, rabunek, piractwo, świętokradztwo czy inny równie ciężki delikt, raczej nie miały szans na skorzystanie z tej formy łaski nowego władcy. Udzielenie im azylu i opieki byłoby równoznaczne ze zbyt daleko idącą ingerencją w lokalny wymiar sprawiedliwości i – szczególnie w dużych, zamożnych miastach cieszących się szerokim immunitetem sądowym – mogło zostać odebrane jako zamach na gwarantowane dotychczasowymi przywilejami wolności i prawa. Zresztą otoczenie opieką takiego delikwenta i udzielenie mu wsparcia mogło postawić także wielkiego mistrza w niekorzystnym świetle, na co należało zwracać szczególną uwagę zwłaszcza w trakcie objazdu hołdowniczego państwa, równoznacznego za zwyczaj z pierwszym kontaktem z poddanymi. Wielki mistrz, wprowadzając np. do miasta osobę oskarżaną o ciężkie przestępstwa i gwarantując jej nietykalność, mógł nieopatrznie zaprezentować się jako burzyciel społecznej równowagi i poczucia elementarnej sprawiedliwości, stawiający siebie i swojego „protegowanego” ponad lokalnym wymiarem sprawiedliwości. Realizacja takiego scenariusza mogła z kolei zaowocować szeregiem niepożądanych efektów, z odmówieniem złożenia hołdu i przysięgi na wierność przez oburzonych poddanych na czele.

W związku z tymi uwagami nie dziwi zatem fakt, że kwestia objazdu hołdowniczego organizowanego po wyborze nowego wielkiego mistrza stanowiła częsty temat dyskusji prowadzonych w trakcie zjazdów stanów pruskich<sup>30</sup>. Obok rozmów o formie przysięgi składanej nowemu wielkiemu mistrzowi pojawiały się też wątki związane z obecnością proskrybowanych w jego otoczeniu<sup>31</sup>. Zwłaszcza władze największych ośrodków miejskich, posiadających najszerszą autonomię, były na tym punkcie szczególnie wyczulone i rozmowy na temat osób ściganych przez wymiar sprawiedliwości, mających wjechać wraz z nowym wielkim mistrzem do miasta, często prowadziły niemal do ostatniej chwili. Dowodzą tego przykłady z Harrii i Wironii, ziem na północy

*Beitrag zu Regierungsstil und Diplomatengeschichte des Deutschen Ordens im 14. Jahrhundert*, „Blätter für Deutsche Landesgeschichte. Neue Folge des Korrespondenzblattes”, 116 (1980), s. 85; K. Neitmann, *op.cit.*, s. 19–20.

17 *Geschichten von wegen eines Bundes von Landen und Steten wider den Orden unser Lieben Frawen und die Bruder desselben Ordens im Lande zu Preussen geschehen*, M. Toeppen (red.) [w:] *Scriptores rerum Prussicarum* [dalej: SRP], t. 4, T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehle (red.), Leipzig 1870, s. 81–82. Więcej na jego temat zob. w: B. Jähnig, *Ludwig von Erlichshausen (Ellrichshausen)* (21.III.1450 – 4.IV.1467) [w:] *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–1994*, s. 131–138.

18 M. Toeppen, *Geschichte Masuriens...*, s. 149.

19 K. Neitmann, *op.cit.*, s. 18.

20 M. Radoch, *op.cit.*, s. 30.

21 Por. A. Błażewicz, *Wyposażenie kaplic krzyżackich zamków wójtowskich w Grabinach-Zameczku, Laskach i Sztumie* [w:] *Komturzy, rajcy, żupani*, B. Śliwiński (red.), Malbork 2005, *Studia z Dziejów Średniowiecza*, t. 11, s. 23, a przede wszystkim informacje zawarte w tekście: W. Długokęcki, *Zaginione dwory krzyżackie w okolicach Malborka. Uwagi do badań nad osadnictwem Żuław Wielkich w średniowieczu* [w:] *Krzyżowcy, kronikarze, dyplomaci*, B. Śliwiński (red.), Gdańsk 1997, *Studia z Dziejów Średniowiecza*, t. 4, s. 23–32.

22 Jeszcze 2 kwietnia 1450 r. wielki mistrz przebywał najpewniej w Malborku, zob. *Regesta Historico-Diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, cz. I: *Regesten zum Ordensbriefarchiv*, t. 2, E. Joachim, W. Hübatsch (red.), Göttingen 1950, nr 10190. Krótki dystans między Malborkiem a Laskami (w linii prostej około 9 km)



pozwał na zorganizowanie wyjazdu w dowolnej chwili i szybki powrót do Malborka. Por. P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 184, przyp. 117, gdzie równie pochopnie jak M. Radoch (*op.cit.*) przyjąłem pierwotnie, że wizyta wielkiego mistrza w Laskach miała miejsce na krótko przed 3 maja 1450 r.

23 Zob. SRP, t. 4, s. 82, przyp. 1.

24 W. Długokęcki, *Elita władzy miasta Malborka w średniowieczu*, Malbork 2004, s. 138.

25 M. Biskup, *Pod panowaniem krzyżackim – od 1308 r. do 1454 r.* [w:] *Historia Gdańska*, t. 1: *Do roku 1454*, E. Cieślak (red.), Gdańsk 1985, s. 589; W. Długokęcki, *Elita władzy...*, s. 138–139.

26 Por. przywoływane już na wstępie prace Maxa Toeppena, Klausa Neitmann'a oraz moje wcześniejsze opracowania. Wspomniana przy tej okazji praca Marka Radocha z 2019 r. nie wnosi do tej materii niczego nowego. Pisana w oderwaniu od literatury i aktualnego stanu wiedzy, z wykorzystaniem dość przypadkowo zgromadzonych źródeł, w wielu miejscach prowadzi wręcz na manowce.

27 Por. P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 161–162.

28 Por. uwagi M. Golińskiego do mojej pracy *Proskrypcja i banicja w miastach pruskich późnego średniowiecza* (Warszawa 2017), zawarte w recenzji zamieszczonej w: „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, 74 (2019), nr 1, s. 152: „Przykłady [przywołane w pracy *Proskrypcja i banicja...* – PAJ] wypływające z analizy stosowania giejtów nowo wybranych wielkich mistrzów krzyżackich oraz barwnych okoliczności ich udzielania dotyczą nie tyle samego anulowania postanowień, ile stwarzania drogi ułatwiającej ich uzyskanie”.

29 GStA PK, XX. HA, OF 17, s. 768; P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 178.

dawnych Inflant odkupionych od Duńczyków w 1346 r. przez zakon krzyżacki i oddanych w zarząd inflanckiej jego gałęzi. Tam w imieniu nowo wybranego wielkiego mistrza krzyżackiego hołd i przysięgę wierności odbierał miejscowy mistrz krajowy, a najważniejszym punktem na trasie realizowanego przezeń w tej części Inflant objazdu hołdowniczego był Rewel, czyli obecny Tallinn<sup>32</sup>. Wiele przekazów źródłowych barwnie opisuje, jak władze tego ośrodka broniły u schyłku średniowiecza swojej autonomii sądowniczej, nierzadko ostro sprzeciwiając się wpuszczaniu do miasta osób oskarżanych o popełnienie ciężkich i hańbiących przestępstw, pozostających w konflikcie z jego mieszkańcami<sup>33</sup>.

Zgodnie z tradycją szeroko rozpowszechnioną w Europie łacińskiej osoba prosząca władcę o azyl i opiekę powinna dotknąć jego płaszcza, konia lub końskiego oporządzenia (np. uzdy lub strzemięcia), względnie wozu, którym podróżował, lub chociażby drzewców otaczającej go eskorty<sup>34</sup>. Zwyczaj ten był bardzo dobrze znany także na terenach należących do zakonu krzyżackiego, czego dowodzą chociażby przykłady pochodzące z późnośredniowiecznych Inflant<sup>35</sup>. Nie jest jednak do końca jasne, czy zawsze się do niego odwoływano i w którym momencie. Raczej wykluczone były przypadki spontanicznego stosowania tego zwyczaju podczas uroczystego wkraczania wielkiego mistrza do miasta, zamku czy innej lokalizacji znajdującej się na trasie objazdu hołdowniczego. Niosły one bowiem za sobą ryzyko, że wzburzą lokalne władze i mieszkańców, jeśli np. o opiekę nowej głowy zakonu krzyżackiego poprosi szczególnie niebezpieczny i zniechęcony przestępca, i zostanie mu ona udzielona. Jeśli więc ów zrytualizowany gest prośby o azyl i opiekę pojawiał się na trasie przejazdu wielkiego mistrza, to najpewniej wyłącznie jako część z góry ustalonego i skonsultowanego ze wszystkimi zainteresowanymi stronami scenariusza.

Jak w praktyce wyglądał w połowie XV w. uroczysty wjazd nowo obranego na urząd wielkiego mistrza



do miasta, odwiedzanego przezeń w trakcie inauguracyjnego (hołdowniczego) objazdu państwa zakonnego w Prusach, pokazuje przykład Głównego (Prawego) Miasta Gdańska. Przypomnijmy, że był to największy z ówczesnie funkcjonujących gdańskich ośrodków miejskich cieszący się szczególnie rozległą autonomią, i to w skali całych Prus zakonnych. Ludwik von Erlichshausen przybył tam 4 maja 1450 r.<sup>36</sup> i „nach aldir gutter gewonheynt” był przyjmowany „mit den processien und heylgthum achtbarlich”. Po posiłku<sup>37</sup> udał się na zamek, gdzie też prowadził pertraktacje z przedstawicielami władz i pospólstwa Głównego Miasta, poprzedzającymi złożenie przez nich przysięgi na wierność (5 maja)<sup>38</sup>. Zapewne w międzyczasie, może podczas wspomnianego uroczystego posiłku, przekazano też wielkiemu mistrzowi i towarzyszącym mu dostojnikom oraz urzędnikom zakonnym zwyczajowe prezenty<sup>39</sup>. Pobyt Ludwika von Erlichshausena w Gdańsku był wyjątkowo długi, bowiem przebywał tam jeszcze 6 maja<sup>40</sup>.

Wykorzystywany w niniejszym tekście rejestr glejtów wystawionych w trakcie objazdu hołdowniczego z lat 1450–1451 poświadcza, że 4 maja 1450 r. wraz z wielkim mistrzem wjechały do Gdańska 53 osoby ukrywające się dotychczas przed wymiarem sprawiedliwości<sup>41</sup>. Z uwag dołączonych do rejestru wynika, że każda taka grupa była eskortowana podczas wkraczania do miasta czy zamku/dworu przez tzw. dienerów<sup>42</sup> wielkiego mistrza, którzy podążając konno w orszaku, mieli pilnować, by nikt azylantów nie zdołał pochwycić i uprowadzić<sup>43</sup>. Dowodzi to jednoznacznie poważnych obaw, jakie żywiono przed reakcją mieszkańców, a przede wszystkim poszkodowanych i ich rodzin widzących domniemanych sprawców swoich nieszczęść przemieszczających się bezkarnie i korzystających z dobrodziejstwa azylu.

Wśród wspomnianych 53 osób, które w początkach maja 1450 r. wjechały wraz z wielkim mistrzem do Gdańska, odnotowany został także niejaki Peter Grudencz<sup>44</sup>. Jest on lepiej znany w zasadzie dzięki zbiegowi

30 Por. M. Biskup, *op.cit.*, s. 589; W. Długokęcki, *Elita władzy...*, s. 138–139.

31 Por. uchwały zjazdów stanowych odbytych w 1441 r. w Chełmnie i Elblągu (*Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, t. 2: *Die Jahre 1436–1446*, Max Toeppen (red.), Leipzig 1880, s. 331, 347).

32 Więcej na ten temat zob. w: E. von Nottbeck, *Die Huldigungen der Stadt Reval im 16. Jahrhundert*, „Beiträge zur Kunde Ehist-, Liv- und Kurlands”, 3 (1887), s. 216–235; P. Johansen, *Ordensmeister Plettenberg in Reval*, „Beiträge zur Kunde Estlands”, 12 (1927), s. 100–115; A. Süvalep, *Ordensmeister Hermann von Brüggenei külastkük Tallinna 1536.a. ja turniir Raekoja platsil*, „Vana Tallinn”, 1 (1936), s. 55–76; A. Mänd, *Signs of Power and Signs of Hospitality: the Festive Entries of the „Ordensmeister” into Late Medieval Reval* [w:] ... *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways... Festschrift in Honor of János M. Bak*, B. Nagy, M. Sebök (red.), Budapest 1999, s. 281–293; J. Kreem, *op.cit.*, s. 43.

33 Zob. P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 195–197.

34 A. Niederstätter, *Königseintritt und gastung in der spätmittelalterlichen Reichsstadt* [w:] *Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposium des Mediävistenverbandes*, D. Altenburg, J. Jarnut, H.H. Steinhoff (red.), Sigmaringen 1991, s. 469; P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 193–194.

35 A. Mänd, *op.cit.*, s. 283; P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 193–194.

36 Zob. np. M. Biskup, *op.cit.*, s. 589.

37 Na temat wyglądu i symboliki tych wystawnych uczt, a także ich znaczenia, również w sensie politycznym, zob. M. Toeppen, *Festmahle und Ehrungen...*, s. 147–158; B. Herdзин, P. Oliński, *op.cit.*, s. 295–302; R. Czaja, *Uczty rady*

miejskiej w średniowiecznym Elblągu [w:] *Archaeologia et Historia Urbana*, R. Czaja, G. Nawrońska, M. Rębkowski, J. Tandecki (red.), Elbląg 2004, s. 263–268; idem, *Gesellschaft und Landesherr im Ordensland Preußen zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, „Zapiski Historyczne”, 75 (2010), nr 4, s. 24.

38 *Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, t. 3: *Januar 1447 bis Juli 1453*, M. Toeppen (red.), Leipzig 1882, nr 70. Zob. też S. Józwiak, J. Trupinda, *Krzyżackie zamki komturskie w Prusach. Topografia i układ przestrzenny na podstawie średniowiecznych źródeł pisanych*, Toruń 2012, s. 245–246, gdzie autorzy posilają się inną kopią tej samej relacji.

39 Podobnie uczyniono chociażby podczas wizyty wielkiego mistrza w Elblągu. Tam Ludwik von Erlichshausen i ważniejsze osoby z jego otoczenia otrzymali w podarunku słodycze i różne rodzaje płótna, szerzej zob. M. Toeppen, *Festmahle und Ehrungen...*, s. 148.

40 *Regesta Historico-Diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, cz. II: *Regesta Privilegiorum Ordinis S. Mariae Theutonicorum. Regesten der Pergament-Urkunden aus der Zeit des Deutschen Ordens*, E. Joachim, W. Hübatsch (red.), Göttingen 1948, nr 2792.

41 P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 180–183. W przypadku innych miast, które wielki mistrz odwiedził w trakcie objazdu państwa z lat 1450–1451, większe grupy proskrybowanych dopuszczonych do jego łaski pojawiły się też w Toruniu (42 osoby), Królewcu (37 osób) oraz w Elblągu (25 osób). W innych ośrodkach rzadko liczba ta przekraczała 10 osób, zob. podsumowanie w: P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 194.

42 Więcej na ich temat zob. ostatnio: K. Kwiatkowski, *Zakon Niemiecki jako „corporatio militaris”*, cz. 1: *Korporacja*

okoliczności; mianowicie – wystawiony Grudenczowi przez urzędników zakonnych w imieniu wielkiego mistrza glejt został dołączony do przywoływanego rejestru na zasadzie wzoru tego typu dokumentu<sup>45</sup>. Został on sporządzony 4 maja 1450 r., a więc w dniu przybycia Ludwika von Erlichshausena do miasta. Zaznaczono w nim wyraźnie, że Peter Grudencz towarzyszył głowie zakonu podczas uroczystego wjazdu do Gdańska („*Peter Grudencz [...] mit uns [tj. wielkim mistrzem – PAJ] in uns[ere]m irsten inczog ken Danczk ist ingekomen*”), co potwierdza jednoznacznie wagę tego aktu dla całego rytuału obejmowania proskrybowanego opieką i udzielenia mu azylu<sup>46</sup>. Z dokumentu jasno wynika, że ciążył na nim zarzut popełnienia zabójstwa (*todslag*), ale nie podano personaliów domniemanej ofiary. Dość ogólnikowo potraktowano także sprawę okręgu sądowego, w którym obowiązywała jego proskrypcja: „*Peter Grudencz, der in unser[er] stadt Danczk van eynes todslages wegen daselbist begangen, in der acht ist gewezen*”. Być może dlatego, że jego proskrypcja była wiążąca dla wszystkich funkcjonujących wówczas gdańskich miast. Ponadto nie podano, przez jaki czas będzie obowiązywała wystawiona Grudenczowi gwarancja bezpieczeństwa. Jak jednak wyraźnie zaznaczono, glejt zabezpieczał go przed schwytaniem oraz postawieniem przed sądem, i miał za zadanie umożliwić mu podjęcie rozmów z „przeciwnikami” (*widdersachen*)<sup>47</sup>, czyli reprezentantami (zapewne krewnymi) ofiary zabójstwa.

Nie wiadomo, czy Piotrowi Grudenczowi udało się wyjaśnić sprawę stawianych mu zarzutów i zakończyć istniejący konflikt. Wątpliwości z tym związane być może rozwiązałyby kwerenda w gdańskim rejestrze proskrybowanych z tego okresu. Niestety, źródła tego typu nie zachowały się, jakkolwiek istnieje wiele dowodów na to, że władze Głównego Miasta Gdańska prowadziły takie rejestry<sup>48</sup>.

Możliwość weryfikacji dalszych losów proskrybowanych, zaopatrzonych przez wielkiego mistrza w glejt

zabezpieczający, pojawia się natomiast w przypadku Elbląga. Zachował się bowiem rejestr proskrybowanych z tego okresu (niestety, nie jest jasne, gdzie prowadzony – czy w Starym Mieście, czy też w Nowym Mieście Elblągu)<sup>49</sup>. Przypomnijmy, że podczas wizyty wielkiego mistrza w tym mieście w 1450 r. glejty otrzymało w sumie 25 osób<sup>50</sup>. Losy kilku spośród nich znane są bliżej dzięki wspomnianemu elbląskiemu rejestrowi proskrybowanych. I tak Hans Schrope został proskrybowany w 1449 r. za spowodowanie obrażeń u sługi młynarza (*moleknecht*)<sup>51</sup>. Nota ta została w bliżej nieznanym czasie wykreślona (anulowana), może właśnie dzięki glejtowi wielkiego mistrza wystawionemu w 1450 r. Hans Schrope nie wyciągnął jednak nauki z tej przykrew sytuacji, bowiem już w 1451 r. ponownie został odnotowany na kartach rejestru proskrybowanych, tym razem z powodu zarzutów o poranienie i złamanie nogi pewnego tkacza (*lyneweber*)<sup>52</sup>. Zapiska ta – również w bliżej nieznanym czasie i okolicznościach anulowana – jest tym bardziej cenna, że poświadcza profesję Hansa – został on nazwany czeladnikiem rzeźnika (*fleischergesell*). Kolejną osobą z interesującego nas grona jest Jorge Lange, proskrybowany w Elblągu w 1450 r. za obalenie na ziemię i potraktowanie obelżywym słowem, godzącym w honor<sup>53</sup>, pewnego sługi piekarza (*beckerknechte*)<sup>54</sup>. Wpis do rejestru dotyczący jego sprawy nie został wykreślony, co pozwala przypuszczać, że mimo posiadania glejtu wielkiego mistrza nie zdołał doprowadzić do zakończenia konfliktu z poszkodowanym i jego proskrypcja zachowała aktualność. Na liście odbiorców glejtów w 1450 r. pojawia się także Niclas Schonecke. Jest on zapewne tożsamy z Niclausem Schonecke, proskrybowanym w 1445 r. w Elblągu z racji zarzutu zadania obrażeń pewnemu tragarzowi pochodzącemu, jak się zdaje, ze Starego Miasta Elbląga<sup>55</sup>. Dotycząca go nota została ostatecznie anulowana, być może dzięki glejtowi wielkiego mistrza z 1450 r. Prezentowane zestawienie zamykają dwie postaci: Paul Zomerfelt i Jorgen Lorheide. Pierwszy z nich

i krąg przynależących do niej. Kulturowe i społeczne podstawy działalności militarnej zakonu w Prusach (do początku XV wieku), Toruń 2012, s. 314–352; *idem*, *Wojska Zakonu Niemieckiego w Prusach 1230–1525. Korporacja, jej pruskie władztwo, zbrojni, kultura wojny i aktywność militarna*, Toruń 2016, s. 103–104, 107; S. Józwiak, *Dienerzy w służbie zakonu krzyżackiego w Prusach w drugiej połowie XIV – pierwszej połowie XV wieku. Liczebność, utrzymanie, zakwaterowanie*, „Zapiski Historyczne”, 83 (2018), nr 1, s. 7–37. Zob. też: S. Józwiak, A. Szweda, *Dwór wielkich mistrzów Zakonu Krzyżackiego w Malborku. Siedziba i świat otoczenie średniowiecznego władcy zakonnego*, Toruń 2022, s. 147–197.

43 Zob. P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 178: „Die diener müsten bey dem handelwagen[n] reiten und die echter [tj. proskrybowanych – PAJ] beschutzen, das sie van dem wagen[n] nicht wurden gedrungen odir geczogen”. Por. P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 194, gdzie do interpretacji tego fragmentu wkraśl się poważny lapsus.

44 P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 181.

45 *Ibidem*, s. 177.

46 Podobne sformułowania znalazły się w nagłówkach poprzedzających rejestr, zob. GStA PK, XX. HA, OF 17, s. 768–769; P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 177–178.

47 W sprawie tłumaczenia tego terminu zob. *Niemiecko-polski i polsko-niemiecki słownik historyczny (na podstawie źródeł średniowiecznych i wczesnonowoczesnych z terenu Polski)*, t. 1: *Niemiecko-polski słownik historyczny*, K. Kopiński, J. Tandecki, L. Lewandowska (red.), Toruń 2018, Fontes TNT, t. 114, s. 211.

48 Por. M. Grulkowski, *op.cit.*, s. 52; P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 101–102.

49 Więcej na jego temat zob. w pracy: P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, szczególnie s. 203–209.

50 Zob. P.A. Jeziorski, *Das Verzeichnis...*, s. 179–180.

51 *Idem*, *Proskrypcja i banicja...*, s. 245, nr 242.

52 *Ibidem*, s. 248, 263; s. 249, nr 272.

53 Jego przykład dowodzi, że glejty wystawiane w trakcie objazdu hołdowniczego trafiały nie tylko do osób obwinianych o popełnienie zabójstwa, zranienie czy okaleczenie. Najwidoczniej osoby, którym zarzucano godzące w honor obelgi, również mogły ubiegać się w praktyce o łaskę nowo wybranego wielkiego mistrza krzyżackiego.

54 P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 246, nr 245.

55 *Ibidem*, s. 243, nr 226.

56 *Ibidem*, s. 243, nr 229.

57 *Ibidem*, s. 244, nr 235. Por. uwagi w przypisie nr 53.

58 Zob. P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 195.

59 Na temat średniowiecznego Golu-bia zob. teksty zgromadzone w: *Historia Golubia-Dobrzynia*, t. 1: *Środowisko geograficzne, pradzieje i historia Golubia do 1939 r.*, K. Mikulski, M. Starosta (red.), Toruń 2008; na temat Pucka: C. Kardasz, *Przestrzeń, społeczeństwo i gospodarka późnośredniowiecznego Pucka w świetle źródeł pisanych [w:] Puck. Kultura materialna małego miasta w późnym średniowieczu*, M. Starski (red.), Warszawa 2017, s. 71–90.

(w elbląskim rejestrze proskrybowanych odnotowany jako Paue Somerfelt) został proskrybowany w 1446 r. za poranienie niejakiego Niclasa Beygera<sup>56</sup>. Nota dotycząca jego osoby została później wykreślona, co pozwala przyjąć, że albo ostatecznie zdołał porozumieć się ze swoją ofiarą, albo został schwytany i odpowiedział za swój czyn karnie. Drugi ze wspomnianych został proskrybowany w 1448 r. za dwa *grosse worte*, jakimi uraczył niejakiego Mattisa Rubycawa von der Blumenawa<sup>57</sup>. Nota dotycząca tej sprawy nie została jednak wykreślona, co sugeruje, że mimo starań podejmowanych przez proskrybowanego – czego dowodem są jego zabiegi o list żelazny (glejt) wielkiego mistrza – konfliktu nie udało się ostatecznie rozwiązać.

Na zakończenie prezentowanego szkicu warto podkreślić, że zachowany rejestr glejtów wydanych w latach 1450–1451 przez kancelarię wielkiego mistrza i związa-nych z jego objazdem hołdowniczym po Prusach zakon-nych nie rejestruje wszystkich dokumentów tego typu. Znane są przypadki glejtów wydanych osobom ściganym przez wymiar sprawiedliwości podczas wizyt wielkiego mistrza w Golubiu (w 1450 r.) czy Pucku (w 1451 r.)<sup>58</sup>, które ostatecznie nie zostały odnotowane na stronach interesującego nas rejestru. Czy było to związane z cha-akterem miast, w których doszło do takich sytuacji, a które zaliczały się do mniejszych ośrodków państwa zakonnego w Prusach, silnie uzależnionych od zakonu i posiadających ograniczone możliwości demonstro-wania ewentualnego niezadowolenia z takiej sytuacji?<sup>59</sup> A może mamy do czynienia z przypadkami fałszerstw lub efektem działań nieuczciwych pisarzy pracujących w kancelarii wielkiego mistrza, którzy sporządzali au-tentyczne glejty, ale uchylali się od ich wpisywania do rejestru, zachowując należność za ich wystawienie dla siebie? Pytania te na obecnym etapie badań musimy po-zostawić bez odpowiedzi...

Będący obiektem naszej refleksji rejestr odbiorców glejtów wielkiego mistrza jest wreszcie świadectwem

dużej desperacji części proskrybowanych. Dotknięci konsekwencjami proskrypcji<sup>60</sup> i zmuszeni do ucieczki, z dala od rodziny, gotowi byli ponieść duże koszty związane z uwolnieniem od zarzutów i wykreśleniem swoich personaliów z rejestrów proskrybowanych. Związane były one bowiem nie tylko z uzyskaniem zabezpieczającego glejtu, ale również opłaceniem pretensji strony poszkodowanej czy chociażby urzędników odpowiedzialnych za rejestry sądowe zawierające imiona proskrybowanych, w tym również anulowanie not proskrypcyjnych<sup>61</sup>. Kosztowny i skrajnie niebezpieczny był także osobisty<sup>62</sup> powrót do miejsca, w którym obowiązywała proskrypcja, co dla wielu – szczególnie tych uboższych, przeważających wśród proskrybowanych – było jedyną szansą na zakończenie konfliktu i zdjęcie ze swoich barków ciężaru proskrypcji. Czyhające na takich śmiałków niebezpieczeństwa wielu odstraszały, ale niektórzy gotowi byli podjąć takie ryzyko, czego dowodem jest właśnie omawiany rejestr glejtów<sup>63</sup>.

60 Szerzej na ich temat zob. w: P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 16 nn.

61 Por. P.A. Jeziorski, *Zur Diskussion über das Wismarer Verfestungsbuch 1353–1430*, „Zapiski Historyczne”, 87 (2022), nr 2, s. 122–123.

62 Dopuszczane przez prawo chełmińskie i lubeckie korzystanie z pełnomocnika (adwokata), reprezentującego interesy proskrybowanego przed sądem, generowało kolejne koszty i w praktyce było dostępne tylko dla osób zamożniejszych.

63 O podróżach proskrybowanych zob. P.A. Jeziorski, *Proskrypcja i banicja...*, s. 41–43.

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem,  
XX. Hauptabteilung, Ordensfoliant 17.

### ŹRÓDŁA DRUKOWANE

- Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*,  
t. 2: *Die Jahre 1436–1446*, M. Toeppen (red.), Leipzig 1880, s. 1–823.
- Acten der Ständetage Preussens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, t. 3: *Januar 1447 bis Juli 1453*, M. Toeppen (red.), Leipzig 1882,  
s. 1–774.
- Die älteste Thorner Stadtchronik*, M. Toeppen (red.), „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins”, 42 (1900), s. 117–181.
- Regesta Historico-Diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, cz. I: *Regesten zum Ordensbriefarchiv*, t. 2, E. Joachim, W. Hubatsch (red.), Göttingen 1950, s. 1–396.
- Regesta Historico-Diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198–1525*, cz. II: *Regesta Privilegiorum Ordinis S. Mariae Theutonicorum. Regesten der Pergament-Urkunden aus der Zeit des Deutschen Ordens*, E. Joachim, W. Hubatsch (red.), Göttingen 1948, s. 1–494.
- Scriptores rerum Prussicarum*, t. 4, T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehlke (red.), Leipzig 1870, s. 1–800.
- Thorner Denkwürdigkeiten von 1345–1547*, A. Voigt (red.), „Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn”, 13 (1904), s. 1–253.

### LITERATURA

- Biskup M., *Pod panowaniem krzyżackim – od 1308 r. do 1454 r.* [w:] *Historia Gdańska*, t. 1: *Do roku 1454*, E. Cieślak (red.), Gdańsk 1985, s. 337–642.
- Błażewicz A., *Wyposażenie kaplic krzyżackich zamków wójtowskich w Grabinach-Zameczku, Laskach i Sztumie* [w:] *Komturzy, rajcy, żupani*, B. Śliwiński (red.), Malbork 2005, *Studia z Dziejów Średniowiecza*, t. 11, s. 21–43.
- Conrad K., *Winrich von Kniprode* [w:] *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–1994*, U. Arnold (red.), Marburg 1998, s. 84–88.
- Czaja R., *Gesellschaft und Landesherr im Ordensland Preußen zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, „Zapiski Historyczne”, 75 (2010), nr 4, s. 19–31.
- Czaja R., *Uczty rady miejskiej w średniowiecznym Elblągu* [w:] *Archaeologia et Historia Urbana*, R. Czaja, G. Nawrońska, M. Rębkowski, J. Tandecki (red.), Elbląg 2004, s. 263–268.



- Długokęcki W., *Elita władzy miasta Malborka w średniowieczu*, Malbork 2004.
- Długokęcki W., *Zaginione dwory krzyżackie w okolicach Malborka. Uwagi do badań nad osadnictwem Żuław Wielkich w średniowieczu* [w:] *Krzyżowcy, kronikarze, dyplomaci*, B. Śliwiński (red.), Gdańsk 1997, *Studia z Dziejów Średniowiecza*, t. 4, s. 23–32.
- Goliński M. [recenzja pracy], *Paweł A. Jeziorski, Proskrypcja i banicja w miastach pruskich późnego średniowiecza*, Warszawa 2017, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, 74 (2019), nr 1, s. 151–153.
- Grulkowski M., *Najstarsze księgi miejskie Głównego Miasta Gdańska z XIV i początku XV wieku. Studium kodykologiczne*, Warszawa 2015.
- Grzegorz M. [recenzja pracy], *Klaus Neitmann, Der Hochmeister des Deutschen Ordens in Preußen – ein Residenzherrscher unterwegs. Untersuchungen zu den Hochmeisteritineraren im 14. und 15. Jahrhundert*, Köln–Wien 1990, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Historyczne”, 5 (1997), s. 167–177.
- Herdzin B., Oliński P., *Rachunki z uczty wydanej na cześć wielkiego mistrza Ulryka von Jungingen w Toruniu w 1407 roku* [w:] *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu. Studia ofiarowane Profesorowi Antoniemu Czacharowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Toruń 1996, *Studia Polonica Historiae Urbanae*, t. 2, s. 295–301.
- Historia Golubia-Dobrzyńia*, t. 1: *Środowisko geograficzne, pradzieje i historia Golubia do 1939 r.*, K. Mikulski, M. Starosta (red.), Toruń 2008.
- Hubatsch W., *Winrich von Kniprode, Hochmeister des Deutschen Ordens 1352 bis 1382. Zum Gedächtnis seines Todestags vor 600 Jahren*, „Blätter für Deutsche Landesgeschichte. Neue Folge des Korrespondenzblattes”, 119 (1983), s. 84–91.
- Janosz-Biskupowa I., *Archiwum Ziemi Pruskiej. Studium archiwoznawcze*, Warszawa–Poznań 1974, s. 1–281.
- Jähnig B., *Hat Kaiser Karl IV. im Jahre 1355 mit Hochmeister Winrich von Kniprode verhandelt? Ein Beitrag zu Regierungsstil und Diplomatengeschichte des Deutschen Ordens im 14. Jahrhundert*, „Blätter für Deutsche Landesgeschichte. Neue Folge des Korrespondenzblattes”, 116 (1980), s. 77–119.
- Jähnig B., *Ludwig von Erlichshausen (Ellrichshausen) (21.III.1450 – 4.IV.1467)* [w:] *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–1994*, U. Arnold (red.), Marburg 1998, s. 131–138.
- Jähnig B., *Winrich von Kniprode – Hochmeister des Deutschen Ordens 1352–1382*, „Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz”, 19 (1982 [1983]), s. 249–276.
- Jeziorski P.A., *Proskrypcja i banicja w miastach pruskich późnego średniowiecza*, Warszawa 2017, s. 1–334.

- Jeziorski P.A., *Die Strafe der Ausweisung aus der Stadt im Licht der preußischen Verfestungsbücher (14.–15. Jahrhundert) [w:] Gelebte Normen im urbanen Raum? Zur sozial- und kulturgeschichtlichen Analyse rechtlicher Quellen in Städten des Hanseraumes (13. bis 16. Jahrhundert)*, H. Brand, S. Rabeler, H. von Seggern (red.), Hilversum 2014, s. 29–44.
- Jeziorski P.A., *Das Verzeichnis der von Hochmeister Ludwig von Erlichshausen Begnadigten. Eine Quelle zur Geschichte der hochmeisterlichen Landrundreise in den Jahren 1450–1451*, „Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica. Yearbook for the Study of the Military Orders”, 17 (2012), s. 157–199.
- Jeziorski P.A., *Zur Diskussion über das Wismarer Verfestungsbuch 1353–1430*, „Zapiski Historyczne”, 87 (2022), nr 2, s. 117–131.
- Johansen P., *Ordensmeister Plettenberg in Reval*, „Beiträge zur Kunde Estlands”, 12 (1927), s. 100–115.
- Jóźwiak S., *Dienerzy w służbie zakonu krzyżackiego w Prusach w drugiej połowie XIV – pierwszej połowie XV wieku. Liczebność, utrzymanie, zakwaterowanie*, „Zapiski Historyczne”, 83 (2018), nr 1, s. 7–37.
- Jóźwiak S., *Władza a społeczeństwo [w:] Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, M. Biskup, R. Czaja (red.), Warszawa 2008, s. 138–142.
- Jóźwiak S., Szweda A., *Dwór wielkich mistrzów Zakonu Krzyżackiego w Malborku. Siedziba i świeckie otoczenie średniowiecznego władcy zakonnego*, Toruń 2022.
- Jóźwiak S., Trupinda J., *Krzyżackie zamki komturskie w Prusach. Topografia i układ przestrzenny na podstawie średniowiecznych źródeł pisanych*, Toruń 2012.
- Kardasz C., *Przestrzeń, społeczeństwo i gospodarka późnośredniowiecznego Pucka w świetle źródeł pisanych [w:] Puck. Kultura materialna małego miasta w późnym średniowieczu*, M. Starski (red.), Warszawa 2017, s. 71–90.
- Koeppen H., *Die Resignation des Hochmeisters Heinrich Dusemer und die Wahl seines Nachfolgers Winrich von Kniprode*, „Zeitschrift für Ostforschung”, 7 (1958), nr 3, s. 380–392.
- Kreem, J., *The Town and its Lord. Reval and the Teutonic Order in the fifteenth Century*, Tallinn 2002, Tallinna Linnaarhiivi Toimetised 6, s. 1–213.
- Kwiatkowski K., *Wojska Zakonu Niemieckiego w Prusach 1230–1525. Korporacja, jej pruskie władztwo, zbrojni, kultura wojny i aktywność militarna*, Toruń 2016.
- Kwiatkowski K., *Zakon Niemiecki jako „corporatio militaris”, cz. 1: Korporacja i krąg przynależących do niej. Kulturowe i społeczne podstawy działalności militarnej zakonu w Prusach (do początku XV wieku)*, Toruń 2012.



- Mänd A., *Signs of Power and Signs of Hospitality: the Festive Entries of the „Ordensmeister” into Late Medieval Reval* [w:] ... *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways... Festschrift in Honor of János M. Bak*, B. Nagy, M. Sebők (red.), Budapest 1999, s. 281–293.
- Neitmann K., *Der Hochmeister des Deutschen Ordens in Preußen – ein Residenzherrscher unterwegs. Untersuchungen zu den Hochmeisteritineraren im 14. und 15. Jahrhundert*, Köln–Wien 1990, Veröffentlichungen aus den Archiven Preussischer Kulturbesitz, t. 30, s. 1–161.
- Niederstätter A., *Königseintritt und -gastung in der spätmittelalterlichen Reichsstadt* [w:] *Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposium des Mediävistenverbandes*, D. Altenburg, J. Jarnut, H.H. Steinhoff (red.), Sigmaringen 1991, s. 491–500.
- Niemiecko-polski i polsko-niemiecki słownik historyczny (na podstawie źródeł średniowiecznych i wczesnonowożytnych z terenu Polski)*, t. 1: *Niemiecko-polski słownik historyczny*, K. Kopiński, J. Tandecki, L. Lewandowska (red.), Toruń 2018, Fontes TNT, t. 114, s. 1–307.
- Nottbeck E. von, *Die Huldigungen der Stadt Reval im 16. Jahrhundert*, „Beiträge zur Kunde Ehst-, Liv- und Kurlands”, 3 (1887), s. 216–235.
- Radoch M., *Objazd holdowniczy Ludwika von Erlichshausena w 1450 i 1451 roku*, „Echa Przeszłości”, 20 (2019), nr 2, s. 13–32.
- Semrau A., *Die Huldigung unter dem Hochmeister Konrad Zöllner in den Jahren 1383 bis 1384*, „Mitteilungen des Copernicus Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn”, 43 (1935), s. 142–143.
- Süvalep A., *Ordumeister Hermann von Brüggeneý külaskäik Tallinna 1536.a. ja turniir Raekoja platsil*, „Vana Tallinn”, 1 (1936), s. 55–76.
- Toeppen M., *Geschichte Masurens. Ein Beitrag zur preußischen Landes- und Kulturgeschichte*, Danzig 1870, s. 1–520.
- Toeppen M., *Festmahle und Ehrungen den Hochmeistern von der Stadt Elbing gegeben*, „Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins”, 39 (1899), s. 147–158.
-



# Catholic Church of the Latin Rite in the Kiev Archdeaconry (Kiev Governorate), 1798–1830: Administrative Boundaries and Management

ks. Jan Szczepaniak

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II  
W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0001-5365-8146

## ABSTRACT

The purpose of the presented article is to describe the process of forming the boundaries of the Kiev archdeaconry (operating within the borders of Kiev Governorate), the formal basis of its existence and the people who administered it. The presented history of the archdeaconry, which existed until 1847, concerns the years 1798–1830. At that time the Catholic Church in Russia enjoyed relative freedom, especially in matters of pastoral care and the education and training of the clergy. It also retained its Polish character.

The topic of the text thus boils down to the question: How was the ecclesiastical structure organized in Kyiv Governorate? How were the boundaries of the ecclesiastical administrative-territorial division of Kyiv province formed? What were and how did the subordinate district administrative structures within the Mogilev archdiocese: the Kyiv suffragan and the Kyiv archdeaconry?

**KEYWORDS:** Ukraine, Right-bank Ukraine, Kyiv Governorate, Mogilev Archdiocese, Lutsk and Zhytomyr dioceses, Kyiv Archdeaconry, Kyiv Collegiate Chapter, Poles in Right-bank Ukraine, Latin Rite Catholic Church in Right-bank Ukraine

SŁOWA KLUCZOWE: Ukraina, Ukraina Prawobrzeżna, gubernia kijowska, archidiecezja mohylewska, diecezje łucka i żytomierska, archidiakoniat kijowski, kijowska kapituła kolegiacka, Polacy na Ukrainie Prawobrzeżnej, Kościół katolicki obrządku łacińskiego na Ukrainie Prawobrzeżnej

The seizure in the second and third partitions of large areas of the Polish-Lithuanian Commonwealth, including the crown lands of Rus, resulted in a change in the state and church administrative structure inherited from the destroyed state. Almost immediately after signing the treaties sanctioning the various partitions of Poland, Empress Catherine II initiated administrative reforms so that the course of internal borders (gubernias, governorates, districts, and counties) would break with the centuries-old legacy of the past and not be associated with an independent Poland. The reforms carried out by the Empress were not permanent, unlike the changes in administrative division introduced in 1796 by Tsar Paul I<sup>1</sup>.

At the same time, the implementation of other reforms aimed at the imminent unification of the incorporated provinces with the rest of Russia also began. An important part of integrating the acquired lands with the rest of the state and giving them a Russian character was the assumption of control over the Catholic Church of all rites. Almost immediately, Catholics living in Russia were cut off from ongoing and non-state-controlled contacts with church authorities residing outside the country. The emperor became the supreme legislator in ecclesiastical matters, and the validity of universal church law in Russia depended on his approval. In the intention of the authorities, the simple way to the rapid and effective Russification of the inhabitants of the annexed provinces was the

<sup>1</sup> В.А. Смолій, *Возз'єднання Правобережної України з українськими землями в складі Російської держави*, "Український історичний журнал", 18 (1974), no. 8, p. 56–65.

2 В. Левицький, Б. Сидяга, *Інкорпорація Правобережної України до Російської імперії та її вплив на розвиток церковного землеволодіння*, “Наукові Записки Тернопільського Національного Педагогічного Університету Імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія”, 2 (2014), no. 1, p. 26–30; Н.О. Щербак, *Правобережна Україна в державно-правовій системі Російської імперії кінця XVIII – першої половини XIX ст.*, “Науковий Вісник Національної Академії Внутрішніх Справ”, 22 (2017), no. 103 (2), p. 290; Ю.В. Хитровська, *Організаційно-правове становище римо-католицької Церкви на Правобережній Україні наприкінці XVIII – на початку XX ст.*, „Сторінки Історії. Збірник Наукових Праць”, 22 (2010), no. 30, p. 32–34.

3 M. Hałaburda, W. Kęder, *Sytuacja polityczna i społeczna na kresach wschodnich w dobie pierwszego rozbioru w świetle sprawozdań dyplomatów papieskich*, „Studia Historyczne”, 58 (2015), no. 1 (229), p. 31–32, 34–41; F. Sznarbachowski, *Początek rzymsko-katolickiej diecezji łucko-żytomierskiej obecnie łuckiej w zarysie*, Warszawa 1926, p. 116.

4 *О присоединении къ Россіи отъ Польши нѣкоторыхъ Областей, и объ учрежденіи изъ оныхъ Губерній: Минской, Изяславской и Брянской, Apr. 13, 1793 (no. 17.112) [in:] Полное собраніе законовъ Россійской имперіи съ 1649 года, vol. 23: Съ 1789 по 6 ноября 1796*, Санкт Петербургъ 1830, p. 417–419; Т.Д. Калініч, *Початковий етап інкорпорації Правобережної України до складу Російської імперії (кінець XVIII – початок XIX ст.)*, “Проблеми Історії України XIX – Початку XX ст.”, 7 (2006), no. 11, p. 237–238.

liquidation of the Uniate Church and the marginalization of the importance of Polish and Lithuanian, and thus Roman Catholic citizens<sup>2</sup>. The speed and thoroughness of the changes showed that the rulers of the Russian Empire treated the annexed Polish lands as an integral part of their state and intended to exercise sovereign and absolute power over them<sup>3</sup>.

## Formation of the state administrative division in Russian-occupied Right-Bank Ukraine

Recalling the changes taking place in the state administration is important, since the changes in the demarcation of Catholic dioceses were closely related to them, following the principle in force in the tsar's state that the boundaries of ecclesiastical units (archdioceses, dioceses, and deaneries) were to be the same as those of the state administration (province, district). In the case of the Kyiv province, its territory, as defined in 1796, consisted of the territories previously belonging to the Kyiv, Volyn, Braclaw, and Voznesna governorates. Before the partitions, the area belonged to Russia (Kyiv with the district) and the Republic (the eastern part of the Kyiv province and the northern part of the Braclaw province). When discussing the formation of the territory of the Kyiv province, it is, therefore, necessary to refer to the history of these territorial and administrative units from which the Kyiv Governorate was formed.

The territories seized by Russia as a result of the second partition of the Republic on Apr. 13, 1793, were divided into three provinces: the Minsk, Isaslav, and Braclaw province<sup>4</sup>. The first of these included the seized lands of the Grand Duchy of Lithuania and a small patch of the Kyiv province (Ostrohladovich region), which belonged to the Crown. The Isaslav gubernia included: from the Volyn province, the eastern parts of Lutsk and Krzemieniec districts; the Russian part of the Podolia

province (Kamieniec and Latyczow districts); from the Kyiv province, the districts of Owruck, Zhytomyr and the northern part of the Kyiv district (the vicinity of Maġarov and Byszov). The territory of the Braclaw Gubernia consisted of the former Braclaw province and the southern part of the Kiev district, from the province of that name. Initially, these gubernias were not divided into districts<sup>5</sup>.

Two years later, due to the annexation of more areas of the collapsed Commonwealth to Russia, the Empress made another reorganization of the administrative division of the Lithuanian, Belorussian and Ukrainian lands. From the hitherto Polish part of Volhynia, which had been annexed to Russia, as well as the Isaslav gubernia and most of the Braclaw governorate, she created the following gubernias (later referred to in documents as governorates) on May 1, 1795: Braclaw, Volhynia and Podolia<sup>6</sup>. The remainder of the Braclaw governorate, created in 1793, was still incorporated into the Voznesensk governorate in January 1795<sup>7</sup>.

The process of forming new territorial divisions was completed by new decrees establishing the division into districts in the created administrative units. The governorates of Podolia and Volhynia were divided on Jul. 5, 1795: Podolia into 12 districts (Basal, Dubinski, Grodecki, Jampolski, Kamieniecki, Krzemieniecki, Latyczowski, Ploskirovski, Starokonstantynski, Uszycki, Wierboviecki and Zinkovski districts), and Volhynia into 13 (cudnovskiy, dabrovskiy, kowelskiy, labunskiy, luchkiy, novgorodvolynskiy, ostrogskiy, ovruckiy, radomyslskiy, rowienskiy, vladzimierskiy, zaslavskiy and zytomiarskiy)<sup>8</sup>. The Braclaw governorate was divided on May 22, 1795 into 13 districts (Bershadsk, Braclaw, Khmelnytsky, Haysinsky, Yampolsky, Lipovetsky, Lytynsky, Machnovsky, Mohylsky, Pyatyhorsky, Skvirsky, Tulchinsky and Vinnytsya)<sup>9</sup>. The lands assigned to the Voznesensky governorate, which belonged to the Braclaw province in 1793–1795 (the southern parts of the Kyiv

5 *Атласъ Россійской имперіи, изданный для употребленія юношества в 1794 [году] в Санктпетербургѣ, (по 17, Карта) Минской, Изяславской и Брацлавской губерній, [Санкт Петербургъ 1794].*

6 *О принятіи присяги отъ жителей вновь присоединенныхъ къ Россіи отъ Польши, при послѣднемъ ея раздѣленіи, областей; объ устройствѣ оныхъ на основаніи Учрежденія о Губерніяхъ и объ установленіи Тамозенъ, также пограничной цѣпи стражи на новой границѣ, Мау 1, 1795 (по. 17.323) [in:] Полное собраніе законовъ..., vol. 23, p. 691–692; Т.Д. Калініч, *Зміни територіального устрою Подільської губернії наприкінці XVIII – на початку XIX ст.*, “Проблеми Історії України XIX – Початку XX ст.”, 7 (2006), no. 12, p. 239–240.*

7 *Объ учрежденіи Вознесенской Губерніи изъ части, отходящей отъ Бряцлавской Губерніи изъ земли, отъ Порты пріобрѣтенной, и изъ трехъ уѣздовъ Екатеринославскаго Намѣстничества: Херсонскаго, Елисаветградскаго и Новомиргородскаго, Јап. 27, 1795 (по. 17.300) [in:] Полное собраніе законовъ..., vol. 23, p. 641–644.*

8 *О учрежденіи Вольнской и Подольской Губерній первой изъ 13, а послѣдней изъ 12 уѣздовъ, Јул. 5, 1796 г. (по. 17.352) [in:] Полное собраніе законовъ..., vol. 23, p. 727–728; Т.Д. Калініч, *op.cit.*, p. 223.*

9 *О составленіи Брацлавскаго Намѣстничества изъ 13 округовъ, Мау 22, 1795 (по. 17.334) [in:] Полное собраніе законовъ..., vol. 23, p. 700–701; В.В. Панашенко, *Брацлавське намісництво* [in:] *Енциклопедія історії України*, В.А. Смолій (ed.), Київ 2003, p. 373.*

<sup>10</sup> *Объ открытіи Вознесенскаго Намѣстничества, Июл. 13, 1795* (no. 17.343) [in:] *Полное собраніе законовъ...*, vol. 23, p. 709; *Атласъ Россійской имперіи, состоящій изъ 52 картъ. Изданный во градѣ С. Петра въ льто 1796 е, а царствованія Екатерины II XXXV е. Карта Вознесенскаго Намѣстничеств[ва]*, no. 48, [Санкт Петербург 1796].

<sup>11</sup> Т.Д. Калініч, *op.cit.*, p. 241.

<sup>12</sup> *Объ учрежденіи Кіевскаго Намѣстничества, Сер. 16, 1781* (no. 15.228) [in:] *Полное собраніе законовъ...*, vol. 23; *Съ 1781 по 1783, Санкт Петербургъ 1830*, p. 247.

<sup>13</sup> *Объ учрежденіи в Кіевскомъ и Черниговскомъ Намѣстничествахъ уѣздныхъ городовъ изъ мѣстечекъ и объ открытіи тамъ Присутственныхъ мѣстъ; объ образъ удовлетворенія владѣльцовъ, коитъ мѣстечки сіи принадлежали; и о наполненіи ихъ потребными чиновниками, Окт. 29, 1796* (no. 17.526) [in:] *Полное собраніе законовъ*, vol. 21, p. 966–967.

<sup>14</sup> *О новомъ раздѣленіи Государства на Губерніи, Дек. 12, 1796* (no. 17.634) [in:] *Полное собраніе законовъ...*, vol. 24; *Съ 6 ноября 1796 по 1798, Санкт Петербургъ 1830*, p. 229–230.

<sup>15</sup> *О возстановленіи въ Малоросіи правленія и судопроизводства собразно тамошнимъ правамъ и прежнимъ обрядомъ, Нов. 29, 1796* (no. 17.594) [in:] *Полное собраніе законовъ...*, vol. 24, p. 212–213.

<sup>16</sup> *О назначеніи границъ Губерніямъ: Новороссійской, Кіевской, Минской, Вольинской, Подольской и Малороссійской, и о раздѣленіи ихъ на уѣзды, Авг. 29, 1797* (no. 18.117) [in:] *Полное собраніе законовъ...*, vol. 24, p. 707–710.

district of the Kyiv province and the southern areas of the Braclaw province), were included in their entirety in the Olhopol, Humansky, Ekaterinopol, Cherkasy, and Chehrin districts, and part in the Elen and Tiraspol districts<sup>10</sup>. Even though the governorates were created and divided into districts, the government offices began functioning many months later, after their inauguration ceremonies. The inauguration of the Braclaw governorate took place in Vinnytsia on Feb. 20, 1796, the Kamenets governorate in Kamieniec Podolski on Jun. 4, 1796, and the Volyn governorate on Sep. 22, 1796, in Zhytomyr<sup>11</sup>.

A sort of supplement to this administrative division of Right-Bank Ukraine, initiated by Catherine II after the fall of the Republic, was a change in the boundaries of the Kiev governorate, which had existed since 1781<sup>12</sup>. A decree of Oct. 29, 1796 annexed to the governorate significant areas of Right-Bank Ukraine, since 1793 located in the Isaslav provinces (Cherobyl, Ivankov and Dimir regions) and Braclaw provinces (White Cerkiev, Kaniiv and Korsun regions). From these lands, 5 districts were created: Boguslav, Dymir, Kaniivsk, Korsun and Vasylov<sup>13</sup>. This reform was not completely implemented, as on Dec. 12, 1796, Emperor Pavel I signed a new decree introducing a new administrative division throughout the country, completely abolishing the previous arrangements. In the Ukrainian lands previously belonging to the Republic, 3 governorates were created: Kiev, Podolia and Volyn<sup>14</sup>. The creation of a Kiev gubernia exclusively in Right-bank Ukraine was announced by the Emperor in a decree restoring to existence the Malo-Russian governorate (Nov. 30, 1796)<sup>15</sup>. The boundaries of the Kyiv Governorate and the division into districts were defined in the ukaz issued on Aug. 29, 1797 concerning the demarcation and division into districts of the Novorossiysk, Kyiv, Minsk, Volyn, Podolia and Lesser Russia Governorates<sup>16</sup>. The territory of the Kiev gubernia was formed from the districts of the abolished governorates of Kiev, Volyn, Braclaw and Voznesensk. From the



former, the Kiev governorate was joined by the Kiev, Dymirovsky, Kaniivsky, Korsunsky and Boguslawsky districts. From the Volyn governorate, the Radomyśl district was incorporated into the Kiev governorate. From the Braclaw governorate, the Kiev governorate took control of Skvirsky, Pyatihorsky, Lipovetsky and Machnovsky districts. From the Voznesensky governorate, the Cherkassy, Chehrin, Ekaterinopol and Humansky districts were transferred to the Kiev governorate. The territory of the governorate, thus formed, was newly divided into 12 districts: Kiev, Chehrynsk, Cherkassy, Ekaterinopol'sky, Homanskiy, Kanikovsky, Lipovetsky, Machnovsky, Piatihorsky, Radomyślsky, Skvirsky and Vasylkovsky districts<sup>17</sup>.

Parallel to the implementation of the territorial-administrative reform, a decree issued on Dec. 31, 1796, defined the official corps of the new governorates and districts<sup>18</sup>. The decree of Dec. 22, 1796, ordered the completion of all organizational work by May 1, 1797<sup>19</sup>.

The area of Kyiv gubernia, which was established at that time, was not slightly changed until 1844. At that time the city of Berdyczow and the villages close to it were excluded from the Zhytomyr district, which was part of the Volyn Gubernia, and incorporated into the Machnovsky district, in the Kyiv gubernia. Two years later, the city became the capital of the district, renamed from Machnovsky District to Berdyczovsky District in its name<sup>20</sup>.

On the other hand, immediately after the administrative reform carried out in 1796, changes were made in the division of the governorate into districts. At the request of the still-in-office Kyiv governor Vasyl Krasno-Milashevich, on Jan. 1, 1798 the county seat was moved from Ekaterinopol to Zwinogradka, changing its name from Ekaterinopol district to Zwinogradka district<sup>21</sup>. At the end of that year, at the request of the local nobility, three districts were abolished: the Vassil'sk, Cherkasy, and Human districts. This can be inferred from a decree issued

17 *Ibidem*, p. 708.

18 *Штаты Губерній: 1) Московско́й..., 18) Киевско́й..., Дек. 31, 1796 (no. 17.702) [in:] Полное собрание законов..., vol. 24, p. 259; Объ устройству вместо назначенныхъ прежде двухъ Губерній Виленской и Слонимской, одной Губерній, подъ названіемъ Литовской, Feb. 6, 1797 (no. 17.778) [in:] Полное собрание законов..., vol. 24, p. 318–319.*

19 *О сроку разбора и сдачи дѣлъ Присутственныхъ мѣствъ, упраздняемыхъ по случаю нового образования Губерній, Дек. 22, 1796 (no. 17.677) [in:] Полное собрание законов..., vol. 24, p. 249–250.*

20 Я.В. Верменич, Бердичів [in:] *Енциклопедія історії України*, p. 222.

21 *Объ учрежденіи мѣстечка Звънигородка в Киевской Губерніи уѣзднымъ городомъ, вместо Екатеринополя, Jan. 1, 1798 (no. 18.317) [in:] Полное собрание законов..., vol. 25: 1798–1799, Санкт Петербургъ 1830, p. 26–27.*

22 *О упраздненіи Побѣтовыхъ и Подкоморскихъ Судовъ Кіевской Губерніи, Васильковскаго, Черкаскаго и Уманскаго повѣтовъ; и о причисленіи оныхъ къ Богуславскому, Чигринскому и Звѣнигородскому повѣтамъ*, Oct. 19, 1798 (no. 18.708) [in:] *Полное собраніе законовъ...*, vol. 24, p. 421–422.

23 *О переименованіи городомъ мѣстечка Таращу на мѣсто бывшаго города Пятигоръ и о переведеніи туда Присутственныхъ мѣстъ*, Nov. 22, 1800 (no. 19.661) [in:] *Полное собраніе законовъ...*, vol. 26: 1800–1801, Санкт Петербургъ 1830, p. 396–399.

24 *О возстановленіи Повѣтовыхъ Судовъ въ городахъ Кіевской Губерніи: Богуславъ, Чигиринъ, Умань, Липовиць и Махновкъ*, Sep. 6, 1804 (no. 21.440) [in:] *Полное собраніе законовъ...*, vol. 28: 1804–1805, Санкт Петербургъ 1830, p. 500–504.

on Oct. 19, 1798, to the Kyiv war governor-general Alexander Bekleshov. In response to his request, it was ordered to abolish county and sub-commune courts in the counties of Vasylkivsk, Cherkasy, and Human, and to incorporate the county of Vasylkivsk into Boguslavsky, Cherkasy into Chehrin, and Human into Zwinogradsky<sup>22</sup>. Two years later, a similar decision was made for the districts of Machnovsk, Lipovetsk, Skvirsk, and Pyatyhora. A decree of Nov. 22, 1800, ordered the abolition of county and sub-county courts in these districts, due to the small number of nobles living in these areas, and the incorporation of the machnovskiy district into Skvirskiy, and Lipovskiy into Pyatyhorskij. The district capital was also moved from the town of Piatyhory to the town of Tarashchy. It was also decided to move the courts and at the same time the district capitals, from Boguslav to Vasylkov, and from Chehryn to Cherkasy<sup>23</sup>. As a result of these decisions, by the end of 1800, the Kyiv gubernia consisted of 7 districts: Kyiv, Cherkasy, Radomysl, Skvirsk, Tarashchan, Vasylkov and Zvinograd. The reduction of districts did not bring many benefits, since a decree was issued on Sep. 6, 1804, restoring the abolished districts with their capitals in cities: Boguslav, Chehryn, Human, Lipovets, and Machnovka, and along with this the district and sub-county courts were reopened in these towns<sup>24</sup>.

As recalled above, changes made in the state administrative-territorial division were closely followed by changes in the boundaries of Orthodox and Catholic dioceses operating in the Russian Empire. Each state reform entailed not only a new demarcation of dioceses but also a change in their number. These actions were guided by the same rationale behind the state division. All territorial and administrative changes were intended to facilitate the Russification and Orthodoxization of the acquired provinces.

## Changes in the ecclesiastical administrative division of Right-bank Ukraine

Before the partitions, the lands occupied by Russia belonged to the Latin dioceses of Smolensk, Livonian, Samogitian, and Vilnius (from the Gniezno metropolis) and Kyiv, Kamenets, Lutsk, and Chelm (from the Lviv metropolis). Except for the Smolensk, Livonian, and Kyiv dioceses, the rest of the aforementioned dioceses crossed the new national borders. The incorporation into the Russian Empire of lands previously belonging to the Polish-Lithuanian Commonwealth, with a population of 5.5 million (mostly Catholics of the three rites<sup>25</sup>, placed before the St. Petersburg court the need to determine the status of the Catholic Church in the state, to rethink the principles on which the court's acceptance of the Catholics' subjection to the Holy See was to be based, and to regulate administrative questions. All of the decisions in this matter were made without consent or even consultation with the Holy See, although most of them later gained canonical sanction. The first decisions were made shortly after the first partition of Poland. By an order of Nov. 22, 1773, Catherine II created a Belarusian bishopric with its capital in Mogilev on the Dnieper River in the territories annexed to Russia and belonging to the Latin dioceses of Smolensk, Livonian, and Vilnius<sup>26</sup>. Nine years later, on Jan. 17, 1782, the Empress abolished this diocese and established in its place the Mogilev archdiocese, covering the entire territory of the state<sup>27</sup>. Only after relations between Russia and the Holy See were established, at the behest of Pope Pius VI, did Apostolic Nuncio to Poland Giovanni Andrea Archetti erect the Mogilev archdiocese on Dec. 21, 1783, thus recognizing the Empress' earlier decision<sup>28</sup>.

As a result of the second partition of Poland, more lands inhabited by Catholics were annexed to the Russian Empire in 1793. Before two years, the St. Petersburg court

25 *Historia Polski w liczbach: ludność, terytorium*, vol. 1: *Okres do 1795 r.*, A. Wyczański, C. Kukło (eds.), Warszawa 1994, p. 20.

26 *Объ учреждении Бѣлорусской Католической Эпархіи; о бытіи Епископу Мальскому Станиславу Сестренцевичу Епископомъ Католическихъ въ Россіи церквей; о имѣніи ему пребыванія въ городѣ Могилевѣ, и о суммѣ, назначаемой на содержание его самого и Консисторіи ежегодно по 10.000 рублей*, Nov. 22, 1773 (no. 14.073) [in:] *Полное собрание законовъ...*, vol. 19: 1770–1774, Санкт Петербургъ 1830, p. 864–865.

27 *Объ учреждении въ городѣ Могилевѣ Архіепископства Римско-Католического исповѣданія и о разныхъ распоряженіяхъ относительно устройства Римской церкви в Россіи*, Jan. 17, 1782 (no. 15.326) [in:] *Полное собрание законовъ...*, vol. 21: *Съ 1781 по 1783*, Санкт Петербургъ 1830, p. 383–385.

28 B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, p. 192–193.

29 *Объ учрежденій для Римскаго исповѣданія въ Губерніяхъ: Минской, Волынской, Подольской, Брацлавской и Вознесенской двухъ Епархій, под наименованіемъ Пинской и Латишевской, 6 IX 1795 г. (по. 17,379) [in:] Полное собраніе законовъ..., vol. 23, p. 761–762; В. Kumor, *op.cit.*, p. 193.*

30 A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu*, vol. 1, Kraków 1928, p. 27–28.

31 *О бытіи въ Россіи для исповѣдающихъ Римскую вѣру шести Діоцезіямъ; о содержаніи Архіепископа, Епископовъ и при нихъ Суффрагановъ и Оффиціаловъ Генеральныхъ; о переносѣ на апелляцію дѣлъ изъ Консисторій; о зависимости чиновъ и должностей церковныхъ, а также Семинарій и школъ от Архіереевъ; о запрещеніи принимать или помѣщать Иностранныхъ Духовныхъ; о именованіи Архіепископа Могилевскаго Митрополитомъ; о пребываніи его и о неимѣніи ему сношеній съ Иностранными землями, безъ дозволенія Верховной власти, Apr. 28, 1798 (по. 18,504) [in:] Полное собраніе законовъ..., vol. 25: 1798–1799, Санкт Петербургъ 1830, p. 222–224.*

maintained the status quo of ecclesiastical boundaries. As a result of the policy of administrative changes designed to accelerate the integration of the occupied lands into Russia, Catherine II arbitrarily on Sept. 6, 1795, made a new administrative division of the Catholic Church of both rites in Russia. In the case of the Latin Rite Church, she abolished all dioceses, except the Mogilev archdiocese and the Samogitian diocese. In the remaining territories, it created two dioceses with headquarters in Pinsk and Latyczow. The lands of Right-bank Ukraine, formerly located in the dioceses of Lutsk, Kyiv, and Kamenets, became part of: the Mogilev archdiocese (Kyiv governorate), the diocese of Pinsk (Minsk and Volyn governorates) and Latych (Podolia, Braclaw and Voznyansk governorates)<sup>29</sup>.

After the death of Catherine II (Nov. 17, 1796), her successor, Paul I, changed the policy pursued toward Catholics. In 1797, he entered into talks with the Holy See to re-arrange relations between the St. Petersburg court and the Roman court. Pertractions were conducted by the last apostolic nuncio in Poland, Lorenzo Litta, who went to the tsar's court at the end of 1796. After long and difficult talks, Emperor Paul I agreed to a new administrative division, referring to the old one abolished by Catherine II<sup>30</sup>. The Russian authorities and the apostolic delegate confirmed the existence of the Mogilev archdiocese and the Samogitian diocese and agreed to re-establish the dioceses of Vilnius, Lutsk, and Kamenets, and to create new dioceses in Minsk and Zhytomyr. The small diocese of Zhytomyr was to be the inheritor of the traditions of the former Kyiv diocese, and, because of its size, united in personal union with the Diocese of Lutsk. It was also agreed to abolish the Livonian and Smolensk dioceses. These arrangements were confirmed and implemented by the Emperor by a decree signed on Apr. 28, 1798<sup>31</sup>. The boundaries of almost all dioceses (except for Samogitian and Zhytomyr) coincided with the boundaries of the gubernias, established in 1796. The Mogilev archdiocese was to include the territory of Mogilev,

Vitebsk, Kyiv, and the remaining gubernias in Russia, not belonging to other dioceses. The diocese of Vilnius was reconstituted within the borders of the Lithuanian gubernia, without the part belonging to the Samogitian diocese, and Courland. The Diocese of Minsk was erected within the boundaries of the Minsk Gubernia, Kamenets were erected within the boundaries of the Podolia Gubernia, and Lutsk and Zhytomyr were erected within the boundaries of the Volyn gubernia. On the ecclesiastical side, each of these arrangements was confirmed by L. Litta by separate decrees. In turn, all changes were legitimized by Pope Pius VI with the bull “Maximis undique pressi calamitatibus” issued on Nov. 17, 1798<sup>32</sup>.

As mentioned above, the territory of the Kiev Governorate was incorporated into the Mogilev Archdiocese. The area was not homogeneous in terms of ecclesiastical tradition: the way it was governed and the way it conducted pastoral ministry. Stability was also not supported by political events and the resulting frequent changes in state and church boundaries. Before the partitions, the area of the Kyiv governorate belonged to the Lusk diocese (Braclaw decanate) and Kyiv diocese, and after the administrative-territorial reform carried out in 1795 by Catherine II, it found itself in: the Mogilev archdiocese (lands belonging to the Kyiv governorate), the Pinsk diocese (lands included in the Volyn governorate) and the Latyczov diocese (territories of the Braclaw and Voznesno governorates)<sup>33</sup>.

Since the vast Mogilev archdiocese was difficult to manage while residing in Mogilev or St. Petersburg, church and state authorities tried to find a way to create an efficient mechanism for managing parishes in remote parts of the archdiocese, without diminishing the powers that the Mogilev archbishop had. Initially, this role was to be fulfilled by district suffragans, known from the pre-partition period, and later by archdeaconates.

<sup>32</sup> B. Kumor, *op.cit.*, p. 194–196.

<sup>33</sup> The diocesan affiliation of the Kiev governorate changed as a result of the concordat concluded on Aug. 3, 1847 between the Holy See and the Russian Empire. Following the formal approval granted by Emperor Nicholas I, Pope Pius IX promulgated the bull “Universalis Ecclesiae cura” on Jul. 3, 1848, introducing the then-agreed administrative changes to the Latin Church in Russia. The area of Kiev Governorate was excluded from the Mogilev Archdiocese and incorporated into the Zhitomir Diocese. A. Boudou, *op.cit.*, vol. 2, p. 7–12.

34 B. Kumor, *op.cit.*, p. 255–258.

35 *Ibidem*, p. 259.

36 Directorium Divini officii ac missarum Dioecesis Luceoriensis pro anno Domini MDCCCII–MDCCCVI..., Luceoriae [1801–1806], n.pag; Directorium officii Divini et missarum generale pro utroque clero Archi-Dioecesis Mohiloviensis in annum Domini MDCCCXIV–MDCCCXVIII..., Mohiloviae 1813–1817, n.pag; Directorium horarum canonicarum et missarum juxta computum veteris kalendarij pro diaecesi Samogitiensi in annum Domini MDCCCXV–MDCCCXIX..., Vilnae 1814–1818, n.pag.

37 S. Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w Cesarstwie Rosyjskim a szczególnie w prowincjach od Polski przyłączonych od czasów pierwszego rozbioru Polski aż do końca panowania cesarza Alexandra I i początków panowania Mikołaja I zebrany z pism urzędowych, dokumentów i własnego widzenia*, Poznań 1843, p. 213.

## Kyiv suffragan and Kyiv Archdeaconry

The organization of office of auxiliary bishop in the Russian Empire was established in 1798 based on an agreement between the Holy See and the emperor (the imperial decree of Apr. 28, 1798, and the decrees of the papal legate issued for each diocese separately). It was decided at that time that in addition to the capital suffragans to exist in each diocese, district suffragans would be established: 2 in Mogilev, 3 in Vilnius (in the Samogitian diocese, the pre-existing 2 suffragans were retained, the capital suffragan in Vornya and the district suffragan in Miednika). None of these offices received separate emoluments, but suffragan bishops were granted the income of canonical prebends or richer parish benefices still granted during the Republic<sup>34</sup>. The duties and powers of auxiliary bishops (suffragan bishops) were described by Archbishop Stanisław Sierżeniewicz as follows: “they assist – in all that is left to the authority of the bishop, but always with his permission and knowledge”<sup>35</sup>. The capital’s auxiliary bishops were also not always vicars generals and officiants, especially in the first half of the 19<sup>th</sup> century<sup>36</sup>. The appointment of auxiliary bishops, like ordinal bishops, was made by the emperor, without looking at the decision of the Holy See. Until the concordat was signed in 1847, none of the suffragan appointments were confirmed by the Holy See, not only because of opposition to arbitrary appointments but also because of the impossibility of accepting an appointment made by a non-Catholic ruler. Usually the popes, after some time, agreed to preconfirm candidates for episcopal offices designated by the authorities. The refusal or delay in deciding these cases was usually related to a lack of confidence in the candidates presented by the emperor<sup>37</sup>. For this reason, capital suffragans, and even more often district suffragans, were not filled for long.

In the Mogilev archdiocese, by decree of the papal legate on Aug. 7, 1798, the capital suffragan of Mogilev

and the district suffragans of Polotsk and Kyiv were erected (the Kyiv suffragan, which existed in the Old Polish period, was based in Zhytomyr, and after 1798 became a suffragan of the combined dioceses of Lutsk and Zhytomyr)<sup>38</sup>. By an imperial decision<sup>39</sup>, Cyprian Odyniec, provst of Mogilev became the suffragan of Mogilev, Bishop Jan Benisławski became suffragan of Polotsk, and Bishop Jerzy Pawłowski, auxiliary bishop of the Zadźvinsk part of the Livonian diocese (considered by the Russian authorities to be a suffragan of Archbishop S. Sierstrzeńcewicz). Due to the poor health of Bishop J. Pawłowski, who as late as 1793, through the mediation of the Metropolitan, resigned from his duties as auxiliary bishop, or perhaps after his death<sup>40</sup>, in 1800 the Emperor nominated Andrzej Berent, a canon of Mogilev, as Suffragan of Kyiv. Plans for him to staff the Kyiv suffragan were quickly abandoned. Three years later, in a tabular report on the state of the archdiocese, he appears as Bishop Nominate of Mogilev<sup>41</sup>. After this change, the Kyiv district suffragan was not staffed until 1808. At that time, at the request of Archbishop S. Sierstrzeńcewicz, Emperor Alexander I appointed Walery Henryk Jasińczyk-Kamionko to the office of Kyiv suffragan (May 26, 1808), with the duties of the metropolitan's first secretary left to him. Due to the lack of papal approval of his sacristy, which lasted until 1815, his constant presence in St. Petersburg due to his ecclesiastical duties, and, after S. Sierstrzeńcewicz's death, his residence in Infanta, in the family estate of Styglov or Lucien, he did not fulfill the duties of district suffragan, despite formally occupying this office until his death (1840). The lack of continuity in the staffing of the office and the constant absence in Kyiv of the emperor-appointed suffragans indicate that the Kyiv suffragan became a titular office.

The situation was similar in the case of the Polotsk district suffragan. Bishop J. Benisławski, appointed to it in 1798, soon after his appointment became coadjutor with the right of succession to the Metropolitan

38 В. Кумор, *op.cit.*, p. 255–259; S. Szantyr, *op.cit.*, p. 133–135.

39 *О бытіи въ Россіи для исповѣдающихъ Римскую вѣру шести Діоцезіямъ...* (no. 9), p. 224; S. Szantyr, *op.cit.*, p. 134.

40 *Relatio anni 1793 (Archiep. S. Sierstrzeńcewicz) [in:] Relationes status diocesis in Magno Ducatu Lithuaniae*, P. Rabikauskas (ed.), Roma 1978, p. 408.

41 RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, p. 2v.



of Mogilev. His successor, bp. C. Odyniec, permanently residing in Mogilev or St. Petersburg, was formally entitled to the title of Polotsk district suffragan from 1798 to 1811. The imperial nomination of his successor, Mateusz (Meletius) Lipsky, archdeacon of Belarus, was not announced until 1817. And this nomination was a mere formality, for he had never resided in Polotsk. Until he was appointed Minsk administrator, he resided in Mogilev or the Imperial capital.

Even if the hierarchs, when introducing the institution of district suffragan bishops into the administrative system of the Church in Russia, were guided by the good experience of pre-partition times in the administration of vast dioceses, the realities of the Catholic Church's activity in the Empire made it impossible even to organize and define the rules of operation of district suffragan bishops. From the documents and schematic diagrams we have studied, it appears that in most cases the territories of the district suffragan were not defined, the chancery of the suffragan bishops was not organized and the scope of their duties was not defined. However, in creating archdeaconries it was intended to do so, as evidenced by a report by Bishop J. Beniśławski on Dec. 13, 1797.

I perform the duties of the episcopal office as much as I have orders or permission from His Lordship the Archbishop of Mogilev, Roman Catholic. I live partly in the canonical manor, partly in the countryside, in my brother's hereditary estate called Birże, in the Belorussian Governorate, in the district of Lucinsk, and partly in Polotsk. I had, by order of the Most Reverend Empress Catherine the Second, a house designated for my dwelling in Polotsk, for the issuance of which, from the monarch's treasury in Polotsk, was designated by monarchical decree ten thousand rubles. Already fifteen years have passed, and the house is not there<sup>42</sup>.



Arguably, in the eyes of contemporaries, the lack of functioning district suffragans was not an obstacle to streamlining the administration of vast dioceses. For at the same time, in some areas, due to their peculiarities, the two-tier administrative-territorial structure that functioned in the former Republic was established, dividing larger dioceses or some of its areas into district archdeaconries and decanates.

A district archdeaconry was a unit of diocesan administration administered by an archdeacon (usually a prelate of a cathedral or collegiate chapter) with ordinary or delegated authority over a specific area in economic and judicial matters, and less often in jurisdictional matters, with the right to visit parishes. The decrees of the Council of Trent severely limited the powers of archdeacons, essentially narrowing them to the right to visit the parishes of their district, based on delegation from the Ordinary. In 1772, there were 42 district archdeaconries in Polish dioceses. Most of them dated from the pre-Tridentine period and were established in ethnically Polish lands<sup>43</sup>. In Latin dioceses, functioning in Lithuanian-Belarusian-Ukrainian lands, characterized by a sparse parish network, by the mid-18th century an archdeaconry organization had been established in the dioceses of Vilnius (Obolce from 1619)<sup>44</sup>, and Luck and Brest (Luck before 1543 and Brest Litovsk from 1721)<sup>45</sup>. In the mid-18th century, archdeaconates were erected in the Przemyśl diocese (1751)<sup>46</sup> and the Lviv archdiocese (1765)<sup>47</sup>. In both dioceses, they were established by Bishop Wacław Hieronim Sierakowski, known for his pastoral commitment. In the remaining dioceses of Livonian, Samogitian, Kyiv, Chelm, Kamenets, and Smolensk, archdeaconates were not created.

The creation of a two-tier division of the diocese was decided by the ruler of the non-canonical Latycz diocese, Bishop Michał Sierakowski. He informed Bishop Kasper Cieciszowski, who administered the neighboring Pinsk diocese, that on Mar. 31, 1796, solemnly inaugurated

43 S. Litak, *Podział administracyjny kościoła łacińskiego w Polsce około 1772 r.*, „Kwartalnik Historyczny”, 89 (1982), no. 4, p. 571–574.

44 J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno 1912, p. 102–103.

45 L. Królik, *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku*, Biały Dunajec–Ostróg 2017, p. 122–125.

46 W. Müller, *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym (1735–1772)*, „Nasza Przyszłość”, 43 (1975), p. 44–46.

47 W. Sarna, *Biskupi przemyscy obwódki łacińskiego*, vol. 2: 1624–1900, Przemyśl 1910, p. 454–455.

48 DAZhO f. 178, op. 4, sp. 1, c. 21–21v.

49 How the decanal division of the Latych diocese was eventually formed, and whether all the plans announced by Bishop Michal Sierakowski were carried out, it is difficult to say at this stage of research. The surviving descriptions of the parishes of the Latych diocese, drawn up in the first half of 1796, confirm the existence of the Kamenets, Machnov and Voznesensky archpresbyteries, although parishes were assigned only to the first two archdeaconates. The existence of the Krzemieniec archdeaconry at that time is also undeniable. DAZhO f. 178, op. 51, sp. 4, c. 3, 9v, 98v; J. Szczepaniak, *Katolicy na Podolu od końca XVIII do połowy XIX stulecia (przegląd dotychczasowych badań i nowe dane statystyczne)*, „Textus et Studia”, 2 (2016), no. 4 (8), p. 76–78.

50 Dubiensk deanery, which initially included Dubiensk and Krzemieniec districts. A few months later, at the end of 1796, the deanery was divided. A deanery of the same name was created from the Krzemieniec district. Its dean was the former dean of the Dubiensk deanery, Fr. Maciej Lebla, and a parson from Koblin, Tadeusz Podgórski, was appointed as the new dean of Dubiensk. Prior to the deletion of the diocese, the deaneries of Kherson and Latyczow were also erected, and the deanery of Ilinetsk was renamed Lipovetsk. DAZhO f. 178, op. 51, sp. 4, c. 3; NIAB f. 3330, op. 1, sp. 39, c. 10v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2587, c. 8v, 10v, 21v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2925, c. 169.

51 DAZhO f. 178, op. 51, sp. 3, c. 43–43v.

52 J. Kurczewski, *op.cit.*, p. 42, 102–103.

the work of the consistory general in Latyczow, and on that occasion announced the division of his diocese into six archpresbyterates – the equivalents of the archdeaconates functioning in the Church (Voznesensky, machnowiecki, kamieniecki, latyczowski, winnicki and krzemieniecki) and 12 decanates (zwinogrodzki, olhopolski, tulczyński, lityński, skwirski, iliniecki, dubiński, bazalski, płoskirowski, grodecki, wierzbowiecki and kamieniecki). To each archdeaconry he subordinated 2 decanates<sup>48</sup>. The administrative division announced at the time was not only gradually implemented<sup>49</sup>, but also revised several times<sup>50</sup>.

After the reactivation of the Kamieniec diocese in 1798, its Ordinary, Jan Józef Dembowski, did not change the three-tier administrative division. He divided the diocese into 8 decanates, which were part of 3 archpresbyterates. To the Kamenets archpresbyterate belonged the deaneries of Zinkowce and Ushitsa, to the Mohyla archpresbyterate – the deaneries of Mohyla, Balt, and Bratlaw, to the Latycz archpresbyterate – the deaneries of Latyczow, Proskuriv, and Lytyn<sup>51</sup>. Such an administrative division, however, did not last long. Documents produced by the court chancellery since 1804 no longer mention archpresbyterates. However, due to the poor state of preservation of documents from those years, it is impossible to determine exactly in which year the three-tier division of the diocese was abandoned.

The archdeacon division in the Mogilev archdiocese was also maintained. Archbishop S. Sierstrzeńcewicz did not decide to divide the entire territory he administered into archdeaconries, but appointed two prelates – archdeaconries (Mogilev and Belarusian) – to exist at the Mogilev Cathedral Chapter, without assigning a specific territory to any archdeacon and without giving them any tasks. In the case of the Belarusian archdeacon, the designation of a district was all the more natural, since this archdeaconry functioned in 1619–1798 within the diocese of Vilnius<sup>52</sup>. S. Sierstrzeńcewicz, however, erected two new

district archdeaconates, in Kiev and Białystok. According to Rev. Bolesław Kumor, a well-known researcher of Church history, they had the character of visitation and administrative-court districts. This is evidenced by the metropolitan's decree of Nov. 2, 1808, establishing the responsibilities of the archdeacon in the Białystok district. He was to send state, ecclesiastical, and police orders to the clergy, visit the parishes subordinate to him, and in matters requiring prompt resolution, issue temporary orders, binding until final resolution by the bishop or officials of the consistory general in Mogilev<sup>53</sup>.

Until now, historians have assumed that the Kyiv archdeaconry was established in 1798, simultaneously with changes in the administrative division of the Catholic Church in Russia<sup>54</sup>. However, none of them has cited specific documents: ordinances, or source testimony about its functioning at the turn of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. A list of parishes incorporated into the Mogilev archdiocese from the dioceses of Pinsk and Latyczow<sup>55</sup>, compiled in 1799, based on parish priests' reports and dean's visitations, did not mention the existence of the Kyiv archdeaconry. This is done only by an official of the Mogilev consistory in the tabular description of the archdiocese for 1803. The Kyiv archdeacon at that time was Joachim Grabowski, a parson in Zwinogradka<sup>56</sup>. Nevertheless, information recorded in the visitation protocols shows that in the summer of 1798, the archdeaconry already existed. The minutes of the visitation of the Makarov parish, drawn up on Jul. 12, 1798, note in the heading that the parish was located in the "district and archdeaconry of Kyiv"<sup>57</sup>. The minutes of the visitation of the Franciscan parish in Lisianka, signed on Oct. 21, 1799, by parish priest Urban Sniechuchowski, note that on the recommendation of the "head of the Kyiv archdeaconry" Stanisław Stecki, the chapel in Korsun was incorporated into the above-mentioned parish<sup>58</sup>. The minutes of the visitation of the parish in Białopol, written on May 7, 1801, note that Easter confessions were

53 B. Kumor, *op.cit.*, p. 495; J. Kurczewski, *Archidyaconat białostocki* [in:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. 1–2, S. Gall, J. Niedzielski, H. Przędziecki (eds.), Warszawa 1904, sp. 311; A. Szot, M. Wróbel, *Sumariusz zawartości Archiwum Archidyaconatu Białostockiego z lat 40. XIX w.* [in:] *Archiwalne dziedzictwo*, A. Szot (ed.), Białystok 2017, p. 29–30.

54 B. Kumor, *Archidyaconat* [in:] *Encyklopedia katolicka*, vol. 1, F. Gryglewicz, R. Łukaszczyk, Z. Sułkowski (eds.), Lublin 1985, col. 873; *idem*, *Ustrój i organizacja...*, p. 494–495; X.C. Sokołowski, *Kijów* [in:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. 21–22, Warszawa 1910, p. 96.

55 NIAB f. 3330, op. 1, sp. 39.

56 RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 33v–34.

57 NIAB f. 3330, op. 1, sp. 36, c. 9.

58 NIAB f. 3330, op. 1, sp. 40, c. 5v.

59 NIAB f. 3330, op. 1, sp. 43, c. 6v.

60 *Directorium officii Divini...* (Mohilovia) 1803, Polociae [1802], n.pag. This is the first currently known schematic of the Archdiocese of Mogilev with a list of churches and parishes.

61 *Directorium...* (Mohilovia) 1829, n.pag.

62 *О бутіи въ Россіи для исповѣдующихъ Римскую вѣру шести Діоцезіямъ...*, p. 222–224.

63 В. Кумор, *Устрій і організація...*, p. 232–233; І. Шостак, *Луцько-Житомирська дієцезія наприкінці XVIII–у першій половині XIX століть*, Білий-Дунаєць–Острів 2005, p. 44–45.

64 *The following were added to the Mogilev General Consistory: delegates of the archbishop for the city of St. Petersburg and the Kiev archdeaconry, as well as the diocesan visitor and penitentiary.* *Directorium...* (Mohilovia) 1805, n.pag.

held in the chapel located in the village of Lebedynka with the permission of Archdeacon S. Stecki<sup>59</sup>. The first known schema publishing a complete schema of the archdiocese, attached to a rubric published for 1803 (probably prepared and published in the fall of 1802) noted among the members of the Kyiv collegiate chapter the name of archdeacon J. Grabowski<sup>60</sup>. The catalog issued for 1829 gives the date of appointment – as Sep. 23, 1802<sup>61</sup>. From all these records it is clear that Archbishop S. Sierżeniewicz erected the Kyiv archdeaconry and appointed the first archdeacon in the year of the incorporation of parishes located in the Kyiv governorate into the Mogilev archdiocese. He appointed S. Stecki, a Zhytomyr canon, and prebendary of the Kyiv parish, as the first archdeacon, and after he died in 1802 bestowed this dignity on J. Grabowski, a parson from Zwinogrodka.

An undoubted problem was the formal establishment of a consistory at the archdeacon's office. The rules for the organization of diocesan consistories, established by Emperor Paul I's decree of 28 Apr. 1798, established that there could be only one general consistory in each diocese<sup>62</sup>. Thus, a separate and independent consistory could not be established at the side of the Kyiv archdeacon. From the examples cited above, it is clear that the archdeacon, when making decisions, issued the relevant documents. It is difficult to suppose that he did not use the assistance of a chancellor when doing so. The problem of the functioning of the archdeacon's chancellery, without formally establishing a separate office, was solved only after the issuance in 1804 of a correction to the ordinance on the composition of consistories. At that time, at the request of the authorities, the consistory officials became the bishop's secretary, protocol officer, and interpreter, and religious consultants were removed from the consistory<sup>63</sup>. After that year, J. Grabowski appeared in the roster of officials of the consistory in Mogilev, as a person added: "due to special ecclesiastical functions"<sup>64</sup>. Until 1813 he was titled the archbishop's

delegate for the Kyiv archdeaconry<sup>65</sup>. It was only from the schema issued for the following year that he was explicitly called Kyiv archdeacon, i.e. the official to whom the Ordinary instructed the management and special care of the district archdeaconry comprising the Latin churches of the Kyiv governorate. For from that year onward, archdiocesan directories (until 1832) noted that the Ordinary had entrusted authority over the separate districts to: the Kyiv archdeacon (1814–1848), the Białystok archdeacon (1814–1848), and later also the dean of the Ternopil district (1815) and the visitor of Novorossiya (1820–1848)<sup>66</sup>. The other archdeacons who were part of the cathedral chapter – Mogilev and Belorussia – were not assigned separate ecclesiastical districts and were not entrusted with related additional powers.

How the responsibilities of the archdeacon were formed at that time and what the archdeaconry was in the structure of the archdiocese is shown by the description in the “Statistical News of the Mogilev Archdiocese, Roman Catholic Confession”, compiled and published in print in 1823.

The distant provinces from the point of diocesan sovereignty located in Mogilev, that is, the Kyiv governorate and the Białystok region, have officials with administration, called archdeacons; they are allowed the graces (*gratiosae*) from the archbishop that are granted to the ordinary vicars of bishops in clerical matters. They remain, however, under the general government, that is, the metropolitan consistory. They enforce the dispositions through the mediation of the deans in the archdeaconries, and they give the consistory monthly news of their actions through reports<sup>67</sup>.

In the schemas of the archdiocese from 1812–1819, among the lay officials of the consistory of Mogilev, the

65 *Directorium... (Mohilovia) 1806–1813*, n.pag.

66 *Directorium... (Mohilovia) 1814, 1847*, n.pag.

67 A. Petrani, A. Arvaldis Brumanis, *Monografia o metropolie Sierzeńciewiczzu*, „Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-Historyczny” 13 (1970), no. 1–2, p. 301.

68 *Directorium... (Mohilovia) 1812–1819*, n.pag.

69 M. Wróbel, *Kształtowanie zasobu Archiwum Archidjako­natu Białostockiego (1820–1848) jako przykład losów dokumentów kościelnych w Cesarstwie Rosyjskim* [in:] *Od „Maximis undique pressis” do „Totus Tuus Poloniae populus”*. *Metropolie mohylewska i wileńska w latach 1798–1992*, J. Wasilewski (ed.), Białystok–Warszawa 2019, p. 33.

70 *Directorium... (Mohilovia) 1820–1824*, n.pag.

name of the chancellor assigned to assist the archdeacon was mentioned. He was Jacek Zaręba, in the first years of his work in the chancellery, described as the regent of the district chancellery in Zwinogrodka<sup>68</sup>. It is possible that at that time the archdeacon J. Grabowski's chancellery was located in the building of the seminary, especially since an archive was placed there, in which – with the permission of Archbishop S. Sierstrzeńcewicz – parish priests and pastors from the Kyiv province were required to deposit originals or certified copies of foundation documents<sup>69</sup>. The aforementioned J. Zaręba worked in the office of the Mogilev consistory until 1824. Probably, however, at that time he did not arrive in Zwinogrodka, but in the capital of the archdiocese, since he performed the duties of translator and then secretary of the consistory office<sup>70</sup>.

The duties of the archdeacon of Kyiv, from the establishment of the archdeaconry until its abolition by concordat, were performed by 6 persons: S. Stecki (1798–1802), J. Grabowski (1802–1829), Paweł Piotrowski (1820–1833), Jan Osoliński (1833–1841), Justyn Steygwiłło (1841–1843) and Ludwik Brynk (1843–1848). Not all of them boasted the title of Kyiv archdeacon. Only the first two and the last of them were entitled to such dignity. The others used the title of vice-archdeacon. P. Piotrowski, parson in Kosovataya and dean of Skvir was assigned to archdeacon J. Grabowski, due to his serious age as archdeacon and his other duties. After J. Grabowski's death (1829), he independently administered the archdeaconry until his own death (1840), without using the title of archdeacon. The same was true of his successors J. Osoliński, parson in Stawiszczce, and J. Steygwiłło, administrator of the Kyiv parish.

In keeping with church tradition, the office of archdeacon was linked to the chapter, with the background that it was not the cathedral chapter in Mogilev, but the collegiate chapter in Kyiv. The first known mention of its existence comes from 1803. A schema issued for that

year gave the composition of the chapter. It shows that it consisted of a Kyiv suffragan, a provost, an archdeacon, and 6 canons<sup>71</sup>. However, it can be presumed that the chapter was formed earlier around 1798 since S. Stecki was entitled to the title of archdeacon in 1799, as mentioned earlier.

At the time, there were 3 collegiate chapters in the Mogilev archdiocese – Kyiv, Smolensk and Livonian. Only the Kyiv chapter had prelates (prepositura and archdeaconry) and canons. The other two collegiate chapters – Smolensk and Livonian – consisted exclusively of canons. In all of these 3 chapters, the members were vicars and parish priests or consistory officials. Since none of these chapters was associated with a particular church raised to the dignity of a collegiate church, the canonical appointments to them should be regarded as granting consistory officials or distinguished clergy honorary dignities. The names of the collegiate churches themselves suggest that the originators of their establishment and Archbishop S. Siestrzeńcewicz, who erected them, wanted to preserve the memory of the cathedral chapters of the abolished dioceses of Livonian, Smolensk, and Kyiv. We do not know when they were established, their statutes are unknown, and it is also difficult to indicate the reasons for their abolition. The last time the composition of the collegiate chapters of the Livonian and Smolensk dioceses was given was in the schema of the archdiocese printed for 1812 (prepared in the fall of 1811). Not included were canons who already held a prelature or canonical benefice in the Mogilev chapter (Józef Hołyński, Antoni Majewski, Antoni Sychar, Ksawey Weytko)<sup>72</sup>. Before the end of 1813, the remaining Smolensk and Livonian canons became part of the then functioning two Kyiv chapters, as will be discussed below, died (Konstanty Benisławski), or were omitted as belonging to a foreign diocese (Antoni Emalianowicz – dean of Upitsk, Stanisław Narbut – parson in Kosovo). Thus, the collegiate chapters – Smolensk and Livonian – ceased to exist<sup>73</sup>.

71 *Directorium...* (Mohilovia) 1803, n.pag.

72 *Directorium...* (Mohilovia) 1812, n.pag.

73 *Directorium...* (Mohilovia) 1814, n.pag.; *Directorium...* (Vilna) 1814, n.pag.



74 *Wiadomość statystyczna o archidiecezji mohylewskiej, rzymsko-katolickiego wyznania...*, p. 304.

75 *Объ избраніи, сверхъ находящихся при Могилевской каведръ 12 Прелатовъ и Канониковъ, еще изъ приходскихъ Священников 12 Титулярныхъ Канониковъ, наименовавъ ихъ Къевскими, Мар. 15, 1810 (по. 24.153) [in:] Полное собраніе законовъ...*, vol. 31: 1810–1811, Санкт Петербургъ 1830, p. 91–92.

The situation was different for the Kyiv collegiate chapter. The schema gives its composition until 1832, until the death of the last canon Ludwik Mirski, vicar of Leszczyłow. Also transferred to it before the autumn of 1813 were the canons of the abolished collegiate chapters: the Livonian (Daniel Wilczynski – parson in Tolochino) and Smolensk (L. Mirski, Józef Romanowski – parson in Malново, Tomasz Staroszkiewicz – parson in Ilincy). The remaining Smolensk canon Charles Nicolle was inducted into the new Kyiv chapter erected at Mogilev Cathedral.

All indications are that before Mar. 1810, the church or state authorities recognized that the existence of titular collegiate chapters could not be sustained in the existing legal structure, especially since they were not formally established by the state authorities (no ukaz regarding these chapters was published). The sum of 500,000 Polish silver zlotys donated by Fr. Kopczyński to the Kyiv collegiate chapter and secured on his hereditary estate was also not officially approved, which underscored the temporary state of the college<sup>74</sup>. The papal approval necessary to erect the chapter was also lacking (it is difficult to suppose that the authorities would have agreed to send an appropriate request to Rome). It was considered only that, due to the functioning of the Kyiv archdeaconry, there should be a Kyiv chapter, without specifying it as a collegiate chapter. At the request of the Archbishop of Mogilev on Mar. 15, 1810, Emperor Alexander I signed a decree establishing a new college of the clergy at Mogilev Cathedral: the Kyiv chapter, establishing 12 honorary canons in it<sup>75</sup>. The erection of the new Kyiv chapter did not initially mean that a decision was made to quickly liquidate the Kyiv collegiate chapter. In addition to the aforementioned appointments signed in 1813, 3 canons were incorporated in later years: in 1814. Juliusz Jungcut, provost of Moscow, in 1815 – Adam Poszewicki, commandant in Gomel, and on December 21, 1825 – Jan Chrzyciel Szczytt, parish priest of Mogilev. However,



the Kyiv collegiate chapter was deprived of the office of archdeacon. The then archdeacon J. Grabowski was transferred from the collegiate chapter to the new Kyiv chapter<sup>76</sup>.

Throughout its existence, the Kiev collegiate chapter included 18 clergymen: Andrzej Berent – nominate bishop for the Kiev suffragancy (before 1802–1803], the oft-mentioned J. Grabowski – archdeacon of Kiev (1802–1810), and canons: Józef Godlewski – canon (before 1803) and parson in Fastow, Kazimierz Toczynski – canon (before 1803) and parson in Biala Cerkiew, Franciszek Trembicki – canon (before 1803–1824) and parson in Pavolocha, Kazimierz Żyznowski – canon (before 1803–1820) and parson in Belopol, Faustyn Zarzecki – canon (before 1803–1813) and parson in Chabne, Samuel Modliszewski – canon (before 1803–1814) and parson in Makarov, Piotr Barse – canon (1804–1815) and administrator in Biala Cerkiew, Louis Neuve-Meison – canon (Sep. 14, 1804–1818) and parson in Kronstadt, W.H. Jasieńczyk-Kamionko – canon (1804–1807) and parson in Lepel, D. Wilczynski – canon (1813–1818) and parson in Tolochin, L. Mirski – canon (1813–1832) and parson in Leshchytlov, T. Staroszkiewicz – canon (1813–1826) and parson in Illyinets, J. Romanowski – canon (1813–1820) and parson in Malново, J. Yugeurt – canon (1814–1819) and parish priest in Moscow, A. Poszewicki – canon (1815–1828) and administrator in Gomel, and J.B. Szczytt – canon (1825–1828) and parish priest in Mogilev.

The Kyiv chapter, established at Mogilev Cathedral in 1810, followed the tradition of the Kyiv diocese, as explicitly stated in the imperial decree. The official reason for its establishment was the need to rejuvenate the canonical college from which consistory officials were appointed, since prelate canons and canons of former appointment “having reached deep old age and weakened in strength, had become incapable of attending the consistory and the Spiritual College”. Canonical appointments were at the discretion of the Archbishop of Mogilev. He was

77 *Объ избраніи, сверхъ находящих-ся при Могилевской кафедрѣ 12 Прелатовъ и Канониковъ...*, p. 91–92.

78 *Wiadomość statystyczna o archidiecezji mohylewskiej, rzymsko-katolickiego wyznania...*, p. 304.

79 *Ibidem*.

80 *Directorium... (Mohilovia) 1841*, n.pag.

81 *Directorium... (Mohilovia) 1852*, p. 118.

instructed only to inform the Minister of Justice of their making<sup>77</sup>. Such motivation for the establishment of the chapter was also confirmed by the author of “Statistical News of the Archdiocese” in 1823<sup>78</sup>. In fact, following ecclesiastical pragmatics, this chapter was a minor chapter or college of mansions. No approval from the Holy See was needed to erect such a college. Seeking imperial approval for the appointment of the chapter was a deft move by S. Siestrzeńcewicz. Without changing state ordinances and without violating church legislation, he expanded the number of people to whom clerical duties could be delegated. The new Kyiv canons could be entrusted with choir duties in the cathedral, as well as appointed assessors of the Mogilev consistory general and assessors of the St. Petersburg Theological College. The chapter was given a small benefice, “an earthly estate, consisting of manors, from the archdeaconry of Belorussia separated, Shypulevshchyna and from the former Orsha vicarage of West and half of the annuity of Dabrivna, and these it receives income”. The income from these estates  $\frac{1}{4}$  was set aside for the maintenance of the manors and the needs of the cathedral. The remaining sum was divided into equal parts among the Kyiv canons and the chapter secretary. Decisions on the disbursement of income were made at biannual meetings of the college, chaired by the official of the Mogilev consistory<sup>79</sup>.

This college functioned at the Mogilev Cathedral until 1842. After that year, the still living Kyiv canons were assigned in the schema to the group of canons “appointed outside the canonical order”<sup>80</sup>, until the death of the last canon (mansionary) Wincenty Sipajłło, parish priest in Bobra (Jun. 25, 1852)<sup>81</sup>.

The college, which was erected in 1810, reached full membership in 1817 (in 1817–1818 and 1820–1821 it had 13 canons). From 1828 the number of members successively decreased. Since 1824, practically new appointments ceased. The exceptions were two canonical (mansionary) appointments issued in 1830 and 1831 for Karol

Bobrowicki, parish priest in Zwinogradka, and Karol Kuprewicz, parish priest in Ossun<sup>82</sup>. It is clear that as part of the repression after the fall of the November Uprising, the authorities decided to liquidate the college.

Between 1810 and 1832, the governors of the Mogilev archdiocese nominated 23 people to the college of canons (mansions) of Kiev: 2 prelates and 21 canons, officials of the Mogilev consistory or respected parish priests at the time. In 1810–1831, the prebishop of the chapter was Bishop W.H. Jasińczyk-Kamionko, the district suffragan of Kiev, and the archdeacon was J. Grabowski, the district archdeacon of Kiev. Canonies (mansions) were held by the following clergy: Ignacy Rakowski – canon (1810–1814) and archdeacon of Białystok; Karol Pacewicz – canon (1810–1816) and assessor of the Mogilev consistory; Mateusz Lipski – canon (1810–1814) and dean of St. Petersburg; Karol Nicolle – canon (1810–1820) and visitator of churches in Kherson, Taurida and Ekaterinoslav governorates; Józef Beynarowicz – canon (1811–1841) and secretary of the curia; Stanisław Kolankowski – canon (1813–1846) and parish priest in Vorodżkovo; Leon Sankowski – canon (1813–1830) and assessor to the Mogilev consort; Juliusz Jungeurt – canon (1814–1819) and parish priest of St. Peter's. Sts. Peter and Paul in Moscow; Grzegorz Franciszek Mangiun – canon (1814–1818) and prebishop of Korycin; Kazimierz Kubeszowski – canon (1815–1833) and archdeacon of Białystok; Piotr Juskiewicz – canon (18 May 1816–1850) and secretary of the curia; Fabian Krzyżanowski – canon (May 18, 1816–1828) and parson in Fejmany; Józef Akielewicz – canon (May 18, 1816–1843), parson in Liksna; Andrzej Aleksandrowicz – canon (1818–1838) and assessor of the Mogilev consistory; Tadeusz Odyniec Dobrowolski – canon (1818–1825) assessor of the Mogilev consistory; W. Sipajłło – canon (31 Aug. 1821–1852), assessor of the Mogilev consistory; Benedykt Błędowski – canon (1820–1821) and regent of the seminary in Zwinogradka; Michal Połonski – canon (Aug. 24, 1825–1830) and assessor of the

<sup>82</sup> *Directorium... (Mohilovia) 1812–1832*, n.pag.

Mogilev consistory; Adam Antoni Dłuski – canon (Nov. 5, 1825–1834) and assessor of the Mogilev consistory; Cyryl Bobrowicki – canon (1830–1832) and assessor of the Mogilev consistory; and K. Kuprewicz – canon (1832–1841) and parson in Ossun. Most of them were incorporated into the college simultaneously with their appointment to church offices.

The attempt to preserve the old-Polish administrative structure of the Church in the Mogilev metropolis, where auxiliary functions in diocesan administration were performed by district suffragans and archdeacons, did not yield satisfactory results. This was the aftermath of the evolution of the Church's legal system and the difficulties associated with the functioning of the Catholic Church in the Russian Empire. Never in Russia did the ecclesiastical hierarchy enjoy sufficient independence to shape the Church's legal and organizational order on its own. It was the state authorities, without looking at church law, customs, and the will of the Holy See, that determined the legal and organizational framework of church life. From the very beginning, there were also difficulties in selecting candidates for ordinaries and suffragan priests, as well as the acceptance of candidates by the Holy See. An additional, and perhaps significant, reason for the poor functioning of the district suffragantries and archdeacons was the attitude of Metropolitan S. Siestrzeńcewicz, who wanted to personally control all manifestations of church life and did not want to share with anyone, except in necessary cases, even the smallest part of his prerogatives. Accordingly, the basic administrative structure of the Church, apart from the diocese, was the deaneries and parishes.

There is no doubt that throughout the period described, the Catholic Church of the Latin rite was strengthening its presence on the territory of the Kyiv gubernia. As a result of colonization activities carried out by landowners, initially exclusively Poles, and after the partitions also a small group of Russians, the Catholic

population, primarily nobles, and peasants, was growing. It was for them that new churches and chapels were built and parishes that had existed before the wars were re-activated or new ones created. The change of nationality and the associated loss of a privileged legal position hindered the free development of the Catholic Church. Despite the anti-Polish and anti-Catholic policies of the state, Catholics of the Latin rite enjoyed relative freedom during the first four decades of Russian rule in the area. The legal subordination of ecclesiastical affairs to the state did not immediately bring about the systemic denationalization of the faithful (declassification of the petty nobility, abolition of Polish education, introduction of the Russian language into state and church offices), inhibition of the possibility of establishing new pastoral centers (churches, chapels, and parishes) and control of the clergy. This happened only after the fall of the November Uprising, although it should be noted that even without the November Uprising, Czarist officials planned to take decisive steps against Poles and Catholics.

There was also a certain difficulty in the management of ecclesiastical affairs due to the numerous changes in the state administrative-territorial division, especially in the years 1793–1798. This entailed simultaneous changes in ecclesiastical boundaries, which made the management of dioceses and parishes difficult (a lot of time was consumed each time by changing the internal organization of the diocese and the appointment of new offices). Each administrative change brought with it the need for priests to mentally adjust to the new realities. In the case of priests working in the Kyiv gubernia, the general consistory proper for them was located not in nearby cities (Zhytomyr, Pinsk, or Latyczow), but in Mogilev, 450 kilometers from Kyiv and as much as 600 kilometers from Zwinogrodka. Contact with the Ordinary was even more difficult, as he usually resided in the capital on the Neva River, 1,200 km away from the governorate's capital.

The right idea, therefore, was to establish a Kyiv district suffraganate, as well as a Kyiv archdeaconry, administered by an auxiliary bishop of the Mogilev archdiocese and an archdeacon who was part of the Kyiv collegiate chapter. However, soon after the establishment of the Kyiv suffraganate, it became clear that the realities of church life in the Empire would not allow for a permanent bishop's residence in Kyiv, and thus the hope for easier and more frequent contact between the clergy and the faithful with the bishop was not fulfilled. The archdeaconry, which had been in operation since 1798–1847, brought the faithful and clergy closer to the decision-making center to the extent that it made it possible to obtain dispensations and necessary permits in nearby Kyiv or Zwinogradka. References scattered in various documents also indicate that the direct management of parishes in the Kyiv governorate belonged to the archdeacon. It was he who assigned dispositions to the parish clergy (transferred priests), and directly supervised the activities of the deans, being the intermediary between them and the Mogilev consistory and the Ordinary.

## APPENDIX

### Biographies of Kiev bishops and canons

**Akielewicz Józef**, b. 1768; ord. 1797; parson in Liksnie (1798–1843); curatus in Warkłany (1804–1805); canon of Kiev (18 V 1816–1843); d 1843.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 20v–21, 27v–28, 95, 112v; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1817–1844, nlb.

**Aleksandrowicz (Alexandrowicz) Andrzej**, b. 1754; prepared for the priesthood at the missionary seminary (1782–1784) and the diocesan seminary in Vilna (1784–1785); ord. 1785; commandant in Zadorozh (1785–1789); parson in Paludovichi (1789–1832); administrator in Eki-man (1788–1805); assessor of the consistory of Mogilev (1817–1819); canon of Kiev (1818–1838); parson in Ruk-szenice (1817–1818) and Oboltsy (1818–1819); chaplain in Ligny, dioc. Vilna (1832–1838); d. Oct. 27, 1838.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2588, c. 133–134v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 14v–15, 26v–27, 89v, 91, 111v, 113v; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1818–1835, n.pag.; *Directorium...* (*Vilna*) 1833–1839, n.pag.

**Barse Piotr**, administrator in Biala Cerkiew (before 1803–1807); canon of the Kiev collegiate chapter (1804–1815).

*Directorium...* (*Mohilovia*) 1803–1807, n.pag.

**Benisławski Jan**, b. Jul 16, 1735, in Zosula, Latvia; joined the Jesuits on Oct. 20, 1757, in Vilna; studied philosophy, theology and mathematics at the Vilna Academy; ord. 1768 in Vilna; taught philosophy in Vilna, architecture in Polotsk and philosophy in Novogrudok; after the dissolution of the order, he joined the Vilna Academy and was appointed rector of the provincial school in Brest, which was subordinate to it; since 1778 stayed

in Belarus helping Bishop S. Siestrzeńcewicz organize the Belarusian diocese; in 1782 appointed by Catherine II as coadjutor bishop of Belarus (pre-consecrated coadjutor and titular bishop. Gadary in 1783; consecrated Feb. 8, 1784); administered the Mogilev archbishopric from 1800–1801, after Archbishop Siestrzeńcewicz was ousted from office; after the metropolitan returned to administer the Church in Russia, he resided at the family estate in Zosula; d. Mar. 25, 1812.

*Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, L. Grzebień (ed.), Kraków 2004, p. 35; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 1695–1999* [in:] *Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, col. 25.

**Berent Andrzej Jerzy**, son of John; b. Sep. 20, 1730 in Warmia; joined the Jesuits on Aug. 15, 1746 in Vilna; studied philosophy at the Vilna Academy (1750–1753), and theology in Polotsk (1755–1759); professor of philosophy at the Polotsk college (1760–1762, 1766–1769); prefect of schools and library in Bobruisk (1763–1764); rector of the college in Mstislavl (1771–1776); took his religious vows on Feb. 2, 1766 in Bobruisk; transferred to the Mogilev archdiocese on Apr. 26, 1775; assessor in the Mogilev consistory (Jul. 1775–1797); parson in Tolochin (Institution: Feb. 7, 1777–1803); mansionary at the Mogilev Cathedral (May 13, 1784–1797); altar boy in Horki (Jun 20, 1784–1797); supernumerary canon (Jan. 10, 1789–1804) and prebishop (1804–1806) of the Mogilev chapter; parson in Livenmujjah (Jun. 24, 1790–1797); vicar general and official of Mogilev (1797–1803); in 1800 became auxiliary bishop of Mogilev archdiocese (with the title of bishop of Kiev); did not receive episcopal sacra; d. 1806 in Latvia.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2588, c. 4–5, 103–103v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 12v–13; *Directorium...* (Mohilovia) 1803, n.pag.; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, p. 36.

**Beynarowicz Józef**, b. 1770; ord. 1794; mansionary of Mogilev (1808–1810); secretary of the archbishop's curia



(1808–1814); canon of Kiev (Dec. 13, 1811–1841); parson in Wiadniec (1813–1835); altarist in Kublicz (1835–1841); d. 1841.

*Directorium... (Mohilovia) 1809–1842, n.pag.*

**Błęadowski Benedykt**, b. 1765; Basilian; ord. the Greek-United States rite in 1790; teacher of history in the Kanya subdivision school [1790]; converted to the Latin rite; altarist in Bililovka (1803–1821); canon of Kiev (1820–1821); regent of the Zwinogradka seminary (1820–1821); d. 1821.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 31v–32, 103v, 113; R. Ilnicka-Miduchowa, *Nauczyciele historii w szkołach średnich w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace historyczne”, 7 (1974), p. 26.

**Bobrowicki Cyryl**, b. 1801; ord. 1826; provost of Zwinogradka (1829–1856); assessor of the consistory of Mogilev (1830–1833); canon of Kiev (1830–1832); canon of the cathedral chapter in Mogilev (30 IV 1832–1856); assessor at the St. Petersburg Roman Catholic Spiritual College (1833–1835); chaplain at the chapel of St. John of Jerusalem (1833–1834); held a master's degree in theology. John of Jerusalem Chapel in St. Petersburg (1833–1834); held a master's degree in theology; d. 1856.

*Directorium... (Mohilovia) 1832–1857, n.pag.; Directorium... (Luceoria) 1857, p. 114.*

**Brynk Ludwik**, b. Sep. 5, 1805, in Vilna province, in a noble family; studied at the Piarist school in Luzhki, and later at the Jesuits in Polotsk; prepared for the priesthood at the Vilna Main Seminary, formally belonging to the Mogilev archdiocese (1825–1829); ord. Apr. 21, 1829, by Bp. M. Lipsky, auxiliary bishop of the Mogilev archdiocese; vicar at the Mogilev cathedral; parish priest in Human (1829–1843); received his master's degree in theology in 1832 from the theological section of the Faculty of Moral and Political Sciences, which was still in operation despite the closure of Vilnius University; lecturer

on Scripture, theology and dogmatics at the seminary in Zwinogradka (1832–1833); canon of Mogilev (from 1836); archdeacon of Kiev (1843–1848) and parish priest at St. Alexander's parish in Kiev (1843–1872); examiner to receive confessional qualifications for dec. Kiev (1856–1866); censor of sermons (1865–1866); dean (1865–1866) and preceptor (1866–1872) of the Lutsk and Zhytomyr chapters; official in the Lutsk-Zhytomyr consistory (1866–1872); after deportation in 1870. to Perm, Bishop K. Borowski was appointed administrator of the Luck and Zhytomyr dioceses; pre-consecrated titular and auxiliary bishop of the Luck and Zhytomyr dioceses on Feb. 23, 1872 (he received the episcopal sacrament on Aug. 11, 1872 in St. Petersburg, from the hands of Archbishop A. Fijałkowski; d. Sep. 7, 1874 in Warsaw.

DAZhO f. 96, op. 1, sp. 5, c. 146v–147; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1834–1849, n.pag.; *Directorium...* (*Luceoria*) 1850–1869; Ю. Білоусов, *Київсько-Житомирська римсько-католицька єпархія. Історичний нарис*, Житомир 2000, p. 97–99; F. Sznarbachowski, *Początek rzymsko-katolickiej diecezji łucko-żytomierskiej obecnie łuckiej w zarysie*, Warszawa 1926, p. 153–154; J. Wolczański, *Katalog grobów duchowieństwa rzymskokatolickiego, ormiańskokatolickiego i greckokatolickiego oraz i siostr zakonnych na cmentarzach w Żytomierzu*, Czerniowcach i Odessie, „Nasza Przeszłość”, 95 (2001), p. 233.

**Dłuski Adam Antoni**, b. 1778; ord. 1803; cathedral vicar in Mogilev (1803–1805); administrator in Lukomla (1804–1829); administrator (1820–1829) and parson in Tolochyn (1829–1834); vice-dean (1806–1810) and dean (1810–1821) of Sienna; canon of Brest [1817–1827]; secretary of the Mogilev chapter; canon of Kiev (Nov. 5, 1825–1834); assessor at the Mogilev consistory (Sep. 18, 1825–1830); d. 1834.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 8v–9, 77v, 84v, 111v; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1805–1835, n.pag.

**Godlewski Józef**, b. Nov. 5, 1766 in Kaluszyn, Mazovia; received secondary education at Zhytomyr schools (1777–1783); prepared for the priesthood at Zhytomyr

seminary (Jun. 23, 1784–1790); ord. on Apr. 5, 1790 in Vinnitsa, by Bishop M. Sierakowski; vicar at Zhytomyr cathedral (1890–1794); parish priest at Korostyshev (June 3, 1794–1802); parish priest at Fastovets (June 3, 1794–1802). Sierakowski; vicar at Zhytomyr Cathedral (1890–1794); parson in Korostyshev (Jun. 3, 1794–1802); parson in Fastovo (Jun. 13, 1802–1841); canon of Zhytomyr Cathedral Chapter (Mar. 19, 1802–1842); dean of Kiev (1794–1831); canon of the Kiev collegiate chapter (before 1803); provost of the Zwinogradka seminary (1814–1828); visitor of parishes in the districts of Machnovka, Lipovets and Radomyśl (1800–1849); general visitor of parishes in the Mogilev archdiocese (1828–1830); d. 1842. NIAB f. 3330, op. 1, sp. 112, p. 10v–11; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, p. 29v–30, 101, 113; *Directorium...* (*Luceoria*) 1803–1842, n.pag.

**Grabowski Joachim Joseph**, b. Sep. 29, 1756 in a noble family; prepared for the priesthood at the Zhytomyr seminary; ord. 1780; vicar at Zhytomyr Cathedral (1780–1782); commandant at Korostyshev (1782–1787) and Vledniki (1787–1788); parson and dean at Fastovo (1788) and Zwinogradka (1788–1805); canon of the Kyiv cathedral chapter (1793–1798); archdeacon of the Kyiv collegiate chapter (1802–1810); canon of the Kiev chapter erected at the Mogilev cathedral (1810–1822); scholastic of Zhytomyr (1803–1829); prelate of the Mogilev chapter (1822–1829); archdeacon of Kiev (1802–1829) and Belarus (1824–1829); official of Mogilev (Jun. 19, 1819–1829); appointed auxiliary bishop for the Mogilev archdiocese and titular bishop of Amarena on Aug. 7, 1798 by Pius VI, but was not informed of this fact until Oct. 24, 1828; administered the archdiocese from Nov. 27, 1828, until his death; d. Jan. 28, 1829 in Mogilev.

NIAB f. 1781, op. 26, sp. 1375, c. 20v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 33v–34, 106v, 113; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1803–1829, n.pag.; *Directorium...* (*Luceoria*) 1803–1829, n.pag.; *Грабо́вский, Католическая энциклопедия*, vol. 1, Москва 2002, p. 1413; M. Banaszak, *Grabowski Joachim* [in:] *Słownik polskich teologów*

*katolickich*, vol. 1, H.E. Wyczawski (ed.), Warszawa 1981, p. 579–580; J. Wasilewski, *Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylowskiej*, Pińsk 1930, p. 9–10.

**Jasieńczyk-Kamionko Walery Henryk**, b. Feb. 14, 1767 in Belarus; received his initial and secondary education at the Piarist college in Luzhki; entered the Dominican novitiate on Jan. 19, 1785, from which he soon withdrew; received his philosophical and theological education at the seminary in Mogilev (1784–1789); was ord. a priest in 1789; in 1798–1802, vicar in: Shklov and Dudakovi-chi, Ostrivna and Malatycze; secretary to Metropolitan S. Siestrzeńcewicz and assessor at the Mogilev consistory (Jan. 6, 1802); canon of the Kiev collegiate church (1804–1810), and then canon of Kiev at Mogilev Cathedral (15 III 1810–1812); parson in Lepł (1804–1812); altar boy in Gomel [1805]; appointed by the Emperor as Kiev suffragan (1808); canon (1808–1812) and scholastic (May 16, 1812–1840) of the Mogilev cathedral chapter; received a doctorate in theology from Vilnius University (3 July 1809); assessor at the Roman Catholic Spiritual College in St. Petersburg (1815–1817); pre-consecrated auxiliary bishop of the Mogilev archdiocese on 10 July 1815 (bp. tit. Abdera); received episcopal sacrament on July 6, 1817; administered the diocese (1826–1828, 1833–1839); d. Aug. 26, 1840.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, ck. 11v–12, 26v–27, 85v, 90, 11v, 113v; P. Nitecki, *op.cit.*, col. 193; *Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylowskiej*, Pińsk 1930, p. 12–13.

**Jungeurt Juliusz**, parson at the parish of Sts. Peter and Paul in Moscow (1803–1819); canon of the Kiev collegiate chapter (1814–1819); d. 1819.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 35v–36, 109v, 114; *Directorium... (Mohilovia) 1803–1818*, n.pag.

**Juszkiewicz Piotr**, b. 1779; ord. 1803; vicar in Hory-Horki (1803–1805); secretary of the curia (1815–1821); canon of Kiev (18 May 1816–1850); administrator in Rukszenice

(1819–1820); parson in Czerea (1823–1850); held the degree of candidate of theology (1823); d. Jan. 5, 1850.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 81v, 111; *Directorium... (Mohilovia) 1817–1850*, nlb; *Directorium... (Mohilovia) 1851*, p. 143.

**Kolankowski Stanisław**, b. 1771; ord. 1796; parson in Vorodźkovo (1801–1842); canon of Kiev (14 IV 1813–1846); penitentiary in Mogilev Cathedral (1843–1846); d. 1846.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 7v–8, 83v, 111; *Directorium... (Mohilovia) 1814–1846*, n.pag.

**Krzyżanowski Fabian**, b. 1775; ord. 1797; vicar (1797–1798), commandant (1798–1805) parson [1816–1828] in Fejmany; canon of Kiev (18 V 1816–1828); received doctorate in theology; died 1828.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 27v–28, 96, 112; *Directorium... (Mohilovia) 1817–1829*, n.pag.

**Kubeszowski Kazimierz CM**, b. 1765; joined the missionaries of St. Vincent de Paulo; ord. priest on May 22, 1788 in Cracow, from the hands of Bp. Józef Olechowski; taught seminary in Lowicz (1791–1799), Poznan (1799–1805) and Warsaw (1805–1806); superior and pastor in Białystok (1806–1816); archdeacon of Białystok (1814–1833); canon of Kiev (1815–1833); received doctorate in theology and both laws at the Polotsk Academy in 1815; pastor of Bielsk Podlaski (1816–1820), Suraż (1820–1823) and Brańsk (1823–1833); d. 1833 in Bransk.

A. Szot, *Kazimierz Kubeszowski* [in:] *Słownik biograficzny białostocko-lomżyńsko-suwalski*, vol. 2, A. Dobroński (ed.), Białystok 2003, p. 73–74.

**Kuprewicz Karol**, b. 1775; ord. 1808; vicar in Rositsa [1817–1818]; parson in Ossun (1818–1841); dean of Vyzhneburg (1819–1831); canon of Kiev (1832–1841); held a master's degree in theology; d. 1841.

*Directorium... (Mohilovia) 1842*, n.pag.

**Lipski Mateusz (Melecjusz)**, son of Andrzej and Teresa (noblemen of the Latin rite); b. Sep. 22, 1770 in Dzialyn (he was baptized by the Uniate parish priest of Zabialach, with the permission of the parish priest of Dzisna); studied at the Dominican college in Zabialach; in 1788 joined the Basilians; ord. the Uniate-Greek rite March on 6, 1799, at the hands of Archbishop Heraclius Lisowski; in that year he converted to the Latin rite, but remained in the order; chaplain in Ostrowno, par. Sezbezh (1799–1805); administrator in Sezbezh (24 IV 1805–1808); chaplain at the cadet school in St. Petersburg (1808–1812); dean of the St. Petersburg deanery (1810–1812); rector in Drua (1812); canon of Kiev at the Mogilev cathedral (1810–1812); left the order and was incardinated into the Mogilev archdiocese on Aug. 16, 1812; canon (Aug. 12, 1812–1816), archdeacon of Belarus (Aug. 22, 1816–1822) and prebishop (May 10, 1822–1839) of the Mogilev cathedral chapter; on Jan. 28, 1817 received an imperial appointment as suffragan of Polotsk; preconfirmed Mogilev auxiliary bishop on Nov. 24, 1823 (bp. tit. Aureopolis); received episcopal consecration on Sep. 5, 1824 in Vilna; by imperial appointment became administrator of the diocese of Minsk (April 18, 1827–1829); ordinary of the diocese of Minsk (March 14, 1829–1839); d. Nov. 21, 1839 in Minsk.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 17v–19, 88, 113v; K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej*, Drohiczyn 2006, p. 66–78.

**Mangiun Grzegorz Franciszek**, b. 1765; ord. 1790; provost of Korycin [1814–1830]; canon of Kiev (1814–1818); canon of Mogilev (1818–1830); chaplain of St. John of Jerusalem Convention (1820–1830); d. 1830.

*Directorium...* (*Mohilovia*) 1815–1831, n.pag

**Meison-Neuve (Maisonneuve) Ludwik Karol**, chaplain (1797–1804) and parish priest (1804–1828) in Kronstadt;

canon of the Kiev collegiate chapter (Nov. 14, 1804–1818);  
d. ca. 1828.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 109, 114; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1805–1829, n.pag.

**Mirski Ludwik**, b. 1747; ord. 1775; parson in Leshchytlov (1775–1832); canon of the Kiev collegiate chapter (1813–1832); died ca. 1832.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2588, c. 21–22v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2588, c. 21v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 16v–17, 89, 113v; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1803–1833, n.pag.

**Modliszewski Samuel**, b. 1738; ord. 1770; parson in Maķarov (1783–1814); canon of the Kiev collegiate chapter (before 1803–1814); d. 1814.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 29v–30, 101, 113; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1803–1815, n.pag.

**Nicolle Karol**, b. 1765; ord. 1786; canon of Smolensk (1805–1810); canon of Kiev (1810–1820); visitor of churches in Kherson, Taurida and Ekaterinoslav governorates (1810–1812).

*Directorium...* (*Mohilovia*) 1806–1820, n.pag.

**Niemirowicz-Szczytt Jan Chrzciel Feliks**, son of Felix; b. Feb. 1, 1789 in Tobolki, Vitebsk province; received a thorough education at home (knew 6 foreign languages); traveled around Europe after the Napoleonic wars; studied at the Church Academy of the Nobility (1818–1820), and later at the University of Rome (La Sapienza) (1820–1822); where he received a doctorate in philosophy and theology; ord. Sep. 23, 1820 in Rome; after returning to Belarus, he resided in Tobolki, the family estate, in par. Dziernów (1821–1825); parson in Mogilev (1825–1833); assessor of the Mogilev consistory (1825–1827); assessor of the Roman Catholic College in St. Petersburg (1827–1829); canon of the Kiev collegiate chapter (Dec. 21, 1825–1828); custodian of the Mogilev

cathedral chapter (May 10, 1828–1865); administrator of the Mogilev archdiocese (1829–1833); removed by the authorities from the rectory of Mogilev and the office of administrator (for opposing the idea of the suppression of the union), by order of Nicholas I became parish visitor in Moscow and New Russia (1833–1857) and provost of Odessa (1833–1857); spent most of this time forcibly in Saratov, formally not exiled, not deprived of ecclesiastical offices and dignities; returned to Tobolki with the consent of Alexander II in 1857; d. 1865 in Tobolki.

*Directorium... (Mohilovia) 1822–1848*, n.pag.; *Klerycy z ziem polskich, litewskich i pruskich święceni w Rzymie (XVI–pocz. XX w.)*, S. Jujeczka, H. Gerlic (eds.), Wrocław 2018, p. 139–140; E. Niebielski, *Jan Chrzyciel Feliks Szczytt Niemirowicz* [in:] *Polski słownik biograficzny*, vol. 47, Warszawa–Kraków 2011, p. 558–560.

**Odyniec Cyprian**, b. Sep. 13, 1749 in Grodno; joined the Jesuits Sep. 26, 1763 in Vilna; studied at the Vilna Academy; studied theology in Grodno (the suppression of the order found him in the second year of his studies); was ord. 1774 by Bishop S. Siostrzeńcewicz; served as secretary to the Bishop of Belarus and then as assessor and magistrate of the Mogilev consistory; served as secretary to the Bishop of Belarus, and later as assessor and surrogate judge at the Mogilev consistory; spent seven years “wandering in foreign countries” with the permission of the Ordinary; parson in Przydruisk (Nov. 20, 1774–1811) and Mogilev [1803–1804]; resided in Przydruisk or Mogilev at the cathedral; canon (1773–1807) and archdeacon of Belarus (1807–1811) in the Mogilev chapter; auxiliary bishop of Mogilev (bishop tit. Hippo Diarrhytus) – used the title of Bishop of Mogilev and Polotsk until 1802, and later only Bishop of Polotsk; received the sacra on Nov. 17, 1798; awarded the Order of St. Stanislaus; d. Jul. 28, 1811.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2588, c. 19–20; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 6, 17v–18, 77–77v, 88, 113v; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, L. Grzebień (ed.), Kraków



2004, p. 471; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 1695–1999* [in:] *Słownik biograficzny*, Warszawa, 2000, col. 317.

**Odyniec Dobrowolski Tadeusz**, b. 1769; ord. 1799; parson in Nieporoty (1800–1807); administrator in Nevel (1803–1807); dean in Nevel [1804–1806]; canon of Kiev (1818–1825); assessor (1818–1820) et vice official (1821–1825) of the consistory of Mogilev; parson in Chabne [1817–1821]; altarist in Czereia [1820–1821]; honorary canon of the cathedral chapter in Zhytomir [1817–1825]; provost in Lucyn [1823–1825]; prozizor of the Theological Seminary in Zvinogradka [1817–1820]; dean in Radomysl [1817–1819]; received doctorate in theology.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 19v–20, 87v, 113v; *Directorium... (Mohilovia) 1819–1825*, n.pag.

**Osoliński (Ossoliński) Jan**, b. 1780; joined the missionaries; ord. 1806; parson of Stavishchy (1818–1850); secularized after 1832; vicearchdeacon of Kiev (1833–1841); d. 1850.

NIAB f. 3330, op. 1, sp. 93, c. 24v, 35; *Directorium... (Luceoria) 1850–1851*, n.pag.; *Directorium... (Mohilovia) 1820–1848*, n.pag.

**Pacewicz Karol**, b. 1770; ord. 1795; vicar (1795–1805) and parson [1814–1815] in Gomel; assessor of Mogilev consistory (1810–1820); canon of Kiev (1810–1816); canon of Mogilev (Aug. 22, 1816 – about 1823); parson in Horki (1817 – about 1823); d. ca. 1823.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 11v–12, 85v, 111v; *Directorium... (Mohilovia) 1812–1821*, n.pag.

**Pawłowski Jerzy**, b. Apr. 20, 1732 in Lithuania; studied philosophy and theology at Vilnius Academy; ord. May 24, 1755; vicar and parson in Birża; parson in Marienhauz (1761 – about 1802); prebendary in Lucien (1771 – about 1802); canon and archdeacon [1780–1795] of Livonia; official of Livonia (1770–1780); at the request of Catherine II, on Jun. 19, 1780, pre-consecrated auxiliary bishop of the Zadźvinsk part of the Diocese of Livonia (titular bishop

Alalis), as suffragan of the Bishop of Belarus (imperial appointment, Dec. 19, 1780); consecrated on May 25, 1781 in Polotsk; d. ca. 1802.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2588, c. 124–124v, 127–128v; W. Wielądek, *Heraldyka czyli opisanie herbów w iakim który jest kształcie oraz familie rodowitey szlachty polskiej i W.X. Litewskiego, z ich herbami*, vol. 1, Pt. 1, Warszawa 1792, p. 37; S. Szantyr, *Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w Cesarstwie Rossyjskim a szczególnie w prowincjach od Polski przyłączonych od czasów pierwszego rozbioru Polski aż do końca panowania cesarza Aleksandra I i początków panowania Mikołaja I zebrany z pism urzędowych, dokumentów i własnego widzenia*, Poznań 1843, p. 50, 65; A. Theiner, *Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland seit Katharina II. bis auf unsere Tage...*, Augsburg 1841, p. 237; P. Nitecki, *op.cit.*, col. 338.

**Piotrowski Paweł**, b. 1777; ord. 1799; administrator in Pavolocha and Zwinogradka; parish priest in Koszowata [1820–1836]; Kyiv vicearchdeacon (1820–1833); honorary canon of Zhytomyr; d. 1836.

NIAB f. 3330, op. 1, sp. 93, c. 3v; *Directorium... (Mohilovia) 1820–1838*, n.pag.

**Połoński (Polonski) Michał**, b. 1774; joined the Piarists; ord. 1797; transferred to the Mogilev archdiocese; parson in Vitebsk (1814–1826); dean of Vitebsk [1815–1825]; prebendary in Krzyczow (1825–1831); canon of Kiev (Aug. 24, 1825–1830); canon of the Mogilev cathedral chapter (1830–1834); assessor at the Mogilev consistory (Dec. 29, 1825–1830); parson in Lepl (1826–1834); held a doctorate in theology; d. 1834.

*Directorium... (Mohilovia) 1818–1835*, n.pag.

**Poszewicki Adam**, b. 1781; ord. 1804; administrator in Gomel [1816–1818]; administrator in Radoha (?) parish (1820–1827); canon of Kiev collegiate chapter (1815–1828); d. 1828.

*Directorium... (Mohilovia) 1816–1829*, n.pag.

**Rakowski Ignacy**, son of Stanislaw; baptized Sep. 19, 1754, in the Gniezno archdiocese; received secondary education at the Piarist college in Radom; prepared for the priesthood at the Tykocin seminary (Oct. 19, 1783 – May 28, 1785); ord. 1785, from the hands of Bishop J. Szykowski, auxiliary bishop of Lutsk-Brest diocese; vicar in Kalinowo (1785–?); parish priest in Juchnowiec and Truśni (1791–1814); dean of Bialystok; archdeacon of Bialystok (1808–1814); canon of Kiev (1810–1814); d. 1814.

*Directorium... (Mohilovia) 1812–1815*, n.pag.; J. Łupiński, *Seminarium duchowne w Tykocinie w latach 1769–1863*, Łódź 2011, p. 327.

**Romanowski Józef**, b. 1762 or 1763; ord. 1788; parson in Malnov (1798–1820); canon of the Kiev collegiate chapter (1813–1820); d. 1820.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 23v–24, 99, 112v; *Directorium... (Mohilovia) 1803–1821*, n.pag.

**Sankowski Leon**, b. 1770; ord. 1801; parson in Bobra [1813–1819]; canon of Kiev (Apr. 14, 1813–1830); assessor of the consistory of Mogilev (1814–1817); catechist in Mogilev (1814–1815); administrator (1818–1819) and parson (1819–1835) in Starosiel; received doctorate in theology and canon law (1829); assessor at St. Petersburg Roman Catholic Spiritual College (1829–1831); archdeacon of Belarus (Apr. 24, 1830–1835); d. 1835.

*Directorium... (Mohilovia) 1814–1836*, n.pag.

**Sipayflo (Sipajflo) Wincenty**, b. 1754; prepared for the priesthood at the missionary seminary (1782–1784) and the diocesan seminary in Vilna (1784–1785); ord. 1785; commandant in Zadorozh (1785–1789); parson in Paludovichi (1789–1832); administrator in Ekiman (1788–1805); assessor of the consistory of Mogilev (1817–1819); canon of Kiev (1818–1838); parson in Rukszenice (1817–1818) and Oboltsy

(1818–1819); chaplain in Liguny, dioc. Vilna (1832–1838); d. Oct. 27, 1838.

*Directorium...* (*Mohilovia*) 1821–1852, n.pag.; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1853, p. 118.

**Staroszkiewicz Tomasz**, b. 1751; ord. 1775; parson of Ilincy (1787–1826); dean of Lipowieck [1799–1813]; canon of the Kiev collegiate chapter (1813–1826); d. 1826.

NIAB f. 3330, op. 1, sp. 39, c. 2; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 31v–32, 102, 113; *Directorium...* (*Mohilovia*) 1803–1827, n.pag.

**Stecki Stanisław**, b. 1738 in a noble family; entered the clergy in 1754; ord. ca. 1756; parson of the parish of Khabna [1797–1800]; lived in Kyiv [1800]; prebishop of the Kyiv and later Zhytomyr cathedral chapter [1791–1800]; canon of the Lutsk cathedral chapter (1780–1800); archdeacon of Kyiv (1798–1802); d. 1802.

DAZhO, f. 178, op. 51, sp. 9, c. 16v; W. Wielądek, *op.cit.*, p. 27, 34–35; M. Dębowska, *Diecezja łucka i żytomierska w pierwszych latach istnienia. Wybrane zagadnienia*, Lublin 2014, p. 76, 91.

**Steygwiłło Justyn**, b. 1804; prepared for ordination at Kraslaw Seminary (1825–1826) and Vilna General Seminary (25 Aug. 1826 – 13 Aug. 1830); graduated from Vilna University with the degree of candidate of theology; ord. 1830; lecturer at Zwinogrodka Seminary (1830–1833); administrator (1833–1843) and pastor (1843–1847) of Kiev; chaplain of Kiev schools (1841–1844); vicearchdeacon of Kiev (1841–1843); d. 1847.

*Directorium...* (*Mohilovia*) 1826–1848, n.pag.; W. Worotyński, *Seminarium Główne w Wilnie. Drugi okres dziejów i zniesienie (1816–1833)*, Wilno 1938, p. 284–285.

**Toczyński Kazimierz**, b. Feb. 7, 1729 in Krasnystaw; joined the Jesuits on Aug. 14 VIII, 1754 in Cracow; took his vows on Sep. 8, 1765 in Stanislawow; ord. on Mar. 7, 1758 by Bishop Adam of Orange, auxiliary bishop of Kamieniec; teacher of grammar in Grudziadz (1758–1759) and

rhetoric in Bara (1759–1760); prefect of schools (1760–1764) and professor of rhetoric (1758–1762) and philosophy (1762–1764) in Vinnitsa; prefect of schools and professor of philosophy in Stanislawow (1764–1766); prefect of schools and professor of philosophy in Krzemieniec (1766–1770); preacher in Lublin (1770–1772); professor of moral theology in Yaroslavl (1772–1773); superior of the mission in Biala Cerkiew (1773); commandant (Dec. 7, 1773–1779) and parson (1779–1803) in Biala Cerkiew; canon of Kiev [1786–1795]; canon of the Kiev collegiate chapter (before 1803); operative in Polotsk (1803–1806); d. Jan. 20, 1806 in Polotsk.

NIAB f. 3330, op. 1, sp. 16, c. 8–9; NIAB f. 3330, op. 1, sp. 22, c. 17, 21v, 24; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 43v–44; J. Chachaj, *Stan i odbudowa sieci kościelnej w łacińskiej diecezji kijowskiej w drugiej połowie XVII i XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 87 (2007), p. 14–15; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, p. 694.

**Trembicki (Trębicki) Franciszek**, b. 1754; in the land of Drohiczyn, Podlaskie province; ord. 1778, by Bishop Ignacy Franciszek Ossolinski; parish priest in Pavolocha (1786–1824); canon of the Kiev collegiate chapter (before 1803–1824); d. 1824.

NIAB f. 1781, op. 26, sp. 1376, c. 5; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 32v–33, 113; *Directorium... (Mohilovia) 1802–1825*, n.pag.

**Wilczyński Daniel**, b. 1742; prepared for priesthood in Vilna seminary (1767–1769); ord. Sep. 23, 1769 in Vilna; altarist in Tolochyn (Dec. 22, 1770–1805) with residence (from Mar. 15, 1779) at chapel in Zadrucka part of Tolochyn parish – 1803]; parson [1805] in Tolochyn [1805–1818]; canon of Kiev collegiate chapter (1813–1818); d. 1818.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2588, c. 103v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 12v–13, 82, 111; *Directorium... (Mohilovia) 1803–1819*, n.pag.

**Zarzecki Faustyn**, b. 1765; ord. 1789; parish priest in Ivankov (1792–1803) and Chabne (1798–1813); dean

of Radomyśl [1803–1813]; canon of the Kiev collegiate chapter (before 1803–1813); d. 1813.

NIAB f. 3330, op. 1, sp. 26, c. 1, 29v; RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 30v–31, 108, 114; *Directorium... (Mohilovia) 1803–1814*, n.pag.

Żyznowski (Żyźniewski) Kazimierz, b. 1765; ord. 1794; parish priest in Białopol (1797–1820); dean of Skvirsk; canon of the Kiev collegiate chapter (before 1803–1820); d. 1820.

RGIA f. 822, op. 12, sp. 2590, c. 32v–33, 104v, 113; *Directorium... (Mohilovia) 1803–1820*, n.pag.

Translation: Joanna Krawczyk

## REFERENCES

### I. SOURCES

#### A. UNPUBLISHED SOURCES

##### Zhytomyr Oblast State Archives in Zhytomyr (DAZhO)

- f. 96, op. 1, sp. 5 O formuljarnych spiskach duchovnych litz vkhodiaszczikh v sostav Zhytomyrskogo kafedralnogo kapitula, 1852.
- f. 178, op. 4, sp. 1 Raporty duchowieństwa w różnych sprawach, 1793–1799.
- f. 178, op. 51, sp. 3 Opisanie Kościołów Parafialnych, 1797.
- f. 178, op. 51, sp. 4 Acta Decanatus Dubnensis Congreg[ati]onum Dec[an]n[al]i[u]m ab A[nn]o 1796.
- f. 178, op. 51, sp. 9 Wizyta Generalna Kościoła Żytomierskiego 1799 r. czyniona.

##### National Historical Archives of Belarus in Minsk (NIAB)

- f. 1781, op. 26, sp. 1375 Opisanie stanu Kościoła Humańskiego Parafialnego..., [1797]; Wiadomości... o stanie Kościołów Dekanatu Zwinogrodzkiego w krótkości uczyniona w Roku 1796; Opisanie stanu Kościoła Zwinogrodzkiego Parafialnego..., [1796]; Rapport od Kościoła Parochialnego Łysiańskiego... R[ok]u zeszłego 1797 podany.
- f. 3330, op. 1, sp. 16 Visitatio Ecclesiae Parochialis Białocerquensis Anno Domini 1780.
- f. 3330, op. 1, sp. 22 [Wizytacyjne opisanie kościoła w Białej Cerkwii, 1790].
- f. 3330, op. 1, sp. 26 Opisanie Kościoła Iwankowskiego wraz z Plebanią y Gruntem, oraz Parochią do niego należącą..., [1792].
- f. 3330, op. 1, sp. 36 [Krótkie sprawozdanie o stanie kościołów i klasztorów w diecezji kijowskiej], 1798.
- f. 3330, op. 1, sp. 39 Krótkie zebranie dla wiadomości Officio Metropolitanano Archidioecesis Mohiloviensis przyłączonych parafialnych kościołów, tak księży świeckich jako i zakonnych curam animarum utrzymujących, i dusz parafialnych w ogół płci obojej z małoletniemi znajdujących się, z raportów do wprzód należących

- diecezjów w uprzedzonych latach uczynionych [w] 1799 r[ok]u wynotowane.
- f. 3330, op. 1, sp. 40 [Opisanie wizytacyjne kościoła franciszkanów w Lisiance, 1799].
- f. 3330, op. 1, sp. 43 [Opisanie wizytacyjne kościoła w Białopolu, 1801].
- f. 3330, op. 1, sp. 93 [Opis wizytacyjny parafii w: Wołodarce, Koszowatach, Tetyjowie, Borszczajowie, Toporach, Różynie, Nowosielicy, Chodorkowie, 1830].

#### Russian State Historical Archive in St. Petersburg (RGIA)

- f. 822, op. 12, sp. 2587 [Raporty plebanów o stanie parafii dekanatu dubieńskiego, 1797].
- f. 822, op. 12, sp. 2588 [Raporty plebanów i przełożonych zakonnych o stanie parafii i klasztorów archidiec. mohylewskiej, 1797].
- f. 822, op. 12, sp. 2590 Wiadomość o Duchowieństwie Świeckim i Zakonnych zgromadzeń z Archi-Diecezyi Mohilewskiej zebrana y do Rzymsko-Katolickiego Duchownego Kollegium za rok 1803 [i 1805] podana.
- f. 822, op. 12, sp. 2925 [Raporty plebanów parafii diecezji latyczowskiej, 1797–1798].

#### B. PUBLISHED SOURCES

- Atlas Rossijskoj impierii, izdannij dla upotriebleniia junoszestwa w 1794 [godu] w Sanktpietierburge.* [Karta No 17] Minskoj, Iziaslawskoj i Braclawskoj gubernii, A. Wilbrecht (ed.), [St. Petersburg] 1794.
- Atlas Rossijskoj Impierii, sostojaszczij iz 52 kart. Karta wozniesienskago Namjestniczest[wa],* No. 48, Sankt Pietierburg 1796.
- Directorium horarum canonicarum et missarum ad usu utriusque cleri archidioecesis Mohiloviensis in annum Domini MDCCCXXXVI–MDCCCXXXIX... impressum,* Mohiloviae [1835–1838].
- Directorium horarum canonicarum et missarum ad usu utriusque cleri archidioecesis Mohiloviensis in annum Domini MDCCCXL–MDCCCXLIV... impressum,* Mohiloviae ad Boristhenem [1839–1843].
- Directorium horarum canonicarum et missarum ad usu utriusque cleri archidioecesis Mohiloviensis in annum Domini 1845–1846...,* Vilnae [1844–1845].
- Directorium horarum canonicarum et missarum ad usu utriusque cleri archidioecesis Mohiloviensis in annum Domini bissexstitem 1848...,* Odessa 1847.
- Directorium horarum canonicarum et missarum juxta computum veteris kalendarij pro diaecesi Samogitiensi in annum Domini MDCCCXV–MDCCCXIX...,* Vilnae 1814–1818.



- Directorium horarum canonicarum et missarum pro diaecesi Vilnensi in annum MDCCCXIV–MDCCCXXVII conscriptum...*, Vilnae [1813–1826].
- Directorium horarum canonicarum et missarum pro diaecesi Vilnensi in annum MDCCCXXVIII... impressum*, Vilnae [1827–1838].
- Directorium horarum canonicarum et missarum pro diaecesi Vilnensi in annum MDCCCXXVII–MDCCCXXXIX conscriptum...*, Vilnae [1826–1825].
- Directorium horarum canonicarum et missarum pro dioecesis Luceoriensis in annum Domini MDCCCLVIII... impressum*, Vilnae 1856.
- Directorium horarum canonicarum pro archidioecesi Mohiloviensi in annum Domini MDCCCLVII... impressum*, Vilnae 1856.
- Directorium officii Divini ac missarum ad usum diaecesis Luceoriensis pro anno Domini MDCCCXXV–MDCCCXXIX... conscriptum ac editum*, Luceoriae [1824–1828].
- Directorium officii Divini ac missarum ad usum dioecesis Luceoriensis pro anno Domini MDCCCII–MDCCCXVIII... conscriptum ac editum*, Luceoriae [1801–1817].
- Directorium officii Divini ac missarum ad usum dioecesis Luceoriensis pro anno Domini MDCCCXXI, MDCCCXXIII–MDCCCXXIV... conscriptum ac editum*, Berdiczoviae [1820, 1822–1823].
- Directorium officii Divini ac missarum ad usum dioecesis Luceoriensis pro anno Domini MDCCCXXXII–MDCCCXXXIII... conscriptum ac editum*, Berdiczoviae [1831–1832].
- Directorium officii Divini ac missarum ad usum dioecesis Luceoriensis pro anno Domini MDCCCXXXVII, MDCCCXXXIX, MDCCCLII–MDCCCLII... conscriptum ac editum*, n.p. [1836, 1838, 1840–1842].
- Directorium officii Divini ac missarum ad usum dioecesis Luceoriensis pro anno Domini MDCCCL–MDCCCLI... conscriptum ac editum*, Vilnae [1849–1850].
- Directorium officii Divini et missarum ad usum archidioecesis Mohileviensis in annum Domini 1850–1851, 1853... confectum*, Petropoli [1849–1850, 1853].
- Directorium officii Divini et missarum ad usum utriusque cleri archidioecesis Mohileviensis in anno Domini MDCCCXXIX–MDCCCXXXV... conscriptum ac editum*, Mohileviae [1828–1834].
- Directorium officii Divini et missarum generale pro utroque clero archidioecesis Mohileviensis in annum Domini MDCCCIII...*, Polociae [1802].
- Directorium officii Divini et missarum generale pro utroque clero archidioecesis Mohileviensis in annum Domini MDCCCV–MDCCCXXVIII...*, Mohileviae [1804–1827].
- Petrani A., Arvaldis Brumanis A., *Monografia o metropolie Siestrzeńcewiczu*, „Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-Historyczny” 13 (1970), no. 1–2.

*Połnoje sobranie zakonow Rossijskoj impierii c 1649 goda*, M.M. Sperskij (ed.), Sankt Pietierburg, 1830, vol. 19: 1770–1774, p. 864–865; vol. 21: Съ 1781 по 1781, p. 383–385, 966–967, 247, 641–644, 691–692, 700–701, 709, 727–728, 761–762; vol. 24: С 6 nojabria 1796 по 1798, p. 212–213, 229–230, 249–250, 259, 318–319, 421–422, 707–710; vol. 25: 1798–1799, p. 26–27, 222–224; vol. 26: 1800–1801, p. 396–399; vol. 28: 1804–1805, p. 500–504; vol. 31: 1810–1811, p. 91–92.

*Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lithuaniae*, P. Rabikauškas (ed.), Roma 1978.

Szantyr S., *Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w Cesarstwie Rossyjskim a szczególnie w prowincjach od Polski przyłączonych od czasów pierwszego rozbioru Polski aż do końca panowania cesarza Alexandra I i początków panowania Mikołaja I zebrany z pism urzędowych, dokumentów i własnego widzenia*, Poznań 1843.

Theiner A., *Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland seit Katharina II. bis auf unsere Tage...*, Augsburg 1841.

Wielądek W., *Heraldyka czyli opisanie herbów w takim który jest kształcie oraz familie rodowitey szlachty polskiej i W.X. Litewskiego, z ich herbami*, vol. 1, Pt. 1, Warszawa 1792.

## II. RESEARCH LITERATURE

Banaszak M., *Grabowski Joachim* [in:] *Słownik polskich teologów katolickich*, vol. 1, H.E. Wyczawski (ed.), Warszawa 1981, p. 579–580.

Bilousov Ju., *Kyjivsko-Żytomyrska rymśko-katolycka jeparchija. Istoryčnyj narys*, Żytomyr 2000.

Boudou A., *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu*, vol. 1–2, Kraków 1928–1930.

Chachaj J., *Stan i odbudowa sieci kościelnej w łacińskiej diecezji kijowskiej w drugiej połowie XVII i XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 87 (2007), p. 5–65.

Chytrowska Ju.W., *Orhanizacyjno-prawowe stanowyszcze rymo-katolyckoji Cerkwy na Prawoberežnij Ukraini naprykinci XVIII – na początku XX st.*, „Storinky Istoriji. Zbirnyk Naukowych Prač”, 22 (2010), no. 30, p. 26–42.

Dębowska M., *Diecezja łucka i żytomierska w pierwszych latach istnienia. Wybrane zagadnienia*, Lublin 2014.

*Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, L. Grzebień (ed.), Kraków 2004.

Hałaburda M., Kęder W., *Sytuacja polityczna i społeczna na kresach wschodnich w dobie pierwszego rozbioru w świetle sprawozdań dyplomatów papieskich*, „Studia Historyczne”, 58 (2015), no. 1 (229), p. 25–39.

*Historia Polski w liczbach: ludność, terytorium*, vol. 1: Okres do 1795 r., A. Wyczański, C. Kukło (eds.), Warszawa 1994.

- Ilnicka-Miduchowa R., *Nauczyciele historii w szkołach średnich w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace Historyczne”, 7 (1974), p. 24–48.
- Kalinič T.D., *Počatkovyj etap inkorporaciji Pravoberežnoji Ukrainy do składu Rosijskoji imperiji (kineč XVIII – počatok XIX st.)*, “Problemy Istoriji Ukrainy XIX – Počatku XX st.”, 7 (2006), no. 11, p. 222–230.
- Kalinič T.D., *Zminy terytorialnoho ustroju Podilškoji huberniji naprykinci XVIII – na počatku XIX st.*, “Problemy Istoriji Ukrainy XIX – Počatku XX st.”, 7 (2006), no. 12, p. 235–247.
- Klerycy z ziem polskich, litewskich i pruskich święceni w Rzymie (XVI – pocz. XX w.)*, S. Jucezka, H. Gerlic (eds.), Wrocław 2018.
- Królik L., *Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku*, Białe Dunajec–Ostróg 2017.
- Kumor B., *Archidiakoniat* [in:] *Encyklopedia katolicka*, vol. 1, F. Gryglewicz, R. Łukaszczyk, Z. Sułkowski (eds.), Lublin 1985, col. 873.
- Kumor B., *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980.
- Kurczewski J., *Archidyakoniat białostocki* [in:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. 1–2, S. Gall, J. Niedzielski, H. Przeździecki (eds.), Warszawa 1904, p. 311.
- Kurczewski J., *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych*, Wilno 1912.
- Levyčkyj V., Sydiaha B., *Inkorporacija Pravoberežnoji Ukrainy do Rosijskoji imperiji ta jiji vplyv na rozvytok cerkovnoho zemlevołodinnia*, “Naukovi Zapysky Ternopilškoho Nacionalnoho Pedahohičnoho Uniwersytetu Imeni Volodymyra Hnatiuka. Serija: Istorija”, 2 (2014), no. 1, p. 26–30.
- Litak S., *Podział administracyjny kościoła łacińskiego w Polsce około 1772 r.*, „Kwartalnik Historyczny”, 89 (1982), no. 4, p. 557–579.
- Łupiński J., *Seminarium duchowne w Tykocinie w latach 1769–1863*, Łódź 2011.
- Müller W., *Organizacja terytorialna diecezji przemyskiej w okresie przedrozbiorowym (1735–1772)*, „Nasza Przeszłość”, 43 (1975), p. 29–52.
- Niebielski E., *Jan Chrzyciel Feliks Szczytt Niemirowicz* [in:] *Polski słownik biograficzny*, vol. 47, Warszawa–Kraków 2011, p. 558–560.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 1695–1999* [in:] *Słownik biograficzny*, Warszawa 2000.
- Panashenko V.V., *Bratslavs'ke namisnytstvo* [in:] *Encyklopedija istoriji Ukrainy*, V.A. Smolij (ed.), Kyjiv 2003, p. 373.
- Prokop K.R., *Pasterze i rządcy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej*, Drohiczyn 2006.

- Sarna, W., *Biskupi przemyscy obrządku łacińskiego*, vol. 2: 1624–1900, Przemysł 1910.
- Ščerbak N.O., *Pravoberežna Ukrajina v deržavno-pravovij systemi Rosijskoj imperiji kincia XVIII – peršojoj poloviny XIX st.*, „Naukovyj Visnyk Nacionalnoji Akademiji Vnutrišnich Sprav”, 22 (2017), no 103 (2), p. 288–296.
- Smolij V.A., *Vozzjednannia Pravoberežnoji Ukrainy z ukrajins'kymy zemliamy v skladi Rosijskoj deržavy*, „Ukrajins'kyj Istoryčnyj Žurnal”, 18 (1974), no. 8, p. 56–65.
- S[okołowski] X.C., *Kijów* [in:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. 21–22, S. Gall, J. Niedzielski, H. Przeździecki (eds.), Warszawa 1910, p. 96.
- Šostak I., *Lučko-Žytomyrska dijecezija naprykinci XVIII – u peršij polovyni XIX stoliť*, Bilyj–Dunaječ–Ostrih 2005.
- Szczepaniak J., *Katolicy na Podolu od końca XVIII do połowy XIX stulecia (przegląd dotychczasowych badań i nowe dane statystyczne)*, „Textus et Studia”, 2 (2016), no. 4 (8), p. 63–106.
- Sznarbachowski F., *Początek rzymsko-katolickiej diecezji łucko-żytomierskiej obecnie łuckiej w zarysie*, Warszawa 1926.
- Szot A., *Kazimierz Kubeszowski* [in:] *Słownik biograficzny białostocko-łomżyńsko-suwalski*, vol. 2, A. Dobroński (ed.), Białystok 2003, p. 73–74.
- Szot A., Wróbel M., *Sumariusz zawartości Archiwum Archidjakonatu Białostockiego z lat 40. XIX w.* [in:] *Archiwalne dziedzictwo*, A. Szot (ed.), Białystok 2017, p. 29–79.
- Szyszowa T., *Grabowski Joakim Iosif* [in:] *Katoliceskaja encykłopedija*, vol. 1, Moskva, 2002, p. 1413.
- Vermenyc' Ja.V., *Berdyčiv* [in:] *Encykłopedija istoriji Ukrainy*, vol. 1, V.A. Smolij (ed.), Kyjiv 2003, p. 222.
- Wasilewski J., *Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylowskiej*, Pińsk 1930.
- Wołczański J., *Katalog grobów duchowieństwa rzymskokatolickiego, ormiańskokatolickiego i greckokatolickiego oraz i siostr zakonnych na cmentarzach w Żytomierzu, Czerniowcach i Odessie*, „Nasza Przyszłość”, 95 (2001), p. 357–399.
- Worotyński W., *Seminarium Główne w Wilnie. Drugi okres dziejów i zniesienie (1816–1833)*, Wilno 1938.
- Wróbel M., *Kształtowanie zasobu Archiwum Archidjakonatu Białostockiego (1820–1848) jako przykład losów dokumentów kościelnych w Cesarstwie Rosyjskim* [in:] *Od „Maximis undique pressis” do „Totus Tuus Poloniae populus”. Metropolie mohylewska i wileńska w latach 1798–1992*, J. Wasilewski (ed.), Białystok–Warszawa 2019, p. 32–50.
-

# Byt przygodny, czyli dialog rozumiany analogicznie w tomikach wierszy ks. Jana Wala

Marta Bolińska

UNIWERSYTET KOMISJI EDUKACJI NARODOWEJ  
W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0003-0480-7576

## ABSTRACT

### **Contingent being, i.e. dialogue understood analogously in books of poems by Fr. Jan Wal**

Father Professor Jan Wal (1942–2023) became known as an expert and lecturer in pastoral theology and sociology of religion (e.g. UPJPII in Kraków), a clergyman open to the needs of the faithful, a teacher of young academics, but also a talented poet. The volumes of poems published by the Czuwajmy publishing house near Krakow in 2013–2014 are proof of the artist's sensitivity and the power of his words. Although he had been reading literature all his life, it was only after the age of 70 that he decided to publish a kind of pentateuch, i.e. over 500 works constituting a guide to his spiritual development and dialogical conclusions. He collected them into volumes, each of which he carefully considered and arranged, also providing a Foreword, Afterword and Information. The collected poems are also an invitation to conversation and reflection among readers, who can look into the private world of a priest conducting a "dialogue understood analogically", i.e. one in which attention is drawn not to the form, but to the content subordinated to it.

KEYWORDS: dialogue, volumes, poems, Jan Wal, reflections,  
simplicity

SŁOWA KLUCZOWE: dialog, tomiki, wiersze, Jan Wal, refleksje,  
prostota

## Wprowadzenie

Ksiądz Jan Wal słowem posługiwał się przez całe życie – jako kaznodzieja, naukowiec, rozmówca, spowiednik, poeta, przyjaciel, kolega, sąsiad, syn. Słowo miało dla niego wielką moc, wyjątkową wagę i niezachwianą wartość; było zaczątkiem czynu, przyczynkiem do modlitwy, skarbnicą znaczeń. O swoim umiłowaniu słowa pisał m.in. w pracach naukowych i wspominał w lirycznych wyznaniach. Z tego daru pochylania się nad słowem zrodziło się jego zainteresowanie dialogiem, które pozwoliło zespolić słowo i wiarę w jedno – dialog. To on stał się wspólnym mianownikiem jego dociekań i jego dokonań; to dzięki niemu powstały monografie, artykuły, referaty oraz zmaterializowały się myśli, które dały się odziać w strofy wierszy. I nie chodziło tu bynajmniej o poetyczną grę słów czy nawet łagodną perswazję, lecz raczej prostotę, głębię i wartość przekazu<sup>1</sup> jako komunikatu opartego na spotkaniu, rozmowie i refleksji, nie zaś na admonicji, bowiem jako znawca dialogu rozumiał, opisywał i definiował go wieloaspektowo<sup>2</sup> (m.in. w pracach *Vademecum dialogu*<sup>3</sup>, *Kultura dialogu*<sup>4</sup>, *Duch dialogu*<sup>5</sup> i in.).

W wędrowce po strofach artysty słowa towarzyszyć nam będzie filologiczna analiza tekstu oraz – jako metodologiczna<sup>6</sup> ścieżka pomocnicza – kontekst (auto)biograficzny i dialogiczny (równowaga między „wnętrzem a zewnętrżnością człowieka”)<sup>7</sup>. W eksplikacji skupimy

1 Zob. B. Chrzastowska, „Wierzę wierszem”. *O poezji kapłańskiej* [w:] *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, M. Jasińska-Wojtkowska, J. Świech (red.), Lublin 1997; J. Puzyńska, *Język wiary w poezji współczesnej* [w:] *Kultura i religia u progu III tysiąclecia*, Katowice 2000; K. Kranicki, *Poezja doświadczenia sacrum*, Gdańsk 2014.

2 J. Wal, *Dialog w duszpasterstwie indywidualnym*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 6 (2007), s. 68–86.

3 *Idem*, *Vademecum dialogu*, Kraków 1998.

4 *Idem*, *Kultura dialogu*, Kraków–Michałowice 2012.

5 *Idem*, *Duch dialogu*, Kraków–Michałowice 2013.

6 Pierwszym krokiem w zgrupowaniu i poznaniu twórczości ks. Jana Wala była analiza zawartości.

7 *Ibidem*, s. 173.

8 Zob. S. Sawicki, *Z pogranicza literatury i religii*, Lublin 1978; *idem*, *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa 1981; *Sacrum w literaturze*, J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki (red.), Lublin 1983; *Polska liryka religijna*, S. Sawicki, P. Nowaczyński (red.), Lublin 1983; *Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986; *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, S. Sawicki, A. Tyszczyk (red.), Lublin 1992; B. Chrzęstowska, *op.cit.*; A. Stempka, *Tradycja religijna w poezji Jana Twardowskiego i Janusza Stanisława Pasierba*, Bydgoszcz 2006.

9 Zob. np. M. Bolińska, *By pojąć Miłość, która tuli (refleksja o wierszach ks. Jana Wala)*, „*Studia Socialia Cracoviensia*”, 2 (2010), s. 217–229.

10 *Słownik katolickiej nauki społecznej*, W. Piwowarski (red.), Warszawa 1993, s. 39.

11 *Dialog [w:] Encyklopedii wiedzy o prasie*, J. Maślanka (red.), Wrocław 1976, s. 63.

12 Por. <https://sjp.pwn.pl/sjp/;2555065> (dostęp: 4.04.2024).

się przede wszystkich ma tematycznych i formalnych (kompozycyjnych) wykładników struktury tomów i artystycznym kształcie tekstów<sup>8</sup>. Niniejsze opracowanie jest jednym z pierwszych tego typu, bowiem twórczość poetycka ks. Jana Wala nie poddana została jeszcze głębszemu oglądowi<sup>9</sup>.

## Definiowanie dialogu

Dialog ma wiele definicji, ale też jest w nich sporo punktów styčných. W duchu katolickiej nauki społecznej dialog pojmowany jest jako „rozmowa mająca na celu wzajemną konfrontację i zrozumienie poglądów, także współdziałanie w poszukiwaniu prawdy, obronie wartości ogólnoludzkich oraz współpracy dla sprawiedliwości i pokoju”<sup>10</sup>. W *Encyklopedii wiedzy o prasie* potraktowany został dwójako: po pierwsze, jako „ciąg kolejnych, wiążących się ze sobą wypowiedzi (replik) dwu lub więcej osób, o strukturze mowy niezależnej, odpowiednik zwykłej rozmowy”; po drugie, w tzw. znaczeniu wtórnym jako „podjęcie wymiany poglądów w jakiejś sprawie, nawiązanie dwustronnej współpracy w rozstrzygnięciu kontrowersyjnego zagadnienia, często między reprezentantami wielkich grup (np. narodów, wyznań, zwolenników doktryn itp.)”<sup>11</sup>.

*Słownik języka polskiego* podaje następującą jego wykładnię: „Dialog. 1. Rozmowa dwóch osób, zwłaszcza bohaterów powieści, sztuki lub filmu. 2. Utwór literacki niesceniczny, napisany w formie rozmowy. 3. Szereg rozmów, negocjacji i innych działań mających doprowadzić do porozumienia między stronami konfliktu”<sup>12</sup>. W *Słowniku terminów literackich* uwzględnione zostały trzy (rozszerzone) definicje dialogu: dialog jako „rozmowa, zespół wypowiedzi co najmniej dwóch osób na określony temat”; dialog II (filozoficzny) w dwóch odmianach, czyli z jednej strony, to „utwór literacki złożony z odrębnych wypowiedzi dwu lub więcej osób, niemający jednak charakteru dzieła dramatyczno-scenicznego



[...], ukształtował się na pograniczu literatury i innych dziedzin piśmiennictwa, przede wszystkim twórczości filozoficznej”; z drugiej strony, jako „gatunek występujący w literaturze staropolskiej, często o przeznaczeniu dramatycznym”<sup>13</sup>. Wreszcie dialog sokratyczny, który według Michała Bachtina jest gatunkiem odgrywającym istotną rolę w kształtowaniu dialogowości (dwa jego podstawowe ujęcia to synkreza, czyli zestawienie różnych punktów widzenia, oraz anakreza polegająca na prowokowaniu innych do mówienia). Pojęcie dialogowości rozumiane jest jako „podstawowa forma funkcjonowania języka, który żyje w sferze dialogowego obcowania”<sup>14</sup>.

*Słownik gatunków literackich* przedstawia go jako rozmowę i utwór literacki. Czytamy, że „za sprawą *Dialogów* Platona stał się forma dyskursu filozoficznego, a jego szczególną odmianę stanowił dialog sokratyczny, w którym Sokrates, poprzez zadawanie rozmówcom pytań, dochodził do prawdy”<sup>15</sup>. Autorzy zwracają również uwagę na fakt, że „Lukian z Samostat (III w. n.e.), autor takich dzieł jak *Rozmowy bogów* i *Rozmowy heter*, uczynił dialog formą satyryczną [...]. Dialog lukianowski, zrealizowany także w dziele *Rozmowy zmarłych*, zyskał ogromną popularność także w wiekach średnich”<sup>16</sup>.

W *Słowniku wyrazów obcych* uwzględniona jest antynomia wymagań dialogu, która nie tyle stanowi sprzeczność, co raczej paradoks dialogu<sup>17</sup>. W takim ujęciu dialog postrzega m.in. Marcel Clement, według którego wymaga on adaptacji do partnera oraz obrony i zaznaczenia własnej tożsamości. W tak rozumianym dialogu potrzeba również wierności sobie, a jednocześnie otwarcia na innych, indywidualizacji (oryginalności) i uniwersalizacji (standaryzacji), wreszcie akomodacji, ale i samostanowienia oraz dostosowania do świata i jednocześnie chronienia się przed jego wpływami<sup>18</sup>. Jak pisze Jan Wał, dialogi „należy zawsze rozpatrywać na dwu płaszczyznach: bytowego odniesienia oraz wymiany myśli”<sup>19</sup>. Tak pojmowany dialog pozwala osiągać cele kulturowe, takie jak personalizacja, socjalizacja, progresja<sup>20</sup>. Realizacja ta dotyczy dobra

13 *Dialog* [w:] *Słownik terminów literackich*, J. Sławiński (red.), Wrocław 1988, s. 89–91.

14 *Ibidem*, s. 91.

15 M. Bernacki, M. Pawlus, *Słownik gatunków literackich*, Bielsko-Biała 1999, s. 45.

16 *Ibidem*, s. 47.

17 *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1979, s. 549.

18 M. Clement, *La France pays de missions ou de demissions?*, Paris 1965, s. 123.

19 J. Wał, *Kultura dialogu*, s. 42.

20 *Ibidem*, s. 48–49.

- 21 *Ibidem*, s. 49.
- 22 *Idem*, *Duch dialogu*, s. 91–331.
- 23 *Idem*, *Dialogi z niebem i ziemią*, Kraków–Michałowice 2013; *idem*, *Dialogi o życiu i świecie*, Kraków–Michałowice 2013; *idem*, *Dialogi w słowie i czynie*, Kraków–Michałowice 2013; *idem*, *Marana Tha! Pieśń o nowej ziemi*, Kraków–Michałowice 2014; *idem*, *Post scriptum*, Kraków–Michałowice 2014.
- 24 *Idem*, *Dialogi o życiu i świecie*, s. 13.
- 25 *Ibidem*, s. 12.
- 26 Por. B. Mierzwiński, *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna. Spór o nazwę czy koncepcję?*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 1 (2005), s. 7–16.

wspólnego uwzględniającego trzy cele; chodzi o „integralny rozwój osobowy uczestników (personalizacja), budowanie w dialogu i poprzez dialog wspólnoty między ludźmi (socjalizacja) oraz odnowę i doskonalenie zastanej rzeczywistości (progresja)”<sup>21</sup>. Dialog także powinien mieć określone warunki, własną metodykę, specyfikę oraz etykę, powinien być formą budowania jedności w różnorodności oraz źródłem postępu i rozwoju cywilizacyjnego<sup>22</sup>.

Swoją wykładnię „bytowego odniesienia i wymiany myśli” zawarł ks. Wal również w wierszach, gdzie da się zaobserwować, iż sam twórca i architekt tom(ik)ów dialog rozpatrywał na kilku płaszczyznach. Już same tytuły wskazują na znaczenie, jakie mu nadawał. Swoje rozumienie dialogu przedstawił również w pięciu poetyckich zbiorach<sup>23</sup>, wydanych przez wydawnictwo Czujajmy w latach 2013–2014. W tomie drugim sformułował myśl przewodnią swej literackiej wędrówki jako zamysł komunikacyjny, który uwzględniał przede wszystkim „rodzaj dialogu literackiego, czyli rozmowę z czytelnikami”<sup>24</sup>. Do podjętego w *Przedmowie* wątku powrócił m.in. w wierszu *Dialog o dialogu*<sup>25</sup> oraz w tytułach poszczególnych zbiorów z 2013 r. (*Dialogi z niebem i ziemią* (2013), *Dialogi o życiu i świecie* (2013), *Dialogi w słowie i czynie* (2013), a także pozostałych zbiorach, tj. *Marana Tha! Pieśń o nowej ziemi* (2014) oraz *Post scriptum* (2014)). Ten swoisty pięcioksiąg skłania nie tylko do zadumy, jest bowiem także przewodnikiem po przystankach wiary pojmowanej w duchu teologii pastoralnej<sup>26</sup>.

Wspólnym mianownikiem definicji dialogu jest zatem jego charakter (tj. rozmowa, wymiana zdań, poglądów, myśli itp.), obecność więcej niż jednej osoby (podczas kontaktu, komunikacji, „bytowania”) oraz obecność jako forma wypowiedzi w świecie literatury (zwłaszcza w postaci tzw. replik). Tym tropem podążymy w naszych rozważaniach.

## Kontekst (auto)biograficzny

„Ks. prof. zw. dr hab. Jan Wał urodził się 12 maja 1942 r. w Przeczycy (województwo podkarpackie). [...] Wycho-  
wywał się wraz ze swoim rodzeństwem [...] w klimacie  
tradycyjnej pobożności, specyficznym dla diecezji tar-  
nowskiej”<sup>27</sup> – pisze ks. Tadeusz Borutka.

W tym kontekście warto przypomnieć, że – jak podaje  
Małgorzata Czermińska – wewnątrz domu i jego okolica  
w utworach autobiograficznych, czyli czasoprzestrzeń  
dzieciństwa, bywają charakterystycznie uporządkowa-  
ne<sup>28</sup>. Mają postać czterech kręgów, z których każdy na-  
stępny jest bardziej rozległy niż poprzedni. Najpierw jest  
dom, potem jego najbliższa okolica, czyli np. obejście  
gospodarskie, ogród<sup>29</sup>, sad lub park,

krąg trzeci stanowi dla domu wiejskiego po-  
bliska i dobrze znana okolica ze wsią albo są-  
siednim miasteczkiem, a dla domu miejskiego –  
znajomy obszar miasta, które wówczas posiada  
własną wyrazistą fizjonomię. Krąg czwarty to  
jest właściwie przestrzeń już nieprzedstawiona:  
olbrzymia, nieskończona reszta, wielki nieznan  
świat otaczający krainę dzieciństwa<sup>30</sup>.

Zarówno kontekst (auto)biograficzny, jak i przestrzen-  
ny stanowią ważny trop interpretacyjny w przypad-  
ku wierszy ks. Wała. Przekonująco dokumentuje tę  
tezę wiersz *Rodzinny dom*, w którym zaakcentowana  
zostaje rola miejscowego sanktuarium i środowiska<sup>31</sup>,  
z którego wywodzi się kapłan. Jak pisze T. Borutka:

Parafia przeczycza powstała w początkach XIV w.  
W kościele parafialnym znajduje się Cudowna  
Statua koronowana w tym samym dniu co obraz  
Matki Bożej w Piekarach Śląskich, tzn. 15 sierp-  
nia 1925 r. Rekoronowana po kradzieży koron  
w 1933 r. i w 1975 r. Tej ostatniej rekoronacji

27 T. Borutka, *Życie i działalność na-  
ukowo-dydaktyczna oraz organizacyj-  
na ks. prof. zw. dra hab. Jana Wała* [w:]  
*W prostocie prawdy, w pokorze miłości.  
Studia i materiały dedykowane księdzu  
prof. zw. dr. hab. Janowi Wałowi*, Kra-  
ków 2008, s. 43.

28 M. Czermińska, *Autobiograficzny  
trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*,  
Kraków 2000, s. 295–326.

29 Por. J.M. Rymkiewicz, *Mysli róż-  
ne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*,  
Warszawa 1968; J. Cieślowski, *Okolice  
dzieciństwa* [w:] *Literatura i podkultura  
dziecięcia*, Wrocław 1975.

30 M. Czermińska, *op.cit.*, s. 300.

31 Zob. J. Papuzińska, *Miejsca wspól-  
ne* [w:] *eadem, Drukowaną ścieżką*,  
Łódź 2001, s. 24–34.

32 T. Borutka, *op.cit.*, s. 43.

33 J. Wal, *Rodzinny dom...* [w:] *W prośtocie prawdy, w pokorze miłości...*, s. 139.

34 M. Bolińska, *op.cit.*, s. 217–229.

dokonał ks. kard. Karol Wojtyła. Obecnie znajduje się tutaj sanktuarium maryjne ziemi tarnowskiej nawiedzane bardzo licznie przez pielgrzymów nie tylko z macierzystej diecezji.

W związku z tym pobożność maryjna jest niejako czymś naturalnym, także w życiu kapłanów wywodzących się z tej parafii, a więc i w życiu ks. Jana Wala. Wyrazem tego jest kult maryjny, a także opracowanie modlitewnika pt. *Nowenna do Matki Bożej Przeczyckiej*, wydanego w 1998 r. i dwukrotnie wznawianego. W modlitewniku tym znajduje się pieśń jego autorstwa *Nadwisłockiej ziemi Pani* i dwie litanie: *Do Imienia Maryi* i *Do Matki Bożej Miłosierdzia*<sup>32</sup>.

Wspomniany *Rodzinny dom*<sup>33</sup> łączy czasoprzestrzeń dzieciństwa z późniejszymi doświadczeniami kapłana<sup>34</sup>. Pozwala też zrozumieć układ treści w jego poetyckich tomikach. Ów świat, zatrzymany w sercu i pamięci autora, odświeżony i po trosze zrekonstruowany w literackim cyklu *Dialogów...*, powraca wielokrotnie w twórczości oraz staje się motywem przewodnim i przesłaniem jego prac.

Święcenia kapłańskie przyjął 3 kwietnia 1966 r. z rąk Karola Wojtyły, ówczesnego arcybiskupa metropolity. W latach 1966–1977 był wikariuszem w parafiach Jaworzna i Krakowa. Od 1968 r. pogłębiał swoją wiedzę, studiując m.in. na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (ukończył naukę w 1976). W 1981 r. obronił dysertację doktorską (*Problem dialogu w nauce Vaticanum II oraz w orzeczeniach Stolicy Apostolskiej z okresu concilium i postconcilium*). W 1984 r. wydał książkę (*Soborowa wizja duszpasterstwa charytatywnego. Studium pastoralno-kanoniczne*), która stała się podstawą do otrzymania stopnia doktora habilitowanego. Między 1986 a 1987 był na stypendium naukowym w Uniwersytecie Louvain-la-Neuve w Belgii. Od 1989 r. pracował na stanowisku docenta, zaś w 2000 uzyskał tytuł naukowy

profesora i stanowisko profesora nadzwyczajnego, sześć lat później (2006) został profesorem zwyczajnym.

Swoje życie ofiarował bliźnim i pracy na rzecz innych. Był m.in. dyrektorem Wydziału Duszpasterstwa Charytatywnego w Kurii Metropolitalnej, prowadził zajęcia dydaktyczne z teologii pastoralnej i socjologii religii w ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej, był kierownikiem katedry Teologii Pastoralnej Ogólnej, uczestnikiem prac Synodu Duszpasterskiego Archidiecezji Krakowskiej oraz II Polskiego Synodu Plenarnego. Przez ponad 20 lat był członkiem, a później konsultorem Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, prezesem Polskiego Towarzystwa Teologicznego, kierował także pracami Sekcji Wydawniczej Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz przewodniczył Sekcji Pastoralistów Polskich. Ceniony jako wykładowca teologii pastoralnej i socjologii religii, naukowiec o międzynarodowej renomie, promotor wielu prac naukowych<sup>35</sup>, człowiek dialogu<sup>36</sup> otrzymał wiele nagród i wyróżnień<sup>37</sup>.

Zmarł 27 sierpnia 2023 r. Został pochowany w rodzinnej miejscowości<sup>38</sup>.

## Rok Wiary

W *Przedmowie* do tomu pierwszego, *Dialogi z niebem i ziemią*, czytamy, że składają się one „z pisanych tradycyjnym, rymowanym wierszem: rozważań różańcowych, medytacji przy stacjach Drogi Krzyżowej, zadumań na Drózkach Matki Najświętszej, dociekań i przemyśleń egzystencjalnych oraz krótkich maryjnych refleksji modlitewnych”<sup>39</sup>. Traktując poezję jako śpiew duszy, autor zapowiada, że będzie realizował powszechnie znaną prawdę: „kto śpiewa, dwa razy się modli”<sup>40</sup>. Więcej, chcąc „wyspiewać siebie”, czyli nadać swojemu życiu odświętności i potraktować je jako znak i służbę ludziom, uzasadnia potrzebę tworzenia „swoistego, nietypowego, bo bardzo osobistego, poetyckiego modlitewnika”<sup>41</sup>, którego patronem czyni Wespazjana Kochowskiego. Czytając

35 Jego dorobek to ponad 120 pozycji naukowych (m.in. monografii, artykułów, recenzji i innych), wypromowanych 11 doktorów, 112 magistrów, 24 licencjatów.

36 Zob. m.in. <https://upjp2.edu.pl/aktualnosc/zmarl-ks-prof-dr-hab-jan-wal--wieloletni-wykladowca-teologii-pastoralnej-papieskiej-akademii-teologicznej-27-viii-2023-2347.html> (dostęp: 10.04.2024).

37 Otrzymał m.in. medal uniwersytecki Universitas Jagellonica Cracoviensis, nagrodę międzynarodowej katolickiej instytucji Malteser Hilfsdienst i Lazarus Hilfswerk, przyznano mu także złotą odznakę Towarzystwa Walki z Kalectwem oraz Złoty Krzyż Zasługi, a także Nagrodę Rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wreszcie, co cenił bardzo wysoko, został również kanonikiem gremialnym Kapituły Kolegiaty św. Anny w Krakowie.

38 W czwartek, 31 sierpnia 2023 r. w sanktuarium pw. Najświętszej Maryi Panny Wniebowziętej w Przeczycy odbyło się nabożeństwo pogrzebowe, po czym ciało księdza profesora zostało odprowadzone na miejsce wiecznego spoczynku.

39 J. Wal, *Dialogi z niebem i ziemią*, s. 7.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 Por. także M. Karwala, *Metafizyka codzienności (o poezji księdza Jana Twardowskiego)*, Kraków 1996.

43 J. Wal, *Dialogi z niebem i ziemią*, s. 10.

44 *Ibidem*.

głośno, nawet fragmentarycznie, utwory z tego zbioru, da się wychwycić wyraźną meliczność, uspokajający rytm i delikatną śpiewność.

Charakter i rodzaje lirycznych modlitw<sup>42</sup> czy oszczędnych w środki wierszy podporządkowane zostały naczelnej zasadzie: rozmyślaniom nad wydarzeniami Nowego Testamentu. Zostały one wpisane w model polskiej pobożności i religijności, w której pasyjność (np. kalwarie, Gorzkie żale, przydrożne kapliczki i krzyże Chrystusa Frasobliwego) oraz maryjność odgrywają niepoślednią rolę (m.in. pielgrzymki na Jasną Górę, nabożeństwa i sanktuaria maryjne). Każdą z modlitw duchowny traktuje jako rozmowę z Bogiem. Dialog ten jest, jak przekonuje, tylko dialogiem analogicznym, jako że dialog oznacza równość oraz adekwatność pozycji i stanowisk partnerów. W przypadku relacji z Bogiem zachodzi inna zależność, otóż Bóg jest bytem koniecznym, zaś człowiek – jedynie przygodnym, stąd zaproszenie do rozmowy w formie modlitwy z pośrednikiem, którym jest „zawsze Wcielone Słowo Boże, Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek”<sup>43</sup>. Owa dialogiczna medytacja o formule modlitwy wymaga uważności, wrażliwości oraz pokory we wsłuchiwanie się „w głos Boga”<sup>44</sup>. Skoro mamy do czynienia z dialogiem, to wymaga on przecież odpowiedzi człowieka na głos Boga zarówno w formie pisemnej, jak i postawie egzystencjalnej. Dlatego rozważania modlitewne dopełnione zostały refleksjami, które nie tyle układają się w samą modlitwę, co raczej są rodzajem przygotowania do niej (ich zadaniem jest zbudowanie klimatu modlitwy i ukształtowanie jej przedmiotu – np. modlitwa prośby, modlitwa prześlągnięcia, modlitwa dziękczynna, modlitwa uwielbienia, oraz formy – ustnej, myślnej albo kontemplacji).

Tomikowi towarzyszy topos człowieka pielgrzyma, bowiem, jak wynika z lektury tekstów, osoba ludzka to jedynie wędrowiec zawieszony na chwilę między ziemią a niebem, który niczego, a zwłaszcza spraw wiary, nie powinien odkładać na dalekie „później”. Istota tej

podróży wyrażona została słowami wiersza Juliana Tuwima – *Chrystusie...*<sup>45</sup> – w związku z nagłą śmiercią poety<sup>46</sup>. W ramach przywoływania miejsc autobiograficznych spotykamy w tomie pierwszą informację o wiosce znajdującej się nad rzeką Wisłoka, która jest „bardzo stara, bo znajdują się w niej resztki grodziska z IX i X w., ale napotykanne tu ślady człowieka pochodzą z wczesnej epoki rzymskiej, a nawet epoki brązu”<sup>47</sup>. Pokrótkę przedstawione jest także Sanktuarium Matki Bożej Przemyskiej oraz publikacje na jego temat<sup>48</sup>. W genezie tomu *Dialogi z niebem i ziemią* uwagę zwraca motywacja, która skłoniła autora do skomponowania zbioru. Otóż, jak sam podaje, wiersze i modlitwy nie powstały w sposób spontaniczny, lecz miały z góry określoną tematykę, którą nazwać można „przygodą wiary”<sup>49</sup>. Ksiądz Wal nie kryje, że brak dowolności tematycznej był pewną uciążliwością kompozycyjną i skojarzeniową, ale *Rok Wiary*<sup>50</sup>, z okazji którego tom został „skonstruowany”, wymagał wyjątkowej oprawy, literackiej ekspresji. Autor żywi przekonanie, że kształt i brzmienie modlitewnych wersów zachęca odbiorców do sięgnięcia po nie, ponieważ starał się pisać w sposób prosty, bez wyrafinowanej metaforyki, dość melodyjnie. Nie chciał czytelnika zanudzić, lecz zachęcić do kontemplacji. Cechą charakterystyczną tekstów jest z góry założona jednorodność, ponieważ ich zadaniem było uświadomienie odbiorcy ważnej roli refleksji i modlitwy, nie zaś „sztuka dla sztuki” czy zwracanie przesadnej uwagi na urodę słowa<sup>51</sup>. Wiersze z tej części poetyckich oracji stanowią zatem formę zadumy nad ludzkim losem, stają się wyrazem nadziei, lęków i tęsknot współczesnego człowieka, są wreszcie zaproszeniem do współuczestniczenia w prywatnej modlitwie autora.

## Relacja w dialogu

Kierunek eksplikacji w tomie drugim – *Dialogom o życiu i świecie* – nadaje przedmowa zatytułowana *Na początku jest zawsze słowo*<sup>52</sup>. Sięgnięcie do *Prologu* Ewangelii

45 *Ibidem*, s. 219.

46 Tuwim zmarł nieoczekiwanie, prawdopodobnie na zawał serca. Roman Brandstaetter w „Tygodniku Powszechnym” wspominał o ich ostatnim spotkaniu w Zakopanem i pogrzebie poety, w trakcie którego zauważył na trumnie jaśniejszy kształt po oderwanym krzyżu (cyt. za: J. Wal, *Dialogi z niebem i ziemią*, s. 220).

47 J. Wal, *Dialogi z niebem i ziemią*, s. 225.

48 *Ibidem*, s. 225–226.

49 *Ibidem*, s. 9.

50 Rok Wiary – w Kościele katolickim czas od 11 października 2012 (pół wieku od otwarcia Soboru Watykańskiego II) do 24 listopada 2013 r. (Uroczystość Jezusa Chrystusa, Króla Wszechświata). W dniu rozpoczęcia Roku Wiary wypadała również 20 rocznica opublikowania przez Jana Pawła II *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz obrad Synodu Biskupów nad zagadnieniem nowej ewangelizacji. Ogłosił go papież Benedykt XVI w liście apostolskim wydanym 11 października 2011 r. – *Porta fidei*. Por. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Rok\\_wiary](https://pl.wikipedia.org/wiki/Rok_wiary) (dostęp: 13.04.2024).

51 Zob. np. A. Sulikowski, „*Serce czyste*”: *świat poetycki księdza Jana Twardowskiego*, Lublin 2001.

52 J. Wal, *Dialogi o życiu i świecie*, s. 9.



53 *Ibidem*. Por. także A. Iwanowska, *Serdecznie niemodny i szczęśliwie zapóźniony: Jan Twardowski w oczach własnych, recenzentów i czytelników*, Poznań 2000; J. Sochoń, *Wybór, wstęp i opracowanie [w:] J. Pasierb. Liturgia serca*, Warszawa 2002; W. Smaszcz, *Ks. Jan Twardowski – poeta nadziei: życie i twórczość*, Białystok 2003.

54 J. Wal, *Dialogi o życiu i świecie*, s. 9.

55 *Ibidem*, s. 12–13.

56 *Ibidem*, s. 13. Początek utworu subtelnie nawiązuje do fraszki J. Kochanowskiego („Gościu, siądź pod mym liściem, a odpoczni sobie!”).

św. Jana (J 1,1) odsyła do specyfiki dialogu „we wszystkich relacjach: z Bogiem, z bliźnimi i ze sobą samym (dialogi wewnętrzne)” i ukazania go jako ważnej formy komunikacji<sup>53</sup>.

Jan Wal wyjaśnia: „Analizując mowę ludzką, wyodrębniamy tzw. *mowę werbalną* (mowę słowną) oraz *mowę niewerbalną* (mowę ciała), to jednak także w tej drugiej postawa ciała, gesty, mimika są w jakiejś mierze substytutami słowa”<sup>54</sup>. Autor odnosi się także do specyfiki współczesności, gdzie słowo często jest wypierane przez kulturę obrazu, która jego zdaniem nie ma mocy *verbum*, w nim bowiem drzemie bogactwo uogólnień, możliwości interpretacyjnych, zaproszeń do świata wyobraźni traktowanych jako twórcza inspiracja ludzkiego rozwoju. Odwołując się do własnych prac naukowych m.in. z zakresu dialogu (*Vademecum dialogu* (Kraków 1998), *Kultura dialogu* (Kraków–Michałowice 2012) oraz *Duch dialogu* (Kraków–Michałowice 2013)), wyznaje, że poezja jest formą dialogu rozumianego analogicznie (tak postrzega własne wypowiedzi liryczne). Uzasadnienie takiego stanu rzeczy widzi duchowny w czterech rodzajach dialogu wirtualnego, którego obecność dostrzega w literaturze. Wymienia tu dialog strukturalny (tzw. korespondencyjny, dialog autora z czytelnikiem), dialog futurystyczny (dzieło zaczyna żyć własnym życiem), dialog fabularny (fikcja literacka, rozmowy postaci literackich często osadzone w realnych kontekstach sytuacyjnych), dialog tekstualny (dialog tekstów, przedmiot zainteresowań naukowej krytyki literackiej). Wyjawia, że najbliższy jest mu dialog z czytelnikiem<sup>55</sup>, którego sens oddaje autotematyczny utwór *Dialog o dialogu*<sup>56</sup>. Autor nawiązuje ponadto do własnych, opublikowanych w 1995 r., rozważań *By nie żyć nadaremnie*. Zależy mu, by jego wiersze skłoniły odbiorców do dialogu wewnętrznego, pogłębionej refleksji nad własnym istnieniem, namysłu nad wartością rozmowy z bliźnim. Powiada: „Zarówno w dialogu z czytelnikami, jak i w wewnętrznych dialogach samych czytelników chodzi o to, byśmy nie żyli na



próżno i nadaremnie”<sup>57</sup>. Dlatego, jak przekonuje, każdy ma do spełnienia określone zadanie, czy nawet powołanie, co oddaje wiersz pt. *Powołanie*. Charakter dialogiczny tego utworu i wielu innych odnosi się, jak podaje twórca, do podporządkowania formy przekazywanym treściom. W *Posłowniu (Myślą i sercem)* czytamy:

Źródłem merytorycznej inspiracji było w tym wypadku chrześcijaństwo, a zwłaszcza *Ewangelie*. Obok fundamentalnego przykazania, przykazania miłości, wynikającego w pierwszej kolejności z prawa naturalnego, ukazano także wartości w świetle Objawienia Bożego (*Dekalog, Osiem Błogosławieństw, Rady Ewangeliczne*), co więcej, sięgano także do biblijnych i ewangelicznych pouczeń, które można wyrazić w formie sentencji<sup>58</sup>.

Wypełniają one tom poetycki pt. *Dialogi o życiu i świecie*.

## Słowo w międzyludzkiej komunikacji

Trzecia część poetyckich modlitw i rozmyślań, *Dialogi w słowie i czynie*, w przedmowie *Słowo i czyn*, skoncentrowana została na motywie działania. Przypominając biblijną historię spotkania Marii i Marty z Jezusem w domu Łazarza (Łk 10, 41–42), kładzie nacisk na fakt, że słowo jest pierwsze, bo wyzwała czyn (J 1,1). Przywołuje też powiedzenia o charakterze sentencji, m.in. *ora et labora* (módl się i pracuj), *contemplatio et actio* (refleksja i działanie) oraz tytuł pracy Walerego Pisarka *Słowa między ludźmi*<sup>59</sup>, kładąc akcent na wagę słowa w komunikacji międzyludzkiej. Otóż właściwie użyte będą świadczyły o powodzeniu komunikacyjnym, źle dobrane mogą ewokować klęskę. Dopełnieniem wartości słowa jest aktywne słuchanie i umiejętność zachowania milczenia, gdy tego wymaga sytuacja<sup>60</sup>. Ważne jest także zrównoważone podejście do intencji ludzkich aktywności oraz

57 J. Wal, *Dialogi o życiu i świecie*, s. 14–15, 58 *Ibidem*, s. 263.

59 W. Pisarek, *Słowa między ludźmi*, Warszawa 2004, s. 7–259.

60 J. Wal, *Dialogi w słowie i czynie*, s. 10. Por. także J. Puzynina, *Słowo w twórczości Pasierba [w:] eadem, Słowo poety*, Warszawa 2006.

wpracowanie celowości działań, w tym opartego na odpowiedzialności przewidywania skutków. W prakseologii (nauce o skutecznym działaniu) wyróżnia się cztery rodzaje racjonalnej kontroli: preparacji, optymalizacji, integracji i weryfikacji.

Słowo jest także cennym narzędziem w rozmowach z Bogiem, w tej relacji przybiera postać modlitwy, która jest nieodzowna w gromadzeniu sił, by słowa przekuć w czyny. Wspiera także człowieka w trudnej wędrówce, jaką jest walka z pokusami. Jak przekonuje J. Wal, trzeba „nieustannie zabezpieczać się przed: lenistwem duchowym, niebezpieczeństwem rutynizacji działań, pokusą bylejakości, wynikającym najczęściej ze zmęczenia zniechęceniem czy utratą poczucia bycia potrzebnym”<sup>61</sup>. Lektura tekstów pozwala na konstatację, że *Dialogi w słowie i czynie* skupiają się na budowaniu harmonijnego współlistnienia słowa i działania, które powinny być jak awers i rewers tej samej monety. Dotykając spraw typowo ludzkich, takich jak poglądy, postawy, przekonania czy przeświadczenia, uszczegóławia konkretne doświadczenia, w tym fakt przemijania, obecność porażki, stosunek do cierpienia, pasję służenia, potrzebę uświęcenia czy radość tworzenia. Wobec nieuniknionego, jakim jest przemijanie (antynomia trwania), można przyjąć trzy postawy: bunt, apatię (zobojętnienie) lub akceptację (tekst *Przemijanie*). W wierszach autor obrazuje wspomniane doświadczenia ludzkie, akcentując m.in. inspirację, odwagę, pracę nad sobą, samoakceptację. Z utworów wyłania się także dość sugestywny obraz odnoszący się do realizacji daru posługi. Mianowicie, aby docenić wartość służby, potrzebne są trzy czynniki: wrażliwość (umiejętność wzruszania się), wyobraźnia (rozeznawanie, przewidywanie, kształtowanie kompetencji), dyspozycyjność (dzielenie się z innymi własnym czasem, umiejętnościami, sobą). Wieńczy tom krótka notatka dotycząca wyjątkowej uroczystości, tj. koronacji cudownej statuy Matki Bożej Przeczyckiej (15 sierpnia 1925).

## Ku eschatologii

W przypadku tomiku *Marana Tha!* uwagę zwraca odmienny od nazw poprzednich zbiorów jego tytuł oraz podtytuł: *Pieśń o nowej ziemi*. Uzasadnienie tej różnicy odnajdujemy w słowie wstępnym odsyłającym do Księgi Mądrości (*W świecie, ale nie ze świata*)<sup>62</sup>, otóż: „To zawołanie ma przede wszystkim eschatologiczny charakter, odnosi się do życia przyszłego. Wizja takiego życia jest kreślona przez Stary Testament” (Mdr 5, 15–16)<sup>63</sup>. Także Nowy Testament podejmuje ten temat w Apokalipsie św. Jana, gdzie pojawia się obraz nowej rzeczywistości (Ap 7, 16–17)<sup>64</sup>. Jak czytamy w *Przedmowie*, „w odniesieniu do życia przyszłego popełniano zwykle cztery błędy, możemy je określić mianem: ewazionizmu (łac. *evasio* – ucieczka), ekspektacjonizmu (łac. *expectatio* – oczekiwanie), kommutacjonizmu (łac. *commutatio* – zamiana, podmiana) oraz millenaryzmu (łac. *millenium* – tysiąclecie)”<sup>65</sup>. Pierwszy z nich polega na ucieczce od doczesności (lękowe oddalenie się od spraw codziennych jako nieważnych wobec wieczności), drugi wiąże się z bezczynnym czuwaniem (w oczekiwaniu na nadejście czasów eschatologicznych; to tzw. śmierć psychologiczna), w ramach trzeciego dochodzi do przeniesienia perspektywy życia wiecznego w terażniejszość (doczesność jako atrybut etycznego „wiecznotrwania”), czwarty zaś dotyczy budowania iluzji, poprzez którą dokona się „chwalebne zakończenie trudnej historii ludzkości, po tysiącletnim okresie przezwyćiężenia wszystkiego, co człowieka gnębi”<sup>66</sup>.

Tytuł wyznacza również zakres tematyczny (i treściowy) całego zbioru. Jak należy go odbierać? Otóż, sam autor wyjaśnia:

*Marana Tha! Pieśń o nowej ziemi...*, w tytule niniejszej publikacji, jest nie tylko odwołaniem do czasów eschatologicznych i wyrażeniem nadziei na ostateczne spotkanie z Panem. Ta eschatologiczna nadzieja porządkuje jakoś i harmonizuje

62 J. Wał, *Marana Tha!...*, s. 7.

63 *Ibidem*, s. 7.

64 J. Wał, *Marana Tha!...*, s. 8.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*, s. 10.

- 67 *Ibidem*, s. 11.
- 68 K. Iłakowiczówna, *Wiersze religijne 1912–1954*, Poznań–Warszawa–Lublin 1955, s. 163, 166.
- 69 J. Wal, *Marana Tha!*..., s. 243–244.
- 70 *Ibidem*, s. 251.
- 71 J. Wal, *Dialogi z niebem i ziemią*, s. 17.
- 72 *Ibidem*, s. 12.
- 73 J. Wal, *Post scriptum*, s. 7.
- 74 *Rzecz o wolności słowa*, IX, w. 17–23 [w:] C. Norwid, *Pisma wybrane. Poematy*, t. 2, Warszawa 1968, s. 357; J. Wal, *Post scriptum*, s. 7.

wszystkie inne szczegółowe nadzieje doczesności. Tytuł ten stanowi także zaproszenie dla Chrystusa, by wchodził już dziś w naszą codzienność<sup>67</sup>.

Cytując wiersze Kazimiery Iłakowiczówny, *Za to mnie po śmierci zbaw* oraz *Tęsknota i miłość*<sup>68</sup>, autor przekonuje w *Posłowniu*, że „zbawienie nie jest dziełem człowieka, lecz aktem Bożej miłości i miłosierdzia”<sup>69</sup>. W *Informacji* zatytułowanej *Maryja w życiu Europy* odnosi się do tzw. miejsc teologicznych (*loci theologici*). Podaje: „Prowadzone refleksje maryjne należy odnieść do tak zwanych miejsc teologicznych. [...] to są słowa, wydarzenia lub znaki, które przybliżają nam prawdy teologiczne”<sup>70</sup>. Ich obecność odnotować można nie tylko w Piśmie Świętym (np. Ap 12, 1–6; J 19, 28–20), ale też w poezji, m.in. w wierszu *Dewiza*<sup>71</sup> czy miejscach kultu, zwłaszcza maryjnego. Autorska wykładnia mówi ponadto, że czwarty tomik jest przede wszystkim zbiorem myśli „o trudzie porządkowania naszego doczesnego życia, o współpracy z Chrystusową łaską odkupienia, która nas wspiera, i o ludzkim wysiłku nacechowanym wzlotami i upadkami. Wszystkie te sprawy dotyczą historii zbawienia, a więc nie tylko ewolucji dziejów ludzkich, ale także nadania tym dziejom metafizycznego sensu”<sup>72</sup>.

## Po napisaniu, czyli dopowiedzenia

*Post scriptum* wieńczy cykl publikacji lirycznych ks. Jana Wala. Podobnie jak w tomie czwartym, i w części piątej antologii liryków mamy do czynienia z prostym, lecz przy okazji niecodziennym tytułem. Otwierając drzwi możliwych interpretacji, autor dowodzi, że „*Post scriptum* oznacza zawsze *dopowiedzenia*. Właśnie ten tomik wierszy zawiera dopowiedzenia tego, o czym pisałem już wcześniej”<sup>73</sup>.

Patronem zbioru staje się Norwid i jego *Rzecz o wolności słowa*<sup>74</sup>. Dzięki słowom jego wiersza autor wskazuje

na fakt, że „prawdziwe słowo” zyskuje wymiar świadectwa. Przekonuje też, że dla Boga ważny jest każdy ludzki wysiłek, nawet ten zakończony porażką, każdy życiorys – zindywidualizowany, spersonalizowany, imienny, bo każdy jest inny, niepowtarzalny, oryginalny i cenny, choć człowiek wiele doświadczeń przeżywa po swojemu, a jednocześnie podobnie, a nawet tak samo. Jak tłumaczy: „Do tego *tak samo* usiłuje odwoływać się moja poezja, choć jestem świadom, że każdy odczyta ją *po swojemu*, co więcej, do takiego odczytywania: *po swojemu*, serdecznie wszystkich zachęcam”<sup>75</sup>. Dodaje również, że właśnie dlatego w jego wierszach istotniejsza niż warstwa metaforyczna jest głębia merytorycznej zawartości treści skłaniających do rozmów, modlitw, spotkań w duchu dialogu. W tych interakcjach mieści się wartość jego strof i wersów. W ramach rekapitulacji odnosi się do przewrotnie skonstruowanych *Notatek z nieudanych rekolencji paryskich* Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego<sup>76</sup>, czyniąc z nich obraz ludzkiej pokory wobec porządku tego świata, który różni się od porządku Bożego. Jest to także refleksja na temat zdrady i żalu<sup>77</sup>, której konkluzja mieści się w sentencji: „Dopóki jednak człowiek żyje, nigdy nie jest skończony i przegrany”<sup>78</sup>.

## Zakończenie, czyli wokół literackich inspiracji

Wiersze o dialogicznej strukturze, inspirowane literaturą, wypełniają pięć tomików poezji ks. Jana Wala. Zbiory te stanowią wędrówkę po przystankach wiary, własnych doświadczeniach i przeżyciach, zachowanych obrazach oraz przeczytanych tomach ksiąg. Jaki jest ich artystyczny kształt? Jak czytamy w jednym z nielicznych szkiców o poezji duchownego:

Proste w formie wiersze, o konwencjonalnych, niekiedy nawet ascetycznych środkach wyrazu i codziennej tematyce, ludzkim doświadczeniu

75 J. Wal, *Post scriptum*, s. 9–10.

76 H. Ślabek, *Intelektualistów obraz własny 1944–1989*, Warszawa 1997, s. 9 i nn.

77 Por. m.in. W. Kudyba, *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza Stanisława Pasierba*, Lublin 2006.

78 J. Wal, *Post scriptum*, s. 221.

79 M. Bolińska, *op.cit.*, s. 227. Refleksja dotyczy wcześniej opublikowanych utworów, które ukazały się w tomie *W prostocie prawdy, w pokorze miłości...*, lecz przedstawione wnioski można odnieść do całej lirycznej spuścizny J. Wała.

80 Zob. *Quodlibet* [w:] *Słownik terminów literackich*, J. Sławiński (red.), Wrocław 1988, s. 420 (*Quodlibet* – łac. – średniowieczna dysputa filozoficzna lub teologiczna na dowolny temat; również zbiór fragmentów pochodzących z różnych tekstów, np. znanych urywków poetyckich, wierszy, cytatów z różnych źródeł itp.). Można przyjąć, że skrupulatność sprawiała, iż prace autora nad spisywaniem literackich wspomnień postępowaly powoli i, jak się wydaje, są wciąż otwartą księgą. Jak pisała Beata Obertyńska: „Wspomnień wplątanych na przestrzeni półwiecza w dziesiątki cudzych losów i cudzych historii niepodobna ciągnąć równoległe do powoli przy takiej robocie narastającej historii własnego życia” (B. Obertyńska, *Quodlibecik* [w:] M. Wolska, B. Obertyńska, *Wspomnienia*, Warszawa 1974, s. 66). W pracy poświęconej swej matce zauważa, iż „oświetlać na wrywki różne kąty pełne cudzych, a potem własnych już wspomnień, wskrzeszać słowami bezpowrotną inność ówczesnych lat” (*ibidem*, s. 221). Forma quodlibetu pozwala zatem na wzbogacenie wypowiedzi w retrospekcje, wtrącenia i anegdoty, zwalniając jednocześnie autora ze ściśle chronologicznego potraktowania wspomnieniowej materii. Dzięki niej – odwołując się do własnych wspomnień, ale także zapisków, notatek i rodzinnych opowieści – ksiądz profesor tka poetycką historię, której istotną częścią jest okres szczęśliwego dzieciństwa w rodzinnych stronach, ich klimat i charakter. Obecną, co

życia i Boga, chwytają za serce, każą zastanowić się nad sobą, światem, relacją człowieka z Bogiem. Głębokie treści, sensy, przesłania zachęcają do namysłu, motywują do wglądu w siebie, budzą przekonanie, że oszczędna i skupiona twórczość może stać się czynnikiem kształtującym ludzką osobowość, aktem poznawczym ujętym w metaforę, wyjątkową formą ewangelizacji, zaczynem, dzięki któremu wzrastać może właściwa postawa wobec Boga i świata. Poezja J. Wała pokazuje, jak przyjmując zasady, można pozostać im wiernym zarówno w relacjach ze światem, jak i w wyborze kierunku i celu dążeń<sup>79</sup>.

Utwory ks. Jana Wała są również rodzajem kulturowej podróży po świecie motywów, nurtów i okresów literackich. Sięgając do twórczości autorów tworzących w baroku, romantyzmie czy współczesności, kapłan wydobywa z tekstów to, co najistotniejsze dla człowieka – wrażliwość, refleksję, ciekawość, radość, zadumę, świadomość własnego istnienia, by ukształtować strofy własnych utworów, wyrazić to, co wypełnia jego duszę, co może nadawać kształt i sens życiowej drodze każdego człowieka. Wzbogacając przekaz literacki powrotami do spuścizny przeszłości, odsłania jednocześnie przestrzeń swoich rozmyślań, inspiracji, inklinacji. To sprawia, że jego wiersze są i skarbnicą wiary, i quodlibetami wspomnień<sup>80</sup>, i świadectwem ogromnej wrażliwości autora.

Przywoływane nazwiska poetów i tytuły ich utworów są albo wstępem do rozważań, albo zyskują siłę argumentów, albo stanowią rodzaj podsumowania wyводу czy kwintesencję deliberacji. Jeśli spojrzeć na twórczość Wespazjana Kochowskiego, Adama Mickiewicza, Cypriana Kamila Norwida czy Juliana Tuwima albo Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, to wydaje się, że to twórcy tyleż odlegli, co wyjątkowi. Kochowski zasłynął *Psalmidią polską*, nawiązując do uprzednich lirycznych wyznań wiary i torując drogę następnym. Mickiewicz w swoim dorobku

wskazywał na istotne znaczenie chrześcijańskich korzeni w kształtowaniu i utrzymywaniu polskości (np. *Księgi pielgrzymstwa polskiego i narodu polskiego*), Norwid wadził się ze sobą i ze światem, ale nie odwracał od Boga, zaś Tuwim przechodził różne fazy swego religijnego credo, podobnie jak Gałczyński, który ironizując, odnosił się do zagadnień egzystencjalnych m.in. w poemacie *Koniec świata*. Co zatem ich łączy? Choćby to, że ich twórczość, ale i życiowe wybory stały się inspiracją do poetyckich dywagacji i wieloaspektowych dociekań ks. Jana Wala, kapłana-poety. Jak się okazuje, jego interlokucja z czytelnikiem, dzięki przedstawionej analogii do modlitwy jako czynności kultowej, staje się konwersacją rozumianą głęboko i poważnie. Inaczej wszakże niż monolog pozwala przecież rozłożyć akcenty w interakcji, uchwycić emocje i zadania wynikające z wymiany myśli oraz zmienności ról, nawiązać nić porozumienia, i – co należy podkreślić – uznać oraz szanuje godność, a także wolność każdego człowieka i jego prawo do ujawniania swojego punktu widzenia czy wyrażania własnego zdania. Do tego właśnie ks. Jan Wal zachęca czytelników, skromnie służąc swoim przykładem.

zrozumiałe, w wierszach pewną wyrywkowość wyjaśnić można sięgnięciem po formy wykorzystujące poetykę quodlibetu. Forma, która wywodzi się z materii pozatekstowej, pozwala sięgać po wspomnienia z pozoru mało istotne, by wokół nich tkąć historię ilustrującą wpływający czas, zmiany kulturowe i stałość wiary, a właściwie proces jej pogłębiania.

---

## BIBLIOGRAFIA

- Bernacki M., Pawlus M., *Słownik gatunków literackich*, Bielsko-Biała 1999.
- Bolińska M., *By pojąć Miłość, która tuli (refleksja o wierszach ks. Jana Wala)*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 2 (2010), s. 217–229.
- Borutka T., *Życie i działalność naukowo-dydaktyczna oraz organizacyjna ks. prof. zw. dra hab. Jana Wala [w:] W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane księdzu prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*, Kraków 2008.
- Chrzęstowska B., „Wierzę wierszem”. *O poezji kapłańskiej [w:] Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, M. Jasińska-Wojtkowska, J. Świech (red.), Lublin 1997.
- Chrześcijańskie wartości poezji Norwida*, Lublin 1986.
- Cieślakowski J., *Okolica dzieciństwa [w:] Literatura i podkultura dziecięca*, Wrocław 1975.
- Clement M., *La France pays de missions ou de demissions?*, Paris 1965.
- Czermińska M., *Autobiograficzny trójką. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
- Dialog [w:] Encyklopedii wiedzy o prasie*, J. Maślanka (red.), Wrocław 1976.
- Dialog [w:] Słownik terminów literackich*, Wrocław 1988.
- Dialog [w:] Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1979.
- Encyklopedia wiedzy o prasie*, J. Maślanka (red.), Wrocław 1976.
- Iłakowiczówna K., *Wiersze religijne 1912–1954*, Poznań–Warszawa–Lublin 1955.
- Iwanowska A., *Serdecznie niemodny i szczęśliwie zapóźniony: Jan Twardowski w oczach własnych, recenzentów i czytelników*, Poznań 2000.
- Karwala M., *Metafizyka codzienności (o poezji księdza Jana Twardowskiego)*, Kraków 1996.
- Kranicki K., *Poezja doświadczenia sacrum*, Gdańsk 2014.
- Kudyba W., *Rana, która przyzywa Boga. O twórczości poetyckiej Janusza Stanisława Pasierba*, Lublin 2006.
- Lisowska-Magdziarz M., *Analiza tekstu w dyskursie medialnym. Przewodnik dla studentów*, Kraków 2006.
- Mierzwiński B., *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna. Spór o nazwę czy koncepcję?*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 1 (2005), s. 7–16.
- Obertyńska B., *Quodlibecik*, [w:] M. Wolska, B. Obertyńska, *Wspomnienia*, Warszawa 1974.
- Papuzińska J., *Miejsca wspólne [w:] J. Papuzińska, Drukowaną ścieżką*, Łódź 2001, s. 24–34.
- Pisarek W., *Słowa między ludźmi*, Warszawa 2004.
- Polska liryka religijna*, S. Sawicki, P. Nowaczyński (red.), Lublin 1983.



- Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, S. Sawicki, A. Tyszczyk (red.), Lublin 1992.
- Puzynina J., *Język wiary w poezji współczesnej* [w:] *Kultura i religia u progu III tysiąclecia*, Katowice 2000.
- Puzynina J., *Słowo w twórczości Pasierba* [w:] J. Puzynina, *Słowo poety*, Warszawa 2006.
- Quodlibet* [w:] *Słownik terminów literackich*, J. Sławiński (red.), Wrocław 1988.
- Rymkiewicz J.M., *Myśli różne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*, Warszawa 1968.
- Rzecz o wolności słowa*, IX, w. 17–23 [w:] C. Norwid, *Pisma wybrane. Poematy*, t. 2, Warszawa 1968.
- Sacrum w literaturze*, J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki (red.), Lublin 1983.
- Sawicki S., *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa 1981.
- Sawicki S., *Z pogranicza literatury i religii*, Lublin 1978.
- Ślabek H., *Intelektualistów obraz własny 1944–1989*, Warszawa 1997.
- Słownik katolickiej nauki społecznej*, W. Piwowarski (red.), Warszawa 1993.
- Słownik terminów literackich*, J. Sławiński (red.), Wrocław 1988.
- Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1979.
- Smaszcz W., *Ks. Jan Twardowski – poeta nadziei: życie i twórczość*, Białystok 2003.
- Sochoń J., *Wybór, wstęp i opracowanie* [w:] *J. Pasierb. Liturgia serca*, Warszawa 2002.
- Stempka A., *Tradycja religijna w poezji Jana Twardowskiego i Janusza Stanisława Pasierba*, Bydgoszcz 2006.
- Sulikowski A., „*Serce czyste*”: *świat poetycki księdza Jana Twardowskiego*, Lublin 2001.
- Wal J., *Dialog w duszpasterstwie indywidualnym*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 6 (2007), s. 68–86.
- Wal J., *Dialogi o życiu i świecie*, Kraków–Michałowice 2013.
- Wal J., *Dialogi w słowie i czynie*, Kraków–Michałowice 2013.
- Wal J., *Dialogi z niebem i ziemią*, Kraków–Michałowice 2013.
- Wal J., *Duch dialogu*, Kraków–Michałowice 2013.
- Wal J., *Kultura dialogu*, Kraków–Michałowice 2012.
- Wal J., *Marana Tha! Pieśń o nowej ziemi*, Kraków–Michałowice 2014.
- Wal J., *Post scriptum*, Kraków–Michałowice 2014.
- Wal J., *Vademecum dialogu*, Kraków 1998.

## NETOGRAFIA

- <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/epigramat;3898260.html> (dostęp: 10.04.2024).
- [https://pl.wikipedia.org/wiki/Rok\\_wiary](https://pl.wikipedia.org/wiki/Rok_wiary) (dostęp: 13.04.2024).

<https://sjp.pwn.pl/sjp/;2555065> (dostęp: 4.04.2024).

<https://upjp2.edu.pl/aktualnosci/zmarl-ks-prof-dr-hab-jan-wal-wieloletni-wykladowca-teologii-pastoralnej-papieskiej-akademii-teologicznej-27-viii-2023-2347.html> (dostęp: 10.04.2024).

[https://upjp2.edu.pl/fcp/FPRsbBAcHKDYlFapRoNzcnJcYoljDQgVKwdHAmB2Rnt4KzMPIRtRVBgBb3lzBkooFyY4InJKYwF6SBA/\\_users/code\\_FK1gIHwoHYzIjEloiEgo6LxAFMVgyWEMvJhZLSC4/upjp2/aktualnosci/2023/ks\\_prof\\_dr\\_hab\\_jan\\_wal\\_czlowiek\\_dialogu\\_-\\_elzbieta\\_zastawnik.mp4](https://upjp2.edu.pl/fcp/FPRsbBAcHKDYlFapRoNzcnJcYoljDQgVKwdHAmB2Rnt4KzMPIRtRVBgBb3lzBkooFyY4InJKYwF6SBA/_users/code_FK1gIHwoHYzIjEloiEgo6LxAFMVgyWEMvJhZLSC4/upjp2/aktualnosci/2023/ks_prof_dr_hab_jan_wal_czlowiek_dialogu_-_elzbieta_zastawnik.mp4) (dostęp: 10.04.2024).

# *Żale serdeczne Oblubienice bojującej...* Walentego Bartoszewskiego jako przykład barokowego zbioru wielkopostnych lamentów

Monika Kardasz

UNIwersytet Komisji Edukacji Narodowej  
w Krakowie

ORCID: 0000-0002-1644-0719

## ABSTRACT

*Żale serdeczne Oblubienice bojującej...* by Walenty Bartoszewski as an example of a Baroque collection of Lenten laments

The article is an analysis and interpretation of the collection of poems *Żale serdeczne Oblubienice bojującej...* by the Vilnius Jesuit Walenty Bartoszewski in genealogical terms. The starting point is the assumption that Baroque lyrical collections of passion poetry concentrate the most important passion themes and motifs of Baroque literature. The author examined the structure of the volume, pointed out the most important motifs used in the collection and their intertextual references. Attention was also paid to the function of the work in relation to the broadly defined culture of passion in the 17<sup>th</sup> century.

KEYWORDS: lament, passion, baroque literature, passion meditations

SŁOWA KLUCZOWE: lament, pasja, literatura barokowa, rozważania pasyjne



Artykuł stanowi pokłosie badań nad zbiorem utworów pasyjnych autorstwa wileńskiego poety Walentego Bartoszewskiego *Żale serdeczne Oblubienice bojującej i dusz nabożnych...* w ujęciu genologicznym<sup>1</sup>. Mimo ogromnej popularności średniowiecznego planktu maryjnego barokowe liryczne zbiory poezji pasyjnej właściwie nie zostały zbadane. Tymczasem zbiory te jak w soczewce skupiają najważniejsze tematy i motywy pasyjne literatury XVII stulecia. Celem pracy jest zbadanie zbioru Bartoszewskiego na dwóch płaszczyznach: 1) jako kalejdoskopu popularnych (i tych oryginalnych) motywów pasyjnych, 2) jako pewnej całości. Pierwsza płaszczyzna lektury prowokuje pytania dotyczące konkretnych motywów i odniesień intertekstualnych, które wskażę w tekście. Taką analizę pozwala poznać tekst na tyle, by zadać sobie pytanie badawcze związane z drugą ze wskazanych płaszczyzn: czy utwory wileńskiego poety stanowią cykl, w którym każdy liryk ma swoje nienaruszalne miejsce, i powinny być czytane jako ścieżka medytacyjna prowadząca od pochwały do konsolacji? Wreszcie moim celem jest próba wskazania funkcji tych tekstów na tle bogatej kultury *pompa funebris*.

Dzieło Bartoszewskiego, którego rozbudowany, typowy dla utworów barokowych tytuł brzmi *Żale serdeczne Oblubienice bojującej i dusz nabożnych nad Oblubieńcem a Panem w grobie pochowanym Jezusem, gwoli uroczystości wielgopiątkowej bractwa świętych Józefa i Nikodema,*

<sup>1</sup> Próbę charakterystyki genologicznej skargi na gruncie lingwistyki podjęła K. Wyrwas, *Wzorzec gatunkowy skargi i jego realizacje (na przykładzie tekstów literackich oraz skarg do instytucji)* [w:] *Gatunki mowy i ich ewolucja*, t. 1, D. Ostaszewska (red.), Katowice 2000, s. 119–135.

2 W. Bartoszewski, *Utwory poetyckie*, M. Kardasz (wyd.), Warszawa 2019, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 50.

3 J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970, s. 107, przyp. 52; L. Grzebień, *Bartoszewski, Bartoszewicz, Jan SJ* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1976, s. 87. Więcej na ten temat piszę we *Wprowadzeniu* do: W. Bartoszewski, *op.cit.*, s. 6–10 (tam dalsza literatura).

4 Wszystkie teksty zostały opublikowane w 2019 r. we wspomnianej edycji, zob. W. Bartoszewski, *op.cit.*

5 Konfraternia ta została założona przez jezuitę Jana Jachnowicza w okolicach Ostrej Bramy w Wilnie po wybuchu epidemii dżumy w 1625 r. Członkowie bractwa opiekowali się bezdomnymi i włóczęgami, zbierali datki i grzebali zmarłych z powodu epidemii. Zob. J.I. Kraszewski, *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 1, Wilno 1838, s. 348; M. Pasek, „*Bezoar z łez ludzkich czasu powietrza morowego*” *Walentego Bartoszewskiego jako przykład „recepty dusznej i cielesnej” na czas zarazy*, „Tematy i Konteksty. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Filologiczna. Historia Literatury”, 9 (2014), nr 4, s. 112–136.

*na poratowanie ubogich założonego*, ukazało się w drukarni Jana Karcana w Wilnie w roku 1632. Poza podstawowymi motywami i tropami interpretacyjnymi zasygnalizowanymi przeze mnie w objaśnieniach do edycji krytycznej<sup>2</sup> utwór ten właściwie nie został przebadany – niniejszy artykuł jest pierwszą próbą interpretacji zbioru.

Sam autor jest postacią dość tajemniczą – dotychczasowe kwerendy archiwalne nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, jednak biorąc pod uwagę tematykę i wymowę utworów poety, a także krąg postaci, którym dedykował swoje teksty, wielce prawdopodobne, iż należał do Towarzystwa Jezusowego. Badacze utożsamiają go z żyjącym na przełomie XVI i XVII stulecia jezuitą Janem Bartoszewskim (Bartoszewiczem)<sup>3</sup>. Również zestawienie dat aktywności twórczej Walentego Bartoszewskiego ze znanymi faktami z życia Jana nie wyklucza utożsamienia obu postaci. Bartoszewski tworzył głównie utwory religijno-okolicznościowe. Poza trzema dziełami pasyjnymi jest autorem opartego na średniowiecznej *visio Philiberti* dialogu Duszy z Ciałem, czterech zbiorów wierszy panegirycznych, dwóch tekstów na Boże Ciało, zbioru wierszy napisanych podczas epidemii dżumy w Wilnie, a także redaktorem śpiewnika maryjnego<sup>4</sup>.

*Żale serdeczne Oblubienice bojującej i dusz nabożnych...* to zbiór 21 wielkopostnych lamentów. Dzieło to wpisuje się w tradycję paraliturgicznej pieśni pasyjnej i czerpiąc zarówno z tradycji biblijnej, jak i apokryficznej, stanowi liryczne dopełnienie dwóch utworów wielkopiątkowych autorstwa wileńskiego poety zatytułowanych *Cień pogrzebu Pana Jezusowego...* (1630) i *Tęcza przymierza wiecznego, Jezus Chrystus ukrzyżowany...* (1633). Wszystkie teksty pasyjne Bartoszewskiego powstały na uroczystość Wielkiego Piątku obchodzoną w środowisku Bractwa św. Józefa z Arymatei i Nikodema, do którego należał Bartoszewski<sup>5</sup>. Utwór zadedykowany został proboszczowi katedralnemu i dziekanowi kapituły wileńskiej Marcinowi Michałowiczowi Żagielowi, jednemu z ofiarodawców konfraterni.

Dawne pieśni religijne można zasadniczo podzielić na trzy grupy: łacińskie pieśni liturgiczne związane z mszą świętą propagujące treści teologiczne; pieśni paraliturgiczne towarzyszące nabożeństwom liturgicznym i paraliturgicznym, powstające najpierw po łacinie, a później w językach narodowych; pieśni pozaliturgiczne stanowiące „produkt rodzimego folkloru”<sup>6</sup>. Decydujący wpływ na rozwój polskiej pieśni paraliturgicznej miały reformacja i sobór trydencki, który wprowadził zdecydowany rozdział liturgii od paraliturgii<sup>7</sup>. Wyznania reformowane kładły nacisk na nauczanie w językach narodowych, stąd m.in. popularność śpiewników protestanckich, w których *notabene* kopiowano wiele dawnych pieśni chrześcijańskich, o ile ich wymowa teologiczna była spójna z nauczaniem zboru. Do najbardziej znanych śpiewników protestanckich należą kancjonały Seklucjana (1547) i Artomiusza (1587). Odpowiedzią kontrreformatorów był druk katolickich śpiewników z pieśniami paraliturgicznymi, takich jak np. *Hymny, prozy i kantyka kościelne* (1598) Stanisława Grochowskiego i anonimowe *Pieśni postne starożytnie* (1607)<sup>8</sup>.

Badacze przypuszczają, że początki pieśni pasyjnej związane są ze średniowiecznymi procesjami pokutnymi organizowanymi w czasie Wielkiego Postu w Rzymie<sup>9</sup>. Już u zarania chrześcijaństwa w Polsce pojawił się obyczaj budowania symbolicznego grobu Bożego, w którym po liturgii Wielkiego Piątku składano krzyż lub figurę Chrystusa<sup>10</sup>. Zwyczaj czuwania przy grobie Pańskim przetrwał do dziś i obok przykładów siedemnastowiecznej pobożności pasyjnej, jak kałwarie i dróżki, miał wpływ na powstanie wielu barokowych utworów wielkopiątkowych. Pod względem formalnym literatura pasyjna już od czasów średniowiecza obejmowała różnorodne gatunki, np. *historia passionis, meditatones, planctus*<sup>11</sup>.

Plankt (z łac. *planctus* – narzekanie, płacz, lament), nazywany również lamentem bądź żalem<sup>12</sup>, to gatunek liryki średniowiecznej wyrażający żal po zmarłym. Nie ma on jednak prostych powiązań z epicedialnymi

6 M. Korolko, *Pieśń religijna* [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, T. Michałowska (red.), Wrocław 2002, s. 652.

7 *Idem*, *Wstęp* [w:] *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, t. 1: *Teksty i komentarze*, J. Nowak-Dłużewski (red.), M. Korolko (oprac.), Warszawa 1977, s. 19.

8 *Idem*, *Pieśń religijna...*, s. 655.

9 *Idem*, *Wstęp...*, s. 20.

10 F. Małaczyński OSB, *Rozwój obrzędów związanych z Grobem Pańskim*, „Folia Historica Cracoviensia”, 6 (1999), s. 249, 253–254.

11 J.J. Kopec, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Warszawa 1975, s. 102.

12 Jako że termin „plankt” najczęściej używany jest w kontekście poezji maryjnej, w odniesieniu do pasyjnych pieśni wyrażających żal z powodu męki i śmierci Jezusa posługuję się najczęściej terminem „lament”.

<sup>13</sup> T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1997, s. 450.

<sup>14</sup> Na ten temat zob. np. E. Żwirłowska, *Pasja w dramacie staropolskim XVI–XVII wieku* [w:] *Dramat i teatr sakralny*, I. Sławińska (red.), Lublin 1988, s. 67–106; L. Teusz, *Z dziejów motywów pasyjnych* – „*Dialogus pro Magna Feria Sexta*” (1724), „*Litteraria Copernicana*”, 31 (2019), nr 3, s. 21–34.

<sup>15</sup> Zob. K. Miaskowski, *Historia na godzinie kościelne rozdzielona gorzkiej męki i okrutnej śmierci Boga Wcielonego Jezusa Pana* [w:] *idem*, *Zbiór rytmów*, A. Nowicka-Jeżowa (wyd.), Warszawa 1995, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 3, s. 71–104; W. Odymalski, *Świata naprawionego od Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i Człowieka, najwyższego Króla królów i Pana nad pany etc., historyjey świętej ksiąg dziesięć...*, [Kraków 1671]; W. Kochowski, *Chrystus cierpiący, według textu Ewangelii świętej wierszem polskim wystawiony przez Wespazjana z Kochowa Kochowskiego* (r.p. 1681), K.J. Turowski (wyd.), Kraków 1859; S. Gawłowicki, *Jezus Nazareński, Syn Ojca Przedwiecznego albo Jeruzalem niebieska przezeń wyzwolona*, Warszawa 1686; W. Potocki, *Nowy zaciąg pod chorągiew starą tryumfującego Jezusa Syna Bożego nad Światem, Czartem, Śmiercią i Piekłem, gdzie traktamentem doczesne błogosławieństwo, żółdem wesole summienie, wysługą korona królewska...*, [Warszawa 1698]. Fragmenty poematu wydał L. Kukulski, zob. W. Potocki, *Nowy zaciąg pod chorągiew starą tryumfującego Jezusa, Syna Bożego...* [w:] *idem*, *Dzieła*, t. 1, L. Kukulski (oprac.), Warszawa 1987, s. 541–597. Dwa poematy pasyjne W. Bartoszewskiego wydałam w tomie W. Bartoszewski, *op.cit.*

<sup>16</sup> S. Nieznanowski, *Planctus* [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 660.

gatunkami starożytnymi takimi jak nenia, epicedium, tren czy epitafium. Jak pisze Teresa Michałowska,

tematyka oraz słownictwo planktu mieściły się w polu semantycznym śmierci (*mortuus est* – zmarł) i rozpacz (ego *doleo* – boleję, smucę się); w sferze stylistycznej dominowały apostrofy wzywające do współcierpienia i płaczu (tzw. *apostropha de luctu*). Owe wezwania, kierowane do Boga, natury, ludzi, królestwa itp., urastały do roli centralnego motywu treściowego, stając się zarazem osią kompozycyjną utworu; ich powtarzanie i piętrzenie miało potęgować emocjonalne napięcie wypowiedzi poetyckiej i podnosić jej patos<sup>13</sup>.

W Polsce plankt pojawia się już w *Kronice* Galla Anonima – w postaci pieśni upersonifikowanej Ojczyzny wyrażającej żal po śmierci Bolesława Chrobrego. Plankty były elementem średniowiecznych i późniejszych misteriów oraz dialogów pasyjnych<sup>14</sup>, do których wprowadzały liryczne akcenty; pojawiają się w utworach o charakterze apokryficznym: w *Żywocie Pana Jezusa Krysta* Baltazara Opeca i *Rozmyślniach dominikańskich*, a także barokowych poematach pasyjnych i mesjadach: dziełach Miaskowskiego, Odymalskiego, Kochowskiego, Gawłowickiego, Potockiego, również Bartoszewskiego<sup>15</sup>. Jak pisał Stefan Nieznanowski, plankt jako fragment poematów pasyjnych i mesjad „był momentem ożywienia nużącej często narracji, rodzajem psychicznego «oddechu», ponownego uwrażliwienia uwagi czytelnika zmęczonego epicką opowieścią”<sup>16</sup>. Wątki dolorystyczne w utworach pasyjnych pełniły funkcje ekspiacyjne i katartyczne<sup>17</sup>. Według Mirosława Korolki w XVII stuleciu nastąpił wręcz renesans średniowiecznego planktu, przy czym określenie to „dotyczyło zarówno lamentów oplakujących śmierć Chrystusa (*planctus naturae*), jak i «płaczu» Matki Boskiej pod krzyżem”<sup>18</sup>. Badacz odróżnia jednak plankty – rozumiane głównie jako utwory liryczne, które



opiewają ból i smutek Matki Boskiej – od wielkopostnych lamentów, a te ostatnie dzieli na dwa typy: biblijny i elegijny. Typ biblijny, preferowany głównie przez protestantów, ma na celu przede wszystkim objaśnienie dogmatów i jest pozbawiony pierwiastka emocjonalnego. Typ elegijny – którego przykładem jest zbiór Bartoszewskiego – stanowi pokłosie żarliwej kontrreformacyjnej religijności przejawiającej się żywiołowością, spontanicznością i sentymentalną pobożnością<sup>19</sup>.

Wielkopostne lamenty naśladowały liturgiczne lamentacje chorałowe, których źródło stanowiły biblijne Lamentacje Jeremiasza. Te ostatnie stały się częścią tzw. ciemnych jutrzni (*officium tenebrarum*), oficjum brewiarzowego śpiewanego w kościołach w Wielką Środę, Wielki Czwartek i Wielki Piątek. Lamentacje liturgiczne z ciemnych jutrzni stały się źródłem inspiracji dla podobnych tekstów o charakterze paraliturgicznym<sup>20</sup>.

Jednak obok lamentu o charakterze religijnym na gruncie literatury polskiej powstawały liczne utwory funeralne oplakujące bolesną utratę bliskich osób, najczęściej nazywane trenami. Utwory te – w znacznej mierze pozostające w kręgu tradycji czarnoleskiej, tworzone zarówno przez twórców pierwszego szeregu, jak i poetów *minorum gentium* – są obok *Lamentu świętokrzyskiego* bodaj najlepiej zbadane<sup>21</sup>. Inne grupy lamentacji stanowią skargi na ciężki los (tzw. lamenty chłopskie)<sup>22</sup>, niepowodzenia życiowe<sup>23</sup>, a także wpisujące się w krąg poezji politycznej wyrzekania upersonifikowanej Rzeczypospolitej<sup>24</sup>.

Barokowe lamenty pasyjne<sup>25</sup> wpisują się w ideę *compassio cum Christo*, która odpowiada jednemu z najważniejszych założeń chrześcijańskiej ascezy: „*Christo confixus sum cruci*” (zob. Ga 2, 19: „z Chrystusem jestem przybity do krzyża”), a jej celem jest religijna *katharsis* czy też palingeneza chrześcijańska<sup>26</sup>. Wzorem „przybitej do krzyża” staje się Matka Boża, co odzwierciedla bogata tradycja planktu maryjnego, którego najsłynniejszym przykładem w literaturze polskiej jest *Lament świętokrzyski*<sup>27</sup>.

17 S. Graciotti, „*Lament świętokrzyski*” a średniowieczna tradycja „*Planctus Beatae Mariae Virginis*” [w:] *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. Włoskie studia o literaturze staropolskiej, G. Brogi-Bercoff, T. Michałowska (red.), Warszawa 1995, s. 32.

18 M. Korolko, *Wstęp...*, s. 35.

19 *Ibidem*, s. 33–34.

20 *Ibidem*, s. 33.

21 Na temat staropolskiej poezji epicedialnej zob. zwłaszcza: S. Zabłocki, *Epicedium* [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 199–201; *idem*, *Antyczne epicedium i elegia żałobna*, Wrocław 1965; *idem*, *Polsko-lacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*, Wrocław 1968; A. Nowicka-Jeżowa, *Siedemnastowieczna poezja funeralna w kręgu tradycji renesansowej. Przekształcenia i przewartościowanie* [w:] *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, B. Otwinowska, J. Pelc (red.), Wrocław 1984, s. 193–210; *eadem*, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992; L. Słękowa, *Muza domowa. Okolicznościowa poezja rodzinna czasów renesansu i baroku*, Wrocław 1991 (rozdz. *Poezja żałobna*, s. 123–160); M. Włodarski, *Barokowa poezja epicedialna. Analiza*, Kraków 1993; M. Jarczykowa, *Przy pogrzebach rzeczy i rytmy. Funeralia Radziwiłłowskie z XVII wieku*, Katowice 2012.

22 Przykładowo: anonimowe *Lament chłopski na pany* i *Lament chłopski na zle lata*.

23 Na przykład Zbigniewa Morsztyna *Lament Gospodarowej Imci Wołoskiej*.

24 Na przykład Dominika Rudnickiego *Lament Prowincji Polskich nad umartą Matką Ojczyzną Polską* czy *Lament strapionej Polski*; Wojciecha Stanisława Chrościńskiego *Lament strapionej ojczyzny po zerwanej konwokacyjnej interregni i zawiązanych związkach [...]*

A.D. 1696 oraz *Do uciśnionej ojczyzny apostrophe*; Wojciecha Chlebowskiego *Lament żaloszny Korony Polskiej na rozruchy rokoszowe*.

25 Poza dziełem Bartoszewskiego warto wskazać chociażby pozostającą w podobnym kręgu tematyczno-genologicznym zbiór Hiacynta Przetockiego, *Lamenty albo żale serdeczne i głosy żalobne dusz chrześcijańskich nad niewinną śmiercią Jezusa ukrzyżowanego*, Kraków 1647.

26 S. Graciotti, *op.cit.*, s. 34; A. Rybicki, „*Compassio Mariae*” w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki religijnej, Lublin 2009, s. 13.

27 Zob. zwłaszcza S. Graciotti, *op.cit.*, s. 31–67; J. Woronczak, *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, „Pamiętnik Literacki”, 43 (1952), nr 1–2, s. 335–374; T. Michałowska, *op.cit.*, s. 448–457; P. Stępień, *Chaos i ład. „Lament świętokrzyski” w świetle tradycji teologicznej*, „Pamiętnik Literacki”, 89 (1998), nr 1, s. 69–94; R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków 2002, s. 355–358; P. Stępień, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach: „Kazanie na dzień św. Katarzyny”, „Legenda o św. Aleksym”, „Lament świętokrzyski”, „Żołtarz Jezusow”*, Warszawa 2003, s. 221–257.

28 D. Kozaryn, *Plankty w „Rozmyślaniach dominikańskich” (Wybrane zagadnienia stylistyczno-językowe)*, „Slavia Occidentalis”, 52 (1995), s. 41.

29 A. Rybicki, *op.cit.*, s. 14, 19.

30 W Lamentacjach proroka Jeremiasza pojawia się obleżona Jerozolima, która jest figurą Kościoła współcierpiącego z Chrystusem, zob. M. Korolko, *Wstęp...*, s. 33.

31 Por. np. „[...] zobaczyłam Jego ciało ubiczowane i pokaleczone tak, że

Odgrywa ona rolę współodkupicielki (*corredemptrix*) oraz współcierpiącej (*compassionix*)<sup>28</sup>. Dramat Maryi i jej postawa w obliczu ukrzyżowania Chrystusa traktowane są jako wzorzec przeżywania cierpienia, ale też najdoskonalszy przykład wiary, nadziei i miłości<sup>29</sup>.

Podmiotem większości wierszy w zbiorze Bartoszewskiego – zgodnie z tytułem – jest Oblubienica rozumiana jako figura Kościoła<sup>30</sup>. Zwraca się ona do Jezusa oraz wiernych, których zachęca do medytacji nad Męką Pańską i kontemplacji umęczonego ciała Zbawiciela. Jest to oczywiście nawiązanie do Pieśni nad Pieśniami, do której odwołania pojawiają się we wszystkich utworach pasyjnych Bartoszewskiego. Przykładowo w Żalu 2 na zasadzie antytezy zestawił poeta obraz Oblubienicy we wspaniałych szatach i koronie na głowie ze zmaltretowanym ciałem Ukrzyżowanego. Oblubienica wyrzeka się atrybutów władzy i oznak bogactwa: kluczy, korony i berła, a także wspaniałych szat, pragnie przywdziać zgrzebne wdowie szaty i posypać głowę popiołem na znak żałoby i pokuty. Oznaki władzy zostały zestawione na zasadzie antytezy z symbolami męki takimi jak korona cierniowa, rany na ciele Chrystusa, trzcina, gwoździe. Utwór zbudowany został z sekwencji pytań retorycznych zaczynających się od anafory „co mi po...?” oraz odpowiedzi „nic mi po...” pokazujących bezsens zastanej rzeczywistości w obliczu śmierci Boga. Osoba mówiąca w wierszu deklaruje odrzucenie ziemskich marności, przez co tekst wpisuje się w ideę *contemptus mundi*. Z kolei w Żalu 5 Bartoszewski opisał poranione ciało Zbawiciela, nawiązując do obrazu Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami – podobny zabieg zastosował autor w poemacie pasyjnym *Cień pogrzebu Pana Jezusowego...* Poeta w bardzo sugestywny sposób, parafrazując fragmenty biblijnej księgi, opisał rany Chrystusa (podobne obrazowanie znajdziemy np. w *Rozmyślaniach*<sup>31</sup> św. Brygidy Szwedzkiej i w *Rozmyślaniiu przemyskim*<sup>32</sup>):

Jako prawie odarte, prawie ociągnione,  
wszystkie przez skórę kości mogą być zliczone.

Owa w co pojrzysz, wszystko krwią ociekło,  
Tu się ciało podarte spiekło.  
[*Żal* 5, w. 35–38]<sup>33</sup>

Trzy pierwsze wiersze w zbiorze mają charakter kompilacyjny – to deklaracje współcierpienia z Chrystusem zbudowane z sekwencji pytań retorycznych wyrażających ból i niedowierzanie na widok poranionego ciała Zbawiciela. Oblubienica, w duchu *compassio cum Christo*, deklaruje pragnienie dzielenia bólu z Ukrzyżowanym. Już w *Żalu* 1 kieruje do Jezusa słowa:

Czemuś mię raczej z sobą nie wziął na katownie,  
gdzie bym znosiła wszystkie męki z tobą równie;  
czemum szat swoich krwawym potem nie zmaczała,  
rąk i szyje pod stryczki oraz nie podała [...].  
[*Żal* 1, w. 7–10]

Pragnienie współcierpienia z Ukrzyżowanym jest jednym z wyznaczników lamentów pasyjnych, zwłaszcza planktów maryjnych – pojawia się również w utworach o proveniencji apokryficznej, np. w *Żalach Maryi z Ewangelii Nikodema*<sup>34</sup>. Osoba mówiąca w wierszu Bartoszewskiego odczuwa zagubienie z powodu rozdzielenia z Oblubieńcem<sup>35</sup>, wyraża niezrozumienie nowej sytuacji i niezgodę na rozstanie. W *Żalu* 3 również pojawiły się pytania retoryczne, będące jednocześnie wezwaniem do zbiorowego płaczu powtarzanym w dwóch kolejnych wierszach. Poeta apeluje o odrzucenie „świeckich dostojeści” i rozmyślanie nad Męką Pańską. Podmiot wiersza wręcz nie dopuszcza możliwości, by ktokolwiek pozostał obojętny wobec cierpienia Jezusa, co wyrażają pytania retoryczne o charakterze anaforycznym: „Kto się [...] nie zasmuci?”, „Kto dziś nie obróci w smutek swych radości?”, „Kto [...] nie zaboleje?”

Z kolei w *Żalu* 4 autor zwraca się nie do czytelnika, ale do słońca, nieba i ziemi. Wiersz nawiązuje do opisanych

było aż widać kości. Jeszcze boleśniej-  
sze było to, że po biczach pozostawały  
głębokie bruzdy na Jego ciele. Gdy Mój  
Syn stał cały obłany krwią i tak pora-  
niony, że już w Nim nie było niczego,  
co by Go nie bolało i nie zostało ubi-  
czowane. [...] wszystkie nerwy i żyły  
naciągnęły się i popękały [...] krew  
zalała Jego oczy, zatkała i poplamiała  
uszy i brodę” (zob. Brygida Wielka,  
*Objawienia i inne dzieła*, J. Hojnowski,  
S. Kafel, T. Wietecha (tłum.), Kraków  
2004, Antologia Mistyków Francisz-  
kańskich. Nowa Seria, t. 2, s. 45–46).

<sup>32</sup> Por. np. „Bo tako nędzno bit, aże  
sie częstokroć mięso biczmi wyrywa-  
ło z jego świętego ciała i ostawało na  
pęgach i na powrozach” (zob. *Rozmy-  
ślanie przemyskie. Transliteracja, trans-  
krypcja, podstawa łacińska, niemiecki  
przekład. Transliteration, Transkription,  
lateinische Vorlagen, deutsche Überset-  
zung*, F. Keller, W. Twardzik (wyd.),  
t. 2, Freiburg 2000, Monumenta Lin-  
guae Slavicae Dialecti Veteris, t. 42,  
rozd. 533, s. 818).

<sup>33</sup> Wszystkie cytaty podaję za edycją:  
W. Bartoszewski, *op.cit.*

<sup>34</sup> *Cykl Piłata: Ewangelia Nikodema*  
[w:] *Ewangelie apokryficzne*, cz. 2: *Św. Jó-  
zef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmar-  
twychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie  
Maryi*, M. Starowiejski, W. Appel (red.),  
Kraków 2017, Apokryfy Nowego Testa-  
mentu, t. 1: *Pisma Apokryficzne*, s. 671.

<sup>35</sup> Oblubieniec z Pieśni nad Pieśniami  
stanowił starotestamentową prefi-  
gurację Chrystusa.

36 Por. pobudkę: „Słońce, gwiazdy omdlewają, / Żalobą się pokrywają” (*Gorzkie żale. Jubileusz 300-lecia nabożeństwa (1707–2007)*, W. Kałamarz (oprac.), Kraków 2007, s. 11).

37 Zob. np. A. Roźniatowski, *Pamiętka krwawej ofiary Pana Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*, J.S. Gruchała (wyd.), Warszawa 2003, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 27, s. 132–134.

38 *Polskie pieśni pasyjne...*, utwór XIII.1, s. 297.

39 Na ten temat zob. zwłaszcza K. Panuś, *Kontemplacja Chrystusowych ran w pobożności i kaznodziejstwie chrześcijańskim*, „Studia Włocławskie”, 19 (2017), s. 307–318.

40 H. Piwoński, *Liturgia wielkopiątkowa u bożogrobców*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 43 (1981), s. 275.

41 K. Strycharz-Bogacz, *Przejawy duchowej pobożności w polskim nurcie pasyjnym*, „Annales Lublinenses pro Musica Sacra”, 3 (2013), nr 4, s. 153–167.

przez ewangelistów zjawisk atmosferycznych po śmierci Jezusa (zaćmienie słońca, trzęsienie ziemi – zob. Mt 27, 51–53; Mk 15, 38; Łk 23, 44–45), powstania umarłych z grobów (zob. Mt 27, 52), a także opisanego w apokryfach (m.in. w Ewangelii Nikodema) zstąpienia Chrystusa do piekła. Jezus został przedstawiony pod postacią jednej ze swych starotestamentowych prefiguracji – Józefa, którego odzienie poszarpały dzikie bestie (animalizacja oprawców Chrystusa jest jedną z cech charakterystycznych poezji pasyjnej, zwłaszcza epickiej). Bartoszewski odwołał się też do tradycji *planctus naturae*, czyli płaczu natury i całego stworzenia po śmierci Zbawiciela. Topos ten zostanie podjęty na początku następnego stulecia w *Gorzkich żalach*<sup>36</sup>, pojawia się zarówno w epice pasyjnej<sup>37</sup>, jak i utworach lirycznych. Na przykład w pieśni *O Jezuu, jakoś ciężko skatowany z Kancjonału staniąteckiego* (1586) czytamy:

Boleje słońce, gwiazdy omdlewają,  
Miesiąc się krwawi, niebiosy ustają.  
O anielskie kochanie,  
Odmieniło się w płaczliwe wzdychanie<sup>38</sup>.

Dopiero *Żal 5* jest bezpośrednim zwrotem do czytelnika – poeta apeluje do odbiorcy, aby „przystąpił do grobu Pańskiego” i kontemplował rany na ciele Zbawiciela<sup>39</sup>. Jak wspomniałam, utwór powstał dla uczczenia uroczystości wielkopostnych. Zwyczaj adoracji grobu Bożego, w czasie której wierni modlą się i oddają cześć monstancji, zapoczątkowali Kanonicy Regularni Grobu Bożego (nazywani bożogrobcami lub miechowitami). Jednym z elementów liturgii Wielkiego Piątku u bożogrobców była adoracja krzyża, który składano w grobie<sup>40</sup>. Znalazło to też swoje odzwierciedlenie w pobożności ludowej<sup>41</sup> – procesje i adoracje miały niejako charakter teatralizacji dogmatów, które słabiej wykształconym wiernym łatwiej było objaśnić za pomocą połączenia ruchu, słowa i obrazu. Wpisywało się to w swoistą „teatralną” pobożność barokową.

Osoba mówiąca w wierszu Bartoszewskiego nakłania do kontemplowania poranionego ciała Chrystusa, wielokrotnie zwracając się do odbiorcy słowem „patrz” – to sygnał świadczący o dążeniu do wizualizacji, która jest niezbędna do praktykowania tzw. modlitwy myślanej, rozumianej jako medytacja nad prawdami wiary<sup>42</sup>. W utworze można dostrzec wyraźne nawiązanie do kultu ran Chrystusowych, który zaowocował rozwojem modlitw ku czci pięciu ran Zbawiciela. Schemat kontemplacji członków ukrzyżowanego Chrystusa ma źródła w średniowieczu, m.in. w tradycji apokryficznej<sup>43</sup>. Żyjący w pierwszej połowie XIII w. cysters Arnulf z Lowanium najprawdopodobniej jest autorem dzieła *Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis* – każda z siedmiu wierszowanych wypowiedzi mówi o innym z członków umierającego na krzyżu Chrystusa: *Ad pedes* („Na nogi”), *Ad genua* („Na kolana”), *Ad manus* („Na ręce”), *Ad latus* („Na bok”), *Ad pectus* („Na piersi”), *Ad cor* („Na serce”), *Ad faciem* („Na twarz”). Jednym z krzewicieli tego kultu był św. Bernard z Clairvaux, który głosił, że rozważanie ran Ukrzyżowanego zapewnia „schronienie” przed zagrożeniem ze strony złych duchów<sup>44</sup>. O ranie w boku jako schronieniu, do którego człowiek może „wejść”, nauczał również m.in. Henryk Suzo<sup>45</sup>. U Bartoszewskiego wielokrotnie pojawia się metafora rany w boku Chrystusa jako bezpiecznego miejsca, gdzie grzesznik znajdzie ochronę przed złem. Motyw rany w boku, nazywanej raną miłości, jest wyrazem kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, szczególnie żywego w środowisku jezuitów<sup>46</sup>. Podstawy teologiczne kultu Serca Jezusa opracował jezuita Kasper Drużbicki, autor modlitewnika *Serce Jezusowe meta albo cel serc stworzonych* z 1696 r.<sup>47</sup> Bartoszewski idzie zresztą dalej – w jego utworze cześć oddawana jest nie tylko siedmiu „kanonicznym” członkom ciała Zbawiciela, ale także m.in. włosom, oczom czy ustom. Przede wszystkim poecie zależało na zwizualizowaniu ogromu okaleczeń ciała Pańskiego.

42 Na ten temat zob. B. Łukarska, *Wizualizacja w barokowych rozważaniach pasyjnych. Rekonesans badawczy*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury”, 14 (2014), s. 127–140.

43 I. Szczukowski, *Między odrzuceniem a zbawieniem. Problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku*, Bydgoszcz 2012, s. 101.

44 K. Panuś, *op.cit.*, s. 310.

45 J. Misiurek, *Rana miłości* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 16, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2012, kol. 1202–1203.

46 Akcentowany był np. w *Ćwiczeniach duchownych* Ignacego Loyoli (J. Paszenda, *Jezuici* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, S. Wielgus (red.), Lublin 1997, kol. 1270). Zob. też J. Misiurek, *Nauka polskich teologów katolickich XVII i XVIII wieku o kulcie Serca Jezusowego*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 12 (1974), nr 1, s. 61–78; C. Drążek, *Rozwój kultu Serca Jezusowego w Polsce* [w:] *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, C. Drążek, L. Grzebień (red.), Kraków 1983, s. 94–102; B. Noworyta-Kuklińska, *Trzynastowieczna tradycja mistyczna w barokowym obrazie „Adoracji ran Chrystusa przez zakonnice reguły św. Benedykta” z klasztoru Panien Benedyktynek w Przemysłu*, „Roczniki Humanistyczne”, 69 (2021), nr 4, s. 78–79.

47 J. Majkowski, J. Misiurek, *Drużbicki Kasper SJ* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1989, kol. 240–241. Tematyka kordialna pojawia się często w jezuitckiej poezji medytacyjnej, np. M. Mieleško, *Emblematy*, R. Grześkowiak, J. Niedźwiedz (oprac.), Warszawa 2010.

Zwłaszcza *Żal 17* i *Żal 18* wpisują się w tradycję kultu ran Chrystusa. W pierwszym z wierszy każda z ran opiewana jest w osobnej strofie, np.

O głowo smutkiem zgryziona,  
na ramionach położona,  
daj się, proszę, pocałować,  
daj nad sobą politować.  
[*Żal 17*, w. 1–4]

Podobny zabieg zastosowany został w osiemnastowiecznej pieśni *Dobranoc, Głowo święta*<sup>48</sup>. Natomiast w *Żalu 18* poeta odwołał się wyłącznie do kultu rany w boku, nazywając ją m.in. „źródłem ojcowskiej miłości” oraz „fortami Chrystusowego serca”, i ponownie wykorzystał metaforę schronienia:

Nie chcę ja inszej obrony,  
tak warowny z każdej strony  
bok twój, przenaświętszy Panie,  
za pewny mi zamek stanie.  
[*Żal 18*, w. 29–32]

W wielu wierszach ze zbioru pojawiają się refreniczne strofy, co może sugerować, iż pieśni pisane były z myślą nie tylko o czytaniu, ale też o melorecytacji. W *Żalu 6* zestawił poeta cierpienia Chrystusa przed śmiercią oraz *arma Christi* z atrybutami Chrystusa Króla z Objawienia św. Jana (tron, korona, berło, strzały ogniste, miecz itd.). Poszczególne strofy rozdzielone są refrenem wzywającym do opłakiwania umarłego Zbawiciela:

O duszo wierna, zapomni wesela,  
płacz Pana swego, płacz Odkupiciela!  
Płaczcie Go wszyscy w te płacziwe noty:  
„Mój Jezu, mój, mój, mój żywocie złoty,  
Źródło zbawienia, wieczny wieńcu cnoty!”  
[*Żal 6*, w. 7–11]



Podobna fraza pojawia się w poemacie pasyjnym Abrahama Roźniatowskiego *Pamiętka krwawej ofiary Pana Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*, do którego Bartoszewski nawiązywał właściwie we wszystkich swoich utworach pasyjnych<sup>49</sup>. Pewne odwołania intertekstualne – tyle że w drugą stronę – można dostrzec także w relacji niektórych tekstów wileńskiego poety z późniejszymi o niemal osiem dekad *Gorzki żalami*<sup>50</sup>. W omawianym tu *Żalu 6* pojawia się fraza „Jezu mój kochany”, która jako refren powtarzana jest w *Lamencie duszy nad cierpiącym Jezusem* w wydany w 1707 r. nabożeństwie pasyjnym<sup>51</sup>. Z kolei w *Żalu 15* zawarł Bartoszewski frazę: „krwią stwierdź, a wodą moją omyj duszę” (w. 31), podczas gdy w *Gorzkich żalach* czytamy: „Jezu mój, we krwi ran swoich / Obmyj duszę z grzechów moich!”<sup>52</sup>. To oczywiście nie dowodzi jednoznacznie, iż ks. Wawrzyniec Benik, autor *Gorzkich żalów*, korzystał bezpośrednio z tekstu Bartoszewskiego, ale utwór ten na pewno nie powstał w próżni, jako jego źródła wskazuje się m.in. pieśni pasyjne *Jezus Chrystus, Bóg człowiek, Mądrość Ojca swego* Walentego z Brzozowa z 1554 r., *Jezusa Judasz sprzedał* z 1558 czy *Rozmyślajmy dziś, wierni chrześcijanie* z roku 1587, a także Litanię o Męce Pańskiej czy średniowieczną sekwencję *Stabat Mater dolorosa*<sup>53</sup>. Być może zatem również tekst wileńskiego poety oddziaływał na powstanie najbardziej znanego i odprawianego do dziś nabożeństwa pasyjnego.

Strofy o charakterze refrenicznym, w których poeta nawołuje do wdzięczności w obliczu poświęcenia Zbawiciela i oplakiwania jego męki oraz śmierci, pojawiają się również w *Żalu 9*. W utworze dostrzegamy interesujące motywy i nawiązania intertekstualne: Chrystus porównany został kolejno do króla Dawida (dwukrotnie), słowika, kokoszy oraz pelikana. Każdy z tych motywów zakorzeniony jest w tradycji biblijnej bądź literaturze. Przyrównując Jezusa do pasterza, za pomocą porównania homeryckiego nawiązał Bartoszewski do historii z 1 Księgi Samuela (17, 34–37), w której Dawid opowiada

49 A. Roźniatowski, *op.cit.*

50 Na ten temat zob. zwłaszcza: *Gorzkie żale. Jubileusz 300-lecia nabożeństwa...*; M. Bańbuła, B. Bartkowski, *Gorzkie żale* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, J. Bienkowski (red.), Lublin 1989, kol. 1309–1311; T. Sinka, *Gorzkie Żale. Geneza, teologia, przyszłość*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 54 (2001), nr 1, s. 51–54; A. Brzenczek, K. Jędrzych, *Gorzkie żale jako gatunek* [w:] *Bogactwo polszczyzny w świetle jej historii*, t. 2, K. Kleszczowa, A. Rejter (red.), Katowice 2008, s. 131–143; A. Malińska, „*Gorzkie żale*” i inne nabożeństwa pasyjne w XVIII wieku [w:] *Codzienność i niecodzienność oświeconych*, t. 1: *Przyjemności, pasje i upodobania*, B. Mazurkowska, M. Marcinkowska, S. Dąbrowski (red.), Katowice 2013, s. 89–98.

51 *Gorzkie żale. Jubileusz 300-lecia nabożeństwa...*, s. 14, 17–20.

52 *Ibidem*, s. 12, w. 9.

53 M. Bańbuła, B. Bartkowski, *op.cit.*, kol. 1310.

54 Porównanie Jezusa do Dawida walczącego z Goliatem pojawia się także w poemacie pasyjnym Roźniatowskiego, zob. A. Roźniatowski, *II. Cedron* [w:] *Pamiętka krwawej ofiary...*, s. 34–35, w. 5–10.

55 J. Kochanowski, *Tren I* [w:] *Treny*, J. Pelc (oprac.), Wrocław 2009, Biblioteka Narodowa, Seria I, nr 1, w. 9–14.

56 Na ten temat zob. J. Axer, *Smok i słowiczki: wokół wersów 9–14 „Trenu I” Jana Kochanowskiego*, „Pamiętnik Literacki”, 70 (1979), nr 1, s. 187–191.

57 Cyt. za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, J. Frankowski (oprac.), Warszawa 1999.

58 J. Mijakowski, *Kokosz panom krakowianom w kazaniu za kolędę dana*, R. Mazurkiewicz (oprac.), Warszawa 2008, Biblioteka Dawnej Literatury Popularnej i Okolicznościowej, t. 3, II, w. 50–53.

królowi Saulowi, jak to własnymi rękami pokonał niedźwiedzia i lwa, chroniąc tym samym owce, które wypasał. Następnie autor przywołał historię walki Dawida z Goliatem z tej samej księgi biblijnej<sup>54</sup>. W kolejnej strofie poeta przyrównał Chrystusa do słowika, który w obliczu ataku smoka własną pierś chroni potomstwo, samemu narażając się na utratę życia – jest to nawiązanie do *Trenu I* Jana Kochanowskiego, w którym czytamy:

Tak więc smok, upatrzywszy gniazdo kryjome,  
Słowiczki liche zbiera, a swe łakome  
Gardło pasie; tym czasem matka szczebiece  
Uboga, a na zbójcę co raz sie miece,  
Próżno: bo i na samę okrutnik zmierza,  
A ta nieboga ledwe umyka pierza<sup>55</sup>.

Źródłem tego porównania jest cyceroński przekład *Iliady* Homera, tyle że w dziele Homera zamiast „słowiczków” mamy „wróbelki”<sup>56</sup>. Do kokoszy Chrystus przyrównany został w Ewangelii św. Mateusza (23, 37): „Ilekroć chciałem zgromadzić syny twoje, jako kokosz kurczęta swoje pod skrzydła zgromadza, a nie chciałość”<sup>57</sup>; podobny motyw walki kokoszy z kanią pojawia się również w utworze Jacka Mijakowskiego z 1638 r. zatytułowanym *Kokosz panom krakowianom w kazaniu za kolędę dana*, gdzie czytamy:

Pana Boga zatym prośmy, aby nas przez tę godzineczkę za kurczątką pod skrzydła łaski swojej niebieskiej przyjął, bo inaczej ona drapieżna kania z krajów piekielnych i mnie do mówienia, i wam do słuchania przeszkadzać będzie<sup>58</sup>.

Z kolei porównanie Chrystusa do pelikana opiera się na opowieści, zgodnie z którą ten ptak własną krwią karmi młode. Pochodzi ona z wczesnochrześcijańskiego greckiego tekstu zatytułowanego *Fizjolog*, a została spopularyzowana przez średniowieczne bestiariusze. Pelikan



pojmowany jest jako symbol ofiary zbawczej Chrystusa złożonej na krzyżu, najwyższego poświęcenia. Motyw ten można znaleźć w wielu staropolskich dziełach religijnych, np. w pieśni o zwiastowaniu *Radości wam powiedam...* czytamy: „On jest wierny pelikan, / Wykupi dusze z mąk sam; / Da swe serce rozkrawić, / Chcąc grzeszną duszę wybawić”<sup>59</sup>, a w jednym z kazań wielopiątkowych kanonika regularnego laterańskiego Jacka Liberiusza: „Witaj, pelikanie szlachetny, dla ożywienia umarłych twych dziątek hojnie z ciała twego krew toczący”<sup>60</sup>. Motyw ten znajdziemy również w Psalmie 102 (101), 7: „Zstałem się podobnym pelikanowi na puszczy”.

W zbiorze powtarza się wiele motywów wykorzystanych w poematach pasyjnych Bartoszewskiego, w utworach *Tęcza przymierza wiecznego...* i *Cień pogrzebu Pana Jezusowego...* Na przykład w *Żalu 10* pojawia się nawiązanie do motywu prasy czy też tłoczni mistycznej (*torcular Christi*), w którym cierpienia Chrystusa obrazowane są poprzez analogię do wyciskania soku z winnych gron (źródłem motywu jest biblijne proroctwo o Bożym sądzie w Edomie, Iz 63, 1–3), i charakterystyczna dla utworów pasyjnych hiperbolizacja krwi, która wypłynęła z ciała Zbawiciela – jak pisze Bartoszewski – „do szczęta”<sup>61</sup>. Poeta porównał też Chrystusa do drzewa mirry, z którego na wiosnę tłoczona jest żywica, i nawiązał do przypowieści o nieurodzajnym drzewie figowym (Mt 21, 18–22). Z kolei w *Żalu 12* przedstawił symbolikę *arma Christi* oraz znaczenie udreń, jakich Jezus doznał przed śmiercią, np.

Trzcina! Czy nie jest oną dla człeka nędznego  
podpisany przywilej Zakonu Nowego?  
[*Żal 12*, w. 39–40]

To swego rodzaju poetycka dydaktyka – wszak celem rozważań wielkopiątkowych, którego przykładem były utwory paraliturgiczne takie jak omawiane lamenty, było także objaśnienie wiernym tajemnicy zbawienia.

59 *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, W. Wydra, W.R. Rzepka (oprac.), W. Kuraszkiewicz (red.), Wrocław 1995, s. 242.

60 J. Liberiusz, *Kazanie trzecie na tenże dzień [Wielki Piątek]* [w:] *idem, Gospodarz nieba i ziemi Jezus Chrystus, Syn Boży, Bóg wcielony, Zbawiciel i naprawca świata...*, Kraków 1669, s. 258–288. Cyt. za wydaniem współczesnym: *Kazania pasyjne*, J.S. Gruchała, K. Panuś (oprac.), Kraków 2014, Kazania w Kulturze Polskiej. Edycja Kolekcji Tematycznych, t. 3, s. 289.

61 Na ten temat pisałam w artykule: M. Pasek, *Strategie obrazowania ciała Chrystusa w wybranych barokowych utworach pasyjnych*, „Meluzyna”, 5 (2018), nr 2, s. 41–43.

62 Motyw ten wykorzystał także Roźniatowski w *Pamiętce krwawej ofiary...*: „Wszyscy wy, którzykolwiek tą drogą mijacie, / słuchajcie, przypatrzcie się, a łącno uznacie, / jestli na świecie boleść równa mej boleści”, zob. A. Roźniatowski, XXXIII. *Siedm słów ostatnich P[ana] Jezusa Chrysta Zbawiciela naszego* [w:] *Pamiętka krwawej ofiary...*, s. 122, w. 349–351.

63 B. Bartkowski, *Improperia* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, kol. 100–101.

Adresatem kilku wierszy jest sam Chrystus. W *Żalu 11* autor zwraca się do Zbawiciela, prosząc o wyjaśnienie tajemnicy śmierci krzyżowej:

Powiedz, Panie, przyczynę krzyżowej  
Twej to śmierci lub złości jakowej.  
Wiem, że nagany  
nie miał żywot Twój niepokalany.  
[*Żal 11*, w. 17–20]

Jednocześnie kolejny raz bije się w piersi, pamiętając, iż to dla jego zbawienia Chrystus poświęcił swoje życie, i prosi, aby otworzył mu „oczne serca zdroje”, by mógł opłakiwać Mękę Pańską.

Chrystus jest także podmiotem niektórych pieśni. W *Żalu 13* *abo Wzywaniu Pańskim do uważenia boleści swoich* Zbawiciel nawołuje grzeszników do kontemplacji swych ran i rozważania tajemnic męki, a także apeluje o miłość i wdzięczność za swoje poświęcenie:

O wszyscy, którzy tędy przechodzicie,  
na te oręza męki Mejej patrzycie,  
uważcie pilnie, jeżeli na świecie  
równy mnie smutek i boleść najdziecie.  
[*Żal 13*, w. 1–4]

Przywołany fragment stanowi nawiązanie do cytatu z Lamentacji Jeremiasza (1, 12): „*O vos omnes, qui transitis per viam*” („O wy wszyscy, którzy idziecie przez drogę”)<sup>62</sup>. Wiersz odsyła do gatunku improperium (łac. wyrzut, skarga, narzekanie) – pieśni towarzyszącej adoracji krzyża w liturgii Wielkiego Piątku. W utworach tego typu dobrodziejstwa Odkupiciela wobec ludzi zestawiane są z niewdzięcznym postępowaniem grzeszników<sup>63</sup>. Również *Żal 20* *abo Skarga Pańska na niewdzięczność ludu izraelskiego* to improperium. Wiersze te – choć są utworami paraliturgicznymi – stanowią przykład improperium mniejszego, w którym pomiędzy strofami powtarzają

się słowa *Popule meus* (*Ludu mój*). Najstarsze ślady improperiów znajdują się w liturgii jerozolimskiej z końca IV w., a do liturgii rzymskiej weszły na przełomie XI i XII stulecia. Łacińskie improperia mniejsze pojawiły się najpewniej w XI w.<sup>64</sup> Najbardziej znanym przykładem staropolskiego improperium jest – prawdopodobnie siedemnastowieczna<sup>65</sup> – pieśń *Ludu, mój ludu, cóżem ci uczynił*<sup>66</sup>, do dziś śpiewana w czasie liturgii Wielkiego Piątku podczas adoracji krzyża. Improperia czerpały z Pisma Świętego i nawiązywały do słów z Księgi Micheasza (6, 3): „Ludu mój, cóżem ci uczynił? Czym ci się uprzykrzyłem? Odpowiedz Mi!”.

*Żal 20* Bartoszewskiego to obszerne improperium – składa się z 12 ósmiowersowych strof, pomiędzy które wstawiono słowa „Ludu mój”. Przywołane są w nim – i rozbudowane – wszystkie wydarzenia biblijne, które pojawiają się w improperium *Ludu, mój ludu, cóżem ci uczynił*. Bartoszewski, podobnie jak autor tej antyfony, czerpie zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu, przytacza też wspomniany cytat z Księgi Micheasza. Porównując oba utwory, można zauważyć, iż wileński poeta – poza rozwinięciem motywów – w początkowych strofach obszerniej oparł swą pieśń na Księdze Rodzaju:

Ludu mój,  
jam dla ciebie z nizczego ziemię rodną wyprawił,  
morze pławne i niebo kryształowe wystawił,  
jam dzień i noc rozmierzył, jam słońca koło  
wdzięczne  
nieugaszenie zażęgl i oblicze miesięczne [...],  
tyś na mię płwał płwociny, z bluźnierstwamiś  
powstawał.

[*Żal 20*, w. 17–20, 24]

Także *Żal 8* nawiązuje do improperium, tyle że narzekającym jest nie Chrystus, a grzesznik, który kaja się i wymienia swoje liczne przewiny. Co więcej, utwór ten wykazuje podobieństwa z *Użaleniem niewinności Pana*

64 *Ibidem*, kol. 100.

65 J. Kamper-Warejko, *Pieśni pasyjne i wielkanocne w kancjonale Piotra Arto-miusza (Toruń 1601)*, Toruń 2006, s. 29.

66 Zob. *Ludu, mój ludu* [w:] J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, W. Kałamarz, A. Ziółkowski (red.), Kraków 2015, s. 200–202.

67 M. Laterna, *Harfa duchowna to jest dziesięć rozdziałów modlitw katolickich*, Kraków 1611, s. 342–345.

68 Zob. Pseudo-Augustinus Aurelius, *Meditationes* 7 (PL 40, 906).

69 J. Kochanowski, *Tren XIV* [w:] *idem, Treny...*, w. 14.

*Jezusa ukrzyżowanego, z pobudką do skruchy, Augustyna świętego* wchodzącym w skład *Harfy duchownej* Marcina Laterny<sup>67</sup>. Z kolei *Użalenie* jest tłumaczeniem rozdziału 7 *Rozmyślań* św. Augustyna<sup>68</sup>.

Utworky w zbiorze *Żale serdeczne Oblubienice...* można też podzielić na takie o przewadze pierwiastków lirycznych o charakterze komploracyjnym i te, w których liryczna inwencja ustępuje miejsca opisowi *historiae passionis*, choć tych ostatnich jest zdecydowanie mniej. Przykładowo w *Żalu* 7 pojawia się opis wydarzeń poprzedzających śmierć krzyżową:

Bo gdy w miasto gmin Pana prowadził z pie-  
śniami  
i z jakowemi przemógł wtenczas obrządami,  
to zazdrosnym faruzom srodze zaboje,  
że się od ludu Jemu taka chwała dzieje.  
[*Żal* 7, w. 5–8]

Jednak już w drugiej części wiersza dominują ekspresyjne pytania retoryczne i wykrzyknienia podkreślające cierpienia Chrystusa, a także wezwania do zbiorowego płaczu. Z kolei w *Żalu* 19 nawiązuje poeta do ostatnich chwil życia Jezusa – cytuje jego słowa skierowane do jednego z łotrów, Matki Bożej i św. Jana, a także Boga. Chrystus porównany został do Samsona, który ośłą szczęką pokonał Filistynów (Sdz 15, 9–20). Samson jest tutaj oczywiście starotestamentową prefiguracją Jezusa.

Interesujące nawiązania intertekstualne można także dostrzec w *Żalu* 16, w którym osoba mówiąca w wierszu zwraca się do swojej duszy. W utworze pojawia się motyw kamiennego serca, które jest odporne na poświęcenie Zbawiciela. Tymczasem w *Trenie* XIV Jana Kochanowskiego czytamy: „Gdzie by też tak kamienne ten Bóg serce nosił”<sup>69</sup>. Zresztą odniesień Bartoszewskiego do poezji czarnoleskiej jest wiele i temat ten zasługuje na osobne opracowanie. Chociażby dalej w tym samym tekście pojawia się fragment: „Nieprzeżyty wiek się skroci, /

któż to twej spłaci dobroci?” (w. 15–16). Podobną frazę można dostrzec w *Trenie XIX*: „Żyjem wiek nieprzeżyty, wiecznej używamy / Dobrej myśli, przyczyny wszytkich rzeczy znamy”<sup>70</sup>.

Bartoszewski chętnie sięgał też do tradycji poezji metafizycznej. W omawianym *Żalu 16* pojawia się motyw potoków łez, a w *Setniku rymów duchownych* Sebastiana Grabowieckiego czytamy w podobnym religijnym kontekście: „[...] Tak też z mych oczu przez jagody s**ł**oki / jasne w swojej własności / mają hojne potoki”<sup>71</sup>, „Najśliczniejszy Jezu, przez srogie wylanie / krwie Twej niechaj źródło gorzkich łez powstanie / z serca skruszonego”<sup>72</sup>. Oczywiście można by stwierdzić, że jest to zależność przypadkowa, gdyż motyw potoków łez był popularny w dawnej poezji. Podobnych wątpliwości raczej nie będziemy mieć w przypadku *Żalu 21*, który jest wyraźnie zależny od wiersza XVI z *Setnika pierwszego Rymów duchownych* Grabowieckiego, co ilustrują poniższe cytaty.

Niech tedy w sobie żadnej rzeczy nie smakuję,  
przy której Ciebie, Boga, być nie czuję.  
[*Żal 21*, w. 17–18]

Niech, co Tobie miło, me kochanie będzie,  
niech, czego Ty nie chcesz, mnie się przykrzy  
wszędzie”.  
[*Setnik pierwszy XVI*, w. 5–6]

Niech mi omierzną, niech to podawam w ohydę,  
co Ty, Panie, pomiatasz w pogardną obrzydę.  
[*Żal 21*, w. 23–24]

[...] niech, czego Ty nie chcesz, mnie się przy-  
krzy wszędzie.  
[*Setnik pierwszy XVI*, w. 6]

Imię Twe święte moją niech będzie ochłodą.  
[*Żal 21*, w. 31]

70 *Idem, Tren XIX* [w:] *idem, Treny...*, w. 71–71.

71 S. Grabowiecki, *Setnik pierwszy XCVI* [w:] *idem, Rymy duchowne*, K. Mrowcewicz (wyd.), Warszawa 1996, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 5, s. 102, w. 16–18.

72 *Idem, Setnik wtóry XXV* [w:] *idem, Rymy duchowne*, s. 129, w. 1–3.

Niech mi Twoje imię za ochłodę będzie.

[*Setnik pierwszy XVI, w. 1*]

Drugie z postawionych przeze mnie na początku tekstu pytań badawczych dotyczyło kwestii cykliczności tomu. Jak pisze Mirosław Korolko, elegijny typ lamentu wielkopostnego mógł mieć dwa źródła: klasyczne epicedium oraz obrzędowość ludową<sup>73</sup>. Zbiór Bartoszewskiego zdecydowanie czerpie z tradycji ludowej, natomiast trudno go odnieść do ustalonej w poetykach normatywnych topicznej konwencji oplakiwania zmarłego. Charakteryzuje go swego rodzaju żarliwa postawa pokutna przejawiająca się nawoływaniem do żalu i deklaracją współcierpienia z Ukrzyżowanym, wyrażanymi przez wykrzyknienia, hiperbole, antytezy i pytania retoryczne. Uważna lektura zbioru nie pozwala dopatrzeć się w nim struktury klasycznego epicedium, jednak to nie znaczy, że układ lamentów jest przypadkowy. Owszem, każdy z nich może funkcjonować jako odrębny tekst, ale w cyklu wyraźnie widać pewną drogę medytacyjną, począwszy od momentu, gdy stajemy nad grobem Jezusa w Wielki Piątek. Dwa pierwsze żale wyrażają zaskoczenie i niedowierzanie na widok ciała Ukrzyżowanego – postawa podmiotu lirycznego ma na celu nakłonienie odbiorcy do medytacji wespół z upersonifikowaną Oblubienicą-Kościółem, a także rezygnację z „ziemskich marności”. Żale 3–6 wprost nawołują do medytacji, a przede wszystkim do oplakiwania Jezusa – to właśnie w nich dominują motywy potoków łez. Żale 7 i 19 w największym zakresie nawiązują do biblijnej *historiae passionis* – mają wiele wątków o charakterze epickim. Żale 8, 13 i 20 to improperia. W skierowanych do Jezusa żalach 10–12 i 15 dominuje postawa pokutna i przebłagalna. Żale 17–18 wpisują się w tradycję kultu ran i Najświętszego Serca Pana Jezusa. W lamencie 20 poeta oddał głos samemu Jezusowi, który w obszernym improperium skarży się na własny los. Wreszcie ostatni utwór w zbiorze wyraża postawę dziękczynną. Błędne byłoby dopatrywanie się

w cyklu Bartoszewskiego schematu klasycznego epicedium, w którym przechodzimy od laudacji przez komplorację do konsolacji, z czym mamy przecież do czynienia również w zbiorach składających się z krótszych utworów, jak w *Trenach* Kochanowskiego. Niemniej jednak pewien zamysł nad strukturą zbioru jest dostrzegalny. Wszystko to jest okraszone typowymi dla pobożności ludowej potokami łez, samobiczowania i krwawych opisów umęczonego ciała, co z pewnością musiało oddziaływać zwłaszcza na odbiorcę wywodzącego się z niższych warstw społecznych, dla którego zapewne przeznaczony był tekst.

Podsumowując, zbiór lamentów wielkopostnych *Żale serdeczne Oblubienice bojującej i dusz nabożnych...* stanowi niejako liryczne dopełnienie dwóch poematów pasyjnych Bartoszewskiego. Są to wiersze bardzo ekspresyjne, pełne wykrzyknień i pytań retorycznych, łączące elementy komploracyjne z wątkami *historiae passionis* opartymi na tradycji biblijnej i apokryficznej. Podstawową funkcją utworu było skłonienie odbiorcy do oplakiwania oraz rozważania męki i śmierci Chrystusa, a także rozmyślenia nad własnymi grzechami. Ważne miejsce w zbiorze zajmuje kult pięciu ran Chrystusa, a zwłaszcza Najświętszego Serca Pana Jezusa, szczególnie krzewiony przez zakonników Towarzystwa Jezusowego. Henryk Damian Wojtyska wskazywał, iż postulowane w religijności polskiej rozpamiętywanie i rozważanie Męki Pańskiej było realizowane za pomocą czterech strategii czy też postaw wiernych: kultu Męki Pańskiej (*cultus*), rozmyślenia o niej (*meditatio*)<sup>74</sup>, naśladowania Chrystusa cierpiącego (*imitatio*) oraz współcierpienia z nim (*compassio*)<sup>75</sup>. Zbiór lamentów wielkopostnych Walentego Bartoszewskiego jest swoistym narzędziem paraliturgicznym pozwalającym wiernym realizować każdą z tych strategii.

74 Interpretacja zbioru Bartoszewskiego w kontekście tradycji medytacji jezuickiej i na tle barokowej poezji medytacyjnej to odrębny temat badawczy.

75 H.D. Wojtyska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVII wieku* [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć (red.), Lublin 1981 s. 74.

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

- Bartoszewski W., *Utwory poetyckie*, M. Kardasz (wyd.), Warszawa 2019, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 50.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, J. Frankowski (red.), Warszawa 1999.
- Brygida Wielka, *Objawienia i inne dzieła*, J. Hojnowski, S. Kafel, T. Wietecha (tłum.), Kraków 2004, Antologia Mistyków Franciszkańskich. Nowa Seria, t. 2.
- Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, W. Wydra, W.R. Rzepka (oprac.), W. Kuraszkiewicz (red.), Wrocław 1995.
- Cykl Piłata: Ewangelia Nikodema*, [w:] *Ewangelie apokryficzne*, cz. 2: Św. Józef i św. Jan Chrzyciel, *Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, M. Starowieyski, W. Appel (red.), Kraków 2017, Apokryfy Nowego Testamentu, t. 1: Pisma Apokryficzne.
- Grabowiecki S., *Rymy duchowne*, K. Mrowcewicz (wyd.), Warszawa 1996, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 5.
- Kazania pasyjne*, J.S. Gruchała, K. Panuś (oprac.), Kraków 2014, Kazania w Kulturze Polskiej. Edycje Kolekcji Tematycznych, t. 3.
- Kochanowski J., *Treny*, J. Pelc (oprac.), Wrocław 2009, Biblioteka Narodowa, Seria I, nr 1.
- Laterna M., *Harfa duchowna to jest dziesięć rozdziałów modlitw katolickich*, Kraków 1611.
- Mieleszko M., *Emblematy*, R. Grześkowiak, J. Niedźwiedz (oprac.), Warszawa 2010.
- Mijakowski J., *Kokosz panom krakowianom w kazaniu za kolędę dana*, R. Mazurkiewicz (oprac.), Warszawa 2008, Biblioteka Dawnej Literatury Popularnej i Okolicznościowej, t. 3.
- Przetocki H., *Lamenty abo żale serdeczne i głosy żalobne dusz chrześcijańskich nad niewinną śmiercią Jezusa ukrzyżowanego*, Kraków 1647.
- Pseudo-Augustinus Aurelius, *Meditationes* 7 (PL 40, 906).
- Rozmyślanie przemyskie. Transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład. Transliteration, Transkription, lateinische Vorlagen, deutsche Übersetzung*, t. 2, F. Keller, W. Twardzik (wyd.), Freiburg 2000, Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris, t. 42.
- Różniatowski A., *Pamiętka krwawej ofiary Pana Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*, J.S. Gruchała (wyd.), Warszawa 2003, Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 27.
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, W. Kałamarz, A. Ziółkowski (red.), Kraków 2015.



## LITERATURA

- Axer J., *Smok i słowiczki: wokół wersów 9–14 „Trenu I” Jana Kochanowskiego*, „Pamiętnik Literacki”, 70 (1979), nr 1, s. 187–191.
- Bańbuła M., Bartkowski B., *Gorzkie żale* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, J. Bienkowski (red.), Lublin 1989, kol. 1309–1311.
- Bartkowski B., *Impropria* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, S. Wielgus (red.), Lublin 1997, kol. 100–101.
- Brzenczek A., Jędrych K., *Gorzkie żale jako gatunek* [w:] *Bogactwo polszczyzny w świetle jej historii*, t. 2, K. Kleszczowa, A. Rejter (red.), Katowice 2008, s. 131–143.
- Drążek C., *Rozwój kultu Serca Jezusowego w Polsce* [w:] *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, C. Drążek, L. Grzebień (red.), Kraków 1983, s. 94–102.
- Gorzkie żale. Jubileusz 300-lecia nabożeństwa (1707–2007)*, W. Kałamarz (oprac.), Kraków 2007.
- Graciotti S., „*Lament świętokrzyski*” a średniowieczna tradycja „*Planctus Beatae Mariae Virginis*” [w:] *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. Włoskie studia o literaturze staropolskiej, G. Brogi-Bercoff, T. Michałowska (red.), Warszawa 1995, s. 31–67.
- Grzebień L., *Bartoszewski, Bartoszewicz, Jan SJ* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1976, s. 87.
- Jarczykowa M., *Przy pogrzebach rzeczy i rytmy. Funeralia Radziwiłłowskie z XVII wieku*, Katowice 2012.
- Kamper-Warejko J., *Pieśni pasyjne i wielkanocne w kancjonale Piotra Artomiusza (Toruń 1601)*, Toruń 2006.
- Kopec J.J., *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Warszawa 1975.
- Korolko M., *Wstęp* [w:] *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, t. 1: *Teksty i komentarze*, J. Nowak-Dłużewski (red.), M. Korolko (oprac.), Warszawa 1977, s. 19–41.
- Kozaryn D., *Plankty w „Rozmyślaniach dominikańskich”* (Wybrane zagadnienia stylistyczno-językowe), „*Slavia Occidentalis*”, 52 (1995), s. 41–46.
- Kraszewski J.I., *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 1, Wilno 1838.
- Łukarska B., *Wizualizacja w barokowych rozważaniach pasyjnych. Rekoncesans badawczy*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury”, 14 (2014), s. 127–140.
- Majkowski J., Misiurek J., *Družbicki Kasper SJ* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1989, kol. 240–241.
- Malińska A., „*Gorzkie żale*” i inne nabożeństwa pasyjne w XVIII wieku [w:] *Codziennosc i niecodziennosc oświeconych*, t. 1: *Przyjemności*,

- pasje i upodobania*, B. Mazurkowa, M. Marcinkowska, S. Dąbrowski (red.), Katowice 2013, s. 89–98.
- Małaczyński F. OSB, *Rozwój obrzędów związanych z Grobem Pańskim*, „Folia Historica Cracoviensia”, 6 (1999), s. 249–254.
- Mazurkiewicz R., *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków 2002.
- Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 1997.
- Misiurek J., *Nauka polskich teologów katolickich XVII i XVIII wieku o kulcie Serca Jezusowego*, „Studia Theologica Varsoviensia”, 12 (1974), nr 1, s. 61–78.
- Misiurek J., *Rana miłości* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 16, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2012, kol. 1202–1203.
- Nowicka-Jeżowa A., *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992.
- Nowicka-Jeżowa A., *Siedemnastowieczna poezja funeralna w kręgu tradycji renesansowej. Przekształcenia i przewartościowanie* [w:] *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, B. Otwinowska, J. Pelc (red.), Wrocław 1984, s. 193–210.
- Noworyta-Kuklińska B., *Trzynastowieczna tradycja mistyczna w barokowym obrazie „Adoracji ran Chrystusa przez zakonnice reguły św. Benedykta” z klasztoru Panien Benedyktynek w Przemyślu*, „Roczniki Humanistyczne”, 69 (2021), nr 4, s. 71–92.
- Okoń J., *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970.
- Panuś K., *Kontemplacja Chrystusowych ran w pobożności i kaznodziejstwie chrześcijańskim*, „Studia Włocławskie”, 19 (2017), s. 307–318.
- Pasek M., *„Bezoar z łez ludzkich czasu powietrza morowego” Walentego Bartoszewskiego jako przykład „recepty dusznej i cielesnej” na czas zarazy*, „Tematy i Konteksty. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Filologiczna. Historia Literatury”, 9 (2014), nr 4, s. 112–136.
- Pasek M., *Strategie obrazowania ciała Chrystusa w wybranych barokowych utworach pasyjnych*, „Meluzyna”, 5 (2018), nr 2, s. 37–53.
- Paszenda J., *Jezuici* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 7, S. Wielgus (red.), Lublin 1997, kol. 1270.
- Piwoński H., *Liturgia wielkopiątkowa u bożogrobców*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 43 (1981), s. 269–280.
- Rybicki A., *„Compassio Mariae” w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki religijnej*, Lublin 2009.
- Sinka T., *Gorzkie Żale. Geneza, teologia, przyszłość*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 54 (2001), nr 1, s. 51–54.
- Słownik literatury staropolskiej*, T. Michałowska (red.), Wrocław 2002.

- Stępień P., *Chaos i ład. „Lament świętokrzyski” w świetle tradycji teologicznej*, „Pamiętnik Literacki”, 89 (1998), nr 1, s. 69–94.
- Stępień P., *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach: „Kazanie na dzień św. Katarzyny”, „Legenda o św. Aleksym”, „Lament świętokrzyski”, „Żołtaz Jezusów”*, Warszawa 2003.
- Strycharz-Bogacz K., *Przejawy duchowej pobożności w polskim nurcie pasyjnym*, „Annales Lublinenses pro Musica Sacra”, 3 (2013), nr 4, s. 153–167.
- Szczukowski I., *Między odrzuceniem a zbawieniem. Problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku*, Bydgoszcz 2012.
- Śląkowa L., *Muza domowa. Okolicznościowa poezja rodzinna czasów renesansu i baroku*, Wrocław 1991.
- Teusz L., *Z dziejów motywów pasyjnych – „Dialogus pro Magna Feria Sexta” (1724)*, „Litteraria Copernicana”, 31 (2019), nr 3, s. 21–34.
- Włodarski M., *Barokowa poezja epicedialna. Analizy*, Kraków 1993.
- Wojtyska H.D., *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVII wieku* [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć (red.), Lublin 1981, s. 61–79.
- Woronzak J., *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, „Pamiętnik Literacki”, 43 (1952), nr 1–2, s. 335–374.
- Wyrwas K., *Wzorzec gatunkowy skargi i jego realizacje (na przykładzie tekstów literackich oraz skarg do instytucji)* [w:] *Gatunki mowy i ich ewolucja*, t. 1, D. Ostaszewska (red.), Katowice 2000, s. 119–135.
- Zabłocki S., *Antyczne epicedium i elegia żałobna*, Wrocław 1965.
- Zabłocki S., *Polsko-łacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*, Wrocław 1968.
- Żwirłowska E., *Pasja w dramacie staropolskim XVI–XVII wieku* [w:] *Dramat i teatr sakralny*, I. Sławińska (red.), Lublin 1988, s. 67–106.
-



# Postawa rodziny Ulmów z Markowej wobec Żydów w kontekście etycznego i religijnego wymiaru solidarności

Przemysław Bukowski

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie

ORCID: 0000-0003-1970-3366

## ABSTRACT

**The attitude of the Ulma family from Markowa towards the Jews in the context of the ethical and religious dimension of solidarity**

The aim of this article is to demonstrate that, in its deepest dimension, solidarity is expressed through compassion and the willingness to help another person, especially in situations of undeserved suffering. Such solidarity was exhibited by the Catholic family of Wiktoria and Józef Ulma from Markowa towards Jews during World War II in Poland. During the German occupation, they consciously risked their lives, aware of the severe penalties, by helping Jewish escapees. For providing shelter in their home, the Ulmas paid with their own lives.

The article describes the historical and social context of those events and characterizes the idea of solidarity. Based on a review of the literature, the thesis is posited that the Ulmas' inspiration to express solidarity towards Jews was primarily ethical and religious in nature. The analysis highlights the assumption that Christians and people of Jewish origin are primarily united by their shared humanity. The Ulmas' solidarity with Jews was manifested not only in providing shelter, food, and working together but,

most importantly, in moral community and shared death in solidarity.

**KEYWORDS:** solidarity, the Ulma Family, Christians, Jews, Holocaust

**SŁOWA KLUCZOWE:** solidarność, rodzina Ulmów, chrześcijanie, Żydzi, Holocaust

## Kontekst historyczno-społeczny życia Ulmów

Aby zidentyfikować czynniki wpływające na postawę solidarności rodziny Ulmów z Markowej wobec Żydów, konieczne jest ukazanie kontekstu historycznego i społecznego czasów, w których miały miejsce omawiane wydarzenia. Pozwoli to również przedstawić analizowane zjawisko na tle powszechnej wówczas postawy Polaków i katolików wobec osób pochodzenia żydowskiego.

Józef (ur. 1900 r.) i Wiktoria (ur. 1912 r., z domu Niemczak) Ulmowie pobrali się w 1935 r. w Markowej (wsi w ówczesnym powiecie przeworskim, w województwie lwowskim). W trakcie dziewięciu lat małżeństwa urodziło im się sześćcioro dzieci: Stanisława (ur. 1936 r.), Barbara (ur. 1937 r.), Władysław (ur. 1938 r.), Franciszek (ur. 1940 r.), Antoni (ur. 1941 r.) oraz Maria (ur. 1942 r.). Wiosną 1944 r. oczekiwali narodzin kolejnego dziecka. Józef należał do elity chłopskiej, był samoukiem i społecznikiem (udzielał się m.in. w katolickim Stowarzyszeniu Młodzieży Męskiej, Związku Młodzieży Wiejskiej RP „Wici”). Zajmował się fotografią, uprawą warzyw i owoców, hodowlą jedwabników, szkółkarstwem, pszczelarstwem, introligatorstwem, garbowaniem i wyrabianiem skór. Był zaangażowany w działalność markowskiej spółdzielni mleczarskiej (również jako jej kierownik) oraz spółdzielni zdrowia. Wprowadzał w Markowej liczne

<sup>1</sup> M. Szpytma, J. Szarek, *Ofiara sprawiedliwych. Rodzina Ulmów – oddali życie za ratowanie Żydów*, Kraków 2004.

innowacje (wybudował przydomową elektrownię wiatrową, złożył samodzielnie aparaty fotograficzny i radiowy, skonstruował maszynę introligatorską). Wiktorina pochodziła z rodziny wielodzietnej. Zajmowała się głównie edukacją dzieci oraz pomagała mężowi w pracach rolniczych i w ogrodzie. Przynależała również do parafialnego Amatorskiego Zespołu Teatralnego<sup>1</sup>.

W momencie rozpoczęcia inwazji Niemiec na Polskę, w 1939 r. Żydzi stanowili ok. 10% ludności Polski (ponad 3 mln osób). W Markowej – która w tym czasie liczyła około 4,5 tys. mieszkańców – żyło blisko 30 rodzin żydowskich (ok. 120 osób). Wojska Wehrmachtu wkroczyły do wsi 9 września 1939 r. 22 września Żydzi zamieszkujący w pobliżu tzw. linii Ribbentrop–Mołotow zostali zobowiązani do przeniesienia się na terytorium kontrolowane przez Związek Radziecki. 23 listopada na terenie okupowanej Polski wprowadzono zarządzenie nakazujące Żydom powyżej 10 roku życia noszenie opaski z gwiazdą Dawida. W 1941 r. Niemcy powzięli inicjatywę „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej” (*Endlösung der Judenfrage*). Od 15 października tego roku z rozkazu generalnego gubernatora za opuszczenie wyznaczonej dzielnicy bez upoważnienia groziła im kara śmierci; podobna restrykcja dotyczyła osób udzielających Żydom schronienia (kilka miesięcy później ta sama kara groziła również tym, którzy wiedzieli o fakcie ukrywania Żydów i nie poinformowali o tym okupanta). W grudniu 1941 r. pojawił się zakaz opuszczania miejscowości przez Żydów; w międzyczasie powstawały getta. Na przełomie lat 1941 i 1942 do Markowej przybyli pierwsi Żydzi uciekający z miast. W maju 1942 r. otrzymali oni rozkaz opuszczenia wsi i udania się do Łańcuta, a wcześniej (30 kwietnia) zobowiązano ich do złożenia wniosków o kenkartę, co miało umożliwić ich ewidencję. Wiosną tego roku rozpoczęła się likwidacja gett żydowskich na terenie Generalnej Guberni (operacja „Reinhardt”) i wywożenie ich mieszkańców do obozów zagłady. Markowscy Żydzi w większości pozostali we wsi. Ci, którzy się



zgłosili, zostali przetransportowani do obozu w Pełkaniach, a następnie zamordowani w lasach niedaleko Wólki Pełkińskiej i w Bełżcu. Niemcy nadzorowali Markową i urządzali w niej „łapanki” Żydów. Świadcami egzekucji 34 osób pochodzenia żydowskiego z Markowej i okolic w 1942 r. byli również Ulmowie<sup>2</sup>.

Latem 1942 r. Ulmowie ukrywali w ziemiance rodzinę Tencerów (Ryfkę z jej dwoma córkami i wnuczką). Schronienie wykryli Niemcy, którzy 14 grudnia 1942 r. zamordowali przebywające tam osoby. W tym czasie w domu Józefa i Weroniki zamieszkałi inni Żydzi, znajomi Ulmów z Łańcuta; byli to Saul Goldman z synami (nazywani Szallami): Baruchem, Mechelem, Joachimem i Mojżeszem, sąsiadki z Markowej – córki krewnego Saula – Chaima Goldmana: Gołda Grünfeld i Layka (Lea) Didner z córką Reszlą. Była to największa grupa Żydów ukrywanych przez mieszkańców Markowej; o ich pobycie w domu Ulmów powiadomił Niemców prawdopodobnie Włodzimierz Leś, granatowy posterunkowy z Łańcuta. Egzekucja wszystkich domowników, której dowodził szef posterunku w Łańcucie Eilert Dieken, odbyła się przed świętem, 24 marca 1944 r. Końca okupacji w Markowej, czyli dnia 27 lipca 1944 r., doczekało 21 obywateli narodowości żydowskiej, ukrywanych przez inne miejscowe rodziny (m.in. Bar, Szylar, Cwynar, Drewniak). Z rodziną Ulmów należą oni do około 1100 osób z Podkarpacia, które ratowały Żydów podczas ostatniej wojny<sup>3</sup>.

Warto zauważyć, że postawa Polaków wobec nazijskiej eksterminacji Żydów była uzależniona od relacji między tymi dwiema społecznościami/nacjami przed rokiem 1939. W okresie międzywojennym, jeśli skupić się na czasie najbliższym przywołanym wydarzeniom, nieobce były w Polsce stereotypy na temat wzajemnych zachowań („Polak antysemita”, „Judeopolonia” czy „żydokomuna”). Rodziły się one w wyniku działalności polskich władz różnych szczebli (np. getta ławkowe czy paragraf aryjski), edukacji, formacji kulturowej, polityki pamięci (m.in. relacje nt. pogromów

2 M. Szpytma, *Zbrodnie na ludności żydowskiej w Markowej w 1942 roku w kontekście postępowań karnych z lat 1949–1954*, „Zeszyty Historyczne WiN-u”, 40 (2014), s. 39–66.

3 A. Bugała, *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogosławieni*, Kraków 2023; M. Szpytma, J. Szarek, *Rodzina Ulmów. W hołdzie miłosiernym. Przejmująca historia polskiej rodziny, która poświęciła swoje życie, ratując Żydów*, Kraków 2014.

4 A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, Warszawa 2014; J.D. Zimmerman, *The Polish Underground and the Jews, 1939–1945*, Cambridge 2015.

5 T. Gąsowski, *Sytuacja ludności żydowskiej w Polsce w przededniu II wojny światowej* [w:] *Kościół, Żydzi, jezuici. Wokół pomocy Żydom w czasie II wojny światowej*, M. Wenklar (red.), Kraków 2021, s. 27–44.

ludności żydowskiej w latach 1918–1920) oraz otwartej propagandy. Bezsporna była w tym czasie obecność przejawów antysemityzmu w społeczeństwie polskim. Należy także zwrócić uwagę, że postawa Żydów wobec Polaków w omawianym okresie często charakteryzowała się wrogim nastawieniem; przykładem mogą być wydarzenia z lat 1918–1919, kiedy to obywatele żydowscy z okien kamienic oblewali wrzątkiem walczące Orłęta Lwowskie. Innym przykładem są lata 1939–1941, kiedy na Kresach Żydzi wraz z Ukraińcami donosili władzom sowieckim o ukrywających się polskich oficerach i inteligencji. Ilustracją tej wrogości jest również popularne w latach 30. hasło: „Wasze ulice, nasze kamienice”<sup>4</sup>.

Przywołane zjawiska miały oczywiście charakter złożony, różne źródła, formy i przejawy. Trzeba wspomnieć, że w okresie międzywojennym Polacy w niekorzystnych warunkach dokonywali trwających od połowy XIX w. przeobrażeń – brak własnego państwa nadał im orientacji nacjonalistycznej. Budowanie zrębów młodej państwowości wiązało się również z sentymentalnym odwoływaniem do historii I Rzeczypospolitej. W efekcie tych przemian powstająca w 1918 r. II Rzeczpospolita przyjęła formę wielonarodowego państwa polskiego. Między innymi to, a także wielki kryzys gospodarczy w latach 30., miało znaczenie w traktowaniu niepolskich obywateli kraju, czyli mniejszości narodowych, do których należała również ludność żydowska. Pomimo naturalnego sąsiedztwa Polaków i Żydów dzieliły odmienna obyczajowość, system wartości, styl życia oraz trudność we wzajemnym komunikowaniu się (powszechna nieznamomość jidysz i hebrajskiego przez Polaków czy języka polskiego przez wielu Żydów). Ta odmienność i obcość były w znacznym stopniu akceptowane przez obie strony. Zdaniem Tomasza Gąsowskiego<sup>5</sup> taki stan rzeczy stanowi klucz do zrozumienia obojętności, braku empatii oraz gotowości do pomocy znacznej części Polaków wobec Żydów w czasie okupacji. W społeczności żydowskiej ci bardziej zorientowani narodowo (syjoniści) traktowali

Polskę jako jeden z krajów diaspory, i właśnie ten stosunek do państwa, wizji jego przyszłości, a tym samym różnice interesów politycznych budziły skrajne emocje we wzajemnych relacjach.

Również w nauczaniu Kościoła katolickiego (obecnym także w prasie, katechizacji czy kaznodziejstwie) obowiązywała w okresie międzywojennym „kwestia żydowska”. Oznaczało to, że dominowało postrzeganie Żydów przez pryzmat „duszy/psychiki żydowskiej” oraz związanych z tym nowych ról społecznych. Ludność żydowską traktowano powszechnie jako rywali, kapitalistycznych lichwiarzy, niedbających o higienę burzycieli ładu społecznego i moralnego. Co prawda w oficjalnym nauczaniu Kościoła (np. encyklika Piusa XI z 1937 r. *Mit brennender Sorge*) podkreślano wspólne korzenie religijne chrześcijan i Żydów oraz potępiano rasizm i nienawiść o podłożu antysemitycznym, jednak jednocześnie zwracano uwagę na fakt, że to „niewierni” Żydzi są „zabójcami Chrystusa” i nie uznają go za Mesjasza. Funkcjonowały mity o rytualnych morderstwach dokonywanych przez Żydów na niemowlętach czy atakach na duchownych katolickich. Nie bez znaczenia było również milczenie papieża Piusa XI po pogromie Żydów (noc kryształowa w listopadzie 1938 r.) oraz jego następcy na temat rozmaitych form antyżydowskich legislacji (w tzw. państwach katolickich jak Niemcy, Francja, Włochy, Słowacja czy Węgry). W Polsce hierarchowie Kościoła wygłaszali poglądy o „zatrucaniu społeczeństwa i państwa” przez obywateli żydowskich, a także usprawiedliwiali pogrom w listopadzie 1938 r. w Niemczech (prymas August Hlond, metropolita krakowski Adam Sapieha). To wszystko miało swoje reperkusje w odbiorze społeczności żydowskiej przez stronę katolicką. W tym sensie możemy mówić o chrześcijańskim antysemityzmie motywowanym nie tylko socjopolitycznie i ekonomicznie, ale również religijnie<sup>6</sup>.

Właśnie w tym kontekście na uwagę badawczą zasługuje historia członków rodziny Ulmów z Markowej,

6 M. Horoszewicz, *Przez dwa milenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001; D. Pałka, *Kościół katolicki wobec Żydów w Polsce międzywojennej*, Kraków 2006; M. Phayer, *Kościół katolicki wobec Holocaustu. 1930–1965*, Zakrzewo–Poznań 2011; J. Turowicz, *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat Żydów i judaizmu oraz ich recepcja w Polsce* [w:] *Żydzi chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie–Tyńcu 24–27 IV 1988*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 1992, s. 107–116.

<sup>7</sup> T. Domański, *Polacy ratujący Żydów. Kilka historii odważnych ludzi*, <https://krakow.ipn.gov.pl/pl4/edukacja/przys-tanek-historia/94827,Polacy-ratujacy-Zydow-Kilka-historii-odwaznych-ludzi.html> (dostęp: 14.06.2024).

którzy pomimo powszechnego wówczas w Polsce antysemityzmu wpisują się w grono Polaków (szacuje się, że od 30 tys. do 300 tys.) zaangażowanych w pomoc ludności żydowskiej w okresie okupacji niemieckiej na ziemiach polskich. Ulmowie przynależą tym samym do grona osób, które ze świadomością grożących za to restrykcji zgodziły się w okresie ostatniej wojny na najwyższą formę solidarności międzyludzkiej. Część tego grona, w tym rodzina Ulmów, została za to uhonorowana medalem Sprawiedliwy wśród Narodów Świata przez izraelski Instytut Pamięi Męczenników i Bohaterów Holocaustu – Yad Vashem<sup>7</sup>.

## Idea solidarności

Pojęcie „solidarność” pojawia się w literaturze w XVI w., a upowszechnia w XIX stuleciu, co ma związek z pojawiającymi się w tym czasie ruchami społecznymi. Sama idea solidarności pochodzi ze starożytnego prawa rzymskiego (*Corpus Iuris Civilis*). W świetle tego prawa *in solidum* („w całości”) dotyczy przede wszystkim egzekwowania finansowych zobowiązań (swego rodzaju poręczenia jako gwarancji udzielanego kredytu). Łacińskie *soliditas* oznacza „gęstość”, „moc”, zaś *solidare* tłumaczy się jako „umocnić”, „scalić”. Z czasem słowo to wyszło z obiegu wyłącznie prawnego, zaczęło funkcjonować w konotacjach politycznych, socjologicznych oraz religijnych, aż w końcu nabrało cech wartości odnoszącej się do całego gatunku ludzkiego, czyli tożsamości ludzkości jako takiej. We wspomnianych konotacjach solidarność oznacza więzi społeczne, które skupiają ludzi wokół pewnych celów, wartości, idei, autorytetów, a zatem wyraża poczucie wspólnoty, zobowiązań i odpowiedzialności członków określonych społeczności uwidaczniających się w gotowości do współpracy oraz wzajemnej pomocy. Na uwagę zasługuje historia idei solidarności w dziewiętnastowiecznej Francji, gdzie miała miejsce polityzacja tej idei poprzez wprowadzenie jej z „rewolucyjnego

ideału braterstwa” rozumianego jako „amoralna naturalna solidarność”. W kontekstach socjologicznych, jako wyjaśnianie zjawisk zmian i więzi społecznych, pierwsi użyli tego pojęcia August Comte<sup>8</sup> oraz Émile Durkheim<sup>9</sup>. Z kolei w dorobku tradycji chrześcijańskiej idea solidarności pojawiła się m.in. w pracach jezuita Heinricha Pescha w kontekście „gatunkowego grzechu pierworodnego” oraz „naturalnych ludzkich dyspozycji”. W pewnym zakresie kontynuacją tych analiz (oraz katolickiej nauki społecznej w wydaniu Gustava Gundlacha) jest społeczna nauka papieża Jana Pawła II, który ujmuje solidarność w kategorii cnót teologicznych<sup>10</sup>.

W nowożytnym rozumieniu idei solidarności związała ją z pojęciem więzi, które zakłada istnienie pewnego rodzaju wspólnoty. Tym samym idea solidarności wzbogaciła się w treść emotywną, moralną i aksjologiczną, przyjmując zasadniczo pozytywną konotację. W semantykę tego pojęcia została wpisana powinność/zobowiązanie do określonego zachowania, działania na rzecz dobra wspólnego, udzielania bezinteresownej pomocy, a nawet osobistego poświęcenia czy ponoszenia ofiar<sup>11</sup>. Jako zapożyczenie z języka francuskiego (*solidarité*) w polskiej literaturze termin „solidarność” (po raz pierwszy użyty w *Słowniku wileńskim* z 1861 r.) zaczął funkcjonować jako wyrażenie postawy poczuwania się do współodpowiedzialności, posiadania zgodnych z kimś poglądów, celów, jednomyślności, poczucia wspólnoty i współdziałania, które najczęściej ma charakter naprawczy, pomocniczy. Jadwiga Puzynina<sup>12</sup> definiuje solidarność jako poczucie związku oraz przynależności do określonej całości, a także gotowość do niesienia pomocy i współdziałania, co zakłada poczucie współodpowiedzialności. W jej przekonaniu polskie rozumienie tego pojęcia odnosi się wyłącznie do zachowań ludzkich lub postaw związanych z ludzkimi zachowaniami. Z kolei Dariusz Dobrzański<sup>13</sup> podaje trzy konteksty użycia pojęcia solidarność; wymienia wśród nich etykę i moralność (solidarność jest tutaj ujmowana w kategoriach obowiązku, cnoty opartej

8 A. Comte, *System of Positive Polity. Containing the General View of Positivism and Introductory Principles*, t. 1, London 2018.

9 É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 2011.

10 D. Dobrzański, *Nowożytna idea solidarności [w:] Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, D. Dobrzański, A. Wawrzynowicz (red.), Poznań 2006, s. 11–40.

11 J. Bartmiński, *Polskie wartości w europejskiej aksjoserferze*, Lublin 2014.

12 J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992.

13 D. Dobrzański, *op.cit.*

<sup>14</sup> J. Radzińska, *Solidarność: definicja i konteksty*, „Etyka”, 48 (2014), s. 58–68.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 7.

na zaufaniu lub zaangażowanego uczestnictwa w życiu wspólnot), kontekst społeczny (dotyczy on m.in. problemu spójności społecznej, modernizacji, koordynacji działań, globalizacji) oraz prawo i politykę (solidarność ma tutaj status zasady regulującej procesy integracyjne, a tym samym wiąże się np. z instytucjonalizacją wzajemnej pomocy).

Na potrzeby niniejszego opracowania skoncentrowano się na dwóch interpretacjach pojęcia „solidarność”, które w przekonaniu autora artykułu są najbardziej koherentne i adekwatne do omawianego tematu.

Jowita Radzińska<sup>14</sup> definiuje solidarność jako silną międzyosobową więź opartą na wspólnocie przekonań lub zbieżności interesów, jedności celów lub zgodności działań. W tym założeniu solidarność przybiera rangę nakazu lub obowiązku z uwagi na pokrewieństwo stron bądź przynależność światopoglądową czy organizacyjno-instytucjonalną. Z tej racji możemy mówić o solidarności rodzinnej, plemiennej, wyznaniowej czy zawodowej. Tak rozumiana solidarność wyraża się w pewnej świadomości wspólnoty z innymi, współczuciu im i wynikającej z tego gotowości do współdziałania oraz niesienia pomocy. Chodzi zatem o więzy świadczące o wspólnym interesie lub zbieżnej artykulacji wartości. Według Radzińskiej z solidarnością związane są dobrowolność oraz współodpowiedzialność.

Opisem solidarności zajął się również Józef Tischner; chociaż swoje analizy poświęcone temu fenomenowi przeprowadzał w kontekście wydarzeń związanych z powstaniem NSZZ „Solidarność”, filozofia solidarności w jego wydaniu nie stanowi wyłącznie komentarza do historii lat 80. XX w. Filozof twierdzi, że idea solidarności „skupia w sobie nasze pełne niepokoju nadzieje, pobudza do męstwa i do myślenia, wiąże ze sobą ludzi, którzy jeszcze wczoraj stali od siebie daleko”<sup>15</sup>. Zdaniem Tischnera rodowód i sens solidarności wyjaśnia biblijne zdanie: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2). Dla filozofa solidarność oznacza to, że

ludzi łączy określony krajobraz, praca, mowa. Wyrazem budzącej się w człowieku solidarności jest właśnie świadomość istniejących pomiędzy ludźmi powiązań, w imię których człowiek podejmuje również „ciężar bliźniego”, często większy niż własny. To stanowi sens ofiary, która jest wypełnieniem prawa Chrystusowego. Solidarność jest spontanicznym odruchem człowieka, w jakiś sposób wewnątrz do niego apeluje, jednak apel ten nie jest rodzajem wewnętrznej przemocy. Przykładem solidarności jest postawa miłosiernego Samarytanina z Ewangelii, który z dobrej woli podejmuje się ratowania rannego bliźniego. Ta ewangeliczna solidarność umacnia się i rozwija, nie potrzebując wroga lub przeciwnika. Jest tym, co trzeba zrobić, bo to najprostszy obowiązek człowieka.

W przywołanym artykule Radzińska wymienia konteksty używania pojęcia solidarność, wskazuje obszary moralności, społeczeństwa, wyzwolenia oraz państwa opiekuńczego. Moralność – jako kontekst najszerszy i najbardziej ambitny – ukazuje solidarność jako świadomość naturalistycznych więzi pomiędzy ludźmi oraz chęć działania dla ich dobra. W kontekście społeczeństwa solidarność wyraża się jako spoiwo określonej grupy społecznej, etnicznej, hobbystycznej (wspólnoty sąsiedzkiej, grupy zawodowej), spójnej dzięki wspólnej historii, kulturze, językowi, stylowi życia, uznawaniu tych samych wartości, wykształceniu rozmaitych organizacji itp. To ekspresja społecznej natury człowieka. Kategoria wyzwolenia dotyczy walki określonej grupy w imię (obrony) wspólnego interesu; uwzględnia ona zatem przeciwnika, wobec którego grupa organizuje protest (np. strajk). W końcu kontekst użycia słowa „solidarność” dotyczy także państwa opiekuńczego; chodzi tutaj o zasadę regulacyjną, czyli zinstytucjonalizowaną formę pomocy polegającą głównie na wspieraniu słabszych członków społeczności poprzez dystrybucję dóbr materialnych dla tych, którzy potrzebują pomocy.

Konteksty użycia słowa „solidarność” w obszarach politycznych i prawnych możemy również odnaleźć w filozoficznej propozycji Józefa Tischnera, jednak na

pierwszy plan w tym ujęciu solidarności wysuwa się kontekst etyczny. Obejmuje on takie pojęcia, jak wspólnota, dialog, praca, cierpienie, wierność, rodzina. W tym założeniu solidarność jest ideą (zawsze nie do końca określoną, odmienną od pojęcia czy teorii) uzasadniającą samą siebie („bo tak jest dobrze”). Solidarność jest zachowaniem, które płynie z wnętrza człowieka na widok niepotrzebnej i przypadkowej rany zadanej przez drugą osobę, dlatego „autentyczna solidarność” jest więzią, solidarnością sumień. Wymogiem takiej solidarności jest zasada „chcieć mieć sumienie” – stanowi ona wyraz człowieczeństwa jako takiego, czyli wrażliwości na krzyk potrzebującego opieki. Solidarność zakłada dialog, czyli umiejętność przezwyciężenia lęku, usunięcia uprzedzeń, wynalezienia języka zrozumiałego dla obu stron. Również praca odnosi się do idei solidarności – w ujęciu Tischnera ta „prawdziwa” wyrasta z porozumienia międzyludzkiego i służy życiu człowieka, obronie tego życia. Z kolei cierpienie, które wiąże się z ideą solidarności, ma przede wszystkim charakter moralny, choć nie wyklucza cierpień cielesnych. W tym sensie jest to ból kłamstwa czy zdrady, a przy tym ból nadużyty, niepotrzebny, bezsensowny, możliwy do uniknięcia. Kłamstwo czy zdrada dotyczą wyłącznie relacji międzyludzkich, dlatego solidarność domaga się wierności między ludźmi, która jest przeciwieństwem zdrady, pozwala przezwyciężyć trudności, oznacza, że los ludzi jest w jakimś stopniu wspólny. To samo dotyczy rodziny – los każdej wiąże się z losem innej, zaś wyrazem świadomości rodzinnej jest odpowiedzialność za własny naród. Ta odpowiedzialność rodzi się w domu rodzinnym, świadectwie rodziców wobec dzieci w urzeczywistnianiu konkretnych wartości. Dzieci dorastają na taką miarę, na jaką dawane jest im świadectwo rodziców, które domaga się ofiary, poświęcenia w imię wyznawanych wartości. W rozumianej poprzez te konteksty solidarności przeciwnik właściwie służy temu, by solidarność była tym bardziej solidarnością. Solidarnością, która nie potrzebuje manifestacji, krzyku, ale „wspólnoty sumień”.



## Przejawy solidarności Ulmów wobec Żydów

W przekonaniu autora artykułu postawa Ulmów wobec społeczności żydowskiej może być współcześnie ujmowana w kontekście etycznego i religijnego wymiaru opisanej idei solidarności. Co więcej, wypełnia ona znaczeniowo również wiele spoza etycznych i religijnych konotacji rozumienia idei solidarności. Oznacza to, że zachowanie rodziny z Markowej oddawało znaczenie tego pojęcia jeszcze przed jego filozoficznym dookreśleniem we wspomnianych już ujęciach (Radzińska i Tischner). Analizą fenomenu solidarności w czasach powojennych zajmowali się oczywiście również inni badacze; wystarczy wspomnieć Richarda Rorty'ego czy Axela Honnetha. Ten pierwszy postuluje umieszczanie narracji o solidarności w konkretnej historii ludzi, co oznacza że siła poczucia solidarności jest większa, kiedy tych, wobec których okazujemy solidarność, uznajemy za „jednych z nas”<sup>16</sup>. Axel Honneth solidarność wiąże natomiast z uznaniem, to znaczy – przyznaniem komuś pozytywnego statusu społecznego, które stanowi o tożsamości człowieka<sup>17</sup>. W tych propozycjach interpretacyjnych solidarności ujmujemy ją zatem bardziej jako uczucie i wartość niż zasadę określającą działanie.

O tym, jakie były wzajemne relacje Ulmów i ukrywających się w ich domu Żydów, dowiadujemy się przede wszystkim na podstawie wyznań świadków ich życia. W tych świadectwach nie chodzi jednak wyłącznie o podziw dla męczeństwa rodziny z Markowej, to znaczy – zachwyt nad ich solidarną śmiercią poniesioną wraz z obywatelami żydowskimi. Na uwagę zasługuje sama zgoda Ulmów na pomoc Żydom ze świadomością grożących za to restrykcji. Jak możemy domniemywać, zgoda ta wynikała z szacunku, uznania przez rodzinę z Markowej fundamentalnej wartości człowieczeństwa przedstawicieli społeczności żydowskiej, a tym samym poczucia braterstwa w tym człowieczeństwie, przyzwolenia na to tym,

<sup>16</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.

<sup>17</sup> A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, Kraków 2012.

<sup>18</sup> D. Dobrzański, *Zasada solidarności. Studium z filozofii społecznej*, Poznań 2013.

<sup>19</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009.

których w czasach nazizmu chciano zdehumanizować. Zwłaszcza w sytuacji zagrożenia, kryzysu i wykluczenia solidarność ujawnia swoje najbardziej fundamentalne znaczenie etyczne. W tym kontekście identyfikowana jest ona w kategoriach dobroczynności i swego rodzaju obowiązku, który wiąże się z wzięciem odpowiedzialności za innych. Uwzględniając różnice pomiędzy pojęciami solidarności i dobroczynności (np. charakterystyczne dla solidarności, a niekonieczne w dobroczynności, wspólne wartości), związek solidarności z dobroczynnością ujawnia się w moralnym charakterze obu obowiązków. Te kategorie stanowią rodzaj apelu o podjęcie działania w celu realizacji określonego dobra. W przypadku niepodjęcia tego działania nie grozi jednak człowiekowi sankcja prawna. Źródłem solidarności i dobroczynności jest dobrowolna decyzja podejmujących działanie (wykluczenie przymusu). W obu obecna jest także intencja altruistyczna<sup>18</sup>.

Solidarność, chociaż nie jest tym samym co braterstwo, ma z nim coś wspólnego. W tym kontekście warto odnieść się do zasady różnicy w ujęciu Johna Rawlsa, która zakłada m.in. istnienie w społeczeństwie klas mających różny status, możliwości oraz oczekiwania, co oznacza, że ich pozycje społeczne nie są równe. W świetle tych założeń braterstwo zakłada poczucie obywatelskiej przyjaźni i solidarności społecznej, sympatii, której właściwie nie powinniśmy się spodziewać poza społecznością własnej rodziny. Sensem ideału braterstwa w koncepcji Rawlsa jest niepożądanie większych korzyści, jeśli nie służy to tym, którym powodzi się gorzej<sup>19</sup>. Rozważania filozofa dotyczą wprawdzie organizacji życia społecznego, jednak przytoczone konkluzje mają swoje implikacje etyczne. Możemy je odnieść również do relacji Ulmów wobec ochranianych przez nich Żydów. Zauważył to również Józef Michalik, przewodniczący Episkopatu Polski:

Józef miał żonę, gromadkę dzieci. Nikt nie czyniłby mu zarzutu, gdyby chroniąc najbliższą

rodzinę, nie otworzył drzwi uciekającym przed śmiercią sąsiadom. W tej ostatecznej sytuacji wybrał jednak heroizm, człowieczeństwo, nie poszedł na żaden kompromis<sup>20</sup>.

W pamięci świadków z Markowej członkowie rodziny Ulmów zapisali się jako głęboko religijni i zaangażowani chrześcijanie, aktywni w parafialnych stowarzyszeniach czy bractwach. Po egzekucji, która miała miejsce 24 marca 1944 r., w odnalezionej w ich domu książce *Dzieje biblijne starego i nowego przymierza* podkreślony na czerwono – najprawdopodobniej przez nich – był tytuł: „Przykazanie miłości – Miłosierny Samarytanin”, dodatkowo opatrzony dopiskiem: „tak”. Obecnie określa się Ulmów mianem „Samarytan z Markowej”. Religijność oraz wynikające z niej moralność i etyka, pomimo powszechnie panującego wówczas antysemityzmu, stanowiły niewątpliwą motywację postępowania rodziny z Markowej wobec Żydów. Ich przypadek nie jest oczywiście w tym aspekcie odosobniony: na podstawie badań empirycznych wiemy, że kategorie religijne stanowiły inspirację wielu osób ratujących Żydów podczas drugiej wojny światowej<sup>21</sup>.

Wyrazem solidarności Ulmów wobec Żydów jest sam fakt ich dobrowolnej, a przy tym altruistycznej pomocy. Jak zauważa Dobrzański<sup>22</sup>, solidarność rozumiana w kontekście etycznym z natury rzeczy nie może być przymusowa. Z kolei solidarność altruistyczna w odróżnieniu od interesownej zakłada pewną bezinteresowność motywów, przy czym intencją określonej postawy może być tutaj przynależność do większej zbiorowości. W przypadku stosunku Ulmów wobec Żydów znamiona tak rozumianej solidarności wyczerpują się w oferowaniu zarówno schronienia, jak i wyżywienia, które rodzina zapewniała najpierw w znajdującej się blisko ich domostwa ziemiance, a później we własnym domu. Warto w tym kontekście zauważyć, że w czasie niemieckiej okupacji sytuacja ekonomiczna obywateli Polski była bardzo

<sup>20</sup> M. Szpytma, J. Szarek, *Ofiara sprawiedliwych...*, s. 67–68.

<sup>21</sup> N. Geras, *Solidarity in the Conversion of Humankind. The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London–New York 1995.

<sup>22</sup> D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*

23 M. Szpytma, J. Szarek, *Rodzina Ulmów...*

24 D. Dobrzański, *Zasada solidarności...*

25 A. Kowalski, *Wspólne korzenie. Dialog chrześcijańsko-żydowski. Cykl pogadanek wygłoszonych w Radiu Watykańskim*, Kraków 1994.

26 A. Bugała, *op.cit.*, s. 165.

wymagająca – dotyczyło to również trudności z zapewnieniem podstawowych potrzeb dla własnych rodzin. Za heroizm należy uznać udzielenie pomocy w tych warunkach tym, którzy znaleźli się w jeszcze gorszej sytuacji. Ulmowie znani byli mieszkańcom Markowej z tego, że pomimo życia w biedzie za okazywaną pomoc nie brali wynagrodzenia. Z oczywistych względów nie mogli na nie liczyć w przypadku pomocy udzielanej Żydom. Na uwagę zasługuje fakt, że również dzieci Wiktorii i Józefa solidarnie z rodzicami nie podjęły próby donosu na uciekinierów. Co więcej, traktowały ich jak członków rodziny. Mieszkańcy Markowej wiedzieli o ukrywających się u Ulmów Żydach, pomagali w ich utrzymaniu. Obecność gości w domu Wiktorii i Józefa zdradzały większe ilości robionych zakupów czy odgłosy dobiegające ze strychu, które słyszeli odwiedzający Ulmów chociażby w celu zrobienia zdjęć do dokumentów, które wykonywał Józef. Ponadto żydowscy uciekinierzy angażowali się w rozmaite prace domowe: garbowanie skór (zajęcie zakazane przez Niemców, ale pozwalające utrzymać się rodzinie) czy cięcie drzewa na opał. Uwidaczniają to również zdjęcia zrobione przez Józefa<sup>23</sup>. Żydzi z Ulmami chodzili także do kościoła, nie chcąc zapewne zdradzać swojej etnicznej przynależności. Możemy tutaj mówić o postawie wzajemności Żydów wobec Ulmów, która w każdej kulturze jest zasadą i wartością tworzącą więzi, a polega ona na tym, że wyświadczając komuś przysługę, dostarczając jakieś dobro, rodzi się w nim poczucie emocjonalnego lub moralnego zadłużenia, zobowiązania. Zarówno w judaizmie, jak i chrześcijaństwie wzajemność odnosi się do sfery *sacrum*<sup>24</sup>.

Trzeba odnotować, że w czasach hitlerowskiej okupacji Żydzi byli prześladowani przez Niemców nie tylko ze względu na swoje pochodzenie, ale również za wyznawaną religię<sup>25</sup>. Ulmowie, jak zauważa Agnieszka Bugała, „rozumieli, że to nie Żydzi im zagrażają, ale prześladowający Żydów Niemcy. Udało im się pod jednym dachem połączyć domowy kościół i synagogę”<sup>26</sup>. W tym kontekście

solidarność Ulmów z Żydami stanowiła wykluczenie z ich wspólnoty aksjologicznych powiązań Niemców. Dobrzański pisze:

Uczucie bycia częścią jakiegoś *my* jest charakterystyczne dla doświadczenia solidarności, każde *my* zakłada jakieś *oni*, tych, którzy nie należą do naszej grupy, wspólnoty, i są z niej wykluczeni. [...] Uczuciom wspólnego przynależenia towarzyszy wykluczenie innych<sup>27</sup>.

Więź, która połączyła Ulmów i Żydów, wyrażała się zatem w szacunku dla etnicznej, religijnej i kulturowej odmienności; miała charakter nie tylko naturalistycznych i społecznych odniesień (wspólnota sąsiedzka, wspólna historia, krajobraz, praca, mowa), ale była artykułowana w kontekstach moralnych i etycznych, tworząc swego rodzaju wspólnotę moralną (grupę skupioną wokół podobnych wartości, sposobu życia, uznania we wzajemnym członkostwie). Poprzez pryzmat tej więzi trzeba rozumieć wartości, które Ulmowie urzeczywistnili, należą do nich współczucie i wynikająca z niego gotowość do niesienia pomocy, działania dla dobra drugiego człowieka właśnie dlatego, że jest on człowiekiem.

W kontekście omawianego zagadnienia nie bez znaczenia jest fakt, że Ulmowie mieli świadomość zagrożenia nie tylko ze strony okupanta, ale także własnych sąsiadów, którzy z rozmaitych racji mogli wydać miejsce ukrywania się Żydów. Solidarność Ulmów z nimi była jednak wartością ważniejszą od tego zagrożenia, a w konsekwencji również od wartości życia rodziny z Markowej. W imię wyznawanych wartości przezwyciężyła ona lęk przed jego utratą. Potwierdzając człowieczeństwo własne oraz żydowskich uciekinierów, dobrowolnie wzięła na siebie „ciężar bliźniego” ze świadomością możliwości poświęcenia wartości najbardziej fundamentalnych w celu ratowania bliźnich. Jak zauważa Leszek Deptuła, marszałek województwa podkarpackiego, „Ulmowie dowiedli, że

27 D. Dobrzański *Zasada solidarności...*, s. 48.

28 M. Szpytma, J. Szarek, *Ofiara sprawiedliwych...*, s. 69.

29 S. Krajewski, *Posłowie* [w:] *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, H. Kasimow, B.L. Sherwin (red.), Kraków 2005, s. 221–238.

można nie bać się przyjaźni, szacunku do drugiego człowieka, tolerancji wobec jego kultury, jego umiłowania wolności, inności<sup>28</sup>.

## Zakończenie

Jak podaje Stanisław Krajewski<sup>29</sup>, nazizm nie wyłonił się z chrześcijaństwa, jednakże bez długiej historii anty-judaizmu w środowisku chrześcijan oraz ich przemocy skierowanej przeciwko osobom pochodzenia żydowskiego ideologia hitlerowska nie zostałaby wcielona w życie. Podczas niemieckiej okupacji wielu chrześcijan brało udział w zbrodniach na Żydach, a inni nie protestowali przeciwko nim w wystarczający sposób. Tym bardziej zatem trzeba zauważyć tych Polaków i chrześcijan, którzy ryzykowali swoje życie oraz poświęcali je, by podczas okupacji ratować Żydów. Dali oni wyraz solidarności, która pomimo rozmaitych postaw chrześcijan wobec osób pochodzenia żydowskiego ujawniła swoje najbardziej fundamentalne, etyczne znaczenie.

Solidarność okazywana podczas drugiej wojny światowej przez polskich chrześcijan wobec osób pochodzenia żydowskiego obejmowała głównie zapewnianie im kryjówki, organizowanie ucieczek z getta oraz dostarczanie żywności, pieniędzy i fałszywych dokumentów. Za udzielanie takiej pomocy groziła w Polsce, jak nigdzie indziej, kara śmierci. Dotyczyło to również krewnych oferujących pomoc czy całych wsi, wobec czego wsparcie udzielane Żydom pod niemiecką okupacją było i jest uznawane za heroizm. Pomimo instrumentalnego traktowania tego rodzaju postaw jako elementu polityki historycznej trzeba uznać, że takim heroizmem odznaczyli się także mieszkańcy Markowej, a Wiktoria i Józef Ulmowie z ich dziećmi zapłacili za nią własnym życiem. Uznani zostali za to przez katolików w 2024 r. za błogosławionych (to pierwsza w historii Kościoła katolickiego beatyfikowana cała rodzina), a wcześniej (1995 r.) – przez Żydów za Sprawiedliwych wśród Narodów Świata. Zdaniem

tych pierwszych rodzina Ulmów wypełniła w sposób heroiczny słowa Ewangelii: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). W przekonaniu Żydów Ulmowie wypełnili jedną z najważniejszych nauk Talmudu: „A jeśli człowiek ratuje jedno życie, to jest tak, jak gdyby uratował cały świat”<sup>30</sup>. Dla jednych i drugich rodzina Ulmów to męczennicy. Los, który połączył w Markowej chrześcijan i Żydów oraz sprawił, że stali się przyjaciółmi, okazał się tragiczny dla jednych i drugich. Żydzi ukrywający się u Ulmów zostali skazani na śmierć za przynależność etniczną, kulturową i religijną, polska rodzina zaś – za solidarność z uciekinierami.

<sup>30</sup> *Sprawiedliwy wśród Narodów Świata*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Sprawiedliwy\\_wśród\\_Narodów\\_Świata](https://pl.wikipedia.org/wiki/Sprawiedliwy_wśród_Narodów_Świata) (dostęp: 14.06.2024).

## BIBLIOGRAFIA

- Bartmiński J., *Polskie wartości w europejskiej aksjoserferze*, Lublin 2014.
- Bugała A., *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogosławieni*, Kraków 2023.
- Comte A., *System of Positive Polity. Containing the General View of Positivism and Introductory Principles*, t. 1, London 2018.
- Dobrzański D., *Nowożytna idea solidarności [w:] Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, D. Dobrzański, A. Wawrzynowicz (red.), Poznań 2006, s. 11–40.
- Dobrzański D., *Zasada solidarności. Studium z filozofii społecznej*, Poznań 2013.
- Domański T., *Polacy ratujący Żydów. Kilka historii odważnych ludzi*, <https://krakow.ipn.gov.pl/pl4/edukacja/przystanek-historia/94827,Polacy-ratujacy-Zydow-Kilka-historii-odwaznych-ludzi.html> (dostęp: 14.06.2024).
- Durkheim É., *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 2011.
- Gąsowski T., *Sytuacja ludności żydowskiej w Polsce w przededniu II wojny światowej [w:] Kościół, Żydzi, jezuici. Wokół pomocy Żydom w czasie II wojny światowej*, M. Wenklar (red.), Kraków 2021, s. 27–44.
- Geras N., *Solidarity in the Conversation of Humankind. The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London–New York 1995.
- Honneth A., *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, Kraków 2012.
- Horoszewicz M., *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001.
- Krajewski S., *Posłowie [w:] Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, H. Kasimow, B.L. Sherwin (red.), Kraków 2005, s. 221–238.
- Kowalski A., *Wspólne korzenie. Dialog chrześcijańsko-żydowski. Cykl pogadańek wygłoszonych w Radiu Watykańskim*, Kraków 1994.
- Pałka D., *Kościół katolicki wobec Żydów w Polsce międzywojennej*, Kraków 2006.
- Phayer M., *Kościół katolicki wobec Holokaustu. 1930–1965*, Zakrzewo–Poznań 2011.
- Polonsky A., *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, Warszawa 2014.
- Puzynina J., *Język wartości*, Warszawa 1992.
- Radzińska J., *Solidarność: definicja i konteksty*, „Etyka”, 48 (2014), s. 58–68.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.
- Sprawiedliwy wśród Narodów Świata*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Sprawiedliwy\\_wśród\\_Narodów\\_Świata](https://pl.wikipedia.org/wiki/Sprawiedliwy_wśród_Narodów_Świata) (dostęp: 14.06.2024).



- Szpytma M., *Zbrodnie na ludności żydowskiej w Markowej w 1942 roku w kontekście postępowań karnych z lat 1949–1954*, „Zeszyty Historyczne WiN-u”, 40 (2014), s. 39–66.
- Szpytma M., Szarek J., *Ofiara sprawiedliwych. Rodzina Ulmów – oddali życie za ratowanie Żydów*, Kraków 2004.
- Szpytma M., Szarek J., *Rodzina Ulmów. W hołdzie miłosiernym. Przemijająca historia polskiej rodziny, która poświęciła swoje życie, ratując Żydów*, Kraków 2014.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Turowicz J., *Dokumenty Kościoła katolickiego na temat Żydów i judaizmu oraz ich recepcja w Polsce [w:] Żydzi chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie–Tyńcu 24–27 IV 1988*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 1992, s. 107–116.
- Zimmerman J.D., *The Polish Underground and the Jews, 1939–1945*, Cambridge 2015.
-



# Skuteczność systemu ochrony zabytków sakralnych w XIX i XX w. na przykładzie losów kościoła pod wezwaniem św. Jana Chrzyciela w Komorowicach

Miłosz Skrzypek

INSTYTUT HISTORII UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO  
ORCID: 0000-0001-6856-9189

## ABSTRACT

**The Effectiveness of the System for Protecting Sacred Monuments in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries: A Case Study of the Fate of St. John the Baptist Church in Komorowice**

The construction and maintenance of churches have always been an important aspect of parish life, both in the past and in the present. This process, while reflecting the development of the local community and vibrant religious life, presents a number of challenges, particularly of a financial and organizational nature. Additional difficulties arise when it is necessary to find a new use for an existing church, especially if it is a listed monument.

The Parish of St. John the Baptist in Komorowice faced similar issues for nearly a century. The fate of its historic church, described in the article, serves as an example of the complexity and challenges associated with the emerging monument protection system in the 19<sup>th</sup> century. A key barrier was financial constraints, and the lack of effective legal tools to enforce conservation duties further complicated the situation.

Despite these difficulties, awareness of the need to protect monuments was already strong in the 19<sup>th</sup> century, even in

rural areas. The residents of Komorowice were eager to contribute financially to the upkeep of the historic church, provided that the requirements were adapted to their capabilities and bureaucratic obstacles did not hinder efforts. The article encourages reflection on whether the approach to monument protection has improved in later years.

**KEYWORDS:** church construction, parishes, community life, church infrastructure, religious life, historic churches, monument protection system, rural parishes, history of the church in Komorowice, 19<sup>th</sup> century monuments

**SŁOWA KLUCZOWE:** budowa kościołów, parafie, życie wspólnotowe, infrastruktura kościelna, życie religijne, zabytkowe kościoły, system ochrony zabytków, wiejskie parafie, historia kościoła w Komorowicach, dziewiętnastowieczne zabytki

Kwestia budowy, a później utrzymania w należytym stanie okazałej świątyni towarzyszy wspólnotowemu życiu wielu parafii, niezależnie od tego, czy analizie poddamy ich współczesne oblicze, czy dawne dzieje. Potrzeba rozbudowy infrastruktury kościelnej wywołuje zazwyczaj ambiwalentne uczucia: z jednej strony, świadczy o rozwoju lokalnej wspólnoty kościelnej, co samo w sobie jest dowodem intensywnego życia religijnego, jednocześnie jednak stawia animatorów lokalnej wspólnoty (najczęściej proboszczów danej parafii) przed nie lada kłopotami formalno-finansowymi. Budowa, względnie rozbudowa, kościoła jest zazwyczaj bardzo kosztownym przedsięwzięciem, wymaga także od inwestora ogromnego wysiłku organizacyjnego i logistycznego. Niepomiarne jednak większe jest ono wówczas, gdy wznoszenie nowego kościoła wiąże się z koniecznością znalezienia właściwego przeznaczenia dla dotychczasowej świątyni, zwłaszcza zaś, gdy ma ona zabytkowy charakter. Z takim właśnie splotem okoliczności przez blisko wiek zmagać się musiała parafia pw. św. Jana Chrzciciela w Komorowicach.

Miejscowość Komorowice w 1977 r. stała się jedną z dzielnic wchodzących w skład Bielska-Białej, wcześniej jednak przez wiele stuleci funkcjonowała jako odrębna wieś, której historia sięgała czasów średniowiecza. Równie długie dzieje miała miejscowa parafia rzymskokatolicka obejmująca ziemie leżące po obu brzegach rzeki Białej: jedną stanowiącą zachodni kraniec Galicji i drugą

<sup>1</sup> Archiwum Państwowe w Katowicach, oddział w Bielsku-Białej, Zespół 13.689, Starostwo Biała, sygn. 306, Specyfikacja Wszelkich Realności i Praw do Kościoła Parochialnego pod Tytułem Św. Jana Chrzciciela obrządku Łacińskiego we Wsi Komorowice Bertułtowice w Dekanacie Oświęcimskim, cyrkule Myślenickim należących, k. 625.

będącą już częścią Śląska Cieszyńskiego. Z tego powodu przez długi czas na mapach kreślono dwie wsie: Komorowice Śląskie i Komorowice Krakowskie. Niezależnie od tego podziału, który miał wyłącznie charakter administracyjny, niezmiennie tworzyły one jedną parafię. Miejskowa wspólnota katolicka gromadziła się wokół kościoła parafialnego: drewnianego obiektu, którego poszczególne części powstawały w XVI w. (wieżę datowano nawet na 1500 r.). Kościół miał 171 m<sup>2</sup> (nawa główna – 121 m<sup>2</sup>, oraz prezbiterium – 50 m<sup>2</sup>) i mógł pomieścić maksymalnie 800 wiernych. W okresie istnienia monarchii austro-węgierskiej budowla ta uznawana była za cenny zabytek dokumentujący biegłość tutejszych cieśli i styl nadawany przez miejscowych architektów drewnianym obiektom sakralnym. Najstarszy z zachowanych do dziś opisów kościoła, pochodzący z 7 listopada 1803 r., stanowił: „Kościół pod tytułem S. Jana Chrzciciela z drzewa ciosanego na fundamentach murowanych, do niego przybudowana dzwonnica, także na murowanych fundamentach, pod dachem gontowym, w dobrym stanie (parchany jednak około cmentarza i kościoła opustoszałe)”<sup>1</sup>.

Bezpośrednia bliskość miasta Biała, leżącego na zachodnich kresach Galicji, oraz miasta Bielska – przynależnego do Księstwa Cieszyńskiego – w drugiej połowie XIX w. zwiastowała wystąpienie ważnych przemian społecznych, które objęły także Komorowice. Istotny w tym kontekście był zwłaszcza gwałtowny rozwój przemysłu włókienniczego w obu wymienionych miastach: powstające nowe fabryki przyciągały robotników z okolicznych miejscowości, w tym również z Komorowic. Szybko dostrzeżono, że wynagrodzenia w przemyśle znacznie przewyższają dochody uzyskiwane z rolnictwa, warto więc było porzucić dotychczasowe zajęcia i postarać się o zatrudnienie w fabryce. Proces stopniowego przekształcania się dotychczasowych rolników w robotników fabrycznych objął oczywiście nie tylko Komorowice, ale i wiele innych okolicznych wsi; we wszystkich miał swój dodatkowy wymiar, decydował mianowicie o wyjątkowo

szybkim wzroście liczby mieszkańców poszczególnych miejscowości. Poszukujący pracy w Bielsku lub Białej woleli szukać dla siebie mieszkań poza centrami tych miast, gdzie ceny były znacznie wyższe. Podmiejskie wioski stawały się z każdym rokiem ludniejsze – skoro zaś do fabryk napływała w zdecydowanej większości ludność katolicka, trudno się dziwić, że także okoliczne parafie, w tym najbardziej nas interesująca w Komorowicach, gwałtownie powiększały się liczebnie. To z kolei kwestię rozbudowy miejscowych kościołów czyniło bardzo pilną. Podstawowym problemem stawał się niewystarczający rozmiar dotychczas użytkowanych świątyń: ścisk wydatnie obniżał komfort korzystania z oferty duszpasterskiej, podpowiadając niektórym, by z najbardziej „obleganych” nabożeństw rezygnować. Do takich wiernych, wykazujących się coraz większą obojętnością religijną, łatwiejszy dostęp mieli agitatorzy socjalistyczni; ich obecność na opisywanym obszarze stanowiła jeszcze jeden skutek gwałtownego uprzemysłowienia, a jednocześnie zupełnie nowy i bardzo poważny problem duszpasterski dla miejscowych proboszczów<sup>2</sup>.

Wszystkie te aspekty musiał wziąć pod uwagę ks. Leopold Fleischer, proboszcz z Komorowic, gdy w październiku 1895 r. informował Konsystorz Książęco-Biskupi w Krakowie o sytuacji panującej w jego parafii. Napisał:

Kościółek tutejszy parafialny, sięgający budowlą swą średnich wieków, pamiątka i klejnot, jakich już niewiele na ziemi polskiej, bo budowany z drzewa w stylu gotyckim, za szczupły jest niestety w czasach obecnych i nie zdoła pomieścić wszystkich parafian, gdyby chcieli uczestniczyć wszyscy w nabożeństwie, gdyż wobec ogólnego przyrostu ludności, tutaj w okolicy fabrycznej, liczba parafian pomnożyła się znacznie, odkąd zaczęto budować nowe fabryki i z każdym rokiem rośnie. Niejednokrotnie już żalili się parafianie niektórzy, zwłaszcza

<sup>2</sup> W. Gojniczek, L. Krzyżanowski, J. Sperka, *Komorowice Krakowskie, Komorowice Śląskie. Dzieje dwóch miejscowości, potem czterech, a dzisiaj dzielnic(y) Bielska-Białej, Bielsko-Biała* 2024, s. 150–151.

3 Archiwum Metropolitalne w Krakowie [dalej: AMKraK], Akta parafialne. Parafia Komorowice, sygn. APA 90 [dalej: Komorowice], ks. L. Fleischer z 19.10.1895 r. do Książęco-Biskupiego Konsystorza w Krakowie, b.p. Zachowano oryginalną ortografię.

4 Archiwum Parafialne w Komorowicach [dalej: APKom], Słowo wstępne na budowę nowego Kościoła w Komorowicach, b.p.

niewiasty wiekowe i brzemiennie, mieszkające opodal kościoła, że mając daleko do kościoła, zmęczone drogą, nie mogą znaleźć miejsca w ławkach i muszą stać przez kazanie i sumę, ztąd wielu także mężczyzn starszych i słabowitych wstrzymuje się od kościoła, chociażby radzi być na nabożeństwie; a ławek więcej sprawić nie można bo mało miejsca w kościółku szczupłym i nie ma ich gdzie pomieścić<sup>3</sup>.

Książd L. Fleischer zawarł, co prawda, w swoim liście retoryczne zawołanie: „Kościół nowy budować”, ale natychmiast skontrował je dopiskiem: „Łatwo to wypowiedzieć, ale trudno wykonać”. W dalszej części pisma tłumaczył, dlaczego pomysł budowy nowej świątyni uważa za nierealny; przywoływał głównie powody finansowe, a całość kończył prośbą o udzielenie mu tzw. prawa binacji, czyli przywileju odprawiania dwóch mszy świętych w ciągu jednego dnia. Zdaniem proboszcza większa ilość mszy rozładuje tłok w kościele i przynajmniej tymczasowo rozwiąże problem, przed którym stała komorowicka parafia. Użyta argumentacja pokazywała dowodnie, iż ks. L. Fleischer starał się za wszelką cenę uniknąć konieczności prowadzenia dużej inwestycji budowlanej. Nie był zresztą pierwszym, który w sprawie budowy nowego kościoła wykazywał spory sceptycyzm. Szybko okazało się bowiem, że już jego poprzednik ks. Wacław Bohać, zdając sobie sprawę z tego, że drewniana świątynia staje się zbyt szczupła na potrzeby rozrastającej się parafii, jeszcze w 1888 r. zarządził zbiórkę pieniężną na budowę kościoła. Wbrew pozorom wcale nie oznaczało to, że rozpoczęcie budowy niebawem nastąpi; pieniądze sukcesywnie przekazywano na konto w bialskiej kasie oszczędnościowej, nie myśląc wcale o ich szybkim wydawaniu. Pomysł odkładano w czasie, licząc, że w przyszłości warunki do realizacji tak wielkiego projektu staną się znośniejsze<sup>4</sup>.

Zapewne zarówno ks. W. Bohać, jak i jego następca niechęć do rozpoczynania budowy kościoła czerpali



z przekonania, iż jest to przedsięwzięcie szalenie kosztowne, a wobec niepewnych gospodarczo czasów – bardzo ryzykowne. Nie zastanawiali się więc w ogóle, jaka przyszłość ma czekać dotychczasowy zabytkowy kościółek, gdy straci on swą funkcję użytkową. Kwestia ta pozostawała wtórną wobec zagadnienia, czy w ogóle rozpoczynać budowę, czy też problem przeludnienia uda się rozwiązać innymi metodami, mniej absorbującymi umysł i portfel. Konkretne pytanie o przyszłość zabytkowego kościółka postawiono sobie dopiero w momencie, gdy budowy nowej świątyni w Komorowicach nie można już było odkładać na później. Jak się wydaje, uświadomienie sobie nieuchronności inwestycji przyszło na początku XX w. Proboszczem w Komorowicach był wówczas ks. Józef Waligóra. Nie miał wątpliwości, że doraźne działania usprawniające korzystanie z dotychczasowego kościoła są niewystarczające. Liczebność parafii stale wzrastała i wszystko wskazywało na to, że trend taki miał się utrzymywać także w kolejnych latach. Nowy, znacznie większy murowany kościół stawał się w tych warunkach nieodzowny. W 1904 r. ks. J. Waligóra przeprowadził wybór nowej rady parafialnej, by przy jej wsparciu ogłosić parafianom, że rozpoczyna zbiórkę funduszy bezpośrednio przeznaczonych na budowę nowej świątyni i że budowa ta rozpocznie się niebawem. Pierwszym krokiem ku temu było sporządzenie projektu architektonicznego – mimo że względy oszczędnościowe stały się absolutnym priorytetem wpływającym na kształt wizji przyszłego kościoła, wyliczono, że budowa będzie kosztować blisko 100 tys. koron. Zważywszy na przeciętne dochody wiejskiej parafii, była to kwota gigantyczna, która w dużym stopniu usprawiedliwiała wcześniejszy sceptycyzm kolejnych proboszczów. Jednocześnie wyjaśniała, dlaczego, z punktu widzenia parafii, najważniejszym wyzwaniem stało się sprostanie finansowym obowiązkom, a nie dbałość o ochronę zabytku<sup>5</sup>.

Projekt architektoniczny został ukończony w 1907 r. Zgodnie z obowiązującą procedurą musiał on zostać

5 W. Gojniczek, L. Krzyżanowski, J. Sperka, *op.cit.*, s. 154.

6 S. Tomkowicz czuł się kompetentny do oceny projektu budowy nowego kościoła już choćby dlatego, że w latach 1883–1885 redagował fachowe czasopismo „Przyjaciel Sztuki Kościelnej”. W istocie, w chwili oceny projektu architektonicznego nowego kościoła w Komorowicach był już doświadczonym i szanowanym znawcą sztuki sakralnej.

następnie zaakceptowany przez władze diecezjalne oraz urzędy państwowe powołane do ochrony zabytków. Właściwie dopiero wtedy sprawa losów zabytkowego drewnianego kościoła z Komorowic przestała być kwestią wewnętrzną jednej parafii, a zyskała rangę ponadlokalną. Nie sposób zarzucić komorowickim kapłanom, a także samym parafianom braku wrażliwości na wartości kulturowe posiadanych zabytków; raczej uwzględnić trzeba to, że generalnie świadomość znacznej rangi, jaką należy przypisać tej kwestii na przełomie XIX i XX w., nie była powszechna w środowiskach wiejskich Galicji. Duchowni i ich parafianie, użytkując na co dzień drewniany kościółek, nie postrzegali go w kategorii skarbu wartego kosztownej ochrony, a raczej chylącej się ku upadkowi budowli, która powoli traciła swą praktyczną użyteczność. Należało więc zastąpić ją nową, trwalszą, gdyż murowaną. To z takiej perspektywy należy patrzeć i oceniać decyzję rady parafialnej z 1907 r., by nowy kościół stawiać na miejscu dotychczasowego: drewniana świątynia powinna zaś zostać rozebrana, a budulec wykorzystany przy wznoszeniu obiektów towarzyszących głównej inwestycji: tzw. organistówki i wikarówki. Projekt traktujący dotychczas istniejący kościół nie jako element generujący dodatkowy koszt, lecz zapewniający przychód (dzięki darmowemu materiałowi rozbiórkowemu), nie spodobał się grupie konserwatorów zabytków z Krakowa. Historycy sztuki z zachodniej Galicji nie tworzyli wtedy jeszcze zwartego środowiska ani jakiegokolwiek zinstytucjonalizowanej struktury; wyrazili za to jednolite stanowisko, że rozbiórka zabytkowego obiektu będzie zbrodnią na architektonicznym dziedzictwie ziem wchodzących w skład Austro-Węgier, a wobec tego starostwo powiatowe w Białej jako organ decydujący o ewentualnej zgodzie na budowę nowego kościoła w Komorowicach powinien tego stanowczo zabronić. W piśmie podpisanym przez „grono konserwatorów”, w imieniu którego wypowiadał się jego sekretarz dr Stanisław Tomkowicz<sup>6</sup>, podkreślono, że zabytkowy kościół w Komorowicach jest

rzadkim przykładem architektonicznych wpływów czeskich na miejscowe budownictwo drewniane. Ponadto znajduje się w dobrym stanie i nadal może służyć wiernym. Jakakolwiek inwestycja budowlana w tym miejscu nie jest niezbędna, a przynieść może niepowetowane straty dla kultury materialnej, tym bardziej że sam projekt architektoniczny oceniono jako banalny, bez wyrazu i niewspółgrający z otoczeniem<sup>7</sup>.

Protest konserwatorów zabytków zaskoczył komorowickiego proboszcza; do tej pory przypuszczał, że największym, ale i jedynym problemem będzie zgromadzenie odpowiednio okazałych środków pieniężnych na budowę. Nie brał pod uwagę konieczności toczenia sporu ze środowiskiem naukowym. W nowej sytuacji trzeba było wstrzymać się z budową, by wpierw nakłonić starostwo w Białej do zatwierdzenia projektu, czyli odrzucenia wizji akademików na temat dalszego korzystania z dotychczasowej budowli. Z tym nie było większego problemu – wystarczyło powołać się na względy przeciwpożarowe, które urzędnicy w Białej bardzo poważnie brali pod uwagę po niedawnym pożarze drewnianego kościoła w Kleczy, koło Wadowic<sup>8</sup>. Skutecznym argumentem było również wskazanie, że na trudnościach lokalowych kościoła korzystają socjaliści, pozyskując do współpracy oziębłych katolików omijających zbyt ciasną budowlę. Na koniec wskazano urzędnikom właściwą, zdaniem proboszcza, hierarchię ważności poszczególnych postulatów, pisząc, że „do konserwowania starych zabytków są powołani zamożniejsi, a nie uboga parafia, a wreszcie, że nie parafia jest dla wygody kościoła, lecz kościół dla wygody parafii”<sup>9</sup>. Większy kłopot wiązał się z przekonaniem zwierzchników kościelnych z Krakowa, wykazujących dużo większe zrozumienie dla ochrony zabytków. Na Konsystorzu Książęco-Biskupim nie zrobił większego wrażenia argument, że „konserwatorom więcej zależy na konserwowaniu starego kościoła niż na powiększeniu chwały Bożej i dobru moralnym parafian komorowickich”<sup>10</sup>. Bardziej przejęto się ostrzeżeniem,

7 AMKraK, Komorowice, Grono konserwatorskie z 12.06.1908 r. do c.k. starostwa w Białej, b.p.

8 Przestrzegano władze państwowe przed użytkowaniem drewnianych świątyń, zwłaszcza gdyby miały w nich być zgromadzone tłumy wiernych: „Gdyby tedy, czego nie daj Boże, n.p. piorun uderzył w kościół w czasie nabożeństwa, to mogłaby się zdarzyć większa katastrofa aniżeli się w kopalniach zdarza”. Cyt. za: AMKraK, Komorowice, Komitet parafialny z 14.07.1908 r. do c.k. starostwa w Białej, b.p.

9 Cyt. za: *ibidem*, b.p.

10 AMKraK, Komorowice, ks. J. Waligóra z 27.10.1911 r. do Książęco-Biskupiego Konsystorza w Krakowie, b.p.

jakie przekazał ks. J. Waligóra, iż jego parafianie, ochoczo nastawieni do idei budowy nowego kościoła i gotowi łożyć na ten cel spore sumy, pod wpływem przeszkód stwarzanych przez austriacką biurokrację znacznie ostudzili swój zapał. Jeśli zaś ten stan trwać będzie dłużej, ochota do finansowania budowy zniknie zupełnie.

Nawet odrzucenie sugestii konserwatorów zabytków, by użytkować nadal dotychczasowy kościół, nie rozwiązywało problemów, jakie wiązały się z planowaną inwestycją. Straciła swą aktualność pierwotna wizja zburzenia drewnianej świątyni i wykorzystania materiału rozbiórkowego, zatem odpowiadając na pytanie o dalsze kroki, przynajmniej w teorii możliwe było: wybudowanie murowanego kościoła w nowym miejscu, stosownie oddalonym od zabytkowego artefaktu, względnie przeniesienie zabytku w jego dotychczasowej postaci na inną parcelę. To drugie rozwiązanie stworzyłoby możliwość wybudowania nowego gmachu w miejscu dotychczas zajmowanym przez zabytek; było to jednak technicznie trudne do wykonania, a dodatkowo – bardzo kosztowne. Z tych powodów pomysł translokacji zabytkowego kościoła odrzucono. Jedynym realnym scenariuszem pozostało wybudowanie murowanego kościoła w nowym miejscu; rada parafialna gotowa była na to przystać, zwracała jednak uwagę, że takie rozwiązanie, zamiast zmniejszać ilość problemów, implikować będzie kolejne. Przede wszystkim trzeba się będzie zastanowić nad nową lokalizacją kościoła i znaleźć pieniądze na zakup gruntu, ponadto konieczne stanie się znalezienie odpowiedzi na pytanie o przeznaczenie starego kościoła, a wreszcie, zadecydowanie, kto ponosić będzie koszt jego dalszego utrzymania. Parafianie zgodni byli co do tego, że nie stać ich na utrzymywanie dwóch świątyń; postanowiono zatem odwołać się do zbiorowej mądrości, a kierunek dalszych działań poddać pod głosowanie w formie swoistego referendum. W niedzielę, 15 października 1911 r. (po sumie) wierni uzyskali możliwość wypowiedzenia się w tej sprawie. Ksiądz J. Waligóra zanotował,

że jednogłośnie opowiedziano się za najtańszym, choć i najbardziej dewastującym scenariuszem, tj. budową nowego kościoła w miejscu starego. Zabytkową budowlę należało zaś rozebrać bądź przekazać państwu. To drugie, wyłącznie pod warunkiem, że namiestnictwo na własny koszt przeniesie budowlę w inne miejsce i finansowo zatroszczy się o jej dalszy byt<sup>11</sup>.

Wyposażony w argument sięgający do zasad demokracji bezpośredniej ks. J. Waligóra pełen optymizmu oczekiwał na przyjazd do Komorowic specjalnej komisji rzeczoznawców. Pojawiła się ona w parafii 24 czerwca 1912 r., a na jej czele stał radca namiestnictwa Jan Matkowski, za sprawy konserwacji zabytków odpowiadał zaś dr Józef Muczkowski. Komisja nie była już tak kategorię jak wcześniej, choć z oczywistych względów nadal nie zgadzała się na rozbiórkę zabytku; dysponowała jednakże pełnomocnictwami, by obiecać parafii, że c.k. Centralna Komisja dla Zabytków zagwarantuje utrzymanie i ubezpieczenie starego kościoła, o ile pozostanie on w dotychczasowym miejscu. Mało tego, parafia otrzyma od państwa subwencję na budowę nowego kościoła w wysokości 20 tys. koron. Obwarowane było to jednak pewnymi warunkami; po pierwsze, że nowy kościół zostanie wybudowany w odległości nie mniejszej niż 50 m od starego, po drugie, że projekt architektoniczny nowej świątyni zostanie uzgodniony z Centralną Komisją, i po trzecie, że ona także będzie sprawować nadzór nad operacją przenoszenia zabytkowego wyposażenia kościelnego ze starej świątyni do nowej. Propozycja była niewątpliwie korzystna dla parafii – to, że z niej ostatecznie nie skorzystano, miało różnorakie powody. Nie znaleziono właściwego miejsca na budowę<sup>12</sup>, na przeszkodzie stanęła też nagła śmierć proboszcza – ks. J. Waligóra zmarł 30 kwietnia 1913 r. Jego następca ks. Jan Schneider objął parafię dopiero na przełomie 1913 i 1914 r. Nim zdołał się zapoznać ze stanem sprawy i podjąć konieczne decyzje, wybuchła wielka wojna<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> APKom, Komitet konkurencyjny, b.p.; W. Gojniczek, L. Krzyżanowski, J. Sperka, *op.cit.*, s. 155.

<sup>12</sup> Jeszcze w 1908 r. rada parafialna stwierdziła, że nowa lokalizacja kościoła jest bardzo kłopotliwa, bo teren kościelny od północy ograniczają budynki szkolne, od południa – plebania, a od wschodu cmentarz i rzeka Biała. Z kolei usytuowanie świątyni na zachód od dotychczasowej lokalizacji spowodowałoby, że znalazłaby się ona *vis-à-vis* wiejskiej karczmy. Takie sąsiedztwo ze zrozumiałych względów nie uznano za właściwe. AMKraK, Komorowice, Komitet parafialny z 14.07.1908 r. do c.k. starostwa w Białej, b.p. W liście tym zwrócono uwagę również na uciążliwości związane z usytuowaniem nowego kościoła w bliskim sąsiedztwie rzeki. Ponieważ „rzeką Białką odpływają wszystkie nieczystości fabryk bielsko-bialskich. W porze cieplejszej wydobywa się więc straszny smród i ten smród napełniałby i nowy kościół”.

<sup>13</sup> AMKraK, Komorowice, Sprawozdanie komisji w sprawie konserwowania starego drewnianego kościoła parafialnego z 24.06.1912 r., b.p.

Trudno się dziwić, że w czasie jej trwania opisywana tu inwestycja nie posunęła się naprzód; zupełnie inne kwestie i problemy zajmowały miejscowego proboszcza, a i wiernych pochłaniała raczej troska o własną egzystencję. Wygoda w kościele, nie mówiąc już o ochronie zabytków, nie stanowiła priorytetowych wyzwań. Do sprawy można było powrócić dopiero po zakończeniu działań wojennych, gdy parafia Komorowice wraz z całym pograniczem zachodniej Galicji i częścią Księstwa Cieszyńskiego znalazły się w Polsce. Jednak nawet wówczas problem budowy murowanego kościoła w Komorowicach nie miał szans na szybką realizację: zebrane na ten cel pieniądze w części przepadły w cesarsko-królewskich instytucjach oszczędnościowo-kredytowych, dzieła zniszczenia finansowych podstaw inwestycji dopełniła powojenna inflacja; materiały budowlane w dużej części również zostały utracone w wyniku wojennych kontrybucji. Mimo powszechnej świadomości, jak pilna jest ta inwestycja, trzeba ją było odłożyć w czasie. Nie na długo przecież: stary drewniany kościół, w którym ciągle wierni zbierali się na nabożeństwach, był już bowiem w opłakanym stanie, grożąc katastrofą budowlaną. Przez lata nieremontowany, co było pokłosiem planów jego rozbiórki, wymagał napraw i związanych z tym wiążących decyzji podejmowanych w trybie pilnym. Takie zapadły już w 1922 r. – dość asekuracyjnie rozpoczęto bowiem od działań, które nie miały nieodwracalnego charakteru. Tymczasowo zrezygnowano z rozbiórki starego kościoła, a skoro nie znaleziono żadnego innego miejsca na nową lokalizację nowej parafialnej świątyni, kościół zaczęto budować w bezpośrednim sąsiedztwie starego obiektu – 8 m od niego. Oczywiście takie sąsiedztwo nie było traktowane jako docelowe rozwiązanie. Przypuszczano jednak, że zanim skończy się budowa, zapadną jakieś decyzje względem zabytku i zostanie on stamtąd zabrany. Trudno się oprzeć wrażeniu, że w tle podejmowanych decyzji posługiwano się lekko tylko zawołowanym szantażem: budowa prowadzona w bezpośredniej bliskości zabytku

w oczywisty sposób groziła jego zniszczeniem. Mogło to nastąpić albo w konsekwencji przewożenia wielkogabarytowych materiałów budowlanych, względnie pożaru wskutek posługiwania się na budowie otwartym ogniem. Im większe było niebezpieczeństwo dewastacji, tym zapewne łatwiej było przynaglić decydentów, by znaleźli docelowe miejsce posadowienia zabytku oraz pieniądze na jego przenosiny<sup>14</sup>.

W 1922 r. sytuacja związana z budową nowego kościoła w Komorowicach oraz działaniami ochronnymi wokół zabytkowej drewnianej świątyni w tej miejscowości zaczęła się powoli klarować: nie było już mowy o rozbiórce zabytku, zaniechano również poszukiwania lokalizacji dla nowego kościoła. Nadal jednak zagadkowo rysowały się perspektywy dotyczące przyszłości drewnianego kościółka. Miał zostać przeniesiony w inne miejsce. Ale w jakie, a przede wszystkim, za czyje pieniądze, oto dylemat, który przez kolejne lata nadawał ton miejscowym dyskusjom. Upływ czasu mógł mieć tu natomiast decydujące znaczenie; w Komorowicach nie brakowało np. parafian sugerujących, że problem sam się rozwiąże, gdy zabytkowa świątynia, wobec niekończących się debat i wymiany korespondencji, po prostu runie, a wówczas trzeba będzie tylko uprzętnąć szczątki. Taka ewentualność o tyle nie odpowiadała kolejnym proboszczom komorowickim (ks. J. Sznajderowi oraz jego następcy ks. Józefowi Śliwie, od 1925 r. stojącemu na czele parafii), że obaj duszpasterze niezmiennie mieli nadzieję, że uda im się sprzedać zabytkowy kościółek, a zarobione pieniądze pozwolą sfinansować przynajmniej część nowej inwestycji. Ponadto chcieli zachować zabytek w dobrym stanie, rozumiejąc, że ma on sporą wartość historyczną, ale i nie mniejszą – sentymentalną: służył przecież komorowickim parafianom od niepamiętnych czasów<sup>15</sup>.

Mylne było przekonanie wymienionych proboszczów, że wobec podjętych działań problem budowy nowego kościoła zmierza do satysfakcjonującego finału. Jak się okazało, wiążąca odpowiedź na pytanie, co zrobić

<sup>14</sup> W. Gojniczek, L. Krzyżanowski, J. Sperka, *op.cit.*, s. 200–201.

<sup>15</sup> Archiwum Diecezji Bielsko-Żywieckiej [dalej: ADBŻ], Akta parafii pw. św. Jana Chrzyciela w Komorowicach, sygn. APA 19 [dalej: Komorowice], Sprawozdanie z wizytacji kanonicznej, 1964 r., b.p.

<sup>16</sup> Termin „skansen” dla tego typu obiektów upowszechnił się nieco później, będąc spolszczoną wersją nazwy własnej określającej pierwszą placówkę tego typu, funkcjonującą od 1891 r. w Sztokholmie.

<sup>17</sup> APKom, Protokoły posiedzeń komitetu parafialnego, b.p.

z zabytkowym kościółkiem, przez wiele lat nie padła. Co więcej, perypetie związane z tą sprawą zaczęły przypominać sinusoidę, którą kształtowały pojawiające się na przemian optymistyczne informacje o tym, iż znaleziono kupca na zabytek, oraz pesymistyczne konkluzje wieszczące krach wszelkich inwestorskich planów w dobie gospodarczego kryzysu. Jeszcze w latach 20. nadzieje w serca komorowickich parafian wlał prof. Josef Strzygowski. Ów historyk sztuki, mimo polsko brzmiącego nazwiska i miejsca urodzenia w Białej, miał niemieckie korzenie, a przez całe życie związany był z austriackimi uczelniami. Nie dziwiło, że los zabytkowego kościoła nie był mu obojętny ani to, że jego pomysł został ochoczo podchwycony przez prasę – ogłosił go przecież uczony obdarzony sporym autorytetem. Problematyczna okazała się ogólnikowość jego koncepcji i brak rozwiązania problemu finansowania opieki nad zabytkiem; zdaniem wiedeńskiego profesora w kościółku należało umieścić galerię sztuki ludowej i religijnej. Pomysłowi przykłaśnięto, skoro jednak nie znalazła się żadna instytucja gotowa ponieść ciężar utrzymania muzeum i jego uprzedniego przeniesienia w miejsce adekwatne do nowej funkcji, koncepcja J. Strzygowskiego z czasem także odeszła w niebyt. Tym bardziej że u schyłku lat 20. pojawił się nowy pomysł, bardziej konkretny od poprzedniego, choć nawiązujący do tej samej idei – utworzenia w zabytkowym kościele galerii sztuki. Tym razem chodziło jednak o przetransportowanie kościółka do Krakowa i posadowienia go w Lasku Wolskim, gdzie miał być jednym z obiektów w planowanym muzeum na wolnym powietrzu<sup>16</sup>, popularyzującym polską kulturę. Także i ta koncepcja szybko stała się nieaktualna; czas wielkiego kryzysu gospodarczego nie sprzyjał realizacji kosztownych przedsięwzięć, nawet jeśli zyskiwały one polityczny oraz narodowościowy aplauz<sup>17</sup>.

Kolejna szansa na pomyślne ukończenie przedsięwzięcia ciągnącego się już kilka dziesięcioleci pojawiła się w 1931 r. Za projektem zgłoszonym przez arcybiskupa



krakowskiego gorąco optował ks. J. Śliwa i to nie tylko dlatego, że jego autorem był bezpośredni zwierzchnik. Przynajmniej teoretycznie pomysł zdawał się możliwy do realizacji, a co ważniejsze, jego ziszczenie oznaczałoby, że zabytkowy kościółek nadal będzie pełnić funkcje sakralne. Nie może dziwić, że komorowickim duchownym na tym bardzo zależało – abp krakowski ks. Adam S. Sapieha ogłosił projekt utworzenia nowej parafii, w skład której miały wejść podkrakowskie miejscowości: Wola Justowska, Przegorzały oraz Bielany. Aby nie powiększać kosztów całej operacji, metropolita krakowski zasugerował przeniesienie tam komorowickiego zabytku, tak aby mógł on odgrywać rolę parafialnego kościoła. Po oficjalnym upublicznieniu tych planów okazało się, że ta koncepcja nie ma żadnych przeciwników, a zwolennicy wręcz prześcigali się w pochwałach. Szczególnym admiratorem przeniesienia kościoła komorowickiego do Woli Justowskiej był prof. Adolf Szyszko Bohusz, były rektor krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych, jednocześnie mieszkaniec planowanej parafii. Gotów był nawet wpłacić na ten cel sporą sumę, dostrzegając w tym pomysłe zarówno kulturalną, jak i religijną korzyść. Cóż z tego, skoro również ta idea nie miała okazji się urzeczywistnić – ponownie na przeszkodzie stanęły względy ekonomiczne. Przede wszystkim nie doszło do powstania dzielnicy urzędniczej w Woli Justowskiej, a to ona miała stać się zwornikiem przyszłej wspólnoty. Także katolicy z Bielan zaczęli wykazywać brak entuzjazmu dla sprawy włączenia ich do nowej parafii. Zwolennikami pomysłu pozostali tylko mieszkańcy wsi Przegorzały, ale miejscowość ta okazała się zbyt mała, by na jej bazie utworzyć nową parafię. Nie powstała więc ona w projektowanych granicach, a fiasko tej idei oznaczało równocześnie, że chętnych na pozyskanie zabytkowego kościoła z Komorowic ponownie nie było. Dodajmy, że pod koniec lat 30. spełzły na niczym również próby rozwiązania problemu podjęte przez administrację województwa krakowskiego. W sierpniu 1937 r. wojewoda krakowski Michał Gnoiński

<sup>18</sup> Symptomatycznym zwieńczeniem współpracy z Komitetem Budowy Kopca Marszałka Piłsudskiego stał się czek wystawiony przez tę instytucję, opiewający na kwotę 300 zł, zgodnie z wolą ofiarodawcy przeznaczoną na konserwację starego kościoła. Ksiądz J. Śliwa odmówił przyjęcia datku, obawiając się, że tym samym stanie się odpowiedzialny za stan techniczny zabytkowej świątyni, który z każdym rokiem stawał się coraz gorszy. Od władz województwa krakowskiego żądał konkretnej decyzji co do dalszego przeznaczenia zabytku, a nie jałmużny. Dopiero pod wpływem wyjaśnień z Kurii Metropolitalnej w Krakowie zdecydował się pieniądze przyjąć. ADBŻ, Komorowice, Komitet Budowy Kopca Marszałka Piłsudskiego z 4.04.1936 r. do ks. J. Śliwy, b.p.; Kuria Metropolitalna w Krakowie z 17.08.1936 r. do Urzędu Parafialnego w Komorowicach, b.p.

<sup>19</sup> ADBŻ, Komorowice, Decyzja konserwatora zabytków, inż. Bogdana Trefera z 10.04.1933 r., b.p.

<sup>20</sup> ADBŻ, Komorowice, Ks. J. Śliwa z 25.08.1937 r. do Kurii Metropolitalnej w Krakowie, b.p., Kuria Metropolitalna w Krakowie z 28.08.1937 r. do Urzędu Wojewódzkiego Krakowskiego, b.p.; APKom, Protokoły posiedzeń komitetu parafialnego, b.p.

zwrócił się do proboszcza z Komorowic z propozycją przejścia zabytkowego obiektu, pod warunkiem jednak, że parafia odda go za darmo; ks. J. Śliwa nie był zachwycony takim obrotem sprawy, niezmiennie bowiem miał nadzieję, że za drewniany kościółek otrzyma jakąś rekompensatę, tak potrzebną w związku z ciągle nieukończoną budową nowego kościoła. Wśród parafian nie brakowało głosów, że bardziej opłacalna niż oddanie za darmo zabytku jest jego rozbiórka, dzięki czemu przynajmniej pozyska się deski na szalunek. Z tymi poglądami proboszcz się identyfikował. Nieoficjalnie wojewoda przyznawał, że co prawda nie znajdzie pieniędzy na zakup zabytku, ale jeśli przejmie go za darmo, to jednocześnie wesprze budowę nowej świątyni znaczącym datkiem. Proboszcz i na takie rozwiązanie gotów był przystać. Niestety, gdy nadeszła pora konkretów, okazało się, że wojewoda funduszami na budowę nie dysponuje. Identycznie zachowywał się Komitet Budowy Kopca Marszałka Piłsudskiego w Krakowie na Sowińcu obiecujący pieniądze za przejście kościółka – na niewiążącej propozycji się skończyło, w rzeczywistości bowiem Komitet żadnymi środkami finansowymi nie dysponował<sup>18</sup>. Paradoksalnie, potencjalnych kontrahentów odstraszała opinia konserwatora zabytków okręgu krakowskiego inż. Bogdana Trefera, który jeszcze w 1933 r. ocenił, że „kościół ten pochodzący z połowy XVII wieku jest jednym z najcenniejszych zabytków drewnianej architektury kościelnej w Polsce”<sup>19</sup>. Po takiej enuncjacji każdy nabywca, chociażby *in spe*, zaczynał się domyślać, jak ogromne koszty trzeba będzie przeznaczyć na utrzymanie zabytku tej klasy<sup>20</sup>.

Nowy proboszcz parafii w Komorowicach ks. Franciszek Smolarek, który od marca 1938 r. kierował miejscową wspólnotą, przejął po swym poprzedniku niemal ukończoną murowaną świątynię oraz ciągnącą się już od półwiecza sprawę znalezienia godnej lokalizacji (tak pod względem prestiżowym, jak i finansowym) dla dotychczasowej drewnianej świątyni. Uznał, że lepiej rokują rozmowy z województwem śląskim niż

krakowskim – autonomiczny region był po prostu bogatszy od wschodniego sąsiada, ponadto szczególnie zależało mu na podkreśleniu polskich bądź chociaż słowiańskich, a w każdym razie nie germańskich korzeni miejscowej kultury. Do tego drewniany kościółek z Komorowic świetnie się nadawał. Na tym zresztą ks. F. Smolarek opierał swą wiarę w to, że obiekt uda się ostatecznie sprzedać skarbowi śląskiemu. Powtórzyć wypada pojawiające się już w tym tekście sformułowania; początkowe sukcesy wróżyły, co prawda, powodzenie całej operacji, ale tylko do chwili, gdy poszczególne podmioty zmuszone zostały do tego, by wywiązać się z przyjętych na siebie finansowych zobowiązań. Jako pierwsze niesolidnym kontrahentem okazały się władze miasta Bielska. Pomysłem miejskich rajców był zakup za 10 tys. złotych całego obiektu wraz z wyposażeniem (w skład którego wchodził bardzo cenny, jak się potem okazało, obraz ołtarzowy), by postawić kościół w tzw. Cygańskim Lesie, rekreacyjnej części leżącej w podmiejskich Mikuszowicach Śląskich, coraz chętniej odwiedzanych przez turystów. Urząd Wojewódzki Krakowski, władny decydować o zabytku, ponieważ znajdował się on na jego terenie, wyraził zgodę na sprzedaż. Uzasadnienie samej transakcji było oczywiste; już od lat formułowany był postulat, by niedzielnym amatorom górskich spacerów zapewnić dostęp do mszy świętej, ale to wymagało wybudowania tam kościoła. Przeniesienie zabytku z Komorowic było rozwiązaniem tańszym, choć – jak się okazało – finalnie i tak zbyt kosztownym jak na możliwości miejskiego samorządu. Nadzieje ks. F. Smolaraka, który za uzyskane pieniądze chciał kupić ołtarz i jego wyposażenia dla nowego kościoła, względnie nowe organy, rozwiały się. Miasto nie znalazło w budżecie wymaganej kwoty<sup>21</sup>.

Rezygnacja ze współpracy z samorządem Bielska była o tyle łatwiejsza, że niemal natychmiast pojawiła się nowa, równie atrakcyjna propozycja; tym razem formułowana w imieniu innej podbielskiej wioski – Bystrej Śląskiej. Wysoce korzystne warunki klimatyczne tej miejscowości

21 ADBŻ, Komorowice, ks. F. Smolarek z 4.08.1938 r. do Kurii Metropolitalnej w Krakowie; Urząd Wojewódzki Krakowski z 25.08.1938 r. do Urzędu Parafialnego w Komorowicach, b.p.

dopiero co wykorzystał Zakład Ubezpieczeń Społecznych i utworzył tam sanatorium, jedno z największych w Polsce. Jak donosiła miejscowa prasa:

Z chwilą oddania do użytku pawilonu, sanatorium ZUS w Bystrej pomieści 600 chorych i będzie największym zakładem leczniczym w Polsce. Ponieważ sanatorium to stanowi jakby odrębną dla siebie miejscowość, postarano się również o postawienie kościoła w jego obrębie. Zakupiono stary, drewniany kościół w Komorowicach, który – rozebrany na miejscu – będzie przeniesiony i ponownie postawiony w parku sanatorium. Nad pracami tymi czuwać będą wybitni architekci, budowniczowie i znawcy sztuki. Zaznaczyć jeszcze należy, że stary kościół w Komorowicach chciały nabyć muzea w Krakowie i Katowicach, a także muzeum w Brnie. Istniał też projekt zakupienia go przez Bielsko i umieszczenia w Cygańskim Lesie<sup>22</sup>.

Pomińmy w tym miejscu egzaltację, typową dla międzywojennych gazet; w rzeczywistości nikt nie chciał kupić zabytkowego kościółka. Cytowana relacja o tyle jednak oddawała prawdziwy stan rzeczy, że faktycznie Zakład Ubezpieczeń Społecznych rozpoczął w marcu 1939 r. pertraktacje w sprawie nabycia drewnianego kościółka. Oferował kwotę odstępnego, identyczną jak władze Bielska – 10 tys. złotych. Proboszcz chętnie na nią przystał, zgodę wyraził również Oddział Sztuki Urzędu Wojewódzkiego Krakowskiego, krakowski konserwator zabytków Bogdan Treter, a także Kuria Metropolitalna w Krakowie. A jednak i ta transakcja nie doszła do skutku. Nie wiemy, czy wycofał się Zakład Ubezpieczeń Społecznych, czy na przeszkodzie stanął wybuch drugiej wojny światowej, dość, że w chwili rozpoczęcia kolejnego konfliktu zbrojnego sprawa nie znalazła swego zwieńczenia. Drewniany zabytkowy kościół w Komorowicach

stał ciągle w swym pierwotnym miejscu, a wierni, do niedawna jeszcze gromadzący się w nim na nabożeństwa, z coraz większym przerażeniem konstatawali jego pogarszający się stan techniczny<sup>23</sup>.

Trwająca dekady stagnacja, z pewnością kompromitująca dla instytucji zajmujących się w międzywojennej Polsce ochroną zabytków, w odpowiednio krytycznym tonie została skomentowana przez ówczesną prasę. Jeszcze w 1932 r. „Ilustrowany Kurier Codzienny” w swym dodatku pisał:

Nie wchodząc w rozważanie pytania, kto tu jest winien, jakkolwiek w danym wypadku było niewątpliwie sporo dobrej woli, a nawet i inicjatywy także i ze strony sfer kościelnych, należy podnieść stałe powtarzanie się tego zastraszającego braku zrozumienia i pietyzmu dla wartości kulturalnych w naszym społeczeństwie. Wobec tego rodzaju nastrojów coraz bardziej staje się palącym zabezpieczenie obiektów zabytkowych i usunięcie ich z pod wolnej gry ślepych sił. Oby uratowanie kościoła komorowickiego zapoczątkowało szczęśliwy kurs w tym zakresie spraw<sup>24</sup>.

Pytanie o winę poszczególnych urzędów zaangażowanych w załatwienie tej sprawy pozostało bez odpowiedzi. Cztery lata później zatem górnośląski publicysta Ludwik Łakomy, wydając swoją ilustrowaną encyklopedię województwa śląskiego i opisując w niej Komorowice<sup>25</sup>, jako jedyny godny odnotowania obiekt wymienił właśnie zabytkowy kościółek. Wskazanie to opatrzył jednak pesymistycznym komentarzem; „Kościół ten, jeden z najbardziej malowniczych w Polsce, prawdopodobnie będzie rozebrany ze względu na zbudowany obecnie nowy, przytłaczający go rozmiarami kościół murowany”<sup>26</sup>. Przepowiednia się nie sprawdziła. Wymiana korespondencji i administracyjny bezruch trwały aż do wybuchu drugiej wojny światowej. Krytyka z tego

23 ADBŻ, Komorowice, Urząd Wojewódzki Krakowski z 28.03.1939 r. do Zakładu Ubezpieczeń Społecznych w Warszawie, b.p., Zakład Ubezpieczeń Społecznych w Warszawie z 4.04.1939 r. do Kurii Metropolitalnej w Krakowie, b.p., Ks. F. Smolarek z 7.04.1939 r. do Kurii Metropolitalnej w Krakowie, b.p.

24 H. Jasiński, *Zabytkowemu kościołowi w Komorowicach grozi zagłada. Bolesny brak pietyzmu dla wartości zabytkowych*, „Kurier Literacko-Naukowy” [dodatek do „Ilustrowanego Kurjera Codziennego”], 11 (1932), s. 2.

25 Zrobił to trochę na wyrost. Do województwa śląskiego należały bowiem tylko Komorowice Śląskie. Natomiast Komorowice Krakowskie, a to tam znajdował się zabytkowy kościół, przynależały do województwa krakowskiego.

26 L. Łakomy, *Ilustrowana monografia województwa śląskiego*, Katowice 1936, s. 167.

27 K. Estreicher, *Przeniesienie zabytku budownictwa drewnianego z Komorowic*, „Ochrona Zabytków”, 5 (1952), nr 1, s. 45.

powodu czynników decyzyjnych wydaje się słuszna, aczkolwiek dla wszechstronnego naświetlenia problemu warto w tym miejscu przytoczyć opinię prof. Karola Estreichera, którego zdaniem niepowodzenie operacji przekazania zabytku miało nieco inne źródło. Ów wybitny historyk sztuki napisał:

Co tu taić – wiejskim parafianom kościół Komorowski nie podobał się nie tylko dlatego, że był stary i zniszczony, ale także dlatego że jest drewniany, niewielki i ubogi. Plebani także wolą kościoły murowane i obszerniejsze, kryte blachą lub eternitem, dające gwarancje, że przez długie lata nie będzie żadnych napraw<sup>27</sup>.

Być może opinia ta była zbyt kategoryczna i generalizująca, niewątpliwie jednak tkwiło w niej ziarno prawdy.

Pomimo trwania niemieckiej okupacji władze parafialne, tym razem reprezentowane przez ks. Bolesława Sarnę, administratora zastępującego aresztowanego ks. F. Smolarką, nie przerwały starań dotyczących pozbycia się uciążliwego zabytku. Świadczyło to o desperacji Kościoła w tej sprawie. Wierni korzystali już, co prawda, z nowej murowanej świątyni, ale stojący w jej bezpośrednim sąsiedztwie niszczący obiekt, przez wieki stanowiący centrum życia parafialnego, był jak swoisty wyrzut sumienia. Tym bardziej że – jak oceniono to w 1943 r. – dach nad absydą i zakrystią był już przegnity, podwaliny północnych ścian się zapadły, a belki stropowe niebezpiecznie się wygięły. W takiej sytuacji z satysfakcją przyjęto deklarację niemieckich władz gminy Batzdorf Ost (czyli dawnych Komorowic Krakowskich) o zainteresowaniu obiektem. Kuria Metropolitalna w Krakowie zastrzegła sobie jedynie, że dawny kościół służyć ma celom sakralnym, ewentualnie innym, byle nie sprzecznym z zasadami chrześcijaństwa. Władze gminne planowały utworzenie wzorcowej wsi i wykorzystanie do tego celu obiektów drewnianych znajdujących się w okolicach;

za kościółek gotowe były nawet zapłacić ustaloną przed wojną cenę, choć sugerowano raczej rekompensatę w postaci innej działki, którą gmina gotowa była przekazać parafii. Na tym tle zrodził się spór przesądzający o tym, iż także tym razem zabytkowy kościółek nie znalazł nowego właściciela. Ziemia, jaką zaoferowano, znajdowała się na obrzeżach Komorowic i nie przedstawiała wartości porównywalnej z ceną działki, na której posadowiony był zabytkowy kościół. Ten bowiem znajdował się w samym centrum Komorowic<sup>28</sup>.

Nie sposób precyzyjnie wyjaśnić, dlaczego to, czego nie udało się załatwić przez wiele dziesięcioleci, sfinalizowano w ciągu kilku miesięcy po zakończeniu drugiej wojny światowej. Być może decydującą rolę odegrał brak obowiązku wypłacenia parafii ekwiwalentu pieniężnego za zabytkowy obiekt. W nowej sytuacji politycznej upaństwowienie następowało dużo szybciej, zwłaszcza gdy dotyczyło to budowli ważnej dla kultury narodowej. Obiekt trafił do Woli Justowskiej, czyli w to samo miejsce, które przygotowano dla niego w okresie międzywojennym. Łatwo było namówić tamtejszych parafian, by zamiast decydować się na budowę nowej świątyni, przyjęli i wyremontowali (z niemalym udziałem funduszy państwowych) drewniany zabytek. Odtąd pełnił on dwojaką funkcję – był częścią ekspozycji w miejscowym skansenie, a jednocześnie kościołem parafialnym w Woli Justowskiej. Decyzję o przeniesieniu kościoła podjęto w 1948 r., a zrealizowano – trzy lata później. Proces przenosin został detalicznie opisany w 1952 r. przez prof. K. Estreichera<sup>29</sup>, który zresztą w dużym stopniu przyczynił się do sfinalizowania tej transakcji; nie ma zatem potrzeby przytaczania w tym miejscu jej szczegółów. Odnotować wypada jedynie, że konkluzja wspomnianego tu artykułu sprowadzała się do stwierdzenia, iż po wielu dekadach udało się wreszcie znaleźć rozwiązanie satysfakcjonujące zarówno historyków sztuki, władze kościelne, jak i rzesze wiernych. W tym samym tonie wypowiedział się krakowski biskup pomocniczy ks. Julian Groblicki, który

<sup>28</sup> ADBŻ, Komorowice, Der Bürgermeister Batzdorf Ost an das kath. Pfarramt, 3.03.1941, b.p.; der Bürgermeister Batzdorf Ost an das kath. Pfarramt, 22.03.1941, b.p.; der Bürgermeister Batzdorf Ost an das kath. Pfarramt, 3.04.1941, b.p.; K. Estreicher, *op.cit.*, s. 45.

<sup>29</sup> K. Estreicher, *op.cit.*

<sup>30</sup> Cyt. za: ADBŻ, Komorowice, Protokół z wizytacji z 24.04.1964 r, b.p. Na ten temat także Archiwum Narodowe w Krakowie, Zespół, Archiwum planów budownictwa miejskiego, sygn. 29/1410/0/2.9/ABM Kościoły 39, Deklaracja budowy kościoła zabytkowego, k. 3.

<sup>31</sup> Por. <https://parafia.justowska.info/budowa-kosciola?id=18>; <https://gazetakrakowska.pl/po-11-latach-zlapano-blackmetalowego-podpalacza-z-woli-justowskiej-archiwalne-zdjecia/ar/951570> (dostęp: 25.05.2024).

w 1964 r. wizytował parafię w Komorowicach. W swym sprawozdaniu zanotował: „Wiadomo, że stary drewniany zabytkowy kościółek z Komorowic znajduje się w Woli Justowskiej w Muzeum Skansenowskim, gdzie odnowiony i dobrze utrzymany pełni służbę kościoła parafialnego dla tej dzielnicy Krakowa”<sup>30</sup>.

Gdyby tym cytatem udało się zwieńczyć opowieść o długim procesie poszukiwania nowych właścicieli dla zabytkowego kościoła z Komorowic, cała narracja zyskałaby optymistyczny wydźwięk. Niestety, rzetelność historyka wymaga dodania do niego swoistego epilogu; jego treść zaś pozytywnych wniosków nie nasuwa. W nocy z 13 na 14 lipca 1978 r. zabytkowy kościół spłonął od uderzenia pioruna – tragiczne to zdarzenie przypisać należy siłom natury i nie ma potrzeby doszukiwać się zaniedbań osób powołanych do ochrony zabytku. Znacznie większe wątpliwości wzbudza to, co stało się później. Szybko bowiem zapadła decyzja o odbudowie kościoła w jego pierwotnej formie. Prace trwały do 1982 r., a dwa lata później kard. Franciszek Macharski poświęcił świątynię będącą udaną kopią pierwotnej konstrukcji, odwzorowaną dzięki zachowanej szczegółowej dokumentacji, którą sporządzono przy okazji przenosin zabytku do Woli Justowskiej. Niestety, złe fatum ciężące nad opisywanym zabytkiem raz jeszcze dało o sobie znać. W nocy z 5 na 6 kwietnia 2002 r. kościół spłonął ponownie, ale tym razem nie należało o to obwiniać natury, lecz człowieka. O tym jednak można się było przekonać dopiero 11 lat później: tak długo bowiem trwało śledztwo, w wyniku którego udowodniono, że pożar był skutkiem podpalenia dokonanego przez satanistę i fana blackmetalowych kapel, zaledwie dziewiętnastoletniego w chwili popełnienia czynu. Tak skończyła się historia zabytkowego kościoła z Komorowic. Na miejscu spalonej repliki powstał bowiem kościół drewniano-murowany, znacznie większy od poprzedniego i nieprzypominający go zbytnio. Pamiątką po dawnej świątyni został jedynie krzyż wykonany z drewna ocalałego z pożaru<sup>31</sup>.



Zaprezentowane w niniejszym artykule losy zabytkowego kościoła z Komorowic okazały się szczególnie skomplikowane i wyjątkowo długo czekały na swoje rozstrzygnięcie. Nie każdy zabytkowy kościół był przedmiotem równie dużych zawirowań, ale właśnie dzięki temu dzieje komorowickiej świątyni dostarczają mnóstwa materiału do sporządzenia bilansu walorów i mankamentów, jakie wiązały się z tworzonym dopiero w XIX w. systemem ochrony zabytkowych nieruchomości. nierozwiązanym problemem pozostawały głównie sprawy finansowe. Trudno się dziwić, że chętnych do wzięcia na siebie z reguły wielkich obciążeń finansowych zbyt wielu nie było. Brakowało jednak także instrumentu, który skutecznie zmuszałby do wykonywania takich obowiązków. Z drugiej strony, podkreślić trzeba, że już w XIX w., i to nawet na terenach wiejskich, nie trzeba było namawiać do chronienia zabytków; świadomość celowości takich działań była silna i nie podlegała większym fluktuacjom. Także komorowiccy parafianie gotowi byli łożyć na utrzymanie zabytkowego kościoła, pod warunkiem jednak, że obciążenia finansowe nakładane na nich będą do udźwignięcia, a biurokratyczne przeszkody nadmiernie nie utrudnią życia. Namysłowi Czytelników pozostawmy refleksję, czy aby na pewno pod tym względem sytuacja w ciągu kolejnych dekad się poprawiła.

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

Archiwum Diecezji Bielsko-Żywieckiej.  
Archiwum Metropolitalne w Krakowie.  
Archiwum Narodowe w Krakowie.  
Archiwum Państwowe w Katowicach, oddział w Bielsku-Białej.  
Archiwum Parafialne w Komorowicach.

### LITERATURA

Streicher K., *Przeniesienie zabytku budownictwa drewnianego z Komorowic*, „Ochrona Zabytków”, 5 (1952), nr 1.

Gojniczek W., Krzyżanowski L., Sperka J., *Komorowice Krakowskie, Komorowice Śląskie. Dzieje dwóch miejscowości, potem czterech, a dzisiaj dzielnic(y) Bielska-Białej*, Bielsko-Biała 2024.

<https://gazetakrakowska.pl/po-11-latach-zlapano-blackmetalowego-podpalacza-z-woli-justowskiej-archiwalne-zdjecia/ar/951570> (dostęp: 25.05.2024).

<https://parafia.justowska.info/budowa-kościoła?id=18> (dostęp: 25.05.2024).

Jasiński H., *Zabytkowemu kościołowi w Komorowicach grozi zagłada. Bolesny brak pietyzmu dla wartości zabytkowych*, „Kurier Literacko-Naukowy” [dodatek do „Ilustrowanego Kurjera Codziennego”], 11 (1932).

Łakomy L., *Ilustrowana monografia województwa śląskiego*, Katowice 1936.

*Miliony dla ratowania chorych*, „Echo Beskidzkie”, 39 (1939).

---

# Medycyna i misje protestanckie w przedrewolucyjnym Iranie. Narracja fotograficzna

Marcin Rzepka

UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

ORCID: 0000-0003-2020-6594

## ABSTRACT

### **Medicine and the Protestant medical missions in pre-revolutionary Iran. A photographic narration**

The article aims to show the significance of photography in studying the history of the Protestant medical missions in Iran. It focuses on the mission initiatives carried out by the Presbyterians, Anglicans and a small missionary enterprise launched by the Lutheran Orient Mission addressed to Kurds in Iran. The article attempts to cover the period from the 1880s when the first mission hospital run by a Presbyterian missionary Joseph Plumb Cochran was established in Urmia to the eve of the Islamic Republic in 1979 when the last Christian Hospital in Qorve was shut down. However, the article is not intended to present the whole history of medical missions, rather it seeks to reveal various contexts in which photography appeared and was used by missionaries, donors, supporters, or more generally by individuals and institutions. Moreover, the article tries to determine possibilities that the photography research brings to understanding the medical missions conducted by Protestants in Iran, presuming that the study of photography 1) leads to understanding the bureaucratic structure of a given mission; 2) gives an idea of how photography in the mission field became a cultural practice; 3) is the key to missionary imagination.

KEYWORDS: Iran, medicine, hospital, photography, Protestants, Presbyterians, Anglicans, Lutherans, missions

SŁOWA KLUCZOWE: Iran, medycyna, szpital, fotografia, protestanci, prezbiterianie, anglikanie, luteranie, misje

## Wprowadzenie

Wykorzystanie bogatych kolekcji fotograficznych i filmowych stanowiących spuściznę misji protestanckich dowodzi stopniowych reorientacji w badaniach poświęconych historii misji oraz wzmożonych dyskusji nad znaczeniem materiałów wizualnych nie tylko w historiografii misyjnej, lecz także w badaniu strategii obrazowania i reprezentowania innych w dyskursie misyjnym<sup>1</sup>.

Prezentowany artykuł stawia sobie za cel ukazanie znaczenia fotografii w badaniach poświęconych historii misji medycznych w Iranie. Nie chodzi tu jedynie o wartość dokumentacyjną i informacyjną materiałów wizualnych. Warto bowiem zwrócić uwagę na konteksty, w jakich fotografia misyjna powstawała i w jakich była używana przez różne gremia misyjne. Służyła niewątpliwie jako narzędzie promowania działań medycznych, pomocowych oraz humanitarnych<sup>2</sup>. Miała również wartość interpretacyjną, służyła do kategoryzowania, a czasem stygmatyzowania innych, tych, wśród których prowadzono misje. W końcu służyła ona przypominaniu oraz zapominaniu, dążyła do usuwania tego, czego (raczej) nie należało pokazywać. Tym samym trudno uznać fotografię za medium neutralne. Zakładając, że rzeczywistość misyjna była reprezentowana przez fotografię – dotyczy to również misji medycznych – znaczenie fotografii kryje się właśnie w zwielokrotnionych sposobach obrazowania

1 Paul Jenkins, archiwista misji bazylijskiej (Basel Mission) zajmujący się głównie fotografią afrykańską, wskazywał na zmianę postaw badawczych względem materiałów wizualnych obserwowaną od lat 90. XX w. Zob. P. Jenkins, *On using historical missionary photographs in modern discussion* [w:] *Critical readings in the history of Christian mission*, t. 1, M. Frederiks, D. Nagy (red.), Leiden 2021, s. 255–269; M. Gullestad, *Picturing pity: pitfalls and pleasures in cross-cultural communication. Image and word in a North Cameroon Mission*, New York 2007; G. Reynolds, *Movies on a mission: American Protestants and the foreign missionary film, 1906–1956*, Jefferson North Carolina 2023; J.W. Ho, *Developing mission. Photography, filmmaking, and American missionaries in modern China*, Ithaca 2022; M. Rzepka, *Migrujące obrazy. Fotografia w praktyce misyjnej Ludwiga O. Fossuma. (Lutheran Orient Mission)*, „Rocznik Teologiczny”, 63 (2021), nr 2, s. 557–586; *Missionary photography in Korea: encountering the West through Christianity*, D.N. Clark (red.), Seoul 2009.

2 H.D. Curtis, *Holly humanitarians. American Evangelicals and global aid*, Cambridge 2018, s. 162–163.

3 M. Gullestad, *op.cit.*, s. 7.

4 M. Langford, *Suspended conversations. The afterlife of memory in photographic album*, Montreal–Kingston 2021, s. 20.

tego, co znane, czyli misjonarzy, oraz tego, co inne, choć stopniowo przekształcane i poznawane w następstwie misyjnych interakcji.

Fotografia misyjna ukazuje „napięcie między absencją a obecnością”<sup>3</sup>, związana jest z nadzieją powodzenia inicjatyw misyjnych, a jednak dokumentuje nie zawsze zrealizowane cele. Wymusza tym samym konieczność badania znaczeń nadawanych produkowanym na misjach obrazom przez misjonarzy i dokonywanych przez nich interpretacji obrazów z misji w zależności od kontekstu ekspozycji, prezentacji oraz reprodukcji. Fotografia misyjna funkcjonowała niejako na dwóch poziomach: instytucjonalnym i indywidualnym. Zasadne zatem jest uwzględnienie dwóch perspektyw – polityki misyjnej organizacji czy towarzystwa misyjnego w zakresie tworzenia informacji wizualnej i wykorzystania materiałów fotograficznych w celach administracyjnych, statystycznych, promocyjnych oraz prywatnej praktyki fotografowania, gromadzenia fotografii i ich upowszechniania przez misjonarzy. Organizacje misyjne „wytwarzały” miejsca prezentowania fotografii – od wystaw misyjnych po prasę i materiały promocyjne. Oczywiście, fotografia misyjna jako fotografia amatorska wykorzystywana następnie przez instytucje, jednakże perspektywa poza-instytucjonalna, prywatna, osobista ukazuje mechanizmy selekcji fotografii, jej upowszechniania, a w końcu tworzenia misyjnego albumu fotograficznego. Wydaje się, że właśnie album fotograficzny daje możliwość analizy rozlicznych sposobów interpretowania roli i znaczenia fotografii w praktyce misyjnej w określonych kontekstach kulturowych. Martha Langford dowodzi, że album to „słowno-fotograficzny performance” i wskazuje na towarzyszącą czynności oglądania i pokazywania zdjęć opowieść<sup>4</sup>. Przyjmując sugestię badaczki, trudno nie uznać albumu fotograficznego misjonarza-lekarza za narrację wizualną poświęconą misji medycznej. W ostatniej części artykułu przedstawiono dwa albumy fotograficzne Rolli Hoffmana (1887–1974), uznając, że stanowią one

wyjątkowe źródło do badania protestanckich misji medycznych w Iranie<sup>5</sup>.

Przez określenie misje medyczne należy rozumieć wszelkie inicjatywy związane z prowadzeniem placówek medycznych ambulatoriów i szpitali, a także praktykę medycznych itinerariów służących zarówno leczeniu, jak również popularyzacji chrześcijaństwa<sup>6</sup>. Choć lekarze pojawiali się na misjach protestanckich wcześniej<sup>7</sup>, to jednak o misjach medycznych można mówić dopiero od czasu powołania określonych gremiów zajmujących się koordynacją prac związanych z zatrudnianiem lekarzy oraz prowadzeniem tego typu działalności – w odniesieniu do obszaru misyjnego początek misji wyznaczał będzie zorganizowany przez misjonarzy szpital. Był on instytucją złożoną, funkcjonującą jako część misji, finansowaną ze środków pochodzących z krajów misjonarzy, działał lokalnie, a przy tym rozwijał sieci zależności oraz współpracy znacznie wykraczające poza obszar swojego usytuowania w jednym z miast Iranu.

Prowadzenie szpitali misyjnych w Iranie zależało oczywiście od wielkości organizacji czy też towarzystwa misyjnego, posiadanych przez nie zasobów finansowych oraz kadrowych. Dominującą rolę w historii protestantyzmu w Iranie miały zasadniczo dwie misje protestanckie – prowadzona przez prezbiterian na północy kraju oraz przez misjonarzy anglikańskich działających w centralnej i południowej części Iranu. Prowadzone przez nie szpitale działały głównie w większych miastach, dodatkowo jednak prowadzono niewielkie ambulatoria w otaczających je wsiach, a także organizowano „mobilne ambulatoria” aż do czasu reform wprowadzanych w latach 30. XX w., które wiązały lekarza z określoną placówką medyczną. Pierwszy protestancki szpital rozpoczął działalność w 1882 r. z inicjatywy prezbiteriańskiego misjonarza i lekarza Josepha P. Cochran w Urmii, ostatni prowadzony przez protestantów (szpital w Ghorwe) został zamknięty już po rewolucji islamskiej, w 1979 r., gdy wszelka aktywność misyjna, włącznie z medyczną, została przez

5 Więcej na temat działalności Hoffmana: M. Rzepka, *Dokumentacja (nie) medyczna. Iran w relacjach Rolli Hoffmana (1887–1974), lekarza i misjonarza*, „Textus et Studia”, 3 (2023), nr 35, s. 165–192.

6 S.H. Ebrahimi, *Emotion, mission, architecture. Building hospitals in Persa and British India, 1865–1914*, Edinburgh 2023, s. 46.

7 Głównym celem obecności lekarzy na misjach była opieka medyczna nad misjonarzami oraz ich rodzinami. Niemniej niektórzy z nich starli się również leczyć ludność miejscową.

<sup>8</sup> Jak dotąd nie ukazała się praca przedstawiająca w sposób całościowy misje medyczne w Iranie. Tematyka ta była poruszana w pracach: L. Wyttenbroek, *Generational differences: American medical missionaries in Iran, 1834–1940* [w:] *Iran and the West: cultural perceptions from the Sasanian empire to the Islamic Republic*, M. Whiskin, D. Bagot (red.), London 2018, s. 179–194; M. Rzepka, *Protestant medical missions in Iran: negotiating religion and modernity in mission hospitals*, „Religions”, 15 (2024), nr 145; W. Floor, *The beginnings of modern medicine in Iran*, Washington 2020; Sh. Mahdavi, *Shahs, doctors, diplomats and missionaries in 19<sup>th</sup> century Iran*, „British Journal of Middle Eastern Studies”, 32 (2005), nr 2, s. 169–191; S.H. Ebrahimi, *op.cit.*

<sup>9</sup> G.E. Francis-Dehqani, *Religious feminism in an age of empire. CMS women missionaries in Iran, 1869–1934*, Bristol 2000; M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, Kraków 2019; M.P. Zirinsky, *Harbingers of change: Presbyterian women in Iran, 1883–1949*, „American Presbyterians”, 70 (1992), s. 173–86; *idem*, *Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's: American Presbyterian educators and Reza Shah*, „Iranian Studies”, 26 (1993), s. 337–356.

<sup>10</sup> H. Ebrahimnejad, *Medicine in Iran. Profession, practice, and politics, 1800–1925*, New York 2014, s. 129.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 131.

państwo wstrzymana. Oczywiście każda z placówek misyjnych miała swoją specyfikę oraz dynamikę, która wynikała nie tyle z planów misyjnych, ale z polityki państwa oraz regulacji dotyczących prowadzenia misji oraz praktyki medycznej. Celem artykułu nie jest bynajmniej całościowa prezentacja protestanckich misji medycznych w Iranie<sup>8</sup>, lecz wskazanie na rolę fotografii w jej historii. A przy tym również próba dokonania syntezy historii wraz z określeniem tendencji rozwojowych misji medycznych w Iranie przy wykorzystaniu materiału fotograficznego.

## Materiały wizualne w badaniach protestanckich misji medycznych w Iranie: wyzwania i metody

Historia misji protestanckich oraz wpływ, jaki wywarły one na społeczeństwo irańskie, czy to w postaci rozwoju edukacji, czy też projektów dotyczących zdrowia publicznego oraz higieny, były przedmiotem licznych badań<sup>9</sup>. Podobnie działalność medyczna protestantów jako przejaw transmisji zachodniej medycyny wzbudza zainteresowanie historyków zajmujących się rozwojem medycyny w Iranie. Hormoz Ebrahimnejad, ukazując mechanizmy modernizacji w okresie kadżarskim, wskazuje na różne cele, jakim służyła promocja nowoczesnej wiedzy medycznej. Prowadzenie w tym zakresie działań przez amerykańskie misje traktuje jako przejaw wpływu Stanów Zjednoczonych<sup>10</sup>. Jednocześnie dowodzi, że w rejonach oddalonych od Teheranu w okresach rozprzestrzeniających się epidemii (np. cholery) ośrodki prowadzone przez misjonarzy miały znaczną siłę oddziaływania na ludność lokalną<sup>11</sup>.

Stosunkowo duże zainteresowanie misjami protestanckimi w Iranie nie miało, jak dotąd, przełożenia na badania fotografii misyjnej portretującej życie mieszkańców tego kraju. Wykorzystanie w pracach wspomnianych autorów materiału wizualnego – również w odniesieniu



do misji medycznych – wiązało się głównie z wartością ilustracyjną pozostawionych przez misjonarzy zdjęć. Wyjątkiem może być praca Sary Honarmand Ebrahimi poświęcona szpitalom misyjnym prowadzonym przez Kościelne Towarzystwo Misyjne (Church Missionary Society, dalej CMS) w Iranie oraz Indiach w latach 1865–1914<sup>12</sup>. Autorka koncentruje się na architekturze, czy też raczej oddziaływaniu poprzez architekturę, i umieszcza swoją pracę w nurcie historii emocji. Dowodzi, że misjonarze związani z anglikańską organizacją misyjną CMS adaptowali lokalne wzorce architektoniczne, tworząc nowy i niepowtarzalny typ szpitala misyjnego. W tym sensie wizualność, rozumiana tu jako sposoby konstruowania obrazu tego, co widzialne, stanowi dla niej główny obszar badawczy, zaś zamieszczony w pracy materiał ilustracyjny w postaci zdjęć pochodzących z prasy oraz folderów misyjnych świadczy pośrednio o powszechności wykorzystania fotografii w protestanckim dyskursie misyjnym.

Powszechność użycia fotografii wśród protestantów, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych przełomu XIX i XX w., wskazuje, że fotografia znalazła centralne miejsce w protestanckiej kulturze wizualnej<sup>13</sup>. Wzrostowi zainteresowania fotografią towarzyszyła również aktywność misyjna. Popularność fotografii odpowiadała procesom „demokratyzacji” praktyki fotografowania oraz dostępności przenośnych niewielkich aparatów fotograficznych, które stanowiły obok Biblii istotny element wyposażenia misyjnego<sup>14</sup>. Niezależnie zatem od misyjnej specjalizacji – tłumaczeniowej, edukacyjnej czy, w końcu, medycznej – fotografia stanowi dzisiaj wymierne świadectwo podejmowanych działań. Istotne wydają się jednak konteksty, w jakich fotografowano oraz używano fotografii. Nie bez znaczenie jest tu również dystrybucja obrazów oraz działanie za pomocą fotografii w celu kształtowania określonych postaw oraz wzbudzania konkretnych emocji. Trudno zatem pominąć istotny aspekt w badaniach, jakim jest „społeczne życie fotografii”<sup>15</sup>, jej występowanie

<sup>12</sup> S.H. Ebrahimi, *op.cit.*

<sup>13</sup> D. Morgan, *Protestants and pictures: religion, visual culture, and the age of American mass production*, Oxford 1999, s. 8 i n.; R. McBride Lindsay, *A communion of shadows. Religion and photography in nineteenth-century America*, Chapel Hill, NC 2017; Sh. Murray, *From album to archive: context, meaning, and two photographic albums from an India Mission*, „Archivaria”, 65 (2008), nr 1, s. 45, <https://archivaria.ca/index.php/archivaria/article/view/13167>.

<sup>14</sup> K. Long, ‘Cameras’ never lie: the role of photography in telling the story of American evangelical missions, „Church History”, 72 (2003), nr 4, s. 825.

<sup>15</sup> G. Rose, *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2019, s. 264–272.

16 H. Ebrahimnejad, *op.cit.*, s. 2, 12.

17 Nie sposób pominąć pojawiania się aparatury rentgenowskiej jako jednego z ważnych czynników zapowiadających głębokie przeobrażenia w obszarze medycyny w Iranie. Warto również zwrócić uwagę na praktyki związane z postrzeganiem zdjęć rentgenowskich wśród Irańczyków, por. W. Floor, *op.cit.*, s. 224. Szerzej na temat rozwoju fotografii w Iranie: I. Afshar, *Some remarks on the early history of photography in Iran* [w:] *Qajar Iran: Political Social and Cultural Change 1800–1925*, C.E. Bosworth, C. Hillenbrand (red.), Edinburgh 1983, s. 261–290; J. Zaka, *Tarich-e akasi wa akasan-e piszgam dar Iran*, Tehran 1388 [1997].

18 A. Afshar, *An early medical photograph in the history of modern surgery in Tabriz-Iran, 1919*, „Archives of Iranian Medicine”, 17 (2014), nr 10, s. 731–732.

19 Presbyterian Historical Society udostępnia w postaci zdigitalizowanej część tych wczesnych fotografii związanych z działalnością Cochrana w Urmii pochodzących z kolekcji Shedd Family Papers, Doctor Cochran – Urmia Hospital. Fotografie te przedstawiają Cochrana w szpitalu oraz wśród mieszkańców okolic Urmii, w tym Kurdów.

w różnych kontekstach, od folderu i raportu misyjnego po album, list oraz – co istotne w przypadku misji medycznych – dokumentację medyczną. Wyznaczają one ramy pozwalające interpretować społeczny i kulturowy efekt fotografii.

Konteksty występowania, upowszechniania i dystrybuowania zdjęć pochodzących z misji rodzą pytania o przemiany społeczne, kulturowe oraz – co może mniej oczywiste – relacje dyplomatyczne. Rozwój fotografii w Iranie ma silny związek z irańską nowoczesnością i stopniowym asymilowaniem rozwiązań oraz technologii europejskich w tym kraju. Hormoz Ebrahimnejad zwraca uwagę na zależności między obecnością polityczną i gospodarczą Europejczyków oraz Amerykanów w Iranie a wyłanianiem się irańskiej nowoczesności w odniesieniu do medycyny<sup>16</sup>. Przejawiałyby się ona właśnie w rzeczach, sprzętach i związanych z nimi technologiach, które z kolei manifestowałyby się w obrazach fotograficznych i rentgenowskich<sup>17</sup>. Tym samym wraz z upowszechnieniem nowoczesnej medycyny stopniowo wyłania się fotografia medyczna w nowych przestrzeniach szpitalnych w Iranie. Ahmadreza Afshar w krótkim artykule poświęconym fotografii medycznej w historii chirurgii w Iranie (na przykładzie placówki medycznej w Tabrizie) analizuje zdjęcie wykonane około 1919 r. przedstawiające pacjentów po amputacji kończyn w otoczeniu chirurgów wraz z akcesoriami chirurgicznymi i anestetycznymi, uznając je za jedno z pierwszych tego typu w Iranie<sup>18</sup>. Artykuł rodzi jednak wiele pytań dotyczących nie tylko historii fotografii medycznej w Iranie, lecz także możliwych interpretacji zamieszczonego w artykule zdjęcia. Wydaje się, że celem autora było zwrócenie uwagi na rozwój anestezjologii oraz na narzędzia chirurgiczne i chirurgów, a tym samym również na możliwe konwencje ich przedstawiania we wczesnej irańskiej fotografii klinicznej. W odniesieniu do misji medycznych fotografia pojawia się wraz z założeniem szpitala w Urmii<sup>19</sup>. W konsekwencji rozwoju szpitali

tematyka reprezentowana w fotografii będzie oscylować wokół zagadnień leczenia, prezentacji chorób, pacjentów, lekarzy oraz wyposażenia szpitali. Zdjęcie Johna G. Wisharda (fot. 1) pracującego w Teheranie należy umieścić wśród wczesnych fotografii medycznych wytworzonych w misji i wykorzystywanych na jej potrzeby. Zdjęcie zostało zamieszczone w pracy autobiograficznej Wisharda wydanej w 1908 r., będącej podsumowaniem jego dwudziestoletniej pracy w Iranie<sup>20</sup>. Wybór tego zdjęcia również wydaje się istotny. Dowodzi znaczenia obecności lekarzy-misjonarzy nie tylko w leczeniu chorych, lecz także w nauczaniu medycyny. Ten aspekt będzie często podkreślany w narracjach misyjnych.



Fot. 1. John G. Wishard wykonujący operację katarakty w szpitalu w Teheranie w asyście studentów klasy medycznej

Źródło: J.G. Wishard, *Twenty years in Persia; a narrative of life under the last three shahs*, New York 1908, s. 240.

Fotografia Wisharda jako fotografia historyczna rodzi pytania o miejsce materiałów wizualnych w badaniach historycznych, a tym samym również o metodologię oraz status fotografii jako źródła w badaniach historycznych<sup>21</sup>. Nie ulega wątpliwości, że fotografia może pełnić rozliczne funkcje w badaniach historycznych zorientowanych antropologicznie czy kulturowo, pozwalając m.in. na szczegółowe analizy tego, co zostało na niej przedstawione. Bynajmniej, rola fotografii nie ogranicza się jedynie

<sup>20</sup> J.G. Wishard, *Twenty years in Persia; a narrative of life under the last three shahs*, New York 1908.

<sup>21</sup> A. Barzycka, *Fotografia jako źródło historyczne. Wybrane problemy*, „Historiografia”, 36 (2006), s. 105–117.

22 P. Burke, *Naoczność. Materiały wizualne jako świadectwa historyczne*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012, s. 39–65.

23 E. Edwards, *Photographs and the practice of history*, London 2022, s. 2.

24 P. Jenkins, *op.cit.*

25 J.W. Ho, *op.cit.*, s. 5; H. Choi, *The visual embodiment of women in the Korea mission field*, „Korean Studies”, 34 (2010), s. 90–126.

do ilustrowania czy unaoczniania przeszłości<sup>22</sup>. Elizabeth Edwards stawia pytania, w jaki sposób fotografia może wpływać na praktykę uprawiania historii<sup>23</sup>. Autorka wskazuje na dyscypliny, subdyscypliny, które niejako naturalnie mogą wykorzystywać fotografię – jak historia emocji czy studia nad pamięcią. W odniesieniu do misji protestanckich można zapytać, czy jest możliwe pisanie historii bez uwzględnienia materiałów wizualnych. Odpowiedź twierdząca wymusza jednak konieczność określenia, w jakich obszarach jawi się ona jako niezbędna i w jakich może stanowić nie tylko materiał źródłowy, lecz także narzędzie analityczne.

Paul Jenkins zajmujący się fotografią misyjną wskazuje na możliwe badania materiałów wizualnych oraz badania z ich wykorzystaniem, które mogą dotyczyć znaczenia fotografii w procesach modernizacji, historii postrzegania i kategoryzowania innych, czy też o charakterze etnograficznym, możliwe do realizacji właśnie ze względu na pozostawiony bogaty materiał fotograficzny<sup>24</sup>. Istotnie jednak wykorzystanie fotografii w badaniach historii misji protestanckich zależy również od tego, jak fotografia była przez samych misjonarzy rozumiana oraz jakie obecnie nadaje się jej znaczenia. Innymi słowy, czy jest ona rozumiana jako odwzorowanie rzeczywistości, czy raczej kreacja.

Joseph W. Ho dowodzi, że obrazy misyjne można rozumieć poprzez odwołanie do metafor, są one niczym okna, ukazują bowiem realia społeczne, kulturowe, oraz jak lustro, gdyż niezależnie od tego, co przedstawiają, odbijają doświadczenie misjonarzy<sup>25</sup>. Ho wprowadza również kategorię „konwersji wizualnej” (*visual conversion*), wskazując na fotografię jako element oddziałujący i negocjowany, który powoduje zmiany w postawach i spojrzeniach zarówno fotografowanych, jak również fotografujących. Podobnie Penny Tinkler wskazuje na dwa odmienne sposoby rozumienia fotografii, które wpływają na podejścia badawcze oraz wykorzystane w badaniach narzędzia analityczne:

fotografia jako obraz, przedstawienie i fotografia jako obiekt materialny<sup>26</sup>.

W praktyce misyjnej zauważamy złożoność kontekstów występowania i używania fotografii. Z jednej strony, odpowiada ona oficjalnym praktykom dokumentowania i informowania wdrożonym przez określoną organizację misyjną, z drugiej – indywidualnym postawom, aspiracjom i ambicjom misjonarzy. Fotografia misyjna dowodzi istnienia misyjnych „reżimów skopiecznych” – kulturowych sposobów konstruowania rzeczywistości widzianej<sup>27</sup>. W konsekwencji fotografia misyjna pobudza do badań „misyjnego spojrzenia”<sup>28</sup>, które obnaża praktyki podporządkowania, lecz również dowodzi postaw humanitarnych.

Należy również podkreślić wartość informacyjną i dokumentacyjną fotografii misyjnej i medycznej, pamiętając o specyfice fotografii medycznej związanej bezpośrednio z dokumentowaniem choroby, diagnostyką czy też rekonwalescencją pacjenta. Wartość tego typu fotografii przejawia się również w tym, że daje możliwość wglądu w misyjno-medyczną codzienność oraz codzienność pacjentów (operowanych, hospitalizowanych, oczekujących w poczekalni itd.). André Rouillé dowodzi, że fotografia w medycynie „przyczyniła się do zrewolucjonizowania sposobów postrzegania i pokazywania ludzkiego ciała”<sup>29</sup>. W perspektywie misji medycznych dokumentacja choroby oraz przedstawiania ciała chorego ma nade wszystko związek z wykonywanym zawodem lekarza. Trudno jednak pominąć problem „estetyzacji” chorego w misyjnej kulturze wizualnej, który ma swoje źródło w ewangelicznych przedstawieniach Jezusa i jego stosunku do chorych.

Sander L. Gilman, historyk kulturowy, zwraca uwagę na problem estetyzacji jako jedną z możliwych opcji badawczych. Dokonał on identyfikacji i klasyfikacji możliwych podejść do przedstawień choroby na podstawie analizy różnych podejść cechujących historyków medycyny, które można określić jako: 1) klasyczne pozytywistyczne

26 P. Tinkler, *Using photographs in social and historical research*, London–New York 2013, s. 2–7.

27 G. Rose, *op.cit.*, s. 21.

28 W szerszym ujęciu również „misyjnej wyobraźni”, zob. D. Morgan, *The sacred gaze. Religious visual culture in theory and practice*, Berkley–Los Angeles–London 2005, s. 151.

29 A. Rouillé, *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, tłum. O. Hedemann, Kraków 2007, s. 128.

30 S.L. Gilman, *Health and illness. Images of difference*, London 1995, s. 13 i n.; L. Engelmann, *Picturing the unusual: uncertainty in the historiography of medical photography*, „Social History of Medicine”, 34 (2021), nr 2, s. 375–398.

31 *Idem*, *Disease and representation: images of illness from madness to aids*, Ithaca 1988, s. 4.

32 D.M. Fox, Ch. Lawrence, *Photographing medicine. Images and power in Britain and America since 1840*, Westport 1988, s. 10.

podejście w postrzeganiu fotografii – fotografia jako świadectwo choroby, lecz również dowód rozwoju medycyny; 2) estetyczne – fotografia jako ekspresja estetycznych konwencji dominujących w medycynie (na określonym etapie jej rozwoju); 3) artystyczne – badanie świadectw wizualnych i ich integrowanie w obszarze historii medycyny poprzez zogniskowanie badań na jakości artystycznej obrazów i przedstawień; 4) epistemologiczne i antropologiczne – relacje między wiedzą medyczną a historią fotografii, epistemologiczne podejście do fotografii medycznej prowadziło do inkorporacji filozofii i antropologii<sup>30</sup>. Do wspomnianych dodać można jeszcze problem zależności między technologią a postrzeganiem choroby. Gilman zwraca uwagę, że materiał wizualny wytwarza granicę, która oddziela pacjentów oraz lekarzy<sup>31</sup>.

Dokumentacyjny aspekt fotografii związanej z medycyną podkreślali Daniel M. Fox i Christopher Lawrence – zaproponowane przez autorów studium stanowi analizę bogatego materiału fotograficznego z Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Jej celem jest ukazanie tendencji zachodzących w fotograficznych reprezentacjach medycyny od czasu narodzin tego medium oraz wskazanie na zmienność konwencji w przedstawianiu lekarzy, pacjentów, chorób, pielęgniarek, sal szpitalnych, technologii medycznych. Badania Focha i Lawrence’a dowodzą różnic kulturowych, społecznych i politycznych decydujących o sposobach przedstawiania medycyny w fotografii brytyjskiej i amerykańskiej. Praca wnosi wiele w zakresie badań poświęconych społecznej roli fotografii medycznej oraz jej znaczenia w produkowaniu wiedzy<sup>32</sup>.

W odniesieniu do fotografii misyjnej w Iranie problem znaczeń nadawanych im w przeszłości wynika z funkcji, jaką miała ona pełnić. Była nośnikiem informacji oraz obiektem, misyjnym artefaktem kolportowanym i udostępnionym przez komisje misyjne, rady misyjne oraz samych misjonarzy. Fotografia Wisharda (fot. 1) – uwzględniając przedstawione już ujęcia teoretyczne – skłania do

pytań nie tylko o obecność misjonarzy-lekarzy w Iranie oraz ich działania (wartość dokumentacyjna fotografii, ich estetyczny wymiar, konwencja przedstawień lekarzy-misjonarzy), lecz także możliwe efekty, jakie wywoływała w obrębie instytucji misyjnej (monitorowanie aktywności misyjnej, promocja misji, zbieranie funduszy, kształtowanie postaw) oraz czytelników wspomnianej książki misjonarza, w której zostało ono zamieszczone (postrzeganie Iranu oraz Irańczyków).

### Misje medyczne w Iranie: instytucjonalny wymiar fotografii

Początek działalności protestantów w Iranie przypada na pierwsze dekady XIX w. i ma związek z osobą Henry'ego Martyna, anglikanina, który w 1810 r. przybył do Szirazu z zamiarem dokończenia przekładu Biblii na język perski. Bardziej istotna, z punktu widzenia trwałości i ciągłości działalności misyjnej, jest placówka założona w Urmii w 1834 r. przez misjonarzy amerykańskich, prezbiterian związanych z Amerykańską Radą Komisarzy ds. Misji Zagranicznych (American Board of Commissioners for Foreign Mission, dalej ABCFM) wśród chrześcijan należących do Kościoła Wschodu. Działalność Martyna miała bowiem charakter indywidualny i chociaż zyskała w okresie późniejszym miano misji fundacyjnej wśród anglikanów, to jednak bardziej zorganizowane inicjatywy misyjne Kościół anglikański podjął znacznie później – w drugiej połowie XIX w. Misja amerykańska w Urmii, za którą odpowiadał Justin Perkins, bardzo wcześniej rozwinęła działalność oświatową. Wprawdzie z misją związany był również lekarz i misjonarz Asahel Grant, ale jednak przez długi czas medycyna nie należała do priorytetowych jej aktywności.

Formowanie się misji skoncentrowanych na działalności medycznej w Iranie przypada na drugą połowę XIX w. W tym okresie obserwujemy w Iranie zmiany formalno-instytucjonalne w misjach prowadzonych



przez protestantów. W odniesieniu do pracy misjonarzy amerykańskich odpowiedzialność za prowadzenie misji została przeniesiona z ABCFM na Radę Misji Zagranicznych Kościoła Prezbiteriańskiego w Stanach Zjednoczonych (Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States, dalej BFMP), w 1871 r.<sup>33</sup> W konsekwencji prezbiterianie rozszerzyli obszar działalności, ograniczony wówczas do terenów północno-zachodnich Iranu, na inne regiony – Teheran (1872), Tabriz (1873), Hamadan (1880), Raszt (1906), Kazwin (1906), Kermanszah (1910) i Maszhad (1911). W tym czasie uformowała się też misja anglikańska pod zwierzchnictwem CMS, która koncentrowała się początkowo na pracy w dzielnicy ormiańskiej Nowej Dżolfie, w Isfahanie (od 1869 r.). Z czasem jednak działalnością objęto miasta Kerman (1898), Jazd, Sziraz. Stosunkowo szybko – zarówno w misji prezbiteriańskiej, jak i anglikańskiej – zaczęły rozwijać się również inicjatywy medyczne, których efektem było zakładanie szpitali. Taka forma aktywności wiązała się z formalnymi zmianami zachodzącymi w towarzystwach misyjnych, w wyniku których doszło do uznania wartości pracy lekarzy w ramach ewangelizacji. Zmianom tym towarzyszyły bardziej konkretne rozwiązania mające na celu koordynację oraz promocję misji o charakterze medycznym. W konsekwencji towarzystwa misyjne podjęły kroki na rzecz powołania jednostek odpowiedzialnych za tego typu pracę. W ramach CMS powołano w 1892 r. Medical Mission Auxiliary, które zajęło się koordynowaniem wszelkich programów dotyczących misji medycznych oraz zdrowia misjonarzy. Podobną funkcję w przypadku misji prezbiteriańskiej BFMP pełnił Departament Medyczny (Medical Department), utworzony jednak dopiero w 1921 r. Na jego czele stanął Edward Dodd, lekarz i misjonarz mający doświadczenie w pracy w Iranie.

Istotnie zatem rozwój działalności medycznej na misjach wiązał się z obecnością lekarzy wśród pracowników misji oraz wspomnianymi już przemianami w zakresie



postrzegania pracy medycznej w towarzystwach misyjnych. Warto podkreślić, że misje prezbiteriańska oraz anglikańska odegrały znaczącą rolę w promowaniu nowoczesnej medycyny w Iranie<sup>34</sup>. Należy jednak uwzględnić niewielką misję prowadzoną przez synody luterzańskie w Stanach Zjednoczonych w ramach powołanej misji Lutheran Orient Mission. Prowadziła ona placówkę misyjną, szkołę oraz szpital wśród Kurdów w dzisiejszej miejscowości Mahabad (do 1936 r.)<sup>35</sup>, a następnie – od lat 60. XX w. do rewolucji islamskiej – szpital w Ghorwe.

Rozwój misji medycznych zależał od możliwości finansowych organizacji misyjnych oraz sytuacji społeczno-politycznej w Iranie. Na potrzeby niniejszego artykułu – uwzględniając uwarunkowania kulturowe, możliwości finansowe oraz przemiany polityczne – można przyjąć upraszczający schemat rozwoju misji medycznych oraz szpitali misyjnych w Iranie, który obejmuje:

1. Wczesny etap formowania się i rozwoju misji medycznych oraz powstawania szpitali misyjnych w Iranie – od końca XIX w. po wczesne lata 20. XX stulecia. W okresie tym obserwujemy dominację szpitali misyjnych w systemie ochrony zdrowia w Iranie. Nie oznacza to oczywiście braku inicjatyw państwowych, jednak ze względu na zasięg oraz dostępność usług medycznych oferowanych przez misjonarzy szpitale misyjne w tym okresie nie miały faktycznej konkurencji. Zwracali na to uwagę misjonarze, podkreślając, że „nie było szpitalu w Iranie, zanim założyli je misjonarze”<sup>36</sup>.
2. Okres współpracy ośrodków misyjnych z instytucjami państwowymi oraz konieczność dostosowania oferowanych usług do regulacji rządowych, głównie w zakresie formalnych wymogów dotyczących praktyki lekarskiej lekarzy pochodzących z zagranicy. Ten okres przypadający na rządy Rezy Pahlawiego (1925–1941) charakteryzuje się, z jednej strony, znacznym rozwojem metod diagnostycznych, z drugiej zaś – intensyfikacją reform rządowych w zakresie

34 Ocena działalności misyjnej również w odniesieniu do medycyny różni się znacznie u autorów reprezentujących różne środowiska, autorzy irańscy podkreślają aspekt ewangelizacyjny misji lub polityczny.

35 M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności...*, s. 129.

36 J.G. Wishard, *op.cit.*, s. 233.

37 Ze względu na położenie geograficzne – rejon Urmii przylegał do granic Turcji Osmańskiej – w okresie pierwszej wojny światowej odgrywał istotną rolę jako miejsce opieki i schronienia dla miejscowej ludności. Działania wojenne doprowadziły do zniszczenia części budynków, zaś powojenna polityka władz irańskich oraz wzmożone migracje Asyryjczyków przyczyniły się do znacznego ograniczenia pracy i zawieszenia działalności. Ponownie jednak szpital został otwarty w 1932 r. jako Cochran Memorial Hospital, zob. R.E. Speer, *“The hakim sahib.” The foreign doctor. A biography of Joseph Plumb Cochran*, New York 1911, s. 63; PHS, RG 91-20-7, W.P. Ellis, Famous Urmia hospital to be rebuilt, s. 1.

38 Pracę medyczną w mieście rozpoczął W. Torrance w 1881 r. W 1888 dołączyła do pracy medycznej pierwsza kobieta lekarka Mary Smith. Formalne otwarcie szpitala nastąpiło w 1893 r. i wówczas za pracę odpowiadał J.G. Wishard. Szpital współpracował zarówno z dworem królewskim, jak również z instytucjami międzynarodowymi, takimi jak Indo-European Telegraph Company. Miał też znaczny wpływ na promowanie wiedzy dotyczącej higieny, był też ważnym miejscem edukacyjnym. Por. PHS, RG 91-20-11, McDowell, *Historical Sketch of Teheran Medical Work*; J. Elder, *History of Iran Mission*, Tehran [b.d.], s. 32.

zdrowia publicznego oraz podniesieniem nakładów na rozwój szpitali. W konsekwencji szpitale państwowe pod względem wyposażenia oraz możliwości diagnostycznych zaczęły przewyższać misyjne.

3. Okres redukowania placówek oraz spadku znaczenia szpitali misyjnych w systemie opieki zdrowotnej w Iranie – lata po zakończeniu drugiej wojny światowej.

Przedstawiony schemat jest użyteczny w zrozumieniu historii poszczególnych szpitali misyjnych, ich rozwoju oraz niezadko trudności, z jakimi się borykały. Ma również znaczenie w badaniu narracji wizualnej, fotograficznej misji medycznych zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i indywidualnym.

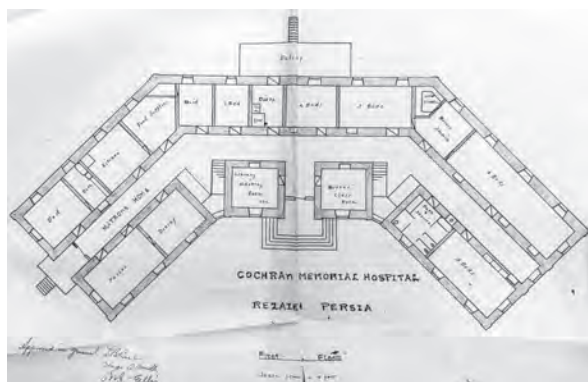
## Misja prezbiteriańska

Szpitaly misyjne prowadzone przez prezbiterian działały w Urmii, Tabrizie, Raszcie, Hamadanie, Kermnashahu, Teheranie, Maszhadzie, powstała również placówka w Daulatabad-Malayir. Warto podkreślić, że za pierwszy szpital misyjny w Iranie uznaje się ten założony Urmii przez misjonarza amerykańskiego Josepha P. Cochran. Rozpoczął on działalność w 1880 r., w pełni ukończony został dwa lata później, w roku 1882, i funkcjonował pod nazwą Westminster Hospital, zaś po pierwszej wojnie światowej – jako Cochran Memorial Hospital<sup>37</sup>.

Znaczenie tego szpitala oraz innych powstałych nieco później zmieniało się w czasie. Prosperowały one stosunkowo dobrze do wybuchu drugiej wojny światowej. Przynajmniej od połowy lat 30. ubiegłego wieku centrum misji prezbiteriańskiej ulokowane było w stolicy modernizowanego przez Reżę Pahlawiego państwa. Nie dziwi zatem fakt, że szpital misyjny w tym mieście, który przez długi czas był jedną z ważniejszych placówek medycznych prowadzonych przez prezbiterian, został zamknięty w 1942 r.<sup>38</sup> Wynikało to w dużej mierze z konkurencyjności wywołanej rozwojem szpitali państwowych,

niejednokrotnie lepiej wyposażonych niż instytucje prowadzone przez misjonarzy. Taki los spotkał też inne szpitale misyjne. Wyjątkiem były te, które znajdowały się na obszarach znacznie słabiej rozwiniętych gospodarczo lub takich, które dawały misjonarzom możliwość pracy wśród ludności wiejskiej. Dobrym przykładem może być szpital w Hamadanie, który pomimo zamknięcia tuż po zakończeniu drugiej wojny światowej został ponownie otwarty w 1954 r.<sup>39</sup> Ponowne otwarcie dowodziło jednak fundamentalnych zmian w strukturze irańskiego Kościoła prezbiteriańskiego w Iranie i powolnego przejmowania kontroli nad aktywnościami misyjnymi przez lokalnych chrześcijan. Postulat przejścia pełnej odpowiedzialności przez irańskich chrześcijan będących lekarzami za wspomniany szpital podniesiony na spotkaniach rady Kościoła podważał zasadność używania określenia szpital misyjny w znaczeniu prowadzony przez obcokrajowców. Zmiana jakościowa dokonująca się w społecznościach chrześcijan wpływała też na sposoby prezentowania oraz dokumentowania pracy medycznej.

Stosunkowo często dokumentacja misyjna dotycząca konkretnego szpitala obejmowała również plany architektoniczne (fot. 2).



Fot. 2. Plan szpitala w Urmii – Cochran Memorial Hospital

Źródło: PHS, RG 91-20-7.

39 PHS, RG 91-19-27, *Reopening of Hamadan Hospital*; R. Waterfield, *Christians in Persia. Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants*, London 1973, s. 144.

40 PHS, RG 231-1-7a, R. Hoffman, *Iran entering the space age. An Autobiography of Rolla Hoffman, medical missionary*, 1957, s. 59.

41 PHS, RG 91-7-1, John Elder, *Personal labor report, 1931-1932*.

Dokumentacja architektoniczna ma duże znaczenie dla zrozumienia zróżnicowanych kontekstów pracy misjonarzy i lekarzy. Co istotne, architektami nierzadko byli sami misjonarze-lekarze. Rolla Hoffman, pisząc o szpitalu w Maszhadzie, wspominał, że „nie było dostępnego architekta. Każdy doktor rysował wstępny plan i wysyłał go do konsultacji. Wzmoczone wysiłki z pewną pomocą czasopisma «The Modern Hospital» prowadziły do zaakceptowania planu”<sup>40</sup>. Szpital w Maszhadzie ma bardzo bogatą dokumentację fotograficzną z poszczególnych etapów budowania. Wynikała ona również z konieczności pozyskiwania środków potrzebnych na jego budowę. Działania takie stanowiły raczej regułę i oczywiście nie ograniczały się do jednego szpitala. Dobrze oddają to słowa Johna Eldera, wieloletniego pracownika misji prezbiteriańskiej, który przygotował dokumentację filmową z powstawania szpitala w Kermanszahu w latach 30.

Od czasu otrzymania używanej kamery filmowej na początku wiosny doświadczam emocji reportera, który przygotowuje zapis filmowy z budowy nowego szpitala Westminster. Seria ujęć z prac kamieniarskich, od kamieniołomu po fundamenty, kolejne z prac drewnianych, pokazujące korowanie drewna, piłowanie desek i cieśli przy pracy, jeszcze inna, nieco dłuższa seria pokazująca różne procesy zachodzące przy wytwarzaniu i wypalaniu cegieł, z mnóstwem innych scen z faktycznej pracy budowlanej, mamy nadzieję, że wszystkie te zdjęcia dadzą hojnym darczyńcom w kraju żywą historię o tym, jak ich pieniądze zostały wykorzystane na uzdrawianie chorych w Iranie<sup>41</sup>.

Raport Eldera wskazuje na wykorzystanie materiałów wizualnych w pozyskiwaniu niezbędnych funduszy. Dodatkowo szpital był jednym z elementów promocji misji, a tym samym dobór nie mógł być przypadkowy.

W praktyce misyjnej prezbiterian fotografia uległa procesowi formalizacji jako część aktywności biurowo-administracyjnej. Wypracowane przez Kościół prezbiteriański zasady dotyczące pracy misyjnej obejmowały szczegółowe informacje na temat przygotowywania raportów z określonych stacji misyjnych, włączając w to również szpitale<sup>42</sup>. Wydany w 1927 r. *Manual of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.* zawierał dodatkowo informację dotyczącą fotografii: „Zdjęcia portretujące życie oraz działalność są pożądane z każdej stacji. Powinny być wydrukowane na powlekanym papierze i opatrzone odpowiednim tekstem do podpisów”<sup>43</sup>.

Raporty z poszczególnych komitetów odpowiedzialnych za różne formy aktywności w Iranie dowodzą znaczenia dokumentacji fotograficznej zarówno w wymiarze instytucjonalnym oraz indywidualnym. Komitet zajmujący się materiałami wizualnymi (Picture Committee) przygotował po wizycie Roberta Speera, sekretarza BFMPC w Iranie w 1922 r., pakiet fotografii dokumentujący pracę misji. Zauważano jednak dysproporcję w dokumentacji i znacznie więcej materiałów pochodzących z Teheranu, a także Maszhadu w stosunku do innych stacji. Informowano, że „kolekcja w sposób niewystarczający przedstawia pracę w stacjach poza Teheranem. Brakuje w niej ilustracji dotyczących działalności ewangelizacyjnej i medycznej, życia dzieci oraz zwykłych aspektów związanych z życiem Irańczyków”<sup>44</sup>. Autorzy raportu wskazywali pośrednio na te aspekty, które przyciągały uwagę: dzieci, życie codzienne – jako część dokumentacji etnograficznej oraz aktywności ewangelizacyjne i medyczne. W praktyce jednak szpitale prowadziły działalność ewangelizacyjną. Tym samym pewna część zdjęć dokumentujących działalność szpitali dotyczyła aspektów religijnych. Przedstawiano zatem osoby czytające teksty biblijne lub uczestniczące w nabożeństwach chrześcijańskich odprawianych w szpitalach (fot. 3).

42 Por. *Manual of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.*, New York 1889.

43 *Manual of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.*, New York 1927, s. 36.

44 PHS, RG 91-1-4 Lillian B. McHenry Chairman, William N. Wysham, Report of Picture Committee (Special) 1922.



Fot. 3. Misjonarz Dwight Donaldson prowadzący nabożeństwo w poczekalni szpitala w Maszhadzie

Źródło: PHS, RG 231, Rolla Hoffman, Photo Album.

Dokumentacja nabożeństw szpitalnych przypada jednak na okres do lat 30. Dominują fotografie portretujące lekarzy przy pracy, głównie w czasie wykonywania operacji lub tuż po jej zakończeniu (fot. 4).



Fot. 4. Operacja w szpitalu w Maszhadzie, lata 30. XX w.

Źródło: PHS, RG 231, Rolla Hoffman, Photo Album.

Już po drugiej wojnie światowej personel szpitalny był znacznie bardziej zróżnicowany i pokaźną grupę zatrudnianych w szpitalach misyjnych lekarzy stanowili

Irańczycy, muzułmanie. Zmienił się zatem charakter fotografii misyjnej oraz priorytety. Dobrze oddają tę nową rzeczywistość spostrzeżenia Roberta McFarlane'a z 1969 r. pracującego w szpitalu w Raszcie, który wyrażał niezadowolony z pracy, mówiąc, „Na tym etapie historii Iranu, jeśli nie możemy zapewnić opieki medycznej dobrej jakości [...], to myślę, że powinniśmy skupić nasze wysiłki misyjne na obszarach innych niż szpitale”<sup>45</sup>. Notowany spadek znaczenia szpitali misyjnych istotnie wpływał na brak zainteresowania dokumentacją pracy medycznej. W jednym wszakże aspekcie, jeszcze w latach 50., raporty medyczne prezbiterian obfitowały w fotografie – były to zdjęcia klas pielęgniarskich prowadzone lub współprowadzone przez lekarzy oraz dyplomowane pielęgniarki amerykańskie pracujące w ramach misji.

## Misja anglikańska

Podobne etapy rozwoju misji medycznej, a tym samym również materiałów ilustrujących tego typu działalność zauważamy w odniesieniu do misji prowadzonej przez anglikańskie towarzystwo CMS. Szpitale te działały w miejscowościach Isfahan, Sziraz, Kerman, Jazd. Przy czym Isfahan pozostawał głównym ośrodkiem pracy, był też siedzibą biskupa diecezji anglikańskiej utworzonej w Iranie, będącej częścią prowincji Bliskiego Wschodu.

Pracę medyczną w Isfahanie zapoczątkował Edward Frederic Hoernle w 1880 r.<sup>46</sup> Jednakże to przybycie w 1894 r. lekarza Donalda Carra i jego zaangażowanie doprowadziły do powstania szpitala w mieście. Stosunkowo wcześniej rozpoczęły tam pracę lekarki, co w sposób znaczący prowadziło do rozwoju pracy wśród kobiet. W rezultacie anglikanie uruchomili szpital dla kobiet w 1899 r. (fot. 5)<sup>47</sup>.

45 PHS, RG 161-2-38, McFarlane, Personal Report, July 1968 – July 1969.

46 CMSA, CMS/M/AP 1-2/1, Report of the Medical Commission. 1939.

47 E. Stuart, *Medical Mission Work in Persia, S.D. Group 2* [w:] *Pan Anglican Papers Being Problems for the Consideration of the Pan-Anglican Congress*, London 1908, s. 1-4; A.P. Linton, *Isfahan women's hospital*, „The Mission Hospital” 6 (1929), nr 377, s. 136.



48 F. McKitterick, *An open door*, „The Mission Hospital”, 2 (1930), s. 35–39; H.B. Dehqani-Tafti, *Norman Sharp's Persian designs*, Basingstoke 2001.

49 CMSA, M/Y/PE 1/10 1939, Shiraz Hospital (1939).

50 G.E. Dodson, *Welfare work in Kerman*, „The Mission Hospital”, 12 (1929), nr 383, s. 316.



Fot. 5. Anglikański szpital dla kobiet w Isfahanie

Źródło: CMS/ACC 113 Zi.

W przypadku misji anglikańskiej na uwagę zasługuje wygląd szpitali misyjnych. Planując budowę obiektów misyjnych (szpitali oraz kościołów), misjonarze korzystali z irańskich wzorców architektonicznych oraz konwencji estetycznych; dotyczyło to również innych szpitali w miejscowościach Kerman, Jazd oraz Szirazie, które pod względem architektonicznym odpowiadały budowlom irańskim<sup>48</sup>. Możliwość prowadzenia pracy zależała również od pozyskanych funduszy – jako przykład można podać szpital w Szirazie, który po zakończeniu pierwszej wojny światowej mógł funkcjonować dzięki grantowi z Indo-European Telegraph Company<sup>49</sup>. Tym samym fotografia – zwłaszcza szpitala kobiecego z Isfahanu – służyła jako wizualna wizytówka misji i materiał promocyjny. Jednocześnie fotografie dokumentowały istotne problemy zdrowotne i społeczne. Ze względu na usytuowanie misji anglikańskiej na terenach, gdzie rozwijał się „przemysł” tkacki, pacjentkami szpitali prowadzonych przez misjonarzy były kobiety oraz dziewczynki ze znaczną deformacją kończyn, wykrzywieniami stawów oraz wadami postawy będącymi następstwem długotrwałej pracy przy krosnach tkackich<sup>50</sup>. Ten aspekt związany z pracą kobiet zajmuje pokaźną część przygotowywanych przez misjonarzy raportów medycznych, obficie występuje również w materiałach fotograficznych. W archiwach misyjnych znajduje się znacząca liczba fotografii przedstawiających kobiety irańskie oraz pracę medyczną wśród kobiet – przykładem może być fotografia szpitala w Isfahanie (fot. 5). Ze względu na częstotliwość reprodukcji oraz udostępniania



zdjęć przedstawiających dziewczynki ze zdeformowanymi kończynami w ujęciach przed operacją i po niej (fot. 6) można je uznać również za istotne w budowaniu wizerunku samej misji.



Fot. 6. Pacjentki szpitala anglikańskiego

Źródło: CMSA, CMS/ACC 113 Z1.

Pomijając aspekt promujący misję czy też wskazujący na skuteczność leczenia, warto wspomnieć o wartości naukowej fotografii misyjnej wraz z towarzyszącymi jej opisami chorób w Iranie. Fotografia medyczna pełniła bowiem funkcję dokumentacyjną w odniesieniu do chorób endemicznych. Lekarzy pracujących na misjach zachęcano do pogłębiania wiedzy w czasie urlopów. W kontekście znaczenia graficznych przedstawień

51 *Editorial Notes*, „The Mission Hospital”, 2 (1927), nr 349, s. 32–33.

52 *Missionary Exhibitions at Birmingham and Bristol*, „Mercy and Truth”, 1 (1897), s. 6.

53 H.B. Dehqani-Tafti, *The unfolding design of my world. A pilgrimage in exile*, Norwich 2000, s. 180.

chorób oraz wykorzystania fotografii interesująca wydaje się uwaga redaktorów czasopisma „The Mission Hospital” w numerze z lutego 1927 r. zachęcająca misjonarzy do odwiedzania muzeum medycznego założonego przez filantropa i przemysłowca Henry’ego Wellcome’a<sup>51</sup>.

W zakresie rozwiązań administracyjnych należy wspomnieć o znacznym wykorzystaniu fotografii misyjnej w anglikanizmie w celach zarówno promocyjnych, jak i edukacyjnych. Przykładem takich działań mogą być wystawy misyjne – w październiku 1896 r. w Birmingham po raz pierwszy na takim wydarzeniu zorganizowano sekcję poświęconą misjom medycznym, prezentując makiety szpitali misyjnych oraz sprzęt medyczny używany na misjach<sup>52</sup>. O znaczeniu fotografii medycznej lub szerzej – przedstawień wizualnych w prowadzeniu misji medycznych – możemy wnioskować na podstawie treści zamieszczanych w periodykach misyjnych. Wspomniane już czasopismo „The Mission Hospital”, które ukazywało się w latach 1922–1939, znacząco przyczyniło się do informowania o pracy w Iranie.

Materiały ilustrujące działalność medyczną misji – zwłaszcza fotografie przedstawiające szpitale, lekarzy oraz pacjentów – dominują w publikacjach z okresu przed drugą wojną światową, co odpowiada ogólnym tendencjom rozwojowym tego typu misji. W okresie powojennym charakter anglikańskich misji medycznych uległ zmianom, dało się zauważyć spadek znaczenia tego typu misji. Interesujące jednak w tym okresie są działania świadczące o dużym potencjale inicjowania nowych projektów. Dotyczy to w znacznej mierze programów promujących pracę wśród osób niewidomych i niedowidzących. Warto też wspomnieć, że anglikańskie ośrodki medyczne – zarządzane po drugiej wojnie światowej przez diecezję anglikańską w Iranie – były celem wizyt przedstawicieli władz państwowych oraz dyplomatów. Hassan Dehqani-Tafti, biskup diecezji, wspominał o wizycie Elżbiety, królowej matki, w Instytucie Nur Ajn dla Niewidomych w Isfahanie w 1975 r.<sup>53</sup>



Fot. 7. Wizyta Elżbiety, królowej matki, w Isfahanie

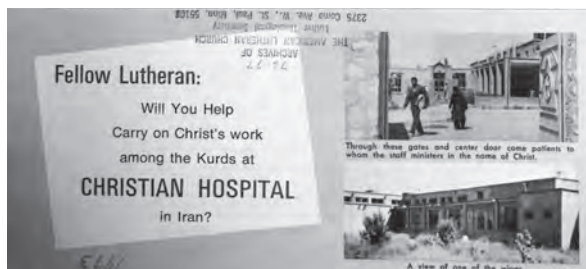
Źródło: Wikipedia, domena publiczna.

Zdjęcie z tej wizyty (fot. 7) trudno uznać za fotografię misyjną, jednak świadczy o zmianach, jakie dokonały się w Iranie w zakresie prowadzenia misji medycznych – zaobserwowano znaczną redukcję personelu misyjnego przy jednoczesnym wzroście liczebnym lokalnych pracowników zatrudnianych w instytucjach prowadzonych niegdyś przez misjonarzy.

## Misja luterańska

Dla całościowego przeglądu protestanckich szpitali misyjnych należy dodać szpital prowadzony przez misję luterańską w Mahabadzie powołaną w 1910 r. Misja prowadzona była do 1936 r., jednakże w latach 60. powróciła ona do Iranu, koncentrując się na prowadzeniu szpitala w miejscowości Ghorwe, za który opowiadał lekarz Richard Gardiner. Oficjalnie rozpoczął on działalność w 1965 r. i był o tyle istotny w historii misji protestanckich w Iranie, że jego działalność zakończyła się praktycznie w połowie roku 1979. Zatem placówka jako jedna z nielicznych prowadziła działalność po wybuchu rewolucji. Było to możliwe ze względu na usytuowanie szpitala oraz pracę wśród Kurdów. Misja regularnie

wydawała biuletyny i foldery informujące o działalności szpitala (fot. 8).



Fot. 8. Folder LOM informujący o pracy szpitala w Iranie

Źródło: LOMA, Box 2 (Promotional folders).

Richard Gardiner zwraca uwagę na istotną kwestię związaną ze szpitalami misyjnymi – ich obecność wśród Irańczyków w czasie, gdy system opieki zdrowotnej był słabo rozwinięty. Wskazuje on bezpośrednio na rolę szpitali w kształtowaniu postaw społecznych oraz pamięci. Bezpośrednio odnosi się do tego aspektu w jednym z listów, wspominając o przedstawieniu informacji o szpitalu ajatollahowi Ruhollahowi Chomejnemu. Gardiner twierdził, że „(Chomejni) musi być zaznajomiony z pracą chrześcijańskich szpitali, gdyż gdy był młody, tylko one zapewniały udogodnienia w zakresie medycyny szpitalnej oraz chirurgii”<sup>54</sup>.

Stwierdzenie Gardinera konotuje pytania o pamięć o misjach medycznych w Iranie oraz samoświadomość misjonarzy-lekarzy pracujących w tym kraju. Trudno jednak o lepszy związek z pamięcią misyjną niż fotografia, a zwłaszcza zwielokrotniana fotografia misyjna zgromadzona w albumie fotograficznym.

## Album fotograficzny misjonarza

Album fotograficzny misjonarza-lekarza w Iranie dowodzi zindywidualizowanej praktyki gromadzenia oraz interpretowania fotografii; jest wyrazem czynności

porządkowania wspomnień, jak również przypominania, a przez to generowania narracji o przeszłości. Warto jednak pamiętać, że w kulturze misyjnej, silnie naznaczonej imperatywem dokumentowania oraz fotografowania, album fotograficzny – niezwykle popularny wśród misjonarzy – stał się też symbolem, metaforą.

W raporcie z 1950 r. Russell D. Bussdicker, prezbiteriański lekarz (pracujący w Iranie w latach 1922–1959, w Kermanszahu), stwierdził, że „lekarz ma kilka albumów. Są to rzeczywiste albumy z prawdziwymi zdjęciami, są też albumy wyobrażone, one są jednak równie prawdziwe”<sup>55</sup>. Raport pośrednio odwołuje się do popularności albumów fotograficznych wśród misjonarzy, wywołując przy tym skojarzenia z czynnością kolektywnego oglądania albumu fotograficznego, której towarzyszy opowieść o ludziach, miejscach, rzeczach reprezentowanych przez fotografię.

Interesującym przykładem opowieści o misjach medycznych przez pryzmat fotografii są dwa albumy fotograficzne należące do Rolli Hoffmana datowane na lata 1915–1922 oraz 1923–1947<sup>56</sup>. Hoffman pracował w Iranie w latach 1915–1957 w miejscowościach Teheran, Maszhad oraz Raszt. Przez kilka lat pełnił funkcję przewodniczącego komitetu medycznego misji w Iranie<sup>57</sup>. Zgromadzone zatem fotografie stanowią nieocenione źródło w badaniach historii misji medycznych w Iranie widzianych oczywiście z perspektywy jednego z pracowników, lekarzy. W albumach znajduje się pokaźny zbiór ponad 800 fotografii – ich wielkość oraz stan zachowania różnią się jednak znacznie (fot. 9).

55 PHS, RG 91-7-12, R.D. Bussdicker, *The Doctor's Album*.

56 Albumy przechowywane są w PHS, format 30 × 25 cm, tektura.

57 M. Rzepka, *Dokumentacja (nie)medyczna...*



Fot. 9. Karta z albumu fotograficznego Rolli Hoffmana. Lata 1923–1947

Źródło: PHS, RG 231, Rolla Hoffman, Photo Album.

W pierwszym albumie z lat 1915–1922 znajdują się karty pocztowe przedstawiające motywy religijne – prezentują duchownych muzułmańskich, święta szyckie, a także władców irańskich. Ukazują rzeczywistość irańską – miasta, bazary, transport, kobiety. Nie mają one związku z medycyną, ich wartość polega jednak na ukazaniu zmian, jakie zachodziły w Iranie, zwłaszcza w okresie rządów Rezy Pahlawiego, zmian gwałtownych, przekształcających społeczeństwo, unowocześniających przestrzeń miejską i oddziałujących na instytucje zajmujące się zdrowiem, leczeniem oraz nauczaniem medycznym. Są tym samym wizualnym komentarzem lekarza do rzeczywistości, w której pracował.

Obszerny materiał fotograficzny, a zwłaszcza wspomniane karty pocztowe oraz fotografie władców (jedna z pierwszych zamieszczonych w albumie fotografii przedstawia Ahmada Szacha, ostatniego władcę z dynastii Kadzarów, który rządził w latach 1909–1925) wywołują pytania o autorstwo zdjęć. W wielu przypadkach nie jest możliwe ustalenie pochodzenia danego zdjęcia, wynika to w dużej mierze ze znacznej ilości fotografii

wytwarzanych przez misjonarzy w czasie ich pobytu w Iranie oraz dystrybucji zdjęć między misjonarzami. Duża ich część jest autorstwa Hoffmana. Uwagi o posiadaniu aparatu fotograficznego zawarł już we wspomnieniu z podróży do Iranu w 1915 r.<sup>58</sup>, zatem od początku dokumentował swój pobyt, podróże oraz pracę. W albumie z lat 1923–1947 Hoffman zamieścił również swój autoportret fotograficzny zrobiony w czasie krótkiego pobytu w szpitalu amerykańskim w Bejrucie (fot. 10).

58 PHS, RG 231-1-7a, R. Hoffman, *Iran entering the space age. An autobiography of Rolla Hoffman, medical missionary*, 1957, s. 2.



Fot. 10. Rolla Hoffman – autoportret

Źródło: PHS, RG 231, Rolla Hoffman, Photo Album.

Albumy Hoffmana wskazują na logikę dokumentowania i selekcjonowania zdjęć. Najogólniej pozostawiony przez misjonarza materiał fotograficzny można pogrupować tematycznie – warto dodać, że Hoffman sam dokonuje klasyfikacji – wydzielając grupy związanych tematycznie fotografii: 1) fotografie ukazujące realia kulturowo-społeczne Iranu: polityka, władcy, wizyty głów państw (np. wizyta króla Afganistanu Amanullaha w Maszhadzie), przestrzeń miejska, środki transportu, wsie, krajobrazy, ludzie, ze szczególnym naciskiem na prezentację kobiet w Iranie; 2) fotografie z podróży (Afganistan, Indie); 3) fotografie przedstawiające życie

codzienne misjonarza (wygląd domu, rodzina, przyjaciele); oraz 4) fotografie związane z medycyną. Ostatnia wydzielona grupa stanowi najbardziej rozbudowany zbiór i niezwykle różnorodny. Świadczy o tym przykładowa karta z albumu (fot. 9) zawierająca pięć fotografii przedstawiających pacjentów (dwie fotografie), pracowników szpitala (pomocnik oraz pielęgniarka) oraz szpitalny magazyn lekarstw. Materiał fotograficzny zamieszczony w albumach o treści medycznej obejmuje fotografie szpitala oraz budynki misji (głównie Maszhad), personel szpitala, lekarzy (w czasie wykonywania operacji), chorych oraz pacjentów.

## Zakończenie

Przegląd poszczególnych misji protestanckich o charakterze medycznym w Iranie w odniesieniu do fotografii będącej częścią systemu informacyjno-promocyjnego pozwala na wyciągnięcie kilku wniosków. Biorąc pod uwagę fakt, że najważniejszym przejawem działalności medycznej były szpitale, fotografia misyjna stanowi bardzo istotny materiał o charakterze dokumentacyjnym w zakresie budowy szpitala, jego wyglądu, wyposażenia i funkcjonowania. Organizacja szpitali misyjnych, jak również sam proces dokumentowania odpowiadały oczywiście polityce poszczególnych towarzystw misyjnych i pragmatyce prowadzenia konkretnych misji w określonym środowisku kulturowym. Fotografia pełniła ponadto funkcję identyfikacyjną misji, promocyjną oraz – co istotne w kontekście jej specyfiki – naukową.

Praca medyczna stanowiła część rozbudowanej struktury misyjnej. W konsekwencji pracowników medycznych obowiązywały, podobnie jak pozostałych członków misji, zasady dotyczące przygotowania raportów z realizowanych zadań oraz projektów. W zakresie sposobów raportowania dają się zauważyć pewne różnice między prezbiterianami oraz anglikanami – wynikają one z odmiennych regulacji wewnętrznych, doświadczeń



misyjnych oraz uwarunkowań społeczno-kulturowych, w jakich towarzystwa misyjne powstawały. Wydaje się, że elementem nowym w fotografii misyjnej i medycznej w Iranie będą fotografie przedstawiające pracę wśród kobiet (fot. 5, 6).

W odniesieniu do fotografii medycznej wspomniani już Fox i Lawrence wskazują na różnice między fotografią brytyjską a amerykańską przejawiające się m.in. w odmiennym sposobie przedstawiania lekarza-chirurga, pielęgniarki czy szpitala, zwłaszcza zaś szpitala psychiatrycznego<sup>59</sup>. W praktyce misyjnej trudno jednak o tego typu różnice. Bardziej znaczące wydaje się medium określające kontekst wykorzystania i interpretowania fotografii medycznej i misyjnej w środowisku protestantów amerykańskich i brytyjskich. Wynikało to też z różnych form komunikacji. W praktyce CMS znaczącą rolę odgrywała specjalistyczna prasa misyjno-medyczna.

Fotografie misyjne przez fakt zakorzenienia w wielu kulturach – przywołajmy ponownie sugestie Marianne Gullestad o obecności i nieobecności przedmiotu przedstawionego – mogą być interpretowane na różne sposoby. Interpretacja materiałów wizualnych misji medycznych może być przeprowadzona przy uwzględnieniu dwóch czynników determinujących ich powstanie: wymogów stawianych przez organizację misyjną oraz osobistych pobudek dokumentowania. W praktyce jednak te dwie perspektywy są czasami trudne do rozdzielenia. Można jednak przyjąć, że to, co będzie je odróżniać, to – w przypadku fotografii osobistej – większa koncentracja na życiu codziennym lekarza-misjonarza. Trudno oczywiście uznać wszelkie zdjęcia autorstwa lekarzy jako związane z medycyną, ukazują jednak inne role pacjentów, współpracowników-lekarzy, pielęgniarek. Innymi słowy – dają wgląd w życie środowiska lekarskiego w Iranie.

Fotografia misyjna powstająca w różnych okresach funkcjonowania misji dowodzi o stopniowych zmianach społecznych i kulturowych. W rzeczy samej dotyczą one aspektów materialnych, technicznych i naukowych, lecz

59 D.M. Fox, Ch. Lawrence, *op.cit.*, s. 52.

także przemian w zachowaniach pacjentów – fotografia pełni zatem rolę opisu antropologicznego. Manifestacją podstaw instytucjonalnych oraz indywidualnych może być album fotograficzny misjonarza. Ma on niewątpliwie charakter autobiograficzny, jest indywidualny i intymny, ale równocześnie publiczny, otwarty. To praktyka widzenia i interpretowania, zapamiętywania i zapominania. Stanowi zatem fotograficzną narrację misji.

Biorąc pod uwagę liczne konteksty, w jakich fotografia pojawiała się i była używana przez misjonarzy, darczyńców, sympatyków, badanie fotografii misyjnej jest niezwykle istotne dla zrozumienia misji medycznych prowadzonych przez protestantów w Iranie. Podsumowując, należy stwierdzić, że:

1. Badanie fotografii misyjnej powstałej w ramach prac realizowanych przez misje medyczne w Iranie prowadzi do poznania struktury biurokratyczno-informacyjnej danej misji. W takim ujęciu fotografia może być rozumiana zarówno jako nośnik informacji, jak również obiekt fizyczny.
2. Badanie okoliczności wykonania fotografii, selekcji materiału fotograficznego czy publikacji zdjęć ukazuje misyjne strategie widzenia (misyjne spojrzenie) oraz sposoby kategoryzacji innych – „klientów” misji (pacjentów czy szerzej – mieszkańców Iranu), a także rzeczywistości misyjnej, w tym autopromocji i autoprezentacji misjonarzy. Dodatkowo wskazuje, jak fotografia była wykorzystywana przez misjonarza. W takim ujęciu związana jest z określonymi praktykami.
3. Fotografia misyjna jest kluczem do wyobraźni misyjnej, badania skoncentrowane na fotografii umożliwiają również zrozumienie dyskursywności obrazu misyjnego. Fotografia jawi się tu jako idea oraz misyjna metafora.

*Artykuł został przygotowany w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki o numerze UMO-2020/39/B/HS3/00920.*

## BIBLIOGRAFIA

### ARCHIWA

Church Mission Society Society Archive [CMSA], Cadbury Research Library, Special Collection, University of Birmingham

CMS/M/AP 1-2/1 ((Medical Department, Policy).

CMS/M/Y/PE 1/10 (Medical Department, Overseas correspondence with missions, Iran 'Persia').

CMS/ACC 113 Z1 (Unofficial papers).

Lutheran Orient Mission Archives [LOMA], Luther Seminary, St. Paul, Minnesota

Box 2 (Promotional folders).

Box 6 (Correspondence 1978-1979).

Presbyterian Historical Society [PHS], Filadelfia

PHS, RG 91-1-4 (East Persia Minutes, 1922-1927).

PHS, RG 91-7-1 (Personal Reports, 1911-1930).

RG 91-7-12 (Personal Reports, 1931-1966).

RG 91-19-27 (Hamadan Hospital 1927-56).

RG 91-20-7 (Rezaieh Hospital, 1926-31).

RG 91-20-11 (Teheran Medical 1922-47).

PHS, RG 231, Rolla Hoffman, Photo Album.

RG 231-1-7a (Rolla Hoffmna, mns).

RG 161-2-38 (Personal Reports) 1956-1958, 1960-1972.

### MATERIAŁY I OPRACOWANIA

Afshar A., *An early medical photograph in the history of modern surgery in Tabriz-Iran, 1919*, „Archives of Iranian Medicine”, 17 (2014), nr 10, s. 731-732.

Afshar I., *Some remarks on the early history of photography in Iran [w:] Qajar Iran: political, social and cultural change 1800-1925*, C.E. Bosworth, C. Hillenbrand (red.), Edinburgh 1983, s. 261-290.

Barzycka A., *Fotografia jako źródło historyczne. Wybrane problemy*, „Historyka”, 36 (2006), s. 105-117.

Burke E., *Naoczność. Materiały wizualne jako świadectwa historyczne*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012.

Curtis H.D., *Holly humanitarians. American evangelicals and global aid*, Cambridge 2018.

Choi H., *The visual embodiment of women in the Korea mission field*, „Korean Studies”, 34 (2010), s. 90-126.

Dehqani-Tafti H.B., *Norman Sharp's Persian designs*, Basingstoke 2001.

- Dehqani-Tafti H.B., *The unfolding design of my world. A pilgrimage in exile*, Norwich 2000.
- Dodson G.E., *Welfare work in Kerman*, „The Mission Hospital”, 12 (1929), nr 383, s. 316.
- Ebrahimi S.H., *Emotion, mission, architecture. Building hospitals in Persa and British India, 1865–1914*, Edinburgh 2023.
- Ebrahimnejad H., *Medicine in Iran. Profession, practice, and politics, 1800–1925*, New York 2014.
- Editorial Notes*, „The Mission Hospital” 2 (1927), nr 349, s. 32–33.
- Edwards E., *Photographs and the practice of history*, London 2022.
- Elder J., *History of Iran Mission*, Tehran [b.d.].
- Engelmann L., *Picturing the unusual: uncertainty in the historiography of medical photography*, „Social History of Medicine”, 34 (2021), nr 2, s. 375–398.
- Floor W., *The beginnings of modern medicine in Iran*, Washington 2020.
- Fox D.M., Lawrence Ch., *Photographing medicine. Images and power in Britain and America since 1840*, Westport 1988.
- Francis-Dehqani G.E., *Religious feminism in an age of empire. CMS women missionaries in Iran, 1869–1934*, Bristol 2000.
- Gilman S.L., *Disease and representation: images of illness from madness to aids*, Ithaca 1988.
- Gilman S.L., *Health and illness. Images of difference*, London 1995.
- Gullestad M., *Picturing pity: pitfalls and pleasures in cross-cultural communication. Image and word in a North Cameroon Mission*, New York 2007.
- Ho J.W., *Developing mission. Photography, filmmaking, and American missionaries in modern China*, Ithaca 2022.
- Jenkins P., *On using historical missionary photographs in modern discussion [w:] Critical readings in the history of Christian mission*, t. 1, M. Frederiks, D. Nagy (red.), Leiden 2021, s. 255–269.
- Langford M., *Suspended conversations. The afterlife of memory in photographic album*, Montreal–Kingston 2021.
- Lindsay McBride R., *A communion of shadows. Religion and photography in nineteenth-century America*, Chapel Hill, NC 2017.
- Linton A.P., *Isfahan women's hospital*, „The Mission Hospital” 6 (1929), nr 377, s. 136.
- Long K., *‘Cameras’ never lie: the role of photography in telling the story of American evangelical missions*, „Church History”, 72 (2003), nr 4, s. 820–851.
- Mahdavi Sh., *Shahs, doctors, diplomats and missionaries in 19<sup>th</sup> century Iran*, „British Journal of Middle Eastern Studies”, 32 (2005), nr 2, s. 169–191.
- Manual of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.*, New York 1889.

- Manual of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A.*, New York 1927.
- McKitterick F., *An open door*, „The Mission Hospital”, 2 (1930), s. 35–39.
- Missionary Exhibitions at Birmingham and Bristol*, „Mercy and Truth”, 1 (1897), s. 6.
- Missionary photography in Korea: encountering the West through Christianity*, D.N. Clark (red.), Seoul 2009.
- Morgan D., *Protestants and pictures: religion, visual culture, and the age of American mass production*, Oxford 1999.
- Morgan D., *The sacred gaze. Religious visual culture in theory and practice*, Berkley–Los Angeles–London 2005.
- Murray Sh., *From album to archive: context, meaning, and two photographic albums from an India Mission*, „Archivaria” 65 (2008), nr 1, s. 39–60.
- Reynolds G., *Movies on a mission: American protestants and the foreign missionary film, 1906–1956*, Jefferson North Carolina 2023.
- Rose G., *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badan nad wizualnością*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2019.
- Rouillé A., *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, tłum. O. Hedemann, Kraków 2007.
- Rzepka M., *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, Kraków 2019.
- Rzepka M., *Dokumentacja (nie)medyczna. Iran w relacjach Rolli Hoffmana (1887–1974), lekarza i misjonarza*, „Textus et Studia”, 3 (2023), nr 35, s. 165–192.
- Rzepka M., *Migrujące obrazy. Fotografia w praktyce misyjnej Ludwiga O. Fossuma. (Lutheran Orient Mission)*, „Rocznik Teologiczny”, 63 (2021), nr 2, s. 557–586.
- Rzepka M., *Protestant medical missions in Iran: negotiating religion and modernity in mission hospitals*, „Religions”, 15 (2024), nr 145.
- Speer R.E. „*The hakim sahib*”. *The foreign doctor. A biography of Joseph Plumb Cochran*, New York 1911.
- Stuart E., *Medical Mission Work in Persia, S.D. Group 2* [w:] *Pan Anglican Papers Being Problems for the Consideration of the Pan-Anglican Congress*, London 1908.
- Tinkler P., *Using photographs in social and historical research*, London–New York 2013.
- Waterfield R., *Christians in Persia. Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants*, London 1973.
- Wishard J.G., *Twenty years in Persia; a narrative of life under the last three shahs*, New York 1908.
- Wytenbroek L., *Generational differences: American medical missionaries in Iran, 1834–1940* [w:] *Iran and the West: cultural perceptions from the Sasanian empire to the Islamic Republic*, M. Whiskin, D. Bagot (red.), London 2018, s. 179–194.

Zaka Y., *Tarich-e akasi wa akasan-e pizgam dar Iran*, Tehran 1388 [1997].  
Zirinsky M.P., *Harbingers of change: Presbyterian women in Iran, 1883–1949*, „American Presbyterians”, 70 (1992), s. 173–86.  
Zirinsky M.P., *Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's: American Presbyterian educators and Reza Shah*, „Iranian Studies” 26 (1993), s. 337–356.

---

# Wschodnia granica Rzeczypospolitej w wizji biskupa Zygmunta Łozińskiego

Marek Hałaburda

UNIWERSYTET IGNATIANUM W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0002-3801-9378

## ABSTRACT

### **The Eastern Border of the Republic of Poland in the Vision of Bishop Zygmunt Łoziński**

The article presents and analyzes the proposal for the potential eastern border of the Polish state (north-eastern section) following the Polish-Bolshevik War, as envisioned by Bishop Zygmunt Łoziński. The Ordinary of Minsk outlined his solution to the “Eastern Question” in a memorandum titled *On the Eastern Borders of the Republic of Poland*, submitted to Marshal Józef Piłsudski on September 7, 1919. The document, accompanied by a handwritten letter from the bishop, was received by the General Adjutancy of the Supreme Command of the Polish Armed Forces in Warsaw four days later (September 11). It is currently preserved in the Archives of the Józef Piłsudski Institute in New York, within the “Second Republic of Poland” collection, as part of the General Adjutancy of the Commander-in-Chief’s archive.

**KEYWORDS:** Eastern border, Eastern Question, Bishop Zygmunt Łoziński, Marshal Józef Piłsudski

**SŁOWA KLUCZOWE:** granica wschodnia, kwestia wschodnia, biskup miński Zygmunt Łoziński, marszałek Józef Piłsudski





Memorandum *W sprawie wschodnich granic Rzeczypospolitej* opracowane i przekazane marszałkowi Józefowi Piłsudskiemu we wrześniu 1919 r. przez biskupa mińskiego Zygmunta Łozińskiego stało się już kiedyś przedmiotem zainteresowania historyków. Jego edycję źródłową poprzedzoną wstępem przygotował prof. Wiesław Jan Wysocki; ukazała się ona drukiem w czasopiśmie „Niepodległość i Pamięć”, w numerze 13 z 1998 r.<sup>1</sup> Od tego momentu minęło jednak 26 lat. Biorąc pod uwagę bieżące wydarzenia za wschodnią granicą państwa polskiego (inwazja Rosji na Ukrainę, kryzys migracyjny na granicy Białorusi z Unią Europejską) oraz odrodzenie się rosyjskiego imperializmu, warto przypomnieć koncepcję wschodniej granicy Polski autorstwa ordynariusza mińskiego.

Biskup Z. Łoziński przekonał się wielokrotnie, czym była władza carska, a później sowiecka. Wiedział doskonale, jakie zagrożenie niesła ona dla Polski i Kościoła katolickiego. Pierwszy raz zetknął się z rządami rosyjskimi podczas nauki w gimnazjum petersburskim: będąc w ósmej klasie, zmuszony do udziału w nabożeństwie prawosławnym, postanowił zachowywać się zupełnie biernie (zgodnie zresztą z obowiązującymi wówczas przepisami prawa kanonicznego). Mimo nakazów wychowawcy stał przez całe nabożeństwo nieruchomo – za swoje zachowanie został wyrzucony z gimnazjum bez prawa rozpoczęcia nauki w jakiegokolwiek szkole na

<sup>1</sup> W.J. Wysocki, *Memorandum biskupa Zygmunta Łozińskiego w sprawie wschodnich granic Rzeczypospolitej*, „Niepodległość i Pamięć”, 5/4 (13) (1998), s. 137–145.

2 J. Wasilewski, *Ks. Zygmunt Łoziński*, Pińsk 1939 (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczynie), s. 30–31.

3 T. Krahel, *Zygmunt Łoziński* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, L. Grzebień (red.), Warszawa 1983, s. 374.

4 ADD, Ł. VII/Ep/1a, s. 56–57, Ks. Z. Łoziński do Władysława i Ludwiki Łozińskich, *Ałgona*, 31 XI 1898 (kopia); M. Żywczyński, *Łoziński Zygmunt* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 18, Wrocław–Warszawa–Kraków 1973, s. 463 [463–464].

5 J. Misiurek, *Łoziński Zygmunt*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, s. 554–555; A. Petrani, *Łoziński Zygmunt* [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-biograficzny*, t. 2: L–Ż, R. Gustaw (red.), Poznań 1972, s. 37.

6 *Artykuły do procesu informacyjnego o cnotach, opinii świętości i cudach sługi Bożego Zygmunta Łozińskiego biskupa pińskiego, 1870–1932*, Drohiczyn n. Bugiem 1954, s. 12.

7 T. Tararuj, *Życie i cnoty Sługi Bożego Zygmunta Łozińskiego*, Drohiczyn n. Bugiem 1969 (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczynie), s. 25, 27.

terenie Imperium Rosyjskiego. Sprawa nabrała rozgłosu i dotarła do ministerstwa oświaty, którego urzędnicy szczęśliwie uchylili decyzję niższej instancji<sup>2</sup>. Tym sposobem przyszedł biskup mógł kontynuować naukę w gimnazjum i zdać egzamin dojrzałości, a później rozpocząć studia filozoficzno-teologiczne w wyższym seminarium duchownym archidiecezji mohylewskiej z siedzibą w Petersburgu oraz w tamtejszej Akademii Duchownej. Naukę zwięździł uzyskaniem stopnia magistra teologii w 1895 r. W tym samym roku w Petersburgu przyjął święcenia kapłańskie<sup>3</sup>.

Po święceniach został skierowany do pracy w seminarium duchownym w Petersburgu z nominacją na wykładowcę Pisma Świętego i później homiletyki; równocześnie pełnił obowiązki nauczyciela religii w miejscowych szkołach. Z powodu nieporozumień z władzami szkolnymi, które zmuszały jego młodszego brata do udziału w nabożeństwach prawosławnych, w listopadzie 1898 r. decyzją władz carskich najpierw został pozbawiony zajmowanego stanowiska, a następnie aresztowany i osadzony w więzieniu dla księży, urządzonego w podomikańskim klasztorze w Agłonie, na Łotwie<sup>4</sup>.

Po odzyskaniu wolności pracował jako wikariusz w Smoleńsku (1900), Tule (1901) i Rydze (1902–1904), a także był rezydentem przy kościele pw. św. Krzyża w Kalwarii, k. Mińska (1904). W 1905 r. objął probostwo parafii katedralnej w Mińsku, a po kilku miesiącach, za przyjmowanie unitów do Kościoła katolickiego, ponownie został pozbawiony urzędu i usunięty z Mińska<sup>5</sup>. Tym razem dzięki wstawiennictwu arcybiskupa Jerzego Szembeka jeszcze pod koniec tego samego roku otrzymał stanowisko wykładowcy w Akademii Duchownej w Petersburgu; w 1908 r. powrócił także do pracy w seminarium<sup>6</sup>. W tym czasie stale uzupełniał wiedzę z zakresu studiów biblijnych; przynajmniej dwukrotnie wyjeżdżał za granicę w celach naukowych (Monachium, Rzym i Jerozolimę)<sup>7</sup>, równocześnie uczestniczył w wizytacjach pasterskich na Syberii i Dalekim Wschodzie (m.in. na

Sachalinie), towarzysząc metropolicie mohylewskiemu Apolinaremu Wnukowskiemu<sup>8</sup>.

W 1913 r. został obdarzony godnością kanonika honorowego kapituły katedralnej mohylewskiej. W tym roku podjął również obowiązki rektora kościoła maltańskiego w Petersburgu (tzw. kaplica maltańska usytuowana w Korpusie Paziów)<sup>9</sup>. Podczas pierwszej wojny światowej pełnił posługę kapelana objazdowego jeńców katolickich osadzonych w niewoli rosyjskiej (okolice Czelabińska, Krasnojarska, Minusińska, Narymu, Omska, Permu, Rostowa, Tomska, Wiatki, Wołogdy)<sup>10</sup>.

W 1917 r. papież Benedykt XV mianował Z. Łozińskiego biskupem mińskim<sup>11</sup>. Pomimo że wówczas trwały jeszcze działania wojenne, nowy ordynariusz organizował i wizytował diecezję; utworzył kapitułę, erygował seminarium duchowne, rozpoczął starania o rewindykację Kościołów, rozwinął działalność patriotyczną, odważnie występując przeciwko nadużyciom bolszewikom<sup>12</sup>. Z tego powodu bardzo szybko stał się obiektem zainteresowania władz sowieckich. W celu uniknięcia aresztowania, za namową wiernych, opuścił stolicę diecezji i udał się na prowincję – w przebraniu białoruskiego chłopca ukrywał się w okolicznych wsiach i szlacheckich zaściankach; w ten sposób starał się zarządzać diecezją. Do Mińska powrócił pięć miesięcy później, po wyzwoleniu miasta przez wojska polskie Frontu Litewsko-Białoruskiego dowodzone przez gen. Stanisława Szeptyckiego (8 sierpnia 1919 r.)<sup>13</sup>.

Ordynariusz miński od samego początku konfliktu z bolszewikami mocno interesował się rozwojem sytuacji na froncie; źródłem wiedzy były dla niego spotkania z dostojnikami kościelnymi i politykami – doskonale orientował się więc w realiach związanych z kwestią wschodnią. Z racji zajmowanego stanowiska najbardziej był zainteresowany losami ziem wschodnich Rzeczypospolitej, a zwłaszcza swojej diecezji i diecezjan, wśród których przyszło mu duszpasterzować. Ważną i nagłą kwestię hierarcha miński podejmował przynajmniej dwukrotnie:

8 E. Borowski, *Noty biograficzne o zmarłych kapłanach diecezji pińskiej*, Drohiczyn n. Bugiem 1982 (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczyźnie), s. 35.

9 BKUL, rkps 1070 A, s. 49 [Wypisy ks. A. Petraniego do życiorysu bp. Z. Łozińskiego].

10 S. Mazur, *Zygmunt Łoziński – od Boracina do Pińska (1870–1932)* [w:] *Śługa Boży Zygmunt Łoziński w trosce o Kościół i Ojczyznę*, S. Mazur, T. Syczewski (red.), Drohiczyn 2011, s. 19.

11 W. Czeczott, *Dycezya mińska i jej pasterz biskup Zygmunt Łoziński*, Wilno 1925, s. 31–32; M. Hałaburda, *Duchowieństwo diecezji pińskiej (1925–1939). Studium prozopograficzne*, Kraków 2019, s. 161–162.

12 J. Janus, *Wielki pasterz na wschodnich rubieżach śp. Zygmunt z Łozin-Łoziński biskup piński (1870–1932)*, Kraków 1932, s. 23.

13 „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie”, 6 (1932), nr 6, s. 91; W. Lipiński, *Wielki Marszałek (1867–1935)*, Warszawa 1936, s. 152–153; J. Odziemkowski, *Leksykon wojny polsko-rosyjskiej 1919–1920*, Warszawa 2004, s. 259.

14 W.J. Wysocki, *op.cit.*, s. 137–138; J. Jędrzejewicz, *Kronika życia Józefa Piłsudskiego 1867–1935*, t. I: 1867–1920, Londyn 1986, s. 454–455.

15 Instytut Józefa Piłsudskiego w Ameryce (Nowy Jork) [dalej: IJP], sygn. 701/2/19, s. 143–148.

16 *Ibidem*, s. 143. Biskup Łoziński nawiązał do sytuacji, jaka zaistniała w czasie operacji białoruskiej. W pierwszych dniach września 1919 r. wojska Frontu Litewsko-Białoruskiego dowodzone przez gen. Szeptyckiego na północy sforsowały Dźwinę, doszły do Dyneburga, na wschodzie – do Berezyny i zajęły pozycję pod Borysowem. Kiedy pod koniec sierpnia wojska polskie wysunęły się daleko na wschód, zbliżając się do dawnej granicy państwa sprzed rozbiorów, i gdy pojawiła się realna szansa opanowania Bramy Smoleńskiej między Dźwiną a górnym Dnieprem, marszałek Józef Piłsudski wydał rozkaz wstrzymania ofensywy. Jednym z głównych powodów podjęcia takiej decyzji było zajęcie wszystkich na tym odcinku frontu ważnych dla Polski terenów. A. Czubiński, *Walka o granice wschodnie Polski w latach 1918–1921*, Opole 1993, s. 127–128; L. Mitkiewicz, *W wojsku polskim 1917–1921*, Londyn 1986, s. 151.

17 Granica wschodnia I Rzeczypospolitej przed pierwszym rozbiorem na odcinku północno-wschodnim sięgała nieco dalej, do krańców województw połockiego, witebskiego, mścisławskiego i mińskiego. Biegła wzdłuż granicy państwowej z Imperium Rosyjskim, od źródeł rzeki Sinej w Inflantach, omijała po lewej stronie jezioro Ormieje, przechodziła na południowy wschód na wysokości rzeki Swolny, dochodząc do rzeki Dryssy i dalej przez miejscowość Uświat do rzeki Dźwiny. Następnie skręcała na południe na wysokości miejscowości położonych nad Dźwiną:

z naczelnikiem państwa miał okazję rozmawiać w Warszawie na przełomie sierpnia i września 1919 r., zaś kilka dni później pojawiła się kolejna okazja do omówienia problemu – tym razem biskup z marszałkiem spotkali się po mszy świętej polowej celebrowanej przez Z. Łozińskiego w Mińsku, na Wysokim Rynku, przy Kolegium Jezuitów w dniu 19 września 1919 r.<sup>14</sup> Po pierwszej rozmowie biskup przygotował wspomniane memorandum; nie mogąc opracowania przekazać osobiście (nie zdążono na spotkanie przygotować druku), 7 września 1919 r. przesłał do marszałka za pośrednictwem poczty liczący cztery strony wydruk w formie manuskryptu. Dokument, wraz z odręcznym listem ordynariusza, dotarł do Adiutantury Generalnej Naczelnego Dowództwa Wojsk Polskich w Warszawie 11 września tego samego miesiąca. Obecnie przechowywany jest w Archiwum Instytutu im. Józefa Piłsudskiego w Ameryce z siedzibą w Nowym Jorku (Józef Piłsudski Institute of America), w kolekcji Druga Rzeczpospolita, w zespole Adiutantura Generalna Naczelnego Wodza<sup>15</sup>.

Już na samym początku memorandum ordynariusz mocno podkreślił, że „społeczeństwo polskie ziemi mińskiej woła wciąż o zdobycie przez wojska polskie całego terytorium aż do Dźwiny i Dniepru”. Wiadomości o zamierzonym przerwaniu ofensywy na Froncie Litewsko-Białoruskim, jak informował biskup, były przyjmowane przez ludność z niepokojem i smutkiem. Uczucia takie autor memorandum uznawał za zupełnie zrozumiałe; twierdził, że człowiek nigdy nie rezygnuje chętnie z terytoriów wcześniej zdobytych<sup>16</sup>.

Linia Dźwina–Dniepr była, z jednej strony, w przybliżeniu dawną granicą Rzeczypospolitej, a z drugiej – także mniej więcej – linią graniczną występowania żywiołu polskiego (choć nie brak było też Polaków na wschód od tej linii)<sup>17</sup>. Biskup od razu zastrzegł, że świadomie nie poruszał kwestii Inflant Polskich, ziem leżących na zachód od linii kolejowej Wilno–Petersburg ani kwestii kresów położonych na południe od dopływów Prypeci<sup>18</sup>.

Terytorium po linię Dźwina–Dniepr biskup uznawał jako wschodnią rubież ziem, do których Polska miała pełne prawo aspirować; przemawiały za tym uwarunkowania historyczne. Gdy była mowa o polskich placówkach Kresów Wschodnich, biskup miał na uwadze nie tylko obecność na tym obszarze polskich ziemian, drobnej szlachty i drobnego mieszczaństwa, ale też cierpienie, którego ludność ta doświadczyła podczas zaborów oraz w okresie rządów bolszewickich<sup>19</sup>. Niemniej jednak, jak zastrzegął autor memorandum, ani względy historyczne, ani zasługi prywatnych osób nie mogły stanowić jedyne wy tłumaczenia zajęcia tych ziem przez wojska polskie. Celowość podjętych działań musiała wynikać z wyższych względów, takich jak „słuszność bezsprzeczna publiczna i dobro państwa polskiego”. Dobro państwa polskiego, według hierarchy, wymagało zaś: 1) możliwie najdalszego odsunięcia granicy państwowej na wschód, 2) stworzenia naturalnej granicy państwowej opartej na przyrodniczych różnicowaniach przestrzeni, 3) połączenia wszystkich ziem białoruskich pod protektoratem Polski, 4) zaprowadzenia na tym terenie polskiego ładu społecznego i administracyjnego, i w końcu 5) szybkiej realizacji zamierzonych celów<sup>20</sup>.

Równocześnie, mówiąc o odsuwaniu granicy na wschód, autor miał namyśli nie tyle rozszerzenie terytorium państwowego, ile jak najdalsze odseparowanie Polski „rdzennej” od ognisk ruchu bolszewickiego. Pas ziem białoruskich, uwolniony spod bolszewickiej przemocy i zarządzany przez polską administrację, miał stanowić mur oddzielający ziemie bolszewickie od Rzeczypospolitej i chroniący ją od wszelkiego rodzaju rosyjskich wpływów<sup>21</sup>.

W tekście odnajdujemy także bardzo ważne pytanie, które można uznać za fundamentalne dla omawianej kwestii; mianowicie – jak zachowa się ludność, w większości białoruska, w efekcie zajęcia tych ziem przez Polaków?<sup>22</sup>

Wiałiz, Suraż, i w kierunku południowym przekraczała Dniepr pod Olszą. Dalej biegła w kierunku Polesia, na linii miejscowości Mścisław, Chocimsk, Czeczersk, Homel i Jurkowicze. J.N. Leski, *Dzieje granicy wschodniej Rzeczypospolitej*, cz. 1: *Granica Moskiewska w epoce Jagiellońskiej*, „Rozprawy Historyczne Naukowe Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, 1 (1922), z. 3, s. 180–182; *Mapa Polski w granicach z r. 1772 (przed 1-szym rozbiorem) na pamiątkę 100-letniej rocznicy III-go rozbioru Polski* [dodatek do Kalendarza Maryańskiego na r. 1907], [b.m.] 1907; Z. Gloger, *Geografia historyczna ziem danej Polski*, Kraków 1900, s. 298–299, 304–307, 315–318; H. Dominiczak, *Dzieje kresów i granicy państwa polskiego na wschodzie. Od czasów najdawniejszych do roku 1945*, Toruń 2018, s. 219–220.

<sup>18</sup> IPJ, sygn. 701/2/19, s. 143.

<sup>19</sup> W 1919 r. ziemie, o których pisał bp Łoziński, zamieszkiwało około 145 tys. Polaków. Największe ich skupiska występowały w mieście Mińsk – 18,7 tys., oraz w powiatach: mińskim – 58,3 tys., ihumeńskim – 27 tys., borysowskim – 32,1 tys., bobrujskim – 9,2 tys. Przed rewolucją posiadali znaczne wpływy i znaczenie polityczne. Polscy ziemianie byli właścicielami w guberni mińskiej 42,5% ziemi, a w guberni witebskiej – 38,7%. Powstanie państwa polskiego i wybuch rewolucji spowodowały masowe opuszczanie granic BSRR przez polskich przedsiębiorców, ziemian, urzędników państwowych i inteligencję. Na miejscu pozostali przede wszystkim robotnicy i chłopci. E. Romer, *Spis ludności na terenach administrowanych przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (grudzień 1919)*, „Zeszyty Geograficzne”, 7 (1920), s. 31; T. Gawin, *Polskość wyjęta spod prawa. Polska mniejszość narodowa na*

*Białorusi 1919–2017*, Warszawa 2020, s. 38–39; E. Mironowicz, *Kształtowanie się struktury narodowościowej ziem północno-wschodnich II Rzeczypospolitej* [w:] *Zmiany struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku*, Białystok 2005, s. 30.

<sup>20</sup> IJP, sygn. 701/2/19, s. 143.

<sup>21</sup> Biskup nawiązywał do koncepcji federacyjnej marszałka Piłsudskiego. Zakładała ona dobrowolne związanie się z Polską państw środkowoeuropejskich: Litwy, Białorusi i Ukrainy, na zasadzie federacji. W ten sposób powstałby kordon zbliżony strukturą do Rzeczypospolitej Obojga Narodów i oddzielający Polskę od Rosji. Do idei z epoki jagiellońskiej odwoływano się przez cały okres międzywojenny. A. Garlicki, *Józef Piłsudski*, Warszawa 1990, s. 212–214; J. Pietrzak, *Wstęp do koncepcji politycznych Józefa Piłsudskiego* [w:] *Duch praw w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, M. Kępa, M. Marszałek (red.), Wrocław 2016, s. 118–121; J. Pisuliński, *Koncepcje federacyjne w II Rzeczypospolitej*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, 56 (2021), z. 2, s. 101–105; M. Wołos, *La guerre polono-soviétique de 1919–1921 et le traité de Riga en tant qu'élément stabilisateur en Europe centrale et orientale*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, 56 (2021), z. 2, s. 73–74.

<sup>22</sup> IJP, sygn. 701/2/19, s. 143.

<sup>23</sup> IJP, sygn. 701/2/19, s. 144.

## Według biskupa Z. Łozińskiego

względy utylitarne polskiego państwa nie mogą same jedne decydować o losie ziem z większością niepolską. Ignorowanie aspiracji większości byłoby niesprawiedliwością. Byłoby zaś nadto (i przeto) rzeczą niemądrą politycznie, jako wytwarzające niedającą się zagoić bolączkę kresową, fatalną dla państwa zawsze, a tem fatalniejszą dla państwa, do nowego powstającego do życia. Nadto marzenie o zagarnięciu ziem białoruskich wbrew woli większości mieszkańców stałoby się bezprzedmiotowym, bo z góry należy oświadczyć, że nie mamy sił dostatecznych, aby wielkie obszary zajmować wyłącznie siłą oręża i ludność ich utrzymać w uległości. Mówiąc też o możliwości posunięcia granicy możliwie daleko na Wschód, mam na myśli wyłącznie ziemie, których by ludność nie uważała panowania polskiego za narzucony sobie gwałt. Posuwanie się dalsze należałoby uważać za przekraczanie granicy „możliwej” i za lekkomyślne, a więc wprost zbrodnicze przelewanie krwi żołnierza polskiego<sup>23</sup>.

Biorąc pod uwagę złożoność i delikatność problemu, uważał, że odpowiedź musi być przemyślana z rozważeniem wszelkich możliwych okoliczności. Ordynariusz twierdził, że wśród Białorusinów można wyróżnić dwa odłamy: uświadomionych narodowo i neutralnych. Pierwszą grupę tworzyła ludność dążąca do narodowej niepodległości: starała się ona odseparować od spodziewanej reakcji monarchistycznej w Rosji, jak i od rzekomo zacofanego konserwatyzmu Polski, zdając sobie jednak sprawę z braku w obecnej chwili możliwości budowania niepodległego państwa białoruskiego. Mimo wszystko bliżej jej było do jedności państwowej z Polską, która gwarantowała żywiołowi białoruskiemu wolny rozwój.



Ludzie z tej frakcji spodziewali się uwzględnienia białoruskich postulatów narodowych, wśród których znalazł się jeden określany jako nadrzędny, czyli jedność Białorusi. Bez względu na to, jak przebiegałby rozwój narodowej idei białoruskiej, postulat ten miał stać zawsze na czele aspiracji wszystkich odłamów społecznych i partyjnych białoruskiego narodu<sup>24</sup>.

W drugiej grupie znalazła się ogromna większość ludności białoruskiej stanowiąca pod względem narodowościowym materię surową (*in crudo*), dla której przynależność państwowa nie istniała. O ile katolicy utożsamiali się z Polakami, to prawosławni uważali się za Rosjan. W kwestiach politycznych, pomijając awanturników i niezdrową tkankę, ludność, która nie miała głosu, pragnęła wieść spokojnie życie, mieć zapewnione zarobki i warunki gwarantujące bezpieczeństwo oraz dobrobyt wynikający z silnej władzy. Dotychczas mieszkańcy tych terenów poddawali się wpływowi Rosji, bo w niej czuli siłę, później, zmęczeni anarchią i nadużyciami, skłaniali się w stronę polskiej państwowości. Jak przewidywał autor memorandum, ludność neutralna, odnajdując w niej wybawiciela, nie tylko uzna władzę polską bez oporu, ale można się spodziewać, że będzie ulegać jej wpływowi tym bardziej, im silniejsze wewnętrznie będzie państwo polskie<sup>25</sup>.

Wracając do kwestii granic, biskup zauważał, że niektórzy działacze białoruscy zaliczają do Białorusi całą gubernię witebską, smoleńską i mohylowską, czyli terytorium daleko na wschód od linii Dźwina–Dniepr<sup>26</sup> – ziemie, które stanowiły obszar w znacznej części zruszczony, dlatego też przynajmniej wschodnią jego część należało uznać za strefę przejściową między Rusią Białą i Wielkorusją. Prawa Białorusinów do tego obszaru były wątpliwe, ale – z drugiej strony – jego zdobycie i skuteczna okupacja przekraczały możliwości militarne państwa polskiego. Ordynariusz twierdził też, że aneksja wspomnianego terytorium wraz z ziemiami przed Dźwiną i Dnieprem nie miałyby dostatecznego i logicznego wytłumaczenia.

24 *Ibidem*. W grupie uświadomionych narodowo Białorusinów znajdowali się działacze wywodzący się z kręgu Białoruskiej Socjalistycznej Gromady (BSG), a później skoncentrowani wokół Białoruskiej Republiki Ludowej. Wśród nich należy wymienić m.in. Antona i Iwana Łuckiewiczów, Fabiana Jaremicza, Romana Skirmunta, Bronisława Taraszkiewicza, ks. Adama Stankiewicza. D. Michaluk, *Białoruska Republika Ludowa 1918–1920. U podstaw białoruskiej państwowości*, Toruń 2010, s. 115–119, 148–149; E. Mironowicz, *Białoruś*, Warszawa 1999, s. 31–31, 87, 289, 295.

25 IJP, sygn. 701/2/19, s. 144.

26 Taki pogląd wyrażał chociażby przewodniczący Tymczasowego Białoruskiego Komitetu Narodowego w Mińsku Kuźma Tereszczenko. Witając marszałka Józefa Piłsudskiego, dziękował za wyzwolenie miast białoruskich, takich jak Grodno, Mińsk i Wilno, i równocześnie przypominał, że w niewoli nadal pozostają należące do Białoruskiej Republiki Ludowej Witebsk, Mohylew i Smoleńsk. E. Mironowicz, *Historia Białorusi XX–XXI wieku*, Białystok 2021, s. 20.

27 Punkt widzenia ordynariusza mińskiego był zbieżny z propozycją przebiegu wschodniej granicy Polski przedstawioną przez delegację polską w nocy na konferencji pokojowej w Paryżu. W dokumencie przygotowanym przez Romana Dmowskiego postulowano włączenie do Polski większości terytorium Białorusi z Mińskiem (tzw. Linia Dmowskiego). Ostatecznie propozycja została odrzucona. W późniejszym okresie, niestety dla biskupa, częściowo wycofał się z niej także sam autor. Podczas negocjacji kończących wojnę polsko-bolszewicką opowiedział się on przeciwko włączaniu Mińska do Polski. R. Dmowski, *Pisma*, t. 6: *Polityka Polska i odbudowanie państwa. Druga Połowa. Wojna od r. 1917. Pokój*, Częstochowa 1937, s. 393–396; J.J. Kasprzyk, W.J. Muszyński, *Dmowski–Piłsudski* [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 5: *Demokracja „Kult” – Eutanazja*, M. Fijołek (red.), Radom 2001, s. 74–75 [61–78]; M. Wołos, *op.cit.*, s. 72–73.

28 IJP, sygn. 701/2/19, s. 144.

Za ustaleniem granicy na rzekach Dźwina i Dniepr i nieprzesuwaniem jej znacznie dalej (przynajmniej w dłuższych odcinkach) przemawiało też to, że dwie wymienione duże rzeki z dopływami wyznaczały dogodną naturalną granicę państwową<sup>27</sup>.

Według biskupa mińskiego, żeby przedstawione rozważania miały jakikolwiek sens,

należy korzystać ze sprzyjających okoliczności, które się już może nigdy nie powtórzą, i dążyć do możliwie śpiesznego zajęcia całego pozostającego jeszcze w rękach bolszewickich pasa między Berezyną i linią Płock–Witebsk–Orsza–Mohylew–Rzeczyca (jeśli nie Witebsk–Smoleńsk–Mścisław–Rohaczew–Rzeczyca)<sup>28</sup>.

W dokumencie przesłanym marszałkowi Piłsudskiemu zawarte zostały także warunki, jakie należy spełnić, aby utrzymać przyłączone ziemie i utrwalić na nich swoje panowanie. Jak zaznaczył autor memorandum, pierwszym warunkiem jest odpowiednia ilość oddziałów wojskowych; od razu znalazło się jednak tutaj zastrzeżenie, że nie da się zaprowadzić i utrzymać należytego porządku tylko i wyłącznie siłą oręża. Do scementowania różnych organizmów państwowych w trwałą całość konieczne są inne czynniki o działaniu przede wszystkim moralnym, wśród których Z. Łoziński wymienił:

1. Silną, aktywną i potrafiącą zaprowadzić i utrzymać spokój administrację. Była ona niezbędna dla zwiększenia ładu społecznego, przeciwdziałania potencjalnym akcjom wywrotowym lub antypolskiej agitacji oraz budzenia wśród miejscowej ludności zaufania na skutek wytworzonego ładu społecznego. „Psychika ludu białoruskiego jest taka, że imponuje mu twarda ręka i moc trudna do zwalczania. Po całej anarchii, której owoce smakował w okresie rządów bolszewickich, Białorusin podda się z tym większą



gotowością władzy rządu, którego trwałość i potęgę uczuje”.

2. Kierowanie się zasadami sprawiedliwości oraz szeroko i zdrowo pojętej tolerancji. Wielkiej uwagi i ostrożności, z punktu widzenia ordynariusza, wymagała w tym względzie obsada stanowisk kierowniczych na kresach. Od pierwszych dni ludność miejscowa powinna widzieć w „swych polskich kierownikach ludzi czystych, szczerych, życzliwych, niezdolnych ani do nadużyć na własne konto, ani do kokietowania bądź szwinistycznie usposobionej pracy, bądź lewicowych krzykaczy, bądź «burżujów», bądź «proletariatu», ale troskliwie badających potrzeby i dezyderaty wszystkich obywateli i ojczyźnie służących z oddaniem zupełnym”<sup>29</sup>.
3. Odpowiednią aprowizację. Według danych wieś białoruska była w stanie wyżywić się sama, wystarczyło zmniejszyć przestępczość przeciwko mieniu. Opieką należało też otoczyć miasta oraz uporządkować sieć dróg publicznych w celu ożywienia ruchu handlowego.
4. Wprowadzenie reformy rolnej. W pierwszej kolejności chodziło o ułatwienie nabycia ziemi, a także zorganizowanie pewnego rodzaju opieki społecznej (popartej przez rząd) nad rolną gospodarką krajową. Do jej zadań należałoby propagowanie nowinek rolniczych, organizowanie gospodarczej samopomocy wśród właścicieli mniejszej posiadłości, ułatwianie nabywania narzędzi, sztucznych nawozów itd. W jej kompetencjach miała się też znaleźć kontrola zapobiegająca rozpowszechnieniu w Polsce i na obszarach dawnego cesarstwa rosyjskiego marnotrawieniu ziemi<sup>30</sup>.

Pod koniec została poruszona kwestia przeprowadzenia na terenach spornych ewentualnego plebiscytu. Autor opracowania uważał to za niemożliwe i bezcelowe: „Wobec niewyrobinienia obywatelskiego białoruskiej ludności i przy zamieszaniu pojęć, jakie przebyte

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 145.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> R. Dzwonkowski, *Religia i Kościół w ZSRS oraz krajach i na ziemiach okupowanych 1917–1991. Kronika*, Lublin 2010, s. 66; *idem*, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917–1939. Martyrologium*, Lublin 1993, s. 333; K. Krasowski, *Biskupi katolicycy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996, s. 155; D. Sula, *Powrót ludności polskiej z byłego Imperium Rosyjskiego w latach 1918–1937*, Warszawa 2013, s. 220.

zawieruchy musiały wnieść do umysłów, plebiscyt nie dałby dzisiaj odpowiedzi wyrażającej istotne aspiracje ogółu mieszkańców Białej Rusi”. W taki sposób biskup Łoziński w najogólniejszym zarysie nakreślił drogę postępowania, którą powinny podjąć polskie władze na kresach północno-wschodnich. W końcu ordynariusz zachęcał marszałka do wznowienia szybkiej ofensywy<sup>31</sup>.

Kiedy bp Z. Łoziński przygotowywał memorandum, nie mógł przypuszczać, że w niedalekiej przyszłości Mińsk znowu zostanie utracony. Po ponownym zajęciu miasta przez bolszewików (ofensywa z 1920 r.) biskup został aresztowany i osadzony najpierw w więzieniu w Mińsku, a później na Butyrkach, w Moskwie. Do Polski wrócił 4 lipca 1921 r. w ramach wymiany jeńców na mocy ustaleń traktatu ryskiego<sup>32</sup>. W chwili jego powrotu ziemie wschodnie Rzeczypospolitej wraz z Mińskiem, o których pisał autor opracowania, weszły w skład Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (BSRR). Istnieć praktycznie przestała też diecezja mińska, której dwie trzecie terytorium znalazło się poza granicami Polski. Pozostało memorandum jako przykład dalekowzroczonej wizji bp. Z. Łozińskiego oraz bardzo ważne źródło dotyczące polskiej polityki wschodniej, propaństwowej wizji ziem wschodnich jednego z przedstawicieli episkopatu Kościoła katolickiego II Rzeczypospolitej i w końcu ocena stanu wyrobienia świadomości narodowościowej społeczeństwa białoruskiego.

## BIBLIOGRAFIA

### I. ŹRÓDŁA

Archiwum Diecezjalne w Drohiczynie [ADD]

sygn. ADD, Ł. VII/Ep/1a      Listy Sługi Bożego Zygmunta Łozińskiego (kopie w maszynopisie).

Archiwum Instytutu Józefa Piłsudskiego w Ameryce, Nowy Jork [IJP]

sygn. 701/2/19      W sprawie Wschodnich Granic Rzeczypospolitej.

Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie [BKUL]

BKUL, Rkpś 1070 A, s. 49, Zbiory ks. Aleksego Petraniego [Wypisy ks. A. Petraniego do życiorysu bp. Z. Łozińskiego].

### II. ŹRÓDŁA DRUKOWANE

Dmowski R., *Pisma*, t. 6: *Polityka Polska i odbudowanie państwa. Druga Połowa. Wojna od r. 1917. Pokój*, Częstochowa 1937.

### III. OPRAWOWANIA

*Artykuły do procesu informacyjnego o cnotach, opinii świętości i cudach sługi Bożego Zygmunta Łozińskiego biskupa pińskiego, 1870–1932*, Drohiczyn n. Bugiem 1954 (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczynie).

Borowski E., *Noty biograficzne o zmarłych kapłanach diecezji pińskiej*, Drohiczyn n. Bugiem 1982 (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczynie).

Czczcott W., *Dycezya mińska i jej pasterz biskup Zygmunt Łoziński*, Wilno 1925.

Czubiński A., *Walka o granice wschodnie Polski w latach 1918–1921*, Opole 1993.

Dominiczak H., *Dzieje kresów i granicy państwa polskiego na wschodzie. Od czasów najdawniejszych do roku 1945*, Toruń 2018.

Dzwonkowski R., *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917–1939. Martyrologium*, Lublin 1993.

Dzwonkowski R., *Religia i Kościół w ZSRS oraz krajach i na ziemiach okupowanych 1917–1991. Kronika*, Lublin 2010.

Garlicki A., *Józef Piłsudski*, Warszawa 1990.

Gawin T., *Polskość wyjęta spod prawa. Polska mniejszość narodowa na Białorusi 1919–2017*, Warszawa 2020.

Gloger Z., *Geografia historyczna ziem danej Polski*, Kraków 1900.

- Hałaburda M., *Duchowieństwo diecezji pińskiej (1925–1939). Studium prozopograficzne*, Kraków 2019.
- Janus J., *Wielki pasterz na wschodnich rubieżach śp. Zygmunt z Łozin-Łoziński biskup piński (1870–1932)*, Kraków 1932.
- Jędrzejewicz J., *Kronika życia Józefa Piłsudskiego 1867–1935*, t. 1: 1867–1920, Londyn 1986.
- Kasprzyk J.J., Muszyński W.J., Dmowski–Piłsudski [w:] *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 5: *Demokracja „Kult” – Eutanazja*, M. Fijołek (red.), Radom 2001, s. 61–78.
- Krahel T., *Zygmunt Łoziński* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, L. Grzebień (red.), Warszawa 1983, s. 374.
- Krasowski K., *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996.
- Leski J.N., *Dzieje granicy wschodniej Rzeczypospolitej*, cz. 1: *Granica Moskiewska w epoce Jagiellońskiej*, „Rozprawy Historyczne Naukowe Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, 1 (1922), z. 3, s. 180–182.
- Lipiński W., *Wielki Marszałek (1867–1935)*, Warszawa 1936.
- Mapa Polski w granicach z r. 1772 (przed 1-szym rozbiorem) na pamiątkę 100-letniej rocznicy III-go rozbioru Polski* [dodatek do Kalendarza Maryańskiego na r. 1907], [b.m.] 1907.
- Mazur S., *Zygmunt Łoziński – od Boracina do Pińska (1870–1932)* [w:] *Śługa Boży Zygmunt Łoziński w trosce o Kościół i Ojczyznę*, S. Mazur, T. Syczewski (red.), Drohiczyn 2011, s. 17–20.
- Michaluk D., *Białoruska Republika Ludowa 1918–1920. U podstaw białoruskiej państwowości*, Toruń 2010.
- Mironowicz E., *Białoruś*, Warszawa 1999.
- Mironowicz E., *Historia Białorusi XX–XXI wieku*, Białystok 2021.
- Mironowicz E., *Kształtowanie się struktury narodowościowej ziem północno-wschodnich II Rzeczypospolitej* [w:] *Zmiany struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku*, Białystok 2005, s. 25–53.
- Misiurek J., *Łoziński Zygmunt* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, s. 554–555.
- Mitkiewicz L., *W wojsku polskim 1917–1921*, Londyn 1986.
- Odzimekowski J., *Leksykon wojny polsko-rosyjskiej 1919–1920*, Warszawa 2004.
- Petrani A., *Łoziński Zygmunt* [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-biograficzny*, t. 2: *L–Ż*, R. Gustaw (red.), Poznań 1972, s. 33–42.
- Pietrzak J., *Wstęp do koncepcji politycznych Józefa Piłsudskiego* [w:] *Duch praw w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, M. Kępa, M. Marszałek (red.), Wrocław 2016, s. 117–124.
- Pisuliński J., *Koncepcje federacyjne w II Rzeczypospolitej*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, 56 (2021), z. 2.

- Romer E., *Spis ludności na terenach administrowanych przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich (grudzień 1919)*, „Zeszyty Geograficzne”, 7 (1920).
- Sula D., *Powrót ludności polskiej z byłego Imperium Rosyjskiego w latach 1918–1937*, Warszawa 2013.
- Tararuj T., *Życie i cnoty Sługi Bożego Zygmunta Łozińskiego*, Drohiczyn n. Bugiem 1969 (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczyźnie).
- Wasilewski J., Ks. *Zygmunt Łoziński, Pińsk 1939* (mps w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczyźnie).
- „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie”, 6 (1932), nr 6, s. 91.
- Wołos M., *La guerre polono-soviétique de 1919–1921 et le traité de Riga en tant qu'élément stabilisateur en Europe centrale et orientale*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, 56 (2021), z. 2, s. 71–97.
- Wysocki W.J., *Memorandum biskupa Zygmunta Łozińskiego w sprawie wschodnich granic Rzeczypospolitej*, „Niepodległość i Pamięć”, 5/4 (13) (1998), s. 137–145.
- Żywczyński M., *Łoziński Zygmunt* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 18, Wrocław–Warszawa–Kraków 1973, s. 463–464.
-



# Obrazowanie postaci św. Jana z Kęt w łacińskim i polskim kaznodziejstwie doby baroku

Maria Rowińska-Szczepaniak

UNIwersytet Opolski

ORCID: 0000-0003-2669-8681

## ABSTRACT

### **Imagery of the Figure of St. John Cantius in Latin and Polish Baroque Preaching**

St. John Cantius – a student and professor of the Krakow Academy – holds a significant place in Old Polish writings. Literary forms preserving the cult of Master John included Latin and Polish sermons, which were initially written to celebrate the anniversaries of the saint's death, and then his liturgical memorial day. The method of the representation of St. John Cantius in selected Baroque sermons is the subject of the analysis carried out in this article. The use of light-related metaphors by their authors, for instance, by referring to John Cantius as a sun, star, lamp, torch, or fire, is the common element of the analyzed texts. Undoubtedly, the application of such metaphors has its source in the Christian philosophical and theological thought. Moreover, it is a manifestation of paravisual tendencies and fascination with the sun, typical of the literature of the Baroque period.

**KEYWORDS:** St. John Cantius, preaching, Baroque, light-related metaphors

**SŁOWA KLUCZOWE:** św. Jan Kąty, kaznodziejstwo, barok, metaforyka świetlna





*Homo sanctus in sapientia manet sicut sol*<sup>1</sup>

Jedną z okazji do pielęgnowania kultu świętych, a zarazem utrwalania określonych postaw są wydarzenia rocznicowe. O roli jubileuszy przypominał, w kontekście różnych uroczystości ku czci Mistrza z Kęt – bohatera niniejszych rozważań, ks. Władysław Gasidło: „Służą kształtowaniu świadomości nowych pokoleń Polaków; świadomości o tym bezcennym patronacie, by był ciągle żywy, oddziałujący się w pokoleniach i by nieprzerwanie służył dobru wspólnemu”<sup>2</sup>. Obchody 500 rocznicy urodzin wychowanka i profesora Akademii Krakowskiej św. Jana Kantego (1390–1473) uczcił 19 października 1890 r. w kościele św. Anny w Krakowie Józef Sebastian Pelczar – profesor i rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, wymieniany wśród słynnych kaznodziejów królewskiego miasta, kanonizowany w 2003 r.<sup>3</sup> W swoim kazaniu podkreślił, iż św. Jan z Kęt, którego nazwał „mistrzem prawdziwej mądrości”, godzącym wiedzę z wiarą, wypełniał z gorliwością zadanie bycia gotowym na spotkanie z Panem. Stąd w przedstawionym wizerunku postaci – nawiązując do ewangelicznych słów o konieczności nieustannego czuwania (Łk 12, 35–36) – posłużył się symbolem dwóch pochodni:

Miał on zawsze w jednym ręku pochodnię prawdy, w drugim pochodnię cnoty. I te właśnie pochodnie, nader jasno gorejące, zjednały

1 „Człowiek święty w mądrości trwa jako słońce” Ekl 27, 12 (*Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego ks. Jakuba Wujka T.J., z komentarzem Menochiusza T.J. przełożonym na język polski*, t. 2, Wilno 1896).

2 W. Gasidło, *Jubileusze – rocznicowe obchody ku czci św. Jana z Kęt*, „Almanach Kęcki”, 14 (2010), s. 10.

3 Sylwetkę świętego biskupa, założyciela Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, przybliży J.W. Żelazny, „*Miłosierdzia żąda od nas rozum, żąda serce*” – św. Józef Sebastian Pelczar [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, K. Panuś (red.), Kraków 2006, s. 355–361.

4 J.S. Pelczar, *Kazanie na pięćsetną rocznicę urodzin św. Jana Kantego* [w:] *idem, Kazania o świętych patronach polskich*, Kraków 1901, s. 23.

5 J. Szkodoń, „Dzielił się tym, czym sam żył”. *Kardynał Karol Wojtyła jako kaznodzieja Krakowa* [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa...*, s. 467–483.

6 Będąc papieżem, nadal z wielką czcią podtrzymywał pamięć pokoleń o świętości Jana z Kęt, zachęcając do naśladowania jego cnót i modlitwy za jego pośrednictwem. Na spotkaniu z Polakami w Sali Klementyńskiej Pałacu Apostolskiego w dniu 13 października 1985 r. przypomniał o podstawowym zadaniu stojącym przed wspólnotą akademicką, której patronuje św. Jan Kanty, a jest nim poszukiwanie i przekazywanie prawdy. To przesłanie rozbrzmiewało nie tylko z perspektywy Rzymu. W ramach obchodów sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdy ojciec święty Jan Paweł II spotkał się z przedstawicielami nauki w kolegiacie św. Anny w Krakowie w dniu 8 czerwca 1997 r., także mówił o służbie prawdzie, którą nazwał „posługą myślenia”, jako istocie powołania uniwersytetu (zob. *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II od grobu św. Jana z Kęt* [w:] W. Gasidło, *Ku czci świętego Jana z Kęt. W sześćsetlecie jego urodzin 1390–1990*, Kraków 1991, s. 7–11; Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego* [w:] *idem, Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 986; W. Gasidło, *Ojciec Święty Jan Paweł II w uniwersyteckiej kolegiacie świętej Anny w Krakowie*, „Alma Mater”, 100 (2008), s. 37–39; Ł. Szydelko, Św. Jan Kanty w nauczaniu kard. Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 67 (2014), s. 123–131).

mu świetny tron w niebie, na ziemi zaś sławę tak wielką, że gdy o naszych królach, wodzach i uczonych ledwie co wiedzą za granicą, imię św. Jana Kantego dotarło do odległych nawet zakątków ziemi, i że dziś każdy kapłan katolicki ślawi go jako chwałę narodu polskiego, jaśniejący wzór kleru, ozdobę wszechnicy, ojca ojczyzny: *Gentis Polonae gloria, Clerique splendor nobilis, Decus Lycei et patriae Pater, Joannes inclyte*<sup>4</sup>.

Do świadectwa wiary piętnastowiecznego profesora i duszpasterza wielokrotnie odwoływał się w posłudze kapłańskiej inny wielki mówca Kościoła krakowskiego<sup>5</sup> Karol Wojtyła, kanonizowany w 2014 r. Czynił to najpierw jako kardynał, później zaś jako papież<sup>6</sup>. W kazaniu wygłoszonym z okazji jubileuszu pięćsetlecia śmierci Jana Kantego, 19 października 1973 r. w Kolegiacie Uniwersyteckiej w Krakowie wskazał on na źródło, z którego święty ten czerpał mądrość, przypominając swą postawą – powtórzmy za biskupem przemyskim – „jasno gorejącą pochodnię”:

We wierze dane Mu było obcować ze Słowem Bożym od pierwszych dni swojego życia; od lat dziecięcych i młodzieńczych. A było to obcowanie głębokie, pełne myśli, serca i woli. Ono Go przyprowadziło z Kęt do Akademii Krakowskiej; przeprowadziło przez lata studenckie, wprowadziło na katedry: naprzód wydziału filozoficznego, potem wydziału teologicznego. Ono prowadziło Go przez całe życie, długie, bo osiemdziesięcioletnie życie, które zakończyło się pięćset lat temu, dokładnie w Wigilię Bożego Narodzenia<sup>7</sup>.

Kolejny jubileusz – tym razem 550 rocznicę narodzin dla nieba Mistrza Jana<sup>8</sup> – obchodziliśmy w ubiegłym roku. Z tej okazji 22 października 2023 r. w jego

rodzinnym mieście został zainaugurowany Rok Świętego Jana Kantego. Okoliczności zachęcają więc, a nawet zobowiązują, by sięgnąć po teksty o świętym profesorze. W niniejszych rozważaniach nie będziemy jednak poszukiwać odpowiedzi na pytanie, dlaczego pozostaje on w żywej pamięci pokoleń, wpisując się m.in. w historię miasta Krakowa i jego środowiska akademickiego. Sporo bowiem napisano już na temat jego biografii oraz rozwijanego zarówno w przeszłości, jak i współcześnie kultu, o czym świadczą prace Romana M. Zawadzkiego<sup>9</sup>, ks. Władysława Gasidły<sup>10</sup> – stróża Konfesji św. Jana z Kęt w Kolegiacie Uniwersyteckiej, a także innych autorów<sup>11</sup>. Uwaga zostanie natomiast skoncentrowana na sposobie, w jaki sylwetka świętego była obrazowana w przekazach parenetycznych. W tym celu wykorzystane zostaną teksty kazań i oracji wybranych autorów siedemnastowiecznej Polski, napisane w języku polskim i łacińskim. Niektóre z nich wpisują się w tradycję wygłaszania mów rocznicowych, w której udział swój mieli również przywołani już święci – Józef Sebastian Pelczar i Jan Paweł II.

Święty Jan Kanta w ikonografii przedstawiany jest w todze profesorskiej (czasami również w birecie), a towarzyszą mu takie atrybuty, jak „krzyż, księga, scalone dzban, obuwie, które święty daje ubogiemu, pieniądze (monety) wręczone zbójcom, różaniec”<sup>12</sup> czy postać studenta<sup>13</sup>. W tym zestawie hagiograficznych znaków, pozwalających zidentyfikować bohatera, nie znajdujemy przedmiotu, jakim jest pochodnia<sup>14</sup>, którym to posłużył się św. Józef Sebastian Pelczar. Z przywołanego fragmentu jego kazania wyłania się postać Mistrza Jana trzymającego dwie płonące pochodnie: prawdy i cnoty. Warto zatem postawić pytanie, czy symbol światła znalazł również zastosowanie w „malowaniu” wizerunków św. Kantego w oratorstwie epoki baroku. Na ile tendencje parawizualne obecne w literaturze tego okresu, w tym w piśmiennictwie hagiograficznym, wpłynęły na obrazowanie postaci bohatera? Przypomnijmy, staropolska „kultura oka i ucha” rozpatrywana w przestrzeni

7 K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone na jubileuszu 500-lecia śmierci św. Jana Kantego*, cyt. za: W. Gasidło, *Ku czci świętego Jana z Kęt...*, s. 74–75.

8 O śmierci Jana Kantego w bulli kanonizacyjnej *Ecclesiam suam* ogłoszonej 16 lipca 1767 r. czytamy: „Nadszedł czas odebrania zapłaty. Przeto Jan, czując w ubytku sił fizycznych zbliżającą się śmierć, wszystkie swe myśli skierował na szczęśliwe przygotowanie się do odejścia [z tego świata]. A więc najpierw ze współczucia ku biednym kazał wśród nich rozdzielić, cokolwiek miał w domu, skarbiąc sobie tym bardziej Boże miłosierdzie; następnie w sakramentalnej spowiedzi skazy sumienia swego, o ile jakie były, zatarł i nakarmiony Najświętszym Ciałem Chrystusa spoczął w łożu. Wzmagała się choroba napełniała go nie strachem, ale nadzieją. Niczego bowiem nie pragnął bardziej, jak możliwie rychłego z wygnania podążenia do [niebieskiej] ojczyzny. Przeto umocniony świętym wiatkiem, zostawiwszy zbawienne napomnienia skierowane do kolegów, których zagrzewał do ćwiczenia się w chrześcijańskiej cnotcie, a zwłaszcza w miłości, w objęciach Jezusa Chrystusa szczęśliwie odszedł [do nieba] dnia 24 grudnia roku zbawienia naszego 1473” (Clemens XIII, *Litterae decretales super canonizatione Beati Iohannis Cantii presbyteri saecularis*, tłum. R.M. Zawadzki, Kraków 2007, s. 53–54). Cytowany opis śmierci Mistrza Jana przywołuje na myśl *artes moriendi*, w których moribund zatroskany jest nie tylko o siebie, ale stosownym zaleceniem mobilizuje „kolegów” do ćwiczeń mających usprawnić ich chrześcijańską kondycję. Warto nadmienić, iż charakterystyczny dla owych *artes moriendi* problem zależności „sztuki dobrej śmierci” od znajomości „sztuki dobrego życia” podjęty zostaje w kazaniu *Ingressus est ad Dominum* wygłoszonym

prawdopodobnie na pogrzebie Jana z Kęt. Zob. M. Kowalczyk, *Kazania żałobne z kodeksu BJ 2367*, „Acta Mediaevalia”, 15 (2002), s. 388–392.

9 R.M. Zawadzki, *Dzieje kształtowania się historyczno-literackiej biografistyki o św. Janie z Kęt* [w:] *idem*, *Spuścizna rękopiśmienna świętego Jana Kantego. Studium kodykologiczne*, Kraków 1995, s. 15–73; *idem*, *O pierwszym „Żywocie” św. Jana Kantego*, „Analecta Cracoviensia”, 33 (2001), s. 683–708; *idem*, *Staropolski konterfekt świętego Jana z Kęt*, Kraków 2002; *idem*, *Bibliografia analityczna piśmiennictwa dotyczącego życia i kultu św. Jana z Kęt*, Kraków 2003.

10 W. Gasidło, *Święty Jan Kanty* [w:] *Święci polscy*, J. Bar (red.), Warszawa 1984, s. 86–105; *idem*, *Ku czci Świętego Jana z Kęt...*; *idem*, *Wokół Konfesji świętego Jana z Kęt w Kolegiatej świętej Anny w Krakowie*, Kraków 2003; *idem*, *Pielgrzymki do grobu św. Jana Kantego w okresie przedkanonizacyjnym* [w:] *Geografia i Sacrum. Profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, t. 1, B. Domański, S. Skiba (red.), Kraków 2005, s. 349–359.

11 Zob. *Święty Jan Kanty. W sześćsetną rocznicę urodzin 1390–1990*, R.M. Zawadzki (oprac.), Kraków 1991; *Święty Jan Kanty – uosobienie etosu akademickiego i miłosierdzia. Sesja naukowa towarzysząca ceremonii odsłonięcia pomnika patrona jubileuszu Politechniki Opolskiej, 20 października 2011 r.*, K. Duda (red.), Opole 2012; *Święty Jan Kanty. Uosobienie etosu akademickiego i miłosierdzia. Uroczystość wprowadzenia relikwii św. Jana Kantego do kościoła św. Józefa w Opolu, 20 października 2014 r.*, K. Duda (red.), Opole 2015; J. Rodak, *W cieniu legendy św. Jana z Kęt. Święty Jan Kanty w życiu i w materialnej spuściznie* ks. Grzegorza Jana Zdziewojskiego z Łasku, Kraków

literackiej (bez towarzyszącego znaku plastycznego) – jak zauważa Hanna Dziechcińska – wykazuje szerokie możliwości językowe, które „ewokowały wyobraźnię wizualną i audytywną; stwarzały złudzenie naoczności, apelowały do skojarzeń z dostrzegalną, bliską i konkretną rzeczywistością, sięgały po słownictwo o desygnatach plastycznych i obrazowych”<sup>15</sup>.

Na „świętym szlaku *Almae Matris*”<sup>16</sup> wśród kapłanów krzewiących kult świętego profesora spotykamy Fabiana Birkowskiego – dominikanina żyjącego na przełomie XVI i XVII w., jednego z najbardziej znanych kaznodziejów w dziejach Krakowa<sup>17</sup>. Jak przypomnieli ks. Adam Makowski w mowie wygłoszonej na jego pogrzebie, 10 grudnia 1636 r. w Krakowie, Birkowski „ku bł. Kantemu wielce nabożny był”<sup>18</sup> i wzorem Mistrza Jana w społeczności akademickiej „akty publiczne obecnością swoją zdołał, światłem przykładu młodzi [...] świecić”<sup>19</sup>. To właśnie Janowi Kantemu dominikanin poświęcił dwa teksty: łacińską mowę *Academicus catholicus sive de b. Joannis Cantii theologi, virtutibus catholicis, oratio*, wydaną w tomie *Orationes ecclesiasticae*, oraz *Kazanie o ćwiczeniu młodzi przy pamięci b. Jana Kantego, akademika krakowskiego*, które ukazało się w dwóch zbiorach jego kazań<sup>20</sup>. W pierwszym z tekstów autor do swojego Mistrza kieruje słowa będące wyrazem szacunku i uznania: „Janie Kanty, Mężu najwybitniejszy”, a zarazem posługuje się zwrotem wskazującym na łączącą go z nim osobistą więź – „mój ukochany Kanty”<sup>21</sup>. To doświadczenie duchowej bliskości z patronem, połączone z potrzebą głoszenia o jego świętości, ujawnia się także już w pierwszych zdaniach drugiego tekstu:

Pamięć czynimy zacnego, bogobojnego Doktora Akademii Krakowskiej, cudami i za żywota, i po śmierci wślawionego po wszytkiej Koronie. Miło wspomnieć prześliczne obyczaje jego, miło słyszeć słowa jego świątobliwe, któremi okazywał niewinność serca swego, z którego pochodziły,

a robił wiele dobrego niemi między uczniami swoimi<sup>22</sup>.

Po tym przedstawieniu bohatera autor niejako odtwarza jego wypowiedzi, co zostaje podkreślone słowami: „synu miły, mówił”, „uczył i tego pobożny nauczyciel”, „uczył błogosławiony mąż i tego”, „i tego nie zapomniał przed młodzią swoją”. W obrazowaniu postaci świętego – podobnie jak w kazaniu św. Józefa Sebastiana Pelczara – odnajdujemy odwołanie do Ewangelii św. Łukasza. Choć Birkowski wykorzystuje fragment rozdziału poprzedniego (11, 34–35), to jednak obaj autorzy zwracają uwagę na symbolikę światła. Jan z Kęt, wskazując drogę do doskonałości, przedstawiony zostaje jako ten, który daje uczniowi zalecenie: „Patrzajże tego, aby światłość ta twoja, która w tobie jest, nie była ciemnością”. Czyni to, parafrazując słowa zaczerpnięte z Ewangelii: „Świeca ciała twego jest oko twoje, jeśli oko twoje szczerze będzie, wszystko ciało twoje jasne będzie, a jeśli złe będzie, i ciało twoje wszystko ciemne będzie”<sup>23</sup>. Birkowski przedstawia więc Mistrza Jana w kazaniu jako profesora, który naucza słowem, podczas gdy w mowie łacińskiej – przykładem swojego życia. W obu tekstach, zarówno gdy konstruuje postać ucznia, jak i nauczyciela, każdodzięja się po symboliczne określenia. Stąd, gdy pisze o etosie „młodzi chrześcijańskiej”, podkreślając znaczenie oka duszy<sup>24</sup> w podążaniu do niebieskiego szczęścia, posługuje się symbolem świecy. W mowie *Academicus catholicus...* świętego profesora przyrównuje z kolei do innego promieniującego jasnością znaku, jakim jest gwiazda. Czyni tak w bezpośrednim zwrocie do bohatera: „Gwiazdo jedyna Krakowskiej Akademii, wyjątkowa ozdoba Kościoła katolickiego, Janie Kanty”<sup>25</sup>. Sytuacja komunikacyjna, w której uczestniczą także mężowie akademicy (przyjmujący w tekście funkcję rozmówcy) oraz adresaci – czytelnicy, wiąże się ze „spotkaniem” dwóch profesorów Akademii Krakowskiej – Birkowskiego i Kantego<sup>26</sup>. Dominikanin stwierdzeniem „gdy na

2017 (w książce została zebrana bogata literatura podmiotu i przedmiotu dotycząca m.in. postaci Mistrza Jana); M. Rowińska-Szczepaniak, *Czy na pewno UT SUPRA? Sylwetka duchowa św. Jana z Kęt w parenetycznej narracji Fabiana Birkowskiego*, „Saeculum Christianum”, 27 (2020), nr 2, s. 74–88.

12 J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2013, s. 392. Zob. J. Samek, *Refleksy kultu św. Jana Kantego w sztuce* [w:] *Święty Jan Kanty. W sześćsetną rocznicę urodzin...*, s. 115–138; R. Knapiński, A. Witkowska, *Polskie niebo. Ikonografia hagiograficzna u progu XVII wieku*, Pelplin 2007, s. 186–189, 238–241.

13 Jan Kanty, zapraszający studenta do wstąpienia na uniwersytet, przedstawiony został na obrazie Łukasza Mrzygłoda znajdującym się w zbiorach Muzeum Uniwersytetu Opolskiego.

14 Będąca jednym z atrybutów np. św. Agaty, św. Barbary czy św. Franciszka Ksawerego. Zob. J. Marecki, L. Rotter, *op.cit.*, s. 13, 95–96, 264–265.

15 H. Dziechcińska, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987, s. 216. Por. *eadem*, *Parawizualność literatury staropolskiej jako element ówczesnej kultury* [w:] *Słowo i obraz*, A. Morawińska (red.), Warszawa 1982, s. 97–112; M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998, s. 7–32.

16 Został tutaj wykorzystany tytuł publikacji S. Dziedzica, *Święty szlak Almae Matris*, Kraków 2003. Autor historię Uniwersytetu Jagiellońskiego ujmuje – jak wyjaśnia Franciszek Ziejka – „poprzez pryzmat biografii tych jej Mistrzów i Wychowanków, którzy swym bogobojnym i cnotliwym życiem, niezadko wspartym wielkimi osiągnięciami naukowymi, nade wszystko



zaś szlachetnymi uczynkami, w sposób formalny bądź tylko zwyczajowy zasłużyli sobie na zaliczenie do grona polskich świętych i błogosławionych" (F. Ziejka, *Wstęp* [w:] S. Dziedzic, *op.cit.*, s. 7).

17 Zob. M. Hanczakowski, „*Pustynie te nasze*”, *czyli o Krakowie i innych miejscach w kazaniach Fabiana Birkowskiego* [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa...*, s. 83–92; S. Barącz, *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, t. 2, Lwów 1861, s. 94–108; E. Ozorowski, *Birkowski Fabian Adam* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, H.E. Wyczawski (red.), Warszawa 1981, s. 163–165; K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. 1: *Od początków do czasów rozbiorów*, Kraków 1995, s. 176–185; *idem*, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001, s. 430–438; D. Żrałko, *Biografia Fabiana Birkowskiego w świetle kazania pogrzebowego Adama Makowskiego i badań archiwalnych*, „*Pamiętnik Literacki*”, 2 (2005), s. 215–227.

18 A. Makowski, *Obraz wielebnego ojca Fabiana Birkowskiego z zakonu Dominika świętego doktora wystawiony na kazaniu pogrzebnym*, Kraków 1636, s. 23. O Birkowskim jako świętym kapłanie K.W. Wójcicki pisał: „Trudno znaleźć kapłana, którego by imię i osoba na karcie dziejów literatury świetnie jaśnieć mogła jak Fabiana Birkowskiego dominikanina. Gdzież stanie współzawodnik godny tego świętego człowieka? Służył on Bogu duszą i sercem, własnej ziemi i braciom myślą i sercem” (*Historia literatury polskiej w zarysach*, t. 2, Warszawa 1845, s. 80).

19 A. Makowski, *op.cit.*, s. 23.

20 F. Birkowski, *Kazania obozowe o Bogarodzicy...*, Kraków 1623, s. 71–86; *idem*, *Kazania na święta doroczne*, t. 2, cz. 2, Kraków 1628, s. 63–69. Zob. M. Rowińska-Szczepaniak, *Mistrz i uczniowie*.

Ciebie patrzę, gwiazdo...” siebie i odbiorcę przekonuje o słuszności tezy, iż „cnotę większym wdziękiem darzy mądrość serca”<sup>27</sup> – zmieniając przesłanie Wergiliusza, który w piękności ciała dopatrywał się źródła wdzięku cnoty<sup>28</sup>. Autor, kontynuując wypowiedź skierowaną do Jana Kantego, podkreśla: „nie cały umarłeś”, bowiem pozostała „w pamięci ludzi sława [Twoich] czynów”, „nauka Twoja jaśnieje”. Poznanie, będące udziałem audytorium, następuje przez „patrzenie” na bohatera tu i teraz, a więc dzięki narracji z zastosowaniem figury zwanej *evidentia*<sup>29</sup>, oraz przez odwołanie się do przeszłości: „Miła była Twoja nauka Twym zwolennikom, dopóki żyłeś, miłsza jeszcze cnota, wypływająca z szzerzenia wiary katolickiej, która obrała sobie siedzibę w Twym uczonym sercu”<sup>30</sup>. Birkowski we wskazanej mowie, przez zastosowanie charakterystycznego dla siebie sposobu perswazji, tj. angażowania zmysłu wzroku odbiorcy, by wzmocnić „aureolę jasności” wokół postaci św. Jana z Kęt, posłużył się metaforą światła: „To był ów ogień, który i oświetlał, i ogrzewał słynny ów dom jagielloński, jedyną w swym rodzaju wychowanek królów, Akademię Krakowską”<sup>31</sup>. Warto przypomnieć, że dominikanin w swoich wypowiedziach na temat skuteczności sztuki przepowiadania preferował właśnie styl obrazowy odwołujący się do wrażliwości wzrokowej: „**Słowa obrazami są conceptów naszych, [...] i te nas poruszają bardziej, a rzeczy same więcej, które się w oczach naszych ostawają**”<sup>32</sup>. Zalecał, „aby kaznodzieje byli przykładem dobrym, aby ich kazania malowaniem były ich dobrego i cnotliwego żywota”<sup>33</sup>.

Inny dominikanin, który podobnie jak Birkowski pełnił funkcję kaznodziei w kościele Mariackim w Krakowie, Florian Straszynski<sup>34</sup> również zalicza naszego bohatera, obok Jana z Dukli, Stanisława Kazimierczyka<sup>35</sup> czy Szymona z Lipnicy, do grona świętobliwych, świetlanych synów krakowskiej *Almae Matris*. Czyni to już w tytule kazania wygłoszonego podczas dorocznej uroczystości ku jego czci, 19 października 1684 r. w kościele św. Anny w Krakowie – *Ręka wszechmocności Boskiej jasne światła*

przesławnej Akademii Krakowskiej, wieczności konserwująca, Jan święty Kanty... Przywołane postacie, „pałające wiarą i miłością, świecące nauką i czynnością” Straszynski ukazuje z płonącymi w rękach latarniami (*Lucernae ardentis in manibus*)<sup>36</sup> będącymi znakiem czujności i gotowości na spotkanie z Panem. To kolejny autor, który inspirację do charakterystyki Kantego zaczerpnął z fragmentu Ewangelii św. Łukasza, przeznaczoną wówczas na jego liturgiczne wspomnienie. „Jako wielki Patron tak wielkiego światła”<sup>37</sup> – Akademii Krakowskiej oraz Korony Polskiej – Mistrz Jan zostaje przez kaznodzieję szczególnie wyróżniony. Przedstawiając jego życie – naznaczone heroicznymi cnotami – nazywa go ręką Boga (*Manus Domini est ille*): „Będąc Aniołem ziemskim, a człkiem niebieskim, był też zaraz ręką Wszechmogącego Boga”<sup>38</sup>. Godność ta przysługiwać miała mu jako nauczycielowi prawdy objawionej: „Same uczące usta mianowały się ręką Boską, dlatego że ucząc przez nie Bóg, tedy nauką ich, jakoby ręką swoją własną do wszytkiego dobrego prowadził człeka”<sup>39</sup>. Warto nadmienić, iż pewne wątki tematyczne obecne w siedemnastowiecznych kazaniach poświęconych Janowi z Kęt odnajdujemy również w pochodzących z tego okresu pieśniach ku czci tego świętego. Ukazują one Mistrza Jana jako człowieka, którego życie naznaczone jest szczególną obecnością Boga, stanowi świetlany przykład kondycji chrześcijanina, o czym świadczy m.in. treść jednej ze strof hymnu *Inclytum Regni columen Poloni*: „Ciebie za przykład uczonym podała / Ręka niebieska, gdy odmalowała / Świetlany w Tobie wzór doskonałego / Życia naszego”<sup>40</sup>. W innym fragmencie tej pieśni Kanty porównany zostaje z kolei do ciał niebieskich: „Jako w swym słońce świetne jest obrocie, / Tak ty jaśniejesz kosztowny klejnocie: / I jako księżyc błyska między swemi, / Światły mniejszem”<sup>41</sup>.

To właśnie motywy solarne wykorzystał bernardyn Jacek Jaskrowicz (jeden ze świadków w procesie beatyfikacyjnym Kantego na poziomie diecezjalnym)<sup>42</sup> w kazaniu

O etosie „młodzi chrześcijańskiej” w świetle kazania Fabiana Birkowskiego [w:] *Na przełomie wieków... Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Piasekiemu w czterdziestolecie pracy naukowej*, W. Hendzel, P. Obrączka (red.), Opole 2003, s. 261–270.

21 F. Bircovius, *Academicus catholicus, sive de b. Joannis Cantii theologi, virtutibus catholicis, oratio* [w:] *idem, Orationes ecclesiasticae*, Cracoviae 1622, s. 311, 318. Zob. M. Rowińska-Szczepaniak, *Sidus Cracoviensis Academiae. Łacińska mowa Fabiana Birkowskiego pochwałą cnoty Jana z Kęt* [w:] *Teksty – konteksty – interpretacje. W kręgu literatury, języka i kultury*, E. Dąbrowska, K. Kossakowska-Jarosż (red.), Opole 2007, s. 121–129.

22 F. Birkowski, *Na dzień 23 grudnia, o b. Janie Kantym, akademiku krakowskim, kazanie o ćwiczeniu młodzi* [w:] *idem, Kazania na święta doroczne...*, s. 63.

23 *Ibidem*, s. 65. Birkowski sam tłumaczył fragmenty Biblii. Por. *Biblia łacińsko-polska...*, t. 4, Wilno 1898 (Łk 11, 34–35; Mt 6, 22–23).

24 Szerzej o wierze jako oku duszy, „którym człowiek oświecony widzi, co ma wierzyć; co czynić do zbawienia nalezitego”, zob. F. Birkowski, *Na dzień ś. Tomasza Apostoła, kazanie* [w:] *idem, Kazania na święta doroczne...*, s. 56.

25 F. Birkowski, *Academicus catholicus...*, s. 311.

26 O różnych poziomach relacji między nadawcą i odbiorcą w mowie *Academicus catholicus...* zob. M. Rowińska-Szczepaniak, *Czy na pewno UT SUPRA?*..., s. 78.

27 F. Birkowski, *Academicus catholicus...*, s. 311.

28 Por. Wergiliusz (Publius Vergilius Maro), *Eneida* (ks. V, w. 344), tłum. T. Karyłowski, S. Stabryła (oprac.), Wrocław 1980, s. 135.

29 Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 442–450. O posługiwaniu się figurą *evidentia* przez Birkowskiego w kazaniach pogrzebowych pisze D. Platt, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992, s. 114–115.

30 F. Birkowski, *Academicus catholicus...*, s. 311.

31 *Ibidem*, s. 313.

32 F. Birkowski, *Na IV. Niedzielę Adwentową, kazanie wtore [w:] idem, Kazania na niedziele i święta doroczne*, t. 2, Kraków 1628, s. 53. O podjętym przez dominikanina zadaniu „malowania” słowem zob. *Do łaskawego Czytelnika przemowa. O czytaniu Ksiąg nabożnych* (F. Birkowski, *Kazania na niedziele i święta doroczne...*, s. 6). Przyjęta przez niego stylistyka kazań wiązała się z rolą, jaką przypisywał sztuce kościelnej. Kwestię pożytków płynących z religijnego malarstwa oraz warunków koniecznych do pięknego malowania omawia m.in. w: *O świętych obrazach, jako mają być szanowane* (F. Birkowski, *Głos krwie b. Jazaphata Kunczewica* [...], Kraków 1629, s. 75) oraz *Na dzień Poczęcia Bogarodzice P. Maryjej, kazanie wtore* (F. Birkowski, *Kazania na święta doroczne...*, s. 42). Zob. R. Żelazko, *Kaznodzieja według Fabiana Birkowskiego [w:] Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka. W 750-lecie służby polskich dominikanów Bogu i ludziom*, J. Badeni (red.), Warszawa 1974, s. 449–463; M. Rowińska-Szczepaniak, *Sensus disciplinae według Fabiana Birkowskiego – konteksty filozoficzne*, „Kwartalnik Opolski”, 1 (2019), s. 3–22.

33 F. Birkowski, *Na IV. Niedzielę Adwentową, kazanie wtore...*, s. 54.

34 Zob. Z. Baran, *Kaznodzieje zakonni kościoła Mariackiego w Krakowie*

*Słońce jasne wielkimi cnotami, chwalebniemi zasługami, sławnymi cudami w błogosławionym Słudze Bożym Janie Kantym. Teologu i Profesorze zacnej Akademiej Krakowskiej i za żywota, i po śmierci świecące*, opublikowanym w 1668 r. w Krakowie<sup>43</sup>. Kultywowanie pamięci o Mistrzu Janie, którego w dedykacji nazywa swoim patronem, i związane z tym zabiegi mające doprowadzić do wyniesienia go na ołtarze motywowały autora tekstu do określenia bohatera „światlistym tytułem”. Uczynił to, posługując się apostrofą: „Jesteś Słońcem pobożności” oraz wyjaśniając słuchaczom (czytelnikom): „Słońcem był [...] od młodości swojej na drodze pobożności stanąwszy, nigdy z niej nie ustąpił, nie zbłądził i żadnym się przeszkodom, zdradom, chytryściom światowym, żadnym pokusom szatańskim, żadnym honorom, rozkoszom doczesnym zarazić nie dopuścił”<sup>44</sup>. Bycie światłem dla wiernych – tłumaczy kaznodzieja – stało się możliwe dzięki Bożemu działaniu, kiedy „Słońce ono przedwieczne Chrystus Jezus łaski swojej, wszechmocności swojej operacjami, rozliczne w Błogosławionym Słudze swoim Janie Kantym [...] owoce i ozdobne kwiaty wielkich cnot, cudów, zasług i doskonałości”<sup>45</sup> zgromadził. Jaskrowicz, zanim jednak przystąpi do rozwinięcia głównej myśli kazania, tj. ukazania podobieństwa między cechami wyróżniającymi postać Kantego a właściwościami słońca, rozpoczyna swoje wywody od uwag o charakterze ogólnym. Pisząc o roli świętych w życiu Kościoła, również sięga on po motywy solarne. W swym dowodzeniu powołuje się na autorytet Biblii: „Pismo Boże Świętych Pańskich podobnymi do słońca czyni” (np. Ekl 27, 12) oraz Doktora Anielskiego, który odpowiadając na pytanie – czy święci w niebie modlą się za nami? – stwierdza m.in., że

święci w niebie im doskonalszą odznaczają się miłością, tym więcej modlą się za pielgrzymujących jeszcze, którym przez swe modlitwy mogą pomóc. Im bliżsi zaś są Bogu, tym więcej modlitwy ich są skuteczne. Taki już bowiem jest plan



Boży, by wielkość istot wyższych promieniowała na niższe, podobnie jak blask słońca rozlewa się w przestrzeni<sup>46</sup>.

Kaznodzieja, porównując tę wstawienniczą posługę świętych do funkcji, jakie spełnia słońce względem ziemi i jej mieszkańców, dostrzega następujące podobieństwa:

Jako bowiem wiele Słońce materialne swoich na ziemi spuszcza promieni, tak wiele rozmaitych darów, dobrodziejstw za przyczyną Świętych Bożych otrzymujemy, bierzemy. Jako wiele dobrego Słońce sprawuje swymi influencjami, operacjami, także wiele jedną nam Święci Pańscy swoimi prośbami. Jako Słońce codzienne jest gotowe, prędkie, obrotne do naszej usługi, tak Święci Pańscy rączymi, skłonnyimi, ochotnyimi do naszej pomocy, przyczyną<sup>47</sup>.

Do grona „świejących jako Słońce” autor zalicza Jana Kantego, zasadności takiej kwalifikacji upatrując nie tylko w jego cnotach, ale również w szczególnym miejscu urodzenia – Kętach:

Słuszniej, ładniej nam przyrównać do Słońca materialnego nie tylko bowiem świątobliwe życie jego, ale i samo urodzenie całe było podobne do niego. Wiemy dobrze o tym, że ten sługa Boży urodził się w miasteczku tak nazwanym Kąty, że jego położenie jako w kącie otoczyły góry. Słońce materialne tedy się rodzi, stąd wychodzi, spod ziemi, z Kątów, tedy się znowu wraca, dokąd jakoby na odpoczynek bieży pod ziemię w Kąty<sup>48</sup>.

Kaznodzieja w tym miejscu, aby potwierdzić trafność skojarzenia, posługuje się biblijnym cytatem: *Oritur sol,*

w latach 1594–1772, „*Analecta Cracoviensia*”, 21–22 (1989/90), s. 332–333, 337–338; S. Barącz, *op.cit.*, s. 261–262.

35 S. Rantowicz, kreśląc wizerunek Stanisława Kazimierczyka, również wykorzystuje symbolikę światła. Stąd nazywa go jasną pochodnią, gwiazdą oraz zapaloną świecą: „Ta świeca, która w sławnej Akademii Krakowskiej na katedrze, jako na lichtarzu jakim wystawiona, nauką swoją wielom stanom świeciła, lubo na czas z wielkiej pokory do klasztoru i zamknięcia zakonnego, jakoby pod korzec jaki była schowana, jednak i tam światła swego długo chować i zakrywać nie mogła [...] świecił tym jaśniej tak świeckim ludziom jako i swoim w klasztorze wszystkim” (*Jasna pochodnia życia apostołskiego, żywot świątobliwy b. Stanisława Kazimierczyka* [...], Kraków 1660, s. 10).

36 F. Straszynski, *Ręka wszechmocności Boskiej jasne światła przesławnej Akademii Krakowskiej, wieczności konserwująca, Jan święty Kąty* [...], Kraków 1684, k. A2.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*, k. B.

39 *Ibidem*, k. B2.

40 *Przezacna perło* [w:] J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1994, s. 458. Por. *Śpiewnik kościelny, czyli pieśni nabożne z melodyjami*, M. Mioduszeński (oprac.), Kraków 1838, s. 527.

41 *Śpiewnik kościelny, czyli pieśni nabożne...*

42 Zob. J. Bieniarzówna, *Postać św. Jana Kantego w świadomości społecznej ludzi XVII wieku* [w:] *Święty Jan Kąty. W sześćsetną rocznicę urodzin...*, s. 94.

43 W tym czasie Jacek Jaskrowicz pełnił funkcję kustosa i gwardiana w krakowskim klasztorze oo. Bernardynów oraz penitencjarza w katedrze na Wawelu. Zob. W. Murawiec, *Jaskrowicz Jacek* [w:]

Słownik polskich pisarzy franciszkańskich. (Bernardyni i Franciszkanie śląscy, Franciszkanie Konwentualni, Klaryski oraz Zgromadzenia III Reguły), H. Wyczawski (red.), Warszawa 1981, s. 193.

44 J. Jaskrowicz, *Słońce jasne wielkimi cnotami, chwalebne zasługami, sławnymi cudami w błogosławionym Studzie Bożym Janie Kanty [...] świecące*, Kraków 1668, k. B2.

45 *Ibidem*, k. A3. Na temat literackiego obrazu słońca, księżycy i gwiazd oraz jego związku z Chrystusem – Światłością prawdziwą i świętymi zob. J. Sawicka, *Symbolika lunarna w średniowiecznej poezji liturgicznej*, „Pamiętnik Literacki”, 3 (2002), s. 32–32.

46 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 19: *Religijność*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1971, s. 37.

47 J. Jaskrowicz, *op.cit.*, k. A4.

48 *Ibidem*, k. B.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*, k. C.

51 *Ibidem*, k. B3.

52 *Wiadomości o profesorach Akademii Zamojskiej. Rękopis z w. XVII wydał, wstępem, uzupełnieniem, dodatkami, objaśnieniami oraz wykazem osób i rzeczy ważniejszych opatrzył J.A. Wadowski*, Warszawa 1899–1900, s. 135, 151, 152.

53 L.M. Tayner, *Titan Sarmaticus seu panegyris d. Joanni Cantio ad recurrentem, annua periodo, eius solennitatem devoti calami obsequio dicata [...]*, Cracoviae 1667, k. A3.

54 *Ibidem*.

*et occidit, et ad locum suum revertitur* (Ekl 1, 5) i dalej, stosując analogię, argumentuje, dlaczego Kantego nazywa Słońcem:

A ponieważ Słońce wschód swój i zachód w Kątach ma jakoby własny, przyrodzony, toć Błogosławiony Jan Kanty w Kątach zrodzony i teraz w tym Kościelnym Kącie odpoczywający słusznie jest ode mnie Słońcem nazwany i tytułowany. O szczęśliwe Kąty, o sławne, znamienite Kąty, z których tak jasne wzeszło, wyniknęło Słońce na horyzont Polski<sup>49</sup>.

Stąd zapewnienie dane Kantemu w imieniu wiernych, wdzięcznych za otrzymane łaski, że różnymi sposobami, zwłaszcza modlitwą i pracą, będą czynić starania, aby został „jako Słońce na pociechę wszytkiemu światu z tego Kąta Grobowego na ołtarz wystawiony”<sup>50</sup>.

Rola Jana Kantego jako „przyczynca”, bo tak świętych nazywa Jacek Jaskrowicz, zatroskanego o pomyślność Polski: „Ojczyźnie swojej, tedy rozmaite przyczyną swoją uprasza łaski, dodaje pomocy, protekcyej”<sup>51</sup>, została uwypuklona przez Ludwika Mikołaja Taynera – profesora Akademii Krakowskiej, a następnie Zamojskiej i kaznodzieję katedry chełmskiej<sup>52</sup> w kazaniu zatytułowanym *Titan Sarmaticus...* Zostało ono wygłoszone w kościele św. Anny w Krakowie w 1667 r. z okazji rocznicy śmierci Mistrza Jana. Autor, posługując się kontrastem ciemność nocy – jasność dnia, próbuje zilustrować pojęcie zła i dobra. Pierwsze łączy ze stanem wojny czy zagrożenia nią, stąd wywołuje ono niepokój „przed zgubnym wschodem otomańskiego księżycy”<sup>53</sup>, drugie natomiast jest źródłem nadziei: „Oby nad naszą ziemią zajaśniało jakieś nowe słońce, w stronę którego, ku jego promieniom, orzeł polski mógłby kierować swe spojrzenie i ćwiczyły swoje potomstwo”<sup>54</sup>. Upamiętniając postać bohatera swojego kazania, z pełnym przekonaniem Tayner stwierdza:

Na akademickim nieboskłonie niech zajaśnieje Sarmacki Tytan, Boski Jan Kanty. Gdy ujrzały go moje wątle powieki, stojącego ponad wszystkimi zaćmieniami, nie lękam się poświęcić jego boskiemu blaskowi błędnych ogników wymowy i nazwać go Słońcem. Wiem dobrze, że niegodną rzeczą jest dodawać blasku Słońcu, lecz podejrzewać, że jest ono tego blasku dalekie, byłoby niezgodne z prawdą<sup>55</sup>.

W ocenie Taynera Jan Kanty jest skutecznie działającym patronem Królestwa Polskiego, choć oficjalnie został nim ogłoszony dopiero przez papieża Klemensa XII w roku 1737. W apostrofie skierowanej do Sarmacji zaleca, by w obliczu wszelkich niebezpieczeństw nie lamentowała, i zapewnia: „Masz św. Jana Kantego, niezmordowanego mówcę przed obliczem Boga, którego osobistą troską jest nieustannie wstawiać się za tobą”<sup>56</sup>. Zasięg oddziaływania Patrona – „oświeclania promieniami swojej świętości” – jest jednak szerszy, ponieważ, jak podkreśla mówca, „nie wystarczyło mu rozlewać światło wyłącznie na ziemi sarmackiej, tylko postanowił ku zdziwieniu wszystkich, powoli, w formie pielgrzymki, udać się do Rzymu”<sup>57</sup>. Autor, posługując się poetyckim obrazem źródła wody, ukazuje podobieństwo między wchodem ziemskiego i „naszego” Słońca. Dla Taynera, odmiennie niż dla Jaskrowicza, istotne jest jednak nie miejsce, ale data urodzenia Kantego, a więc dzień 24 czerwca, będący jednocześnie pamiątką narodzin św. Jana Chrzciciela:

Pełne sekretnej mądrości opowiadania poetów uczą, że Słońce przebywa na dalekim niebie, bądź w jakiś ciepłych źródłach, potem zaś wstaje wraz z początkiem dnia. Również nasze Boskie Słońce u swych początków podnosi się z fal, rodzi się w święto Jana Chrzciciela i w świętym źródle, czyli w morzu łask jest skąpane<sup>58</sup>.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*, k. B2. Por. R.M. Zawadzki, *Staropolski konterfekt...*, s. 241.

57 *Ibidem*, k. A.

58 *Ibidem*, k. A4.

59 Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 437.

60 L.M. Tayner, *op.cit.*, k. Bz.

61 Na temat kazań i mów okolicznościowych zob. R.M. Zawadzki, *Staropolski konterfekt...*, s. 215–263.

62 Samuel Kalinowski dedykuje kazanie ojcu Marcinowi Kalinowskiemu, wojewodzie i hetmanowi Czernichowskiemu.

Święty Grzegorz z Nazjanzu w mowie *O świętym chrzcie* przypomina o trzech rodzajach narodzin, tj. „z ciała, ze chrztu i ze zmartwychwstania”<sup>59</sup>. Tayner zebranych w kościele wiernych, którzy przyszli uczcić pamięć narodzin Jana Kantego dla nieba, pyta i jednocześnie odpowiada:

Czy my mamy się zamartwiać z powodu zajścia tak wielkiej gwiazdy? Bynajmniej. Wiemy przecież, że Słońce należy jedynie do nieba. Życzliwie jednak pomyślało Błogosławione Słońce, byśmy za nim nie tęsknili, gdy pozostawiło nam takie świadectwa pobożności i mądrości, by zdawało nam się, że jest obok nas i wraz z nami działa. Pytam, dla jakiej zatem przyczyny przyjął wraz z narodzeniem dar od Chrystusa, który przeznaczony był dla jego śmierci [...]? Wiedział święty Jan Kanta, że już blisko wschód Słońca Sprawiedliwości, na widok którego pozwolił, by zgasły inne gwiazdy, tak by z tej jednej jedynej błyszcząły iskry chwały<sup>60</sup>.

Pozostając wśród siedemnastowiecznych przykładów zastosowania topiki światła i jasności w celu zobrazowania postaci św. Jana z Kęt, przywołajmy jeszcze trzy teksty łacińskie powstałe w związku z rocznymi obchodami rocznicy jego śmierci<sup>61</sup>. W pierwszym *Lampades ardentis charitatis, quas ex meritis amplissimis eximii servi Dei d. Joannis Cantii...* Samuel Kalinowski<sup>62</sup> sięga po jaśniejącą pochodnię jako znak znamionujący Mistrza Jana, którego blask promieniował na jego słuchaczy:

Ty bowiem byłeś jedyną prawdziwą pochodnią, gdy jaśniałeś przykładem życia wśród cnót i płonąłeś, zachęcając do pragnienia chwały Bożej, oraz rozsiewałeś ziarna złotej, pełnej mądrości wymowy wśród ludu. Stąd słusznie wśród tych jasnych pochodni i błyszczących latarni zaświecanych ku chwale Najczystszej Bogurodzicy za

wzorem przodków i zgodnie ze staropolskim zwyczajem, także twoje latarnie [...] wystarczająco jednak jasno i chwalebnie jaśnieją. Świecą, słodko świecą, najznakomitsi słuchacze, te najjaśniejsze pochodnie nie tylko wśród niebiańskich gwiazd, na wieczną chwałę, ale i wśród cieni i ciemności śmiertelnych, na chwałę oczekiwaną dzięki zasługom, by od ich światła i blasku ksiądz zaczerpnął jasność czystości, profesor akademii prawdziwe lśnienie duszy, znawca Bożych tajemnic najwyższą mądrość, dotknięty nieszczęściem nieustającą cierpliwość w przeciwnościach, człowiek ubogi pomocną pokorę ducha, bogaty obfitą hojność, każdy, kto ku niej się kieruje, nieśmiertelność, którą gwarantują mieszkańcy wieczności, ognistą miłość, która w swoim cudownym uścisku zmieściła wszystkie cnoty<sup>63</sup>.

Autorem kolejnego tekstu *Philomela academica seu panegyrica oratio in laudem eximii servi Dei Joannis Cantii*... jest Andrzej Brzeziński, doktor i profesor filozofii w Akademii Widawskiej. W jego oracji odnajdujemy fragment, w którym czytamy o roli, jaką bohater – jaśniejące Słońce – odgrywa w środowisku akademickim nie tylko Krakowa:

Dodał Muzom Akademickim więcej blasku niż Poeta Apollo, światłem niezrównanej wiedzy, blaskiem najczystszej umysłu, promieniami niewinnego życia. Oto masz, o Alma Mater [...] wśród gwiazd błogosławiony Kanty, jaśniejące Słońce, i jest czczony z najgłębszym oddaniem. Inne szukają w jego wysławianym blasku światła pozyskanego z dala od ich siedzib i jako że same z siebie nie są w stanie, korzystają z cudzego blasku, niosąc przed oblicza ubogiego ludu dzień, jakby powstał z ich własnego słońca<sup>64</sup>.

63 S. Kalinowski, *Lampades ardentis charitatis, quas ex meritis amplissimis eximii servi Dei Joannis Cantii* [...], Cracoviae 1643, k. B.

64 A. Brzeziński, *Philomela academica seu panegyrica oratio in laudem eximii servi Dei Joannis Cantii, sacrae theologiae in Alma Universitate Cracoviensi doctoris et professoris, regni Poloniae patroni* [...], Cracoviae 1671, k. A2 b.

65 E. Kasjaniuk, *Makowski Szymon Stanisław* [w:] *Encyklopedia staropolska*, t. 11, Lublin 2006, kol. 885–886.

66 S.S. Makowski, *Die B. Ioannis Cantii, doctoris celeberrimi in Academia Cracoviensi. Concio* [w:] *idem, Pars aestiva concionum pro festivitibus Christi, B. Virginis et Sanctorum* [...], Cracoviae 1665, s. 501.

67 Zob. L. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 67–111. Por. J. Tomoń, *Symbolika światła w poezji liturgicznej polskiego średniowiecza* [w:] *Wyobrażenia średniowieczna*, T. Michałowska (red.), Warszawa 1996, s. 309–311.

Analogię między Janem z Kęt a słońcem dostrzegali również Szymon Stanisław Makowski, profesor Akademii Krakowskiej, absolwent tejże uczelni oraz jej rektor w latach 1668–1682<sup>65</sup>. Opatrując kazanie *Die B. Ioannis Cantii, doctoris celeberrimi in Academia Cracoviensi. Concio* mottem *Vos estis lux mundi* (Mat 5, 14), daje w ten sposób sygnał odbiorcy, że bohater tekstu należycie wypełnił zadanie stojące przed chrześcijaninem. Kanty „świecił” bowiem słowem i przykładem – światłem otrzymanym od Chrystusa. Dlatego nazywa go „Słońcem, którego promienie rozświetlają Kościół miłością, czystym życiem, mądrością, pokorą i cudami”<sup>66</sup>.

Symbol światła, którym w różny sposób posłużyli się autorzy wszystkich przywołanych kazań o św. Janie Kantym, miał swoje trwałe zakorzenienie w filozofii i teologii chrześcijańskiej. Po tematykę świetlną sięgali już greccy apologety oraz Ojcowie kapadocy. Opierając się na refleksji filozofów starożytnych oraz myślicieli wczesnochrześcijańskich, swoją, silnie nacechowaną elementami neoplatońskimi, doktrynę Boskiej iluminacji stworzył św. Augustyn. Wątki świetlne były obecne w traktatach Pseudo-Dionizego Aeropagity, jak również w pismach Eriugeny, dla którego *omnia que sunt, lumina sunt*, odbijając światło samego Boga. W średniowieczu metafizyczną teorię światła rozwinął Robert Grosseteste, następnie zaś o elementy mistyczne wzbogacili ją św. Bonawentura i św. Bernard z Clairvaux<sup>67</sup>. Koncepcje te znalazły swoje odzwierciedlenie w literaturze. Jolanta Tomoń, badając poezję liturgiczną polskiego średniowiecza, zwróciła uwagę, że

obok światła (*lumen*) i jasności (*claritas*) poeci chętnie obrazują jaśniejące ciała niebieskie (słońce, księżyc, gwiazdy), a także lśniące przedmioty (drogie kamienie, złoto itp.). Światło (widzialne, materialne) dostrzegane w bieli marmuru, w połysku metalu czy w blasku szlachetnych kamieni było odczuwane jako odbłask światła

Boskiego. Służyło do wyrażania treści duchowych i przypominało o innej, transcendentnej rzeczywistości<sup>68</sup>.

Motywy świetlne przeniknęły również do literatury religijnej doby nowożytnej. W przypadku analizowanych w niniejszym opracowaniu kazań o sięgnięciu po nie zdecydowało z pewnością właśnie ich silne zakorzenienie w Biblii oraz w chrześcijańskiej myśli filozoficzno-teologicznej. Dodatkowe źródło inspiracji, zwłaszcza dla autorów będących absolwentami Akademii Krakowskiej, mogło wiązać się również ze swoistą fascynacją słońcem u renesansowych humanistów, która nie wygasła bynajmniej w XVII w., czego dowodzi choćby słynne dzieło Tommasa Campanelli *Miasto Słońca*<sup>69</sup>. Niezależnie od różnych odsłon, w jakich tematyka i towarzysząca jej metaforyka świetlna pojawia się w poddanych analizie kazaniach i mowach poświęconych Janowi Kantemu, stanowi ona niewątpliwie ich wspólny mianownik. We wszystkich tych tekstach, pomimo odmiennych niekiedy sposobów określenia bohatera (słońce, gwiazda, pochodnia, lampa, ogień), jawi się on jako źródło światła świecącego przykładem kolejnym pokoleniom. Świeci on jednak nie światłem własnym, lecz odbijającym prawdziwe Światło, a więc Boga. Warto nadmienić, że motywy światła wykorzystany został również w Konfesji św. Jana z Kęt w kolegiacie św. Anny w Krakowie, w której nad trumną świętego widnieje gloria, a w niej Baranek Boży wraz z zaczerpniętym z Apokalipsy cytatem: *Et lucerna eius est Agnus* (Ap 21, 23)<sup>70</sup>.

68 J. Tomoń, *op.cit.*, s. 315.

69 Zob. P. Stępień, „*Na niebie wszystkie rzeczy dobrze są zarządzane*” – harmonia wszechświata a mikrokosmos folwarku. O Żeńcach Szymona Szymonowica i ich związkach z myślą neoplatoniską [w:] *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej*, A. Nowicka-Jeżowa, P. Stępień (red.), Warszawa 2000, s. 177–178.

70 W. Gasidło, *Ku czci świętego Jana z Kęt...*, s. 39.

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

- Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Podług tekstu łacińskiego Wulgaty i przekładu polskiego ks. Jakuba Wujka T.J., z komentarzem Menochiusza T.J. przełożonym na język polski*, t. 2, Wilno 1896; t. 4, Wilno 1898.
- Bircovius F., *Academicus catholicus, sive de b. Joannis Cantii theologi, virtutibus catholicis, oratio* [w:] F. Bircovius, *Orationes ecclesiasticae*, Cracoviae 1622.
- Birkowski F., *Kazania obozowe o Bogarodzicy...*, Kraków 1623.
- Birkowski F., *Na IV. Niedzielę Adwentową, kazanie wtore* [w:] F. Birkowski, *Kazania na niedziele i święta doroczne*, t. 2, Kraków 1628.
- Birkowski F., *Na dzień 23 grudnia, o b. Janie Kantym, akademiku krakowskim, kazanie o ćwiczeniu młodzi* [w:] F. Birkowski, *Kazania na święta doroczne*, t. 2, cz. 2, Kraków 1628.
- Birkowski F., *Na dzień Poczęcia Bogarodzice P. Maryej, kazanie wtore* [w:] F. Birkowski, *Kazania na święta doroczne*, t. 2, cz. 2, Kraków 1628.
- Birkowski F., *Na dzień ś. Tomasza Apostoła, kazanie* [w:] F. Birkowski, *Kazania na święta doroczne*, t. 2, cz. 2, Kraków 1628.
- Birkowski F., *O świętych obrazach, jako mają być szanowane* [w:] F. Birkowski, *Głos krwi b. Jazaphata Kunczewica* [...], Kraków 1629.
- Brzeziński A., *Philomela academica seu panegyrica oratio in laudem eximii servi Dei Joannis Cantii, sacrae theologiae in Alma Universitate Cracoviensi doctoris et professoris, regni Poloniae patroni* [...], Cracoviae 1671.
- Clemens XIII, *Litterae decretales super canonizatione Beati Joannis Cantii presbyteri saecularis*, tłum. R.M. Zawadzki, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego* [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999.
- Jaskrowicz J., *Słońce jasne wielkimi cnotami, chwalebniemi zasługami, sławnymi cudami w błogosławionym Studze Bożym Janie Kanty* [...] *świecące*, Kraków 1668.
- Kalinowski S., *Lampades ardentis charitatis, quas ex meritis amplissimis eximii servi Dei d. Joannis Cantii* [...], Cracoviae 1643.
- Makowski A., *Obraz wielebnego ojca Fabiana Birkowskiego z zakonu Dominika świętego doktora wystawiony na kazaniu pogrzebnym*, Kraków 1636.
- Makowski S.S., *Die B. Joannis Cantii, doctoris celeberrimi in Academia Cracoviensi. Concio* [w:] S.S. Makowski, *Pars aestivalis concionum pro festivitibus Christi, B. Virginis et Sanctorum* [...], Cracoviae 1665.



- Pelczar J.S., *Kazanie na pięćsetną rocznicę urodzin św. Jana Kantego* [w:] J.S. Pelczar, *Kazania o świętych patronach polskich*, Kraków 1901.
- Ranotowicz S., *Jasna pochodnia życia apostołskiego, żywot świętobliwy b. Stanisława Kazimierczyka* [...], Kraków 1660.
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, Kraków 1994.
- Straszyński F., *Ręka wszechmocności Boskiej jasne światła przestawnej Akademiej Krakowskiej, wieczności konserwująca, Jan święty Kanty* [...], Kraków 1684.
- Śpiewnik kościelny, czyli pieśni nabożne z melodyjami*, M. Mioduszewski (oprac.), Kraków 1838.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 19: *Religijność*, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1971.
- Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.
- Tayner L.M., *Titan Sarmaticus seu panegyris d. Joanni Cantio ad recurrentem, annua periodo, eius solennitatem devoti calami obsequio dicata*, [...], Cracoviae 1667.
- Wergiliusz (Publius Vergilius Maro), *Eneida*, tłum. T. Karyłowski, S. Stabryła (oprac.), Wrocław 1980.

## OPRACOWANIA

- Baran Z., *Kaznodzieje zakonnicy kościoła Mariackiego w Krakowie w latach 1594–1772*, „*Analecta Cracoviensia*”, 21–22 (1989/90).
- Barącz S., *Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce*, t. 2, Lwów 1861.
- Dziechcińska H., *Parawizualność literatury staropolskiej jako element ówczesnej kultury* [w:] *Słowo i obraz*, A. Morawińska (red.), Warszawa 1982.
- Dziechcińska H., *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987.
- Dziedzic S., *Święty szlak Almae Matris*, Kraków 2003.
- Gasidło W., *Jubileusze – rocznicowe obchody ku czci św. Jana z Kęt*, „*Almanach Kęcki*”, 14 (2010).
- Gasidło W., *Ku czci świętego Jana z Kęt. W sześćsetlecie jego urodzin 1390–1990*, Kraków 1991.
- Gasidło W., *Ojciec Święty Jan Paweł II w uniwersyteckiej kolegiacie świętej Anny w Krakowie*, „*Alma Mater*”, 100 (2008).
- Gasidło W., *Pielgrzymki do grobu św. Jana Kantego w okresie przedkanonizacyjnym* [w:] *Geografia i Sacrum. Profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, t. 1, B. Domański, S. Skiba (red.), Kraków 2005.
- Gasidło W., *Święty Jan Kanty* [w:] *Święci polscy*, J. Bar (red.), Warszawa 1984.
- Gasidło W., *Wokół Konfesji świętego Jana z Kęt w Kolegiacie świętej Anny w Krakowie*, Kraków 2003.
- Gilson L., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.

- Hanczakowski M., „Pustynie te nasze”, czyli o Krakowie i innych miejscach w kazaniach Fabiana Birkowskiego [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, K. Panuś (red.), Kraków 2006.
- Hanusiewicz M., *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998.
- Kasjaniuk E., *Makowski Szymon Stanisław* [w:] *Encyklopedia staropolska*, t. 11, Lublin 2006.
- Knapiński R., Witkowska A., *Polskie niebo. Ikonografia hagiograficzna u progu XVII wieku*, Pelplin 2007.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Marecki J., Rotter L., *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2013.
- Ozorowski E., *Birkowski Fabian Adam* [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, H.E. Wyczawski (red.), Warszawa 1981.
- Panuś K., *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. 1: *Od początków do czasów rozbiorów*, Kraków 1995.
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001.
- Platt D., *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992.
- Rodak J., *W cieniu legendy św. Jana z Kęt. Święty Jan Kanty w życiu i w materialnej spuściźnie ks. Grzegorza Jana Zdziewojskiego z Łasku*, Kraków 2017.
- Rowińska-Szczepaniak M., *Mistrz i uczniowie. O etosie „młodzi chrześcijańskiej” w świetle kazania Fabiana Birkowskiego* [w:] *Na przełomie wieków... Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Piasekiemu w czterdziestolecie pracy naukowej*, W. Hendzel, P. Obrączka (red.), Opole 2003.
- Rowińska-Szczepaniak M., *Sidus Cracoviensis Academiae. Łacińska mowa Fabiana Birkowskiego pochwałą cnót Jana z Kęt* [w:] *Teksty – konteksty – interpretacje. W kręgu literatury, języka i kultury*, E. Dąbrowska, K. Kossakowska-Jarosz (red.), Opole 2007.
- Rowińska-Szczepaniak M., *Sensus disciplinae według Fabiana Birkowskiego – konteksty filozoficzne*, „Kwartalnik Opolski”, 1 (2019).
- Rowińska-Szczepaniak M., *Czy na pewno UT SUPRA? Sylwetka duchowa św. Jana z Kęt w parenetycznej narracji Fabiana Birkowskiego*, „Saeculum Christianum”, 27 (2020), nr 2.
- Słownik polskich pisarzy franciszkańskich. (Bernardyni i Franciszkanie śląscy, Franciszkanie Konwentualni, Klaryski oraz Zgromadzenia III Reguły)*, H. Wyczawski (red.), Warszawa 1981.
- Sawicka J., *Symbolika lunarna w średniowiecznej poezji liturgicznej*, „Pamiętnik Literacki”, 3 (2002).

- Stępień P., „*Na niebie wszystkie rzeczy dobrze są rządzone*” – harmonia wszechświata a mikrokosmos folwarku. O Żeńcach Szymona Szymonowica i ich związkach z myślą neoplatońską [w:] *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej*, A. Nowicka-Jeżowa, P. Stępień (red.), Warszawa 2000.
- Szkodoń J., „*Dzielił się tym, czym sam żył*”. Kardynał Karol Wojtyła jako kaznodzieja Krakowa [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, K. Panuś (red.), Kraków 2006.
- Szydelko Ł., Św. Jan Kanty w nauczaniu kard. Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*”, 67 (2014).
- Święty Jan Kanty. W sześćsetną rocznicę urodzin 1390–1990, R.M. Zawadzki (oprac.), Kraków 1991.
- Święty Jan Kanty – uosobienie etosu akademickiego i miłosierdzia. Sesja naukowa towarzysząca ceremonii odsłonięcia pomnika patrona jubileuszu Politechniki Opolskiej, 20 października 2011 r., K. Duda (red.), Opole 2012.
- Święty Jan Kanty. Uosobienie etosu akademickiego i miłosierdzia. Uroczystość wprowadzenia relikwii św. Jana Kantego do kościoła św. Józefa w Opolu, 20 października 2014 r., K. Duda (red.), Opole 2015.
- Tomoń J., *Symbolika światła w poezji liturgicznej polskiego średniowiecza* [w:] *Wyobrażenia średniowieczna*, T. Michałowska (red.), Warszawa 1996.
- Wiadomości o profesorach Akademii Zamojskiej. Rękopis z w. XVII wydał, wstępem, uzupełnieniem, dodatkami, objaśnieniami oraz wykazem osób i rzeczy ważniejszych opatrzył J.A. Wadowski*, Warszawa 1899–1900.
- Wójcicki K.W., *Historia literatury polskiej w zarysach*, t. 2, Warszawa 1845.
- Zawadzki R.M., *Spuścizna rękopiśmienna świętego Jana Kantego. Studium kodykologiczne*, Kraków 1995.
- Zawadzki R.M., O pierwszym „*Żywocie*” św. Jana Kantego, „*Analecta Cracoviensia*”, 33 (2001).
- Zawadzki R.M., *Staropolski konterfekt świętego Jana z Kęt*, Kraków 2002.
- Żelazko R., *Kaznodzieja według Fabiana Birkowskiego* [w:] *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka. W 750-lecie służby polskich dominikanów Bogu i ludziom*, J. Badeni (red.), Warszawa 1974.
- Żelazny J.W., „*Miłosierdzia żąda od nas rozum, żąda serce*” – św. Józef Sebastian Pelczar [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, K. Panuś (red.), Kraków 2006.
- Żrałko D., *Biografia Fabiana Birkowskiego w świetle kazania pogrzbowego Adama Makowskiego i badań archiwalnych*, „*Pamiętnik Literacki*”, 2 (2005).
-



## Od redakcji

W środowisku historyków związanych z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie pojawiła się inicjatywa powołania międzynarodowego pisma promującego historię, a zwłaszcza dzieje Kościoła katolickiego w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Dotychczas w żadnym polskim uniwersytecie oraz instytucie badawczym nie wydaje się podobnego naukowego czasopisma.

Ważną przesłanką do powołania takiego pisma jest zamysł twórcy uczelni św. Jana Pawła II, który w akcie erygującym wydział historyczny wyraził życzenie, by związani z nim pracownicy naukowcy zajmowali się dziejami Kościoła, „ze szczególnym uwzględnieniem dziejów chrześcijaństwa w krajach Europy Środkowej i Wschodniej”. W zamyśle redakcji czasopismo ma być wydawane cztery razy w roku w wersji elektronicznej i papierowej (pierwotna wersja wydawnicza – wersja elektroniczna).

### Przyjęto następujące zasady wydawnicze:

1. Publikuje się artykuły i edycje tekstów źródłowych: (a) dotyczące historii i dziejów Kościoła, „ze szczególnym uwzględnieniem dziejów chrześcijaństwa w Europie Środkowej i Wschodniej”; (b) poświęcone nowej tematyce lub zasadniczo zmieniające dotychczasowe rezultaty badań; (c) oparte na pierwszorzędnych i kompletnych źródłach.
2. W tekście artykułu baza źródłowa ma być regularnie cytowana.
3. Preferowane będą teksty, w których we wstępie autor będzie omawiał: (a) problem badawczy; (b) dotychczasową literaturę przedmiotu; (c) umiejscowienie opisywanego zagadnienia w historii; (d) informacje dotyczące metodologii badań.
4. Artykuły będą przyjmowane w języku: polskim, francuskim, angielskim, niemieckim, hiszpańskim, włoskim, rosyjskim.
5. Każdy tekst opublikowany w innym języku niż angielski będzie posiadał angielskie streszczenie.
6. Autorzy powinni złożyć oświadczenie, że ich prace nie były w części lub w całości publikowane lub że nie zostały złożone do druku w żadnym innym wydawnictwie.
7. Objętość tekstu ma wynosić ok. 25 stron (60 tys. znaków) oraz posiadać *résumé* na 10 linijek.
8. Każdy artykuł będzie recenzowany przez dwóch zewnętrznych recenzentów, na formularzach znajdujących się na stronie redakcji.
9. W razie sugestii recenzentów dotyczących wniesienia poprawek muszą one być uwzględnione przez autora.



## From the Editor

The historians working at the Pontifical University of John Paul II in Cracow have come up with an idea to establish an international journal promoting knowledge and academic reflection on the history and activity of the Catholic Church in Central and Eastern Europe. None of the Polish universities or institutes has published a journal of such kind until now.

The initiative of establishing the journal has been greatly inspired by the intention of the University founder – John Paul II, who in the foundation act of the University (that time The Pontifical Academy of Theology) expressed his desire for all the scholars associated with the University to make every effort to study the history of the Church with special attention paid to the history of Christianity in Central and Eastern Europe.

It is worth emphasising that the title “Textus et Studia” was chosen and approved for the new academic journal. The intention of the editors is to publish the journal quarterly both in paper and electronic version (with electronic version as the primary one).

**The editors agreed all the articles intended to be published in the journal “Textus et Studia” are to fulfil the following criteria:**

1. An academic texts, article or edition of a historical source: (a) should concern the history of the Christianity “with special attention paid to the history of the Church in Central and Eastern Europe”; (b) should be devoted to a new field of studies or bring a new understanding of old concepts; (c) should be based on the primal and comprehensive materials.
2. The archival sources should be regularly quoted in the article.
3. Preference will be given to articles in which authors: (a) explain the research problem; (b) analyse the existing literature in the field of the research; (c) present the problems described in a broader historical context; (d) give some methodological accounts.
4. The language of the submitted article should be English, Polish, French, German, Spanish, Italian or Russian.
5. Each article written in a language other than English should contain an abstract in English.
6. The authors should make a statement that their works have not been published either in parts or in whole, and that their works have not been set in any other publishing house.
7. The average length of an article should be 25 pages (60,000 signs) and the text should be accompanied with a 10-line abstract.
8. Each article will be reviewed by two independent reviewers (double blind peer-review).
9. All the suggestions made by the reviewers for amending the text are to be considered by the author.









ISSN 2300-3839



9 772300 383008