

I. ROZPRAWY DOKTORSKIE

1. O. Czesław Gil OCD. *Prowincja Polska Zakonu Karmelitów Bosych w latach 1617—1655*. Maszynopis¹. Lublin 1968 ss. XXIX + 291. Promotor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Żywczyński. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Wyczawski (ATK) i ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

Istniejąca od 350 lat prowincja polska karmelitów bosych nie posiada nie tylko naukowego, ale nawet popularnego opracowania swoich dziejów. Co więcej, żaden z klasztorów nie doczekał się w pełni wartościowej monografii. Nie znaczy to, żeby na ten temat nic nie pisano. Ukazał się bowiem cały szereg artykułów i rozpraw dotyczących bezpośrednio lub pośrednio karmelitów bosych w Polsce. Cała dotychczasowa literatura mogła tylko w małym stopniu ułatwić autorowi badanie, gdyż dotyczyła ona w ogromnej większości okresu późniejszego niż omawiany w obecnej pracy. Wobec tego podstawową bazą źródłową musiały być materiały rękopiśmienne. Największa ich część znajduje się w Archiwum Prowincji w Czernej, pozostałe są rozproszone w archiwach kościelnych (Archiwum Kurii Biskupiej w Przemyślu i Lublinie, Archiwum Metropolitalne w Krakowie, Archiwum Archidiecezjalne w Warszawie) i w państwowych (Archiwum Główne Akt Dawnych, Biblioteka PAN w Krakowie, Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego, Biblioteka Ossolineum we Wrocławiu i inne). Wykorzystano również zmikrofilmowane materiały Archiwum Generalnego w Rzymie.

Praca o. Gila, której ramy chronologiczne wyznaczają daty 1617 — erekcja prowincji polskiej i rok 1655 — wybuch wojny szwedzkiej, dzieli się na dziewięć rozdziałów: 1. Karmelici polscy w latach 1605—1617, 2. Dzieje klasztorów założonych przed r. 1617, 3. Fundacje w latach 1617—1655, 4. Dzieje eremu w Czernej, 5. Organizacja prowincji, 6. Wychowanie i studia, 7. Stan moralny, 8. Działalność, 9. Wybitniejsze jednostki.

Z karmelitami bosymi zetknęło się społeczeństwo polskie po raz pierwszy w r. 1604. Zatrzymała się wówczas w Krakowie misja karmelitańska udająca się do Persji z rozkazu pap. Klemensa VIII. Na skutek wojny domowej w Rosji posłowie papiescy dopiero 30 XI 1605 r. mogli przekroczyć granicę rosyjską i udać się w dalszą drogę. Roczny pobyt misjonarzy kar-

¹ Maszynopisy wszystkich prac doktorskich, licencjackich i magisterskich są zdeponowane w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Sekcja rękopisów.

melitańskich na ziemiach polskich stał się okazją dla propagandy zakonu w Polsce. Już w r. 1605 założono w Krakowie pierwszy dom tegoż zakonu; w 1610 r. następny w Lublinie, potem w r. 1613 we Lwowie. Polskie klasztory podlegały początkowo bezpośrednio komisarzowi generalnemu włoskiej kongregacji karmelitów bosych w Rzymie. Na kapitule generalnej, w r. 1617, dokonano podziału kongregacji na prowincje, m. in. wyodrębniono prowincję polską, która otrzymała za patrona Ducha Świętego.

W pierwszej połowie XVII w. prowincja polska karmelitów bosych przeżywa okres stosunkowo szybkiego rozwoju. Na 27 klasztorów powstałych na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym 14 założono w tym właśnie okresie. Były to, oprócz wyżej wymienionych, następujące: klasztor św. Michała w Krakowie (założony w r. 1617), w Poznaniu (1617), w Przemyślu (1620), w Wilnie (1627), w Wiśniczu (1630), Kamieniu Podolskim (1623), w Warszawie (1639), w Głębokim (1641), w Wiśniowcu (1645) oraz erem w Czernej (1631). Szybki rozwój sieci klasztorów karmelitańskich nie był bynajmniej zjawiskiem wyjątkowym. W XVII w. bowiem bardzo bujnie rozwinęła się sieć różnych klasztorów w całym Kościele Katolickim, również i w Polsce. Co więcej, rozwój innych zakonów był znacznie szybszy. Karmelici boski znajdują się w czołówce jedynie wśród zakonów nowo przybyłych do Polski, zajmując drugie miejsce po reformatach. Pozostają wszakże daleko w tyle po zakonach wcześniej osiadłych w Polsce.

Zakładanie nowych klasztorów było uzależnione od liczby zgłoszeń kandydatów do nowicjatu. Napływ kandydatów do klasztorów karmelickich nie był zbyt liczny. Ponadto prawie połowa nowicjuszy opuszczała zakon przed złożeniem ślubów zakonnych (np. w latach 1648—1655 przyjęto do nowicjatu 66 kandydatów na kleryków oraz 25 na braci konwersów. Z liczby tej nowicjaci opuściło 29 kleryków i 11 braci konwersów). Dlaczego tak znikoma liczba? Karmelici boski uchodzili za zakon gorliwy, ale również surowy. W nowicjacie, i później, kładziono duży nacisk na różnego rodzaju praktyki pokutne, wiele godzin w ciągu dnia poświęcano wspólnej modlitwie. Trudno taki styl życia uznać za atrakcyjny dla młodzieży. Zakony oddające się programowo pracy duszpasterskiej miały więcej możliwości zyskiwania kandydatów, stąd rozwijały się znacznie szybciej (np. dominikanie, zakony franciszkańskie, jezuici).

Wśród karmelitów przejawiała się tendencja do uaktywnienia zakonu poprzez działalność duszpasterską na zewnątrz. Przeciw niej występowali wyżsi przełożeni, usiłujący — często bezskutecznie — zacieśnić działalność zewnętrzną do ram określonych przez konstytucje. Stosunkowo najłatwiej przełożeni pozwalali na prowadzenie pracy misyjnej. Dlatego karmelici

bosi chętnie włączali się do akcji reformy katolickiej, ofiarowali swą pomoc dziełu utwierdzenia i rozszerzenia unii kościelnej wśród Rusinów oraz Ormian, interesowali się misjami zagranicznymi. Prowincja polska utrzymywała żywy kontakt z misjonarzami karmelitańskimi na Bliskim i Dalekim Wschodzie. Z jej inicjatywy protektorat nad misją w Persji objął Władysław IV. Wielu karmelitów polskich pragnęło wyjechać na misję. Odbyli w tym celu nawet studia przygotowawcze w zakonnym seminarium misyjnym w Rzymie. Z polecenia przełożonych musieli jednak ze swych zamiarów zrezygnować. Przełożeni prowincji polskiej mieli do wyboru: albo zrezygnować z zakładania nowych klasztorów, albo z misji. Rezygnowano najczęściej z misji. W pierwszej połowie XVII w. tylko dwóch karmelitów polskich pracowało na misjach. Byli to: o. Ignacy od Jezusa i o. Dionizy od Jezusa.

W podejmowanych przez prowincję polską pracach zewnętrznych uderza brak zdecydowania, brak ciągłości i jasno wytyczonego programu. Porywano się na wiele, może zbyt wiele w stosunku do możliwości, a nie dbano o to, by podjęte prace doprowadzić do końca. Przykładem tego rodzaju postępowania jest ciągle zamierzona, a nigdy właściwie nie zrealizowana, pomoc dla Kościoła Unickiego.

Wydaje się, że w omawianym okresie dużo energii najzdolniejszych zakonników pochłonęła działalność organizacyjna związana z zakładaniem nowych klasztorów. Wysilek ten w dużym stopniu został zmarnowany w czasie wojen w połowie XVII w. Wojny te, dezorganizując życie klasztorne, wpłynęły również ujemnie na jego poziom moralny. W pierwszej połowie XVII w. bardzo rzadko spotykamy się z nadużyciami, które w przyszłości zaciążą na życiu zakonnym (np. włóczęgostwo, pijaństwo, zaniedbywanie życia wspólnego itp.). Większość zakonników żyła według wymagań reguły.

Zakonników wybijających się ponad przeciętność uhonorował o. Gil krótkimi biografiami. Są to następujące osoby: o. Stefan od św. Teresy (ur. 1595, zm. 1653), prowincjał i autor kilku traktatów ascetycznych; o. Aleksander od Jezusa (ur. 1618, zm. 1677), ceniony lektor filozofii i doskonały kaznodzieja; o. Ignacy od św. Jana Ewangelisty (zm. 1677), „historyk” zakonu i dobry duszpasterz; o. Michał od Zwiastowania NMP (ur. 1589 we Włoszech, zm. 1655), trzykrotny prowincjał i doskonały organizator; brat Antoni od św. Jana (ur. 1593, zm. 1622), Ormianin, który zasłynął z głębokiej pobożności.

2. S. Krystyna Kuźmak. *Bractwo Maryi Wspomożycielki na ziemiach polskich w XVIII stuleciu* *. Maszynopis. Lublin 1969 ss. LXXVII+ +377+10 fotografii+2 mapy. Promotor: ks. prof. dr hab. Marian Rechowicz. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Wyczawski (ATK) i ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Jest to wyczerpująca monografia określonej grupy bractw działających na naszych ziemiach w XVIII w. Stanowi dla polskiej historiografii nową pozycję wśród nielicznych prac o bractwach kościelnych, jak również z zakresu kultu maryjnego. Rozprawa s. Kuźmak naprzód posuwa przede wszystkim badania szczegółowe nad dziejami nabożeństwa *Maria Auxilium Christianorum*. Kultem tym autorka zajmuje się od lat. Ogłosiła drukiem artykuł programowy podjętych studiów („Roczniki Teol.-Kan.” R. 16 : 1969 z. 4 s. 23-44), oraz w zarysie kultu liturgicznego *Wspomożycielki Wiernych* („Ruch Biblijny i Liturgiczny”. R. 20 : 1967 s. 94-102).

Badania jej nad genezą i rozwojem konfraterni *Matki Boskiej Wspomożycielki* pozwoliły uchwycić nurty obcych wpływów na polską religijność omawianego okresu, jak również szereg ciekawych zjawisk w dziejach XVIII-wiecznego społeczeństwa. Dzięki temu studium to stanowi też przyczynek do ogólnych badań historycznych okresu gwałtownych przemian społeczno-politycznych i filozoficzno-religijnych.

Podstawę badawczą dysertacji stanowią bardzo zróżnicowane źródła historyczne zarówno rękopiśmienne, jak i drukowane. Luki w źródłach podstawowych zmuszały autorkę do wykorzystania dokumentacji pośredniej, zawartej w różnego rodzaju archiwaliach. Źródło zasadnicze stanowi rękopiśmienna księga członkowska konfraterni *Maryi Wspomożycielki* w Lublinie. Maksymalnie została ona wykorzystana do wszystkich niemal zagadnień poruszanych w pracy; okazała się bowiem źródłem wielowarstwowym. Z bezpośrednich przekazów rękopiśmiennych zachował się nadto tylko jeden pergaminowy dokument pap. Klemensa XII, wystawiony w 1736 r. dla bractwa w Łucku. Pergamin ten przechowuje AGAD w Warszawie, podczas gdy księga członkowska bractwa lubelskiego pozostaje w posiadaniu WAP w Lublinie. Do bezpośrednich i podstawowych źródeł dochodzą cztery starodruki: „Informacja” o bractwie lubelskim, dwukrotnie wydana jako druk ulotny, modlitewnik bractwa w Lublinie — „Tydzień święty Najśw. Panny Posiłkującej...” (Lublin 1722) — oraz kazanie na introdukcję bractwa w Łucku (Lwów 1748). Wizytacje biskupie, akta konsystorskie i synodalne, które na ogół stanowią podstawowe źródła do dziejów bractw kościelnych, tu okazały się mało przydatne ze względu na egzempcję jezuitów, którzy prowadzili prawie wszystkie bractwa *Maryi*

* Prace oznaczone gwiazdką zostały streszczone przez autorów.

Wspomożenia Chrześcijan na naszych ziemiach. Mimo to autorka wykorzystowała i ten materiał bądź to dla ustalenia pewnych ubocznych zagadnień w pracy, bądź dla celów porównawczych. Dokładnie też przebadala akta publiczne miejskich władz cywilnych, chociaż i one nie dostarczyły danych bezpośrednich o bractwach Wspomożycielki. Natomiast stosunkowo dużo luźnych informacji znalazło się w archiwaliach jezuickich. Najwięcej wiadomości o bractwach prowadzonych przez jezuitów zawierają kroniki kolegiów, przy których dane bractwo istniało (*Historia collegii*), roczne sprawozdania posyłane do Rzymu (*Annuae litterae*), inwentarze i protokoły zdawcze przy zmianie zarządu domu (*Resignationes*), katalogi osób i urzędów (przeważnie drukowane).

Toteż podstawowy zbiór archiwalny pracy stanowi Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Rzymie (Archivum Romanum Societatis Jesu). Na skutek dezolacji archiwów jezuickich po kasacie zakonu, niszczenia ich i rozpraszania w czasie zaborów i wojen, szczątkowe materiały odszukała autorka w wielu zbiorach archiwalnych i bibliotecznych tak kościelnych, jak i państwowych na terenie całego prawie kraju. Dotarła nadto do nieuporządkowanych archiwaliów w Kaliszu, Świdnicy i kilku innych miejscowości śląskich.

W załączonym na wstępie pracy wykazie źródeł podaje, obok 6 archiwów zagranicznych, 29 krajowych. Najowocniejsza okazała się kwerenda w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu, Archiwum Kurii Biskupiej w Lublinie oraz w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Lublinie. Drukowane źródła pośrednie, w postaci korespondencji, katalogów, akt i statutów synodalnych, zbiorów dokumentów i kazań oraz literatury dewocyjnej, obejmują w sumie 114 starodruków w języku łacińskim i polskim. Wobec kompletnego braku literatury przedmiotu korzysta autorka z pozycji pomocniczych, jak: monografie miast i kościołów, przyczynki do dziejów innych bractw kościelnych i kultu maryjnego oraz działalności jezuitów w kraju i za granicą. W ten sposób zebrała podstawową literaturę do zagadnienia nowożytnych bractw, co w znacznym stopniu ułatwi przyszłe badania w tej dziedzinie.

Luki w źródłach i brak opracowań zmuszały do stosowania szeroko metody retrogresji i analogii, obok zwyczajnych metod historycznej analizy i syntezy. Problematyka badawcza domagała się nadto zastosowania metod socjograficznych. Jednakże z powodu braku danych źródłowych do statystyk nie można było metod tych zastosować w pełni.

Przedmiot rozprawy stanowi nie tylko sama historia bractw Maryi Wspomożycielki, lecz także ich struktury i funkcje. Całość została podzielona na sześć rozdziałów według układu rzeczowego.

Rozdział pierwszy, który pełni rolę wprowadzenia, daje syntetyczny obraz rozwoju potrydenckich bractw maryjnych oraz w zarysie dzieje bractw Maryi Wspomożycielki na Zachodzie.

W rozdziale drugim omówiona została geneza, rozwój i upadek bractw Maryi Wspomożenia Chrześcijan w trzech miastach Rzeczypospolitej — Lublinie, Kaliszu i Łucku — oraz w trzech wiejskich ośrodkach na Śląsku — w Witoszowie, Marcinowicach i w Tyńcu Legnickim.

Bractwa w Witoszowie i Marcinowicach, przynależnych do kolegium jezuitów w Świdnicy, pozostawały pod ich opieką duszpasterską. Tylko trzecie bractwo na Śląsku — w Tyńcu Legnickim — prowadzili krzyżowcy z czerwoną gwiazdą, jednakże prawdopodobnie też w porozumieniu z jezuitami. Wszystkie trzy bractwa na terenie Rzeczypospolitej prowadzili również jezuiti, którzy o wiek wcześniej kierowali bractwami Wspomożycielki Chrześcijan na terytorium Cesarstwa Niemieckiego, a także w krajach misyjnych kontynentów zamorskich.

Autorka wykazała ściśle powiązania polskich bractw Maryi Wspomożenia z XVII-wiecznymi bractwami tej nazwy na Zachodzie. Podobnie jak tam, tak i w Polsce organizowało je społeczeństwo w obliczu wyjątkowych potrzeb. W Bawarii i Tyrolu bractwa te powstawały w latach walk religijnych, zwłaszcza podczas wojny trzydziestoletniej oraz inwazji tureckiej na Europę. Jezuiti, podobnie jak kapucyni, włączali aktualny w dobie reformy katolickiej kult *Auxilium Christianorum* w program akcji rekatolizacyjnych. W Polsce nie był to już wprawdzie okres restauracji katolickiej, gdy powstawały pierwsze konfraternie Wspomożycielki Chrześcijan, jednakże kontekst ich genezy był i u nas dość szczególny. W Lublinie erygowane zostało bractwo w początkach w. XVIII (1722), bezpośrednio po wojnach szwedzkich i epidemiach, które zniszczyły miasta zarówno pod względem gospodarczym, jak i kulturalnym, powodując jednocześnie upadek życia religijnego i moralnego. Bractwo Matki Boskiej Wspomożycielki było w Lublinie pierwszą konfraternią zorganizowaną w okresie odradzania się miasta i jezuickiego kolegium. W podobnych okolicznościach, przy równoczesnej zapewne inspiracji jezuitów, powstało bractwo w Kaliszu (1732). Wprowadzono je razem z konfraternią Boskiej Opatrzności — wymownie streszczając potrzeby ówczesnego Kalisza. W Łucku bractwo Matki Boskiej Wspomożenia Chrześcijan miało być — zdaniem autorki — remedium na antyunistyczne akcje bractw cerkiewnych, szczególnie wrogich jezuitom. W bardzo typowej sytuacji historycznej, bo podczas wojen śląskich, powstały bractwa Wspomożycielki na Śląsku. Zorganizowano je nadto w okolicy ogniowych punktów walki, jakie stanowiła Świdnica i Wrocław. Chociaż nie doszło do powstania bractwa we Wrocławiu, to ośrodek ten z bardzo dynamicznym kultem *Auxiliatricis Mariae* został omówiony w pracy. Autorka przypisuje mu wybitną rolę w genezie bractw śląskich.

Na skutek kasaty jezuitów bractwa Maryi Wspomożycielki oficjalnie przestały istnieć z końcem XVIII w. Kult Maryi Wspomożenia pogłębiany przez jezuitów i bractwa przetrwał jednak po czasy najnowsze. Obraz bractwa lubelskiego zachował się do r. 1939. Najsilniejszy też wpływ na życie religijne i kult Wspomożycielki w Polsce wywierała konfraternia lubelska. Przez 50 lat swego istnienia skupiała warstwy dominujące ówczesnego społeczeństwa ze wszystkich województw Rzeczypospolitej. Ilustruje to mapa miejscowości, z których zgłaszano się do bractwa w Lublinie. W zależności również od konfraterni lubelskiej — pionierskiej w Polsce — powstały dwa pozostałe bractwa, w Kaliszu i Łucku.

Dalsze rozdziały pracy dotyczą strony strukturalno-funkcjonalnej omawianych bractw. W rozdziale trzecim przedstawiona została ich organizacja, podstawy prawne i baza gospodarcza, a następnie cele, obowiązki i przywileje członków określone statutami.

W zależności od regionu geograficzno-politycznego i środowiska społecznego odmiennie kształtowały się struktury poszczególnych konfraterni. Dzięki jednolitemu kierownictwu ze strony jezuitów zachodziły jednak duże zbliżenia. Znaczniejsze różnice zauważa się tylko w dziedzinie ekonomii, która zależała i od funkcji początkowych, i od dalszego rozwoju, warunkowanego przeważnie zamożnością członków. Wszystkie trzy bractwa na terenie Rzeczypospolitej, fundowane w miastach wojewódzkich przez możnowładców, posiadały już w pierwszym okresie swego istnienia znaczny majątek, pomnażany z latami. Najbardziej dystansowane były pod względem gospodarczym wiejskie bractwa na Śląsku.

Uwarunkowania społeczne w dziejach bractw Maryi Wspomożycielki oraz analiza ich struktur społecznych stanowią treść rozdziału czwartego. W wyniku szczegółowych analiz okazało się, iż konfraternie w Rzeczypospolitej miały bardzo zróżnicowany skład osobowy, podczas gdy fraternie śląskie były pod tym względem jednolite.

Spis członków bractwa lubelskiego wykazał, że w pierwszych latach przeważali członkowie z warstw zamożnych, zarówno duchowni — z prymasem Teodorem Potockim na czele, przedstawicielami prawie wszystkich kapituł katedralnych i kolegiackich z terenu Polski — jak i świeccy, z najbardziej znanych i wpływowych rodów magnackich, szlachta i bogate mieszczaństwo z większych zwłaszcza ośrodków handlowych — od Lwowa, Kijowa, poprzez Kraków, Wrocław, Poznań, Gdańsk i Toruń. W latach późniejszych natomiast znaczniejszy procent stanowili członkowie z klas uboższych.

Z powodu braku rejestrów nie dało się opracować szczegółowo struktur socjalnych dwu pozostałych bractw polskich — w Kaliszu i Łucku.

Rozdział piąty pracy przedstawia życie religijne bractw według schematu: miejsce i przedmioty kultu, formy kultu, osobiste życie religij-

no-moralne członków. Autorka zauważa, że w religijności tych grup zaznaczyły się trzy podstawowe zasady szkoły ascetycznej św. Ignacego — mistycyzm, intelektualizm i woluntaryzm — skierowane do kształtowania należytej postawy wobec Boga, siebie i drugiego człowieka. W praktykach religijnych akcentowano uczestnictwo w sakramentach świętych i w liturgii mszalnej. Jakkolwiek w dobie baroku prawidłowy stosunek do liturgii mógłby wydawać się mało prawdopodobny, to jednak sama już nazwa omawianych bractw potwierdza go i wyjaśnia. Fraternia lubelska bowiem określana jest w starodrukach mianem „Ligi mszalnej”. Taki też charakter i nazwę miały prawdopodobnie pozostałe bractwa na polskim terenie — zależne od Lublina i jezuickich konfraterni za granicą, gdzie również nazywano je „Ligą Mszalną Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijan”.

Działalność bractw — omówiona w rozdziale s z ó s t y m — zmierzała do rozwoju życia religijnego członków, szerzenia kultu maryjnego oraz wyrobienia postawy czynnej miłości bliźniego.

Praktycznie więc bractwa Wspomożycielki nie różniły się od innych konfraterni kultowo-charytatywnych, co zdaniem autorki wydaje się niezgodne z założeniami pierwszych w Kościele bractw Maryi Auxilium Christianorum. Na terenach niemieckich w czasie reformy katolickiej i wojen religijnych miały one stanowić straż i awangardę w obronie wiary katolickiej. O tak odmiennym charakterze polskich konfraterni zdecydowała, rzecz jasna, sytuacja religijna i polityczna kraju, gdzie przecież na długo przed ich powstaniem sprawa przeciwstawienia się reformacji protestanckiej przestała być aktualna. W połowie XVIII w. kwestia ta żywa była jeszcze na Śląsku. Toteż tam bractwa Wspomożycielki pełniły właściwe sobie funkcje, aczkolwiek na miarę swych możliwości tylko w wąskim zakresie potrzeb wiejskiej parafii.

Ostatni paragraf szóstego rozdziału stanowi podsumowanie zagadnienia funkcji i znaczenia bractw Maryi Wspomożycielki Chrześcijan w społeczności kościelnej i narodowej.

3. Ks. Tadeusz Ł a ś. *Przedkanonizacyjny kult św. Jana Kantego w Polsce*. Maszynopis. Lublin 1968 ss. XXV+201+18 tablic ikonograficznych i 6 map. Promotor: ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor. Recenzenci: doc. dr hab. Janina Bieniarzówna i ks. prof. dr hab. Marian Rechowicz.

Kult św. Jana Kantego zjawiał się u progu epoki nowszej i jego dzieje należą już właściwie do historii nowożytnej. Łączy się z tym, jak w ogóle z historią nowożytną, duża ilość przekazów, tym bardziej że sprawy kultu są zjawiskiem społecznym o szerokim zasięgu. Ażeby zjawisko przedsta-

wić wszechstronnie należałoby zająć się nie tylko źródłami pisanymi, ale również niepisanymi, jak budownictwem, ikonografią, wotami itp. Ks. Łaś wykorzystał przede wszystkim źródła pisane. Syntetyczny charakter pracy, która obejmuje całe terytorium polityczne państwa polsko-litewskiego do r. 1767, narzucił autorowi postulat przebadania olbrzymiego materiału.

Autor przedarł się przez archiwa kurii biskupich w Kielcach, Lublinie, Poznaniu, i kapituły w Zamościu, przeszedł bogate zbiory Archiwum i Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Biblioteki Czartoryskich oraz Biblioteki PAN w Krakowie. O bogactwie materiału, który trzeba było przestudiować, mówią same akta rękopiśmienne procesu kanonizacyjnego, które liczą w sumie blisko 10 000 stron. Do tego dochodzą liczne źródła drukowane, podzielone przez autora na druki typu ogólnego: życiorysy, kazania i panegiryki (sam wykaz źródeł i literatury pomocniczej zebrany jest na 33 stronach).

Praca zawiera siedem rozdziałów: 1. Biografia św. Jana Kantego i pierwsze ślady kultu, 2. Główne ośrodki kultu, 3. Św. Jan Kanta w literaturze kościelnej, 4. Kult św. Jana w świetle fundacji, 5. Kult liturgiczny i pozaliturgiczny, 6. Ruch pątniczy, 7. Społeczny i topograficzny charakter kultu św. Jana Kantego. Geograficzne rozmieszczenie wezwań i ruchu pątniczego ilustrują mapy dołączone do poszczególnych rozdziałów.

Badania nad kultem św. Jana Kantego w Polsce wykazały, że kult ten, rozpowszechniony wśród wszystkich warstw społecznych w omawianym okresie, należał do ważniejszych zewnętrznych przejawów religijności społeczeństwa polskiego, a zwłaszcza diecezji krakowskiej. Zebrany materiał wyraźnie wskazuje na dwa okresy kultu, z r. 1628 jako datą przełomową. Sława świętości i ogólna cześć dla osoby Jana z Kęt zaraz po śmierci przerodziła się w religijny kult, który szerzył się przede wszystkim w Krakowie wśród ludności miejscowej, co wyraźnie potwierdzają opisy cudów. Oparty od pierwszej chwili na silnych podstawach, ogarnął wkrótce nie tylko Kraków i okoliczne wioski, ale również inne tereny Polski.

Już w pierwszych latach po śmierci św. Jana spotykamy w kościele św. Anny pielgrzymów z dalekich miast, np. z Lublina, Lwowa. Pielgrzymki właśnie były główną formą kultu św. Jana w pierwszym okresie. Bez wątpienia stanowiły one bardzo doniosły czynnik rozprzestrzeniania się kultu. Wszystkie wiadomości, jakie posiadamy z ostatnich lat XV i całego XVI w., dotyczą cudów i łask doznawanych za przyczyną Świętego. Ogniskiem kultu i głównym czynnikiem jego rozwoju w tym czasie staje się kolegiata św. Anny. Zasadniczą rolę odegrali tu proboszczowie kościoła, którzy przez spisywanie cudów, ogłaszanie ich z ambony, kazania o Świętym w wielkim stopniu przyczynili się do rozwoju jego czci. Kolegiata była kościołem uniwersyteckim. Kanonicy kapituły kolegiackiej rekrutowali się spośród profesorów uniwersytetu. Można więc powiedzieć, że

wszystkie zabiegi i starania o podniesienie czci św. Jana Kantego były odbiciem nastrojów, jakie panowały w kręgach społeczności akademickiej. Świadczy o tym podniesienie relikwii dokonane staraniem rektora Uniwersytetu Krakowskiego Grzegorza ze Stawiszyna, wzniesienie grobowca przez profesora tegoż Uniwersytetu Jakuba z Kleparza. Wydaje się jednak, że rola Uniwersytetu Krakowskiego ograniczała się w tym czasie tylko do podtrzymywania przekonania o świętości Jana i do nielicznych aktów na rzecz jego kultu. Przyozdabiano grób i kościół św. Anny, ale nie myślano o procesie kanonizacyjnym.

Uniwersytet nie podjął rzuconej przez prymasa Jana Łaskiego myśli o wszczęciu starań o kanonizację Jana Kantego, nad czym już zresztą ubolewał Maciej Miechowita. Postać mieszczańskiego Profesora wydawała się nazbyt skromna. Trzeba było dopiero walki o sens kultu świętych, którą przyniósł protestantyzm, trzeba było wielowiekowego sporu Akademii Krakowskiej z jezuitami, by w r. 1628, na tle toczących się innych procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, przypomniano sobie o świętości czczonego przez lud Jana z Kęt. Zaczyna się nowy okres kultu. Proces beatyfikacyjny z udziałem licznych świadków i rzeczoznawców, zapowiedzi procesów z ambon we wszystkich kościołach diecezji powodują ożywienie i rozpowszechnienie kultu na całą Polskę. Sprawa mistrza Jana zaczęła teraz rozbrzmiewać na Uniwersytecie Krakowskim, na synodach i sejmikach, w instancjach królów i możnych. Już nie tylko w kolegiacie św. Anny, ale również w innych miastach, jak np. w Poznaniu, Warszawie, Białej Podlaskiej, Lwowie i Zamościu, głoszone kazania i panegiryki, odmawiano godzinki, modlitwy, litanie i nowenny, obchodzono uroczyste dzień śmierci Świętego. Efektem wzrostu i powszechnego kultu było zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską prawdziwości kultu i wydanie pozwolenia na własną mszę i oficjum o Świętym. Z tą chwilą kult św. Jana osiągnął swój największy rozwój, który trwał do kanonizacji w 1767 r. Powstały dziesiątki kaplic, altarii-prebend i ołtarzy, rozsianych po całej Polsce, a zwłaszcza w diecezji krakowskiej. Obok kościołów św. Anny i Uniwersytetu Krakowskiego dynamicznym czynnikiem rozwoju kultu Kantego były w tym czasie kolonie akademickie. Kult Jana z Kęt, wprowadzony w koloniach przez profesorów akademii, umacniany był dziesiątkami „Fundationes Cantianae”, sprowadzonymi z Krakowa relikwiami, udziałem w świętach i obchodach.

W pierwszej połowie XVIII w. utrwaliły się ostatecznie wszystkie zasadnicze podstawy i cechy kultu. Św. Jan posiadał już bogatą ikonografię, określony „zakres działania”, unormowany kult kościelny i społeczny. Późniejszy kult nie wykazuje już żadnych ciekawych zmian. Można nawet powiedzieć, że z chwilą kanonizacji kult Świętego zatracił swój dynamizm rozwojowy. Niewątpliwie pozostawało to w związku z nową sytuacją poli-

tyczną Polski. W okresie pokanonizacyjnym notujemy tylko ok. 16 kościołów pod jego wezwaniem, wzniesionych pod koniec XIX w. i z początku XX w. w diecezjach: chełmińskiej (Lniano), kieleckiej (Raszków), krakowskiej (Liszki, Łazany, Tarnowa Dolna, Żabica), płockiej (Krasnosielec, Mława), poznańskiej (Poznań), przemyskiej (Tarnowa, Ustrobnia, Żołyńia), tarnowskiej (Przydonica), warszawskiej (Legionowo, Warszawa), wrocławskiej (Nieszkowice).

4. Ks. Józef S w a s t e k, *Przedtrydencki kult św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów, fundacji prostych i ksiąg liturgicznych*. Maszynopis. Lublin 1968 ss. LIII+241+mapa+12 fotografii. Promotor: ks. prof. dr hab. M. Rechowicz. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Aleksander Gieysztor i ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

W związku z tysiącleciem państwa polskiego i chrześcijaństwa na ziemiach polskich historiografia świecka i kościelna wykazała bardzo żywe zainteresowanie kultem świętych, zwłaszcza tych, którzy byli związani z najdawniejszymi dziejami Polski. Studia te stawiały sobie za cel nie tylko pogłębienie naszej wiedzy z zakresu życia wewnętrznego i dziejów pierwotnej kultury chrześcijańskiej w monarchii Bolesławów, lecz nade wszystko chciały wskazać na te ośrodki religijno-kulturalne na Zachodzie, które tworzyły pierwsze podstawy w nowo ochrzczonym kraju pod rozwój chrześcijańskiej kultury narodowej. Do tej grupy świętych, których kult może rzucić wiele nowego światła na powyższe zagadnienie należy m. in. kult św. Jerzego Kapadockiego.

Do pracy zebrał ks. Swastek olbrzymi materiał o charakterze archiwalnym i drukowanym. Wystarczy wspomnieć, że archiwalia obejmują około 170 pozycji, w tym 109 rękopisów liturgicznych, 28 ksiąg wizytacyjnych i 28 innych jednostek archiwalnych z wielu archiwów i bibliotek kościelnych i państwowych, takich jak np. Biblioteka Kapituły we Wrocławiu, Krakowie, Gnieźnie; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu i Krakowie oraz Biblioteka Uniwersytecka „Clementinum” w Pradze i Biblioteka Kurii Metropolitalnej w Pradze. Dalszą podstawę źródłową stanowią źródła drukowane, obejmujące 54 księgi liturgiczne o charakterze inkunabułów i starodruków, oraz 86 dalszych pozycji. Z tych pierwszych należy szczególnie podkreślić obszerne wyzyskanie ksiąg liturgicznych z terenu prawie wszystkich diecezji polskich (Gniezno, Kamień, Kraków, Płock, Poznań, Warmia, Wrocław), liczne księgi liturgiczne diecezji zagranicznych (Magdeburg, Miśnia, Ołomuniec,

Ostrzyhom, Praga) oraz niektóre księgi liturgiczne zakonów (dominikanie, krzyżacy).

Ks. Swastek podzielił dysertację na cztery rozdziały: 1. Kult św. Jerzego w Kościele i Polsce, 2. Kult św. Jerzego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań Kościołów³, 3. Kult św. Jerzego w diecezji krakowskiej w świetle fundacji prostych i jego charakterystyka, 4. Kult liturgiczny św. Jerzego w diecezji krakowskiej⁴.

Kult św. Jerzego należał do najbardziej ożywionych w starożytności chrześcijańskiej. Duża intensywność kultu wraz z jego powszechnym zasięgiem oraz wczesna, bo sięgająca już IV w., metryka stanowią dla autora najważniejszy argument przemawiający za historycznością kapadockiego Męczennika.

Na Wschodzie kult św. Jerzego miał początkowo charakter raczej ludowy. Od ludu przenikał stopniowo do warstw wyższych i dworu cesarskiego. Dlatego też dopiero w VI w. spotykamy ślady popierania jego czci przez cesarzy bizantyjskich. Na Zachodzie sytuacja była odwrotna. Kult Świętego szerzyli bowiem w pierwszym etapie panujący i warstwy wyższe, a dopiero od nich przedostawał się on do szerokich warstw prostego ludu. Tak było w Italii, Galii, na Wyspach Brytyjskich oraz w cesarstwie Karolingów i Ottonów. Obok panujących kult ten popierali i szerzyli książęta, biskupi, benedyktyni i głównie rycerze, dla których był on pierwszorzędny patronem.

Choć kult św. Jerzego jest na Zachodzie znany dość wcześnie, bo już w VI stuleciu, to jednak okres szczytowy przeżywał dopiero po wyprawach krzyżowych. Legendarne sceny z życiorysu św. Jerzego stały się natchnieniem dla pięknych średniowiecznych eposów rycerskich, przebogatej romantyki turniejowej i różnorodnych obyczajów rycerskich.

W Polsce omawiany kult szerzy się już niemal od zarania dziejów chrześcijaństwa. Rozprzestrzeniał się, podobnie jak na Zachodzie, przy wydatnym poparciu dworu najpierw książęcego, a później królewskiego; wzorem także Zachodu Męczennik kapadocki staje się patronem rycerstwa, zwłaszcza drużynniczego. Stąd też najstarsze ośrodki państwowości polskiej, będące zarazem głównymi siedliskami rycerstwa, były też najstarszymi miejscami jego kultu.

Obraz rozwoju czci naszego Świętego ukazuje wyraźnie, jak bardzo wczesne państwo polskie było nastawione na recepcję kultury i urządzeń Zachodu, jak obficie czerpało ze skarbcza kultury zachodnioeuropejskiej, by później wzbogacić go własnym dorobkiem.

Na polskim charakterze tego kultu, może najwyraźniej spośród państw

³ Rozdział ten został opublikowany „Rocz. Teol.-Kanon.” T. 14:1967 z. 4 s. 7-26.

⁴ Rozdział ten został opublikowany „Rocz. Teol.-Kanon.” T. 17:1970 z. 4 s. 5-37.

Zachodu, odbiły się rysy karolińsko-ottońskie przede wszystkim dlatego, iż przedostał się on na nasze ziemie głównie z prowincji kolońskiej i południowych Niemiec, z Ratyzboną na czele. Z tych dwóch przede wszystkim ośrodków szła do nas kultura rzymsko-łacińska, z tymi też centrami utrzymywała Polska od samego początku z górą kilkuwiekowe stosunki, z tych również kręgów przeniknął do nas zachodni kult Patrona rycerzy i kultury innych świętych szerzone przez zachodnie, głównie benedyktyńskie, duchowieństwo, i być może niekiedy przez obce zachodnie rycerstwo, dla którego Polska, zwłaszcza w pierwszych wiekach swego państwowego bytu, otwierała gościnne podwoje.

W pracy wykazał ks. Swastek, że w kulcie św. Jerzego nie można dostrzec wpływów liturgii uczniów Cyryla i Metodego, gdyż nie jest on typowy dla tej tylko liturgii.

Najwięcej patrociniów św. Jerzego w Polsce znajduje się na Pomorzu i Śląsku, co także potwierdza zachodnią proveniencję badanego kultu. Natomiast w Polsce centralnej, w skład której wchodzi znaczny obszar przedtrydenckiej diecezji krakowskiej, wezwania naszego Świętego należą raczej do rzadkości. Na około 750 kościołów u schyłku omawianego okresu zaledwie 9 z nich było poświęconych św. Jerzemu (Kraków, Nowy Sącz, Dankowice, Zator, Krosno, Wąwolnica, Szczeglice, Nowy Targ i Goczałkowice), z tym, że 3 z nich (Nowy Sącz, Wąwolnica, Krosno) nosiły pewnie również drugie patrocinium św. Wojciecha. Skromnie również przedstawia się liczba fundacji prostych. Było ich w omawianym okresie zaledwie 5, z tego 3 przypadają na Lublin, po jednej w Sandomierzu i Wieliczce.

Pod względem liczby patrociniów kult św. Jerzego w diecezji krakowskiej daleko wyprzedzają tacy święci, jak: Michał Archanioł, Piotr, Jakub, Wawrzyniec, Marcin, Idzi, Wojciech, Florian czy nawet mało popularny w Polsce Klemens Rzymski.

Kościół św. Jerzego w diecezji krakowskiej mieściły się zasadniczo w południowo-zachodniej części diecezji. Na 9 wszystkich patrociniów kościołów aż 7 przypada na tę część diecezji, co stanowi około 78%. Na uwagę zasługuje też fakt, iż prawie wszystkie patrocinia św. Jerzego znajdują się przy ważniejszych drogach komunikacji śródlądowej i rzecznej.

Jeśli chodzi o socjologiczny aspekt wezwań, to w ich zakładaniu największy udział mieli panujący; znacznie mniejszy mieszczanie i duchowieństwo.

Nie spotkaliśmy na terenie diecezji krakowskiej takiego rodu, który by był w szczególniejszy sposób zainteresowany szerzeniem jego czci. Wprawdzie kanonik krakowski Jan Grot ufundował kościół św. Jerzego w Szczeglicach, ale nie mamy żadnych dowodów na to, że ród ten czy nawet jakiś znany jego przedstawiciel, pielęgnował kult św. Jerzego w takim stopniu, jak ród Pałuków szerzył kult św. Wojciecha, ród Tursynitów — św. Stani-

sława, czy wreszcie ród Gryfitów-Świebodziców — św. Klemensa Rzymskiego.

Pod względem zaś chronologicznym należy zauważyć, iż w diecezji krakowskiej najwięcej fundacji zostało poświęconych naszemu Świętemu, podobnie zresztą jak na Śląsku i w Czechach, w wieku XIV. Zachodnią proveniencję kultu św. Jerzego w diecezji krakowskiej, nie mniej wyraźnie od wezwań kościołów i fundacji prostych, dokumentują przedtrydenckie księgi liturgiczne diecezji krakowskiej. Analogia w zakresie modlitw mszalnych i brewiarzowych jest tu szczególnie uderzająca. Są też i pewne różnice, ale wynikają one z racji obchodzenia w dniu 23 kwietnia uroczystości św. Wojciecha. Pod wpływem tej ostatniej święto św. Jerzego w diecezji krakowskiej przesunięto w XV stuleciu na dzień 24 kwietnia z pomniejszoną rangą liturgiczną.

Autor zdaje sobie sprawę, że wyniki jego badań nad kultem św. Jerzego w samej tylko diecezji krakowskiej, i to tylko w świetle wezwań kościołów, fundacji prostych i ksiąg liturgicznych, nie dają jeszcze pełnej podstawy do wyciągnięcia takich wniosków, jakie można wyprowadzić po możliwie wszechstronnym i wieloaspektowym opracowaniu kultu św. Jerzego. Dlatego też w zakończeniu pracy postuluje potrzebę opracowania kultu św. Jerzego w całej Polsce, i to nie tylko w aspekcie wezwań kościołów i fundacji prostych czy nawet ksiąg liturgicznych, ale i w świetle ikonografii, onomastyki, toponoheraldyki i numizmatyki.

5. Ks. Kazimierz Szwarg a. *Dzieje kultu bł. Kingi w Polsce*. Maszynopis. Lublin 1969 ss. XXXIV+370+4 mapy. Promotor: ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Eugeniusz Wyczawski (ATK) i ks. prof. dr hab. Marian Rechowicz.

Do szeregu prac poświęconych dziejom kultu w Polsce dołączył ks. Szwarga bardzo pracowite studium poświęcone czci bł. Kingi. Postać królowej węgierskiej na tronie polskim, owiana legendą i romantyzmem, ukazująca aspiracje ascetyczne polskiego średniowiecza istotnie wymagała opracowania, tym bardziej że po jej beatyfikacji w r. 1690 wszczęto stosunkowo wcześniej starania o kanonizację, a imię Błogosławionej wprowadzono do orszaku pierwszorzędných patronów Polski i Litwy. Autor podjął temat tak bardzo ciekawy, a potraktował go przede wszystkim w aspekcie przygotowań do procesu kanonicznego, i to tylko na odcinku kultu. Autorowi chodziło o wykazanie, że kult bł. Kingi trwał od czasów niepamiętnych i był kontynuowany w okresie pobeatyfikacyjnym. Błogosławionej Kindze poświęcono wiele publikacji, cała jednak dotychczasowa litera-

tura o założycielce starosądeckiego klasztoru w niewielkim stopniu przydała się autorowi. Wszystkie bowiem żywoty bł. Kingi mało podają wiadomości o jej kulcie pośmiertnym, stąd autor potraktował pojawiające się stopniowo biografie ksieni starosądeckiej tylko jako swego rodzaju przejaw jej kultu. Toteż pracę swą oparł autor na olbrzymim materiale archiwalnym. O szerokiej podstawie źródłowej świadczy fakt, że sam spis formalny wykorzystanych archiwaliów zajmuje w pracy 24 strony maszynopisu. Ks. Szwarga przebadal ogromną ilość rękopisów i akt, przede wszystkim z Archiwum i Biblioteki klarysek w Starym Sączu, na drugim miejscu z Archiwów klarysek w Krakowie, franciszkanów konwentalnych w Krakowie i Warszawie, z Archiwów Diecezjalnych w Krakowie, Tarnowie i Przemyślu, kapituły katedralnej w Krakowie, Kongregacji Rytów w Rzymie, z Archiwów parafialnych w Bochni, Łączku, Pilźnie, Wojniczu, Zbylitowskiej Górze, reformatów w Wieliczce, Ossolineum we Wrocławiu, z Archiwum Miasta Krakowa i Województwa Krakowskiego. Ks. Szwarga dał również kompletną bibliografię materiałów drukowanych. W zespole tym na szczególną uwagę zasługuje materiał hagiograficzny. Spełnia on równocześnie funkcję źródła, jak i opracowania.

Rozprawa składa się z sześciu rozdziałów: 1. Relikwie jako przedmiot materialny kultu bł. Kingi, 2. Kult liturgiczny bł. Kingi, 3. Pozaliturgiczne formy kultu, 4. Postać bł. Kingi w piśmiennictwie polskim i podaniach ludowych, 5. Rozwój kultu Błogosławionej w aspekcie geograficznym i chronologicznym, 6. Aspekt społeczny kultu bł. Kingi. Pracę swą zaopatrzył ks. Szwarga w 4 mapy ilustrujące rozwój geograficznego zasięgu kultu.

Relikwie bł. Kingi, przechowywane w kaplicy klasztoru klarysek w Starym Sączu oraz w relikwiarzach znajdujących się w innych miejscowościach, stanowiły przedmiot materialny omawianego kultu. Pierwszym zanotowanym w źródłach oficjalnym aktem czci było podniesienie z ziemi jej relikwii. Konsekwencją zaś tej ceremonii było spisywanie w latach następnych łask i cudów otrzymywanych za jej pośrednictwem. Dalsze dzieje relikwii związane były z fundowaniem dla nich bogatych relikwiarzy, a także z rozpowszechnieniem ich cząstek po kościołach i kaplicach na ziemiach polskich. Wywiezienie przez rząd austriacki pod koniec XVIII w. relikwii bł. Kingi ze Starego Sącza i odarcie ich z drogocennych relikwiarzy spowodowało pewne osłabienie jej kultu. Nastąpiło ono tym bardziej, że równocześnie zagrożony został w swym istnieniu klasztor klarysek starosądeckich, który był głównym czynnikiem rozwoju kultu fundatorki. Wyrazem czci oddawanej relikwiom Błogosławionej po ich odzyskaniu było ponowne fundowanie dla nich bogatych relikwiarzy, a także coroczne uroczystości obchodzone na pamiątkę ich powrotu.

Kult liturgiczny (stanowiący treść rozdziału drugiego) zajmował zawsze najważniejsze miejsce w kulcie świętych. Rozpoczął się zazwyczaj z chwilą wyniesienia sługi Bożego na ołtarze. Tymczasem niektóre przejawy liturgicznego kultu bł. Kingi, szczególnie w formie pierwotnej, pojawiły się już na długo przed jej beatyfikacją. Odnosiło się to do jej święta, formularza mszalnego, oficjum brewiarzowego, także do poświęcanych i konsekrowanych na jej cześć kaplic oraz ołtarzy. Po beatyfikacji (w r. 1690) wszystkie formy kultu liturgicznego zostały oficjalnie zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Co więcej, na skutek licznych próśb została ona uznana pierwszorzędną patronką Polski i Litwy. W związku z tym uzyskano dla niej najwyższą rangę święta (1 klasy z oktawą), własną modlitwę i lekcje II nokturnu w oficjum brewiarzowym. Odtąd w całej Polsce obchodzono święto Błogosławionej, odprawiano o niej msze św. i czytano oficjum, a czciciele zamożni w dalszym ciągu fundowali pod jej wezwaniem wiele kaplic i ołtarzy. Równocześnie rozpowszechniły się jeszcze inne formy jej liturgicznego kultu, jak odpusty i uroczyste modły w różnych potrzebach (sufragia).

Najczęściej spotykaną formą pozaliturgicznego kultu bł. Kingi (rozdział III) były pielgrzymki i procesje. Głównym sanktuarium, do którego przybywali pątnicy w ciągu całego okresu, był jej grób w Starym Sączu. Mniej uczęszczane było drugie sanktuarium, w Nowym Korczynie. Zresztą miejsce to było celem pielgrzymek głównie od XVI do XVIII w. Pielgrzymki odbywane na cześć bł. Kingi nie różniły się w zasadzie, pod względem motywacji oraz zwyczajów i nabożeństw z nimi związanych, od współczesnych pielgrzymek w innych krajach europejskich. Z pielgrzymkami łączyły się różnego rodzaju modlitwy, pieśni i nabożeństwa, których teksty początkowo były przepisywane ręcznie, a z biegiem czasu także drukowane. Ze względu na swe przeznaczenie większa część tych modlitw i pieśni dotyczyła życia zakonnego. Mniej natomiast zachowało się modlitw i pieśni, które zawierały prośby i dziękczynienia o treści ogólnej. Te ostatnie odmawiane i śpiewane były przez ogół wiernych, najczęściej przez pielgrzymów przybywających do Starego Sącza. Zarówno z pielgrzymkami, jak i modlitwami związane były wota i dary, składane w sanktuariach bł. Kingi. Początkowo były to ofiary w naturze, zazwyczaj składane na rzecz klasztoru. Wkrótce jednak przyjął się zwyczaj składania tablic wotywnych, wykonanych z wosku lub metali. Tablice te przedstawiały rodzaj nieszczęścia, które przestało zagrażać dzięki wstawiennictwu Błogosławionej. W czasach późniejszych składano najczęściej jedynie wota symboliczne w postaci srebrnych serc.

Innego rodzaju przejawem pozaliturgicznego kultu bł. Kingi było przedstawianie jej postaci na obrazach i figurach, umieszczanych zarówno w miejscach kultu publicznego, jak też w domach prywatnych i przy

drogach. Wizerunki te przedstawiały sceny z życia Błogosławionej oraz cuda przez nią zdziałane. Rolę, jaką ona spełniała w życiu społeczeństwa, ukazywał jej strój i inne przedmioty symbolizujące ważniejsze jej czyny. Aureola lub promienie wokół głowy oraz odpowiednie napisy wskazywały na ogólne przekonanie ówczesnych ludzi o świętości bł. Kingi. Było wreszcie w kulcie Błogosławionej wiele przejawów o charakterze folklorystycznym, które wzbogacając ten kult przemawiały szczególnie do ludzi prostych i przybliżały im osobę świątobliwej księżnej.

Znanym, niemal od początku, wyrazem kultu bł. Kingi było piśmiennictwo dotyczące jej osoby (rozdział IV). Zarówno życiorysy, jak też głoszone, a od połowy XVII w. spisywane, kazania o Błogosławionej przedstawiały zdarzenia z jej życia oraz przykłady praktykowanych przez nią cnót, zazwyczaj charakterystycznych dla danego okresu. Najczęściej akcentowano w nich sprawę zachowywania przez nią dziewictwa w małżeństwie, wskazywano na liczne jej umartwienia i umiejętność znoszenia cierpień, a w wielu z nich przejawiały się także pewne elementy patriotyczne. Ten rodzaj piśmiennictwa w dużej mierze rozpowszechniany wśród czcicieli bł. Kingi, wpływał na kształtowanie się opinii o jej świętości oraz zachęcał do naśladowania jej cnót. Natomiast medytacje związane z jej postacią, przeznaczone prawie wyłącznie dla klarysek starosądeckich, powstawały w kręgu ich oddziaływania, głównie w XVII i XVIII stuleciu. Ich treść stanowiło rozważanie na temat fragmentów życiorysu bł. Kingi i tych cnót, dzięki którym mogła ona być wzorem życia zakonnego. O swoistej zaś czci oddawanej jej przez prosty lud, głównie Sądecczyzny i Podhala, świadczyły liczne podania i legendy, którymi otoczona była jej osoba. Wiele z tych legend powstało już w wieku XIV i XV, a więc na początku drogi rozwojowej kultu Błogosławionej. Natomiast wraz z upływem czasu powstawały inne podania, a dawne bogaciły się o nowe treści i rozpowszechniały się szeroko wśród ludu.

Rozwój kultu bł. Kingi w aspekcie geograficznym i chronologicznym składa się na treść piątego rozdziału. Pod względem geograficznym kult bł. Kingi obejmował wprawdzie wszystkie ziemie Polski, ale szczególne nasilenie jego form zaznaczało się w ciągu wieków na terenach ziem południowych, przede wszystkim należących, pod względem administracji kościelnej, do przedrozbiorowej diecezji krakowskiej. Tutaj zaś najbardziej intensywny i rozległy ośrodek tego kultu stanowił Stary Sącz wraz z Sądecczyzną i terenami przyległymi. W tym przede wszystkim ośrodku rozwijały się omawiane formy czci bł. Kingi. Przyczyną zaś takiego stanu rzeczy, oprócz istniejącego w Starym Sączu jej grobu oraz ubogaconej legendami i pilnie przekazywanej tradycji o jej pobycie w tym mieście, była działalność klasztoru klarysek. Zakonnice te w znacznym stopniu wpływały na rozwój kultu swej fundatorki przez urządzenie uroczystości

ku jej czci, popieranie piśmiennictwa o niej, popularyzację wiadomości o łaskach przez nią zdziałanych wśród mieszkańców wiosek należących do klasztoru, a także przez rozpowszechnianie jej kultu wśród wychowanek prowadzonej przy klasztorze szkoły. Także ze względu na pamięć o pobycie i działalności bł. Kingi rozwijał się jej kult w Krakowie i Nowym Korczynie. Tutaj jednak kult Błogosławionej rozwijał się tylko w okresie przedrozbiorowym, a późniejszy jego upadek spowodowany był w znacznej mierze granicami rozbiorowymi. Nie było natomiast wyraźnego osłabienia jej kultu w miejscowościach posiadających kopalnie soli, szczególnie w Bochni i Wieliczce. Tu bowiem dodatkowym motywem rozwoju czci było rozpowszechnione przekonanie o jej specjalnej opiece nad górnikami kopalni soli i ich warsztatami pracy. Poza tymi głównymi można wskazać jeszcze na istnienie w pewnych okresach mniejszych ośrodków kultu bł. Kingi. Były to, przed beatyfikacją, okolice Biecza oraz Mszały Dolnej, a w XX stuleciu Pieniny wraz z powstałą tam grota.

Chronologicznie największe nasilenie przejawów kultu bł. Kingi przypadło na wiek XV i pierwszą połowę XVI, następnie wiek XVII i pierwszą połowę XVIII, a wreszcie na ostatnie dziesiątki XIX i początek XX w. Pewien natomiast upadek tego kultu zaznaczył się szczególnie w drugiej połowie XVI w. oraz na przełomie XVIII i XIX stulecia.

Pod względem społecznym (rozdział VI) kult Błogosławionej obejmował wszystkie warstwy i kategorie ludzi, chociaż w ciągu wieków można było obserwować pod tym względem pewne zróżnicowanie. Uczestniczyli w nim mężczyźni, kobiety i dzieci, duchowni i świeccy, szlachta, mieszczenie i warstwy najniższe, a także przedstawiciele niemal wszystkich zawodów, ze szczególnym podkreśleniem górników kopalni soli.

Z omówionych w rozprawie zagadnień autor wysuwa wniosek, że cechą charakterystyczną przedbeatyfikacyjnego kultu bł. Kingi była przede wszystkim jego spontaniczność. Inicjatywa bowiem tego kultu wychodziła wtedy zazwyczaj od klarysek starosądeckich albo od wiernych, mimo nawet pewnych tendencji hamujących jego rozwój, zwłaszcza w związku z przyjęciem mszału rzymskiego i po dekrete Urbana VIII *Super non cultu*. Począwszy natomiast od w. XVII inicjatywa kultu bł. Kingi wychodziła coraz częściej od biskupów diecezjalnych, synodów prowincjalnych oraz władzy królewskiej. Wiązało się to ze staraniami o jej beatyfikację, potem o uznanie jej pierwszorzędną patronką Polski i Litwy, a od w. XVIII z prowadzonym aż do naszych czasów procesem kanonizacyjnym.

+LXIX+539+4 mapy. Promotor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Żywczyński. Recenzenci: ks. doc. dr hab. Roman Bar (ATK) i ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski.

Franciszkanie w Polsce należą do tych zakonów, które mają monograficzne opracowanie swoich dziejów. Zawdzięczają je ks. Kamilowi Kantakowi, który wydał dwa tomy *Franciszkanie polscy* (Kraków 1937—38). Trzeci natomiast tom monografii spłonął w drukarni w Pińsku w r. 1939, zaraz po wybuchu drugiej wojny światowej. Nie ocalał nawet jego rękopis. Monografia o franciszkanach polskich urywa się z końcem XVIII w. Dalszy tok dziejów zakonu jest prawie zupełnie nieznan. Z tej racji potrzeba opracowania dziejów franciszkanów z czasów rozbiorów jest w pełni uzasadniona. Zanim jednak można będzie przystąpić do opracowania dziejów franciszkanów we wszystkich trzech zaborach (jak to usiłował uczynić ks. Kantak), trzeba najpierw opracować dzieje franciszkanów poszczególnych zaborów. Dlatego też zamiarem autora prezentowanego opracowania było przedstawienie dziejów Galicyjskiej Prowincji Franciszkańskiej. Po zebraniu materiału, pierwszym ich opracowaniu i przedyskutowaniu, okazało się jednak, że praca taka byłaby zbyt obszerna. Po odstąpieniu od pierwotnego zamiaru całościowego przedstawienia dziejów Galicyjskiej Prowincji Franciszkanów autor wybrał jedno zagadnienie. O Synowiec zajął się działalnością duszpasterską franciszkanów galicyjskich, czyli tych, którzy znaleźli się po pierwszym rozbiorze Polski na terenie nazywanym Galicją. Autor nie sformułował tematu jako „działalność na terenie Galicji” ani „działalność franciszkanów Prowincji Galicyjskiej”, ponieważ Prowincja ta powstała dopiero w r. 1785, a więc 13 lat po powstaniu Galicji. W międzyczasie dokonały się jednak w życiu zakonnym w Galicji wydarzenia, które nadały temu życiu styl zupełnie inny niż dotychczasowy, styl, który utrzymał się do poł. XIX stulecia, zaznaczający się przede wszystkim pracą zakonników na parafiach. Dlatego też omawianie działalności franciszkanów galicyjskich należy zacząć od pierwszego rozbioru. Datę końcową stanowi rok 1918. Był to rok odrodzenia Polski i rok, w którym franciszkanie wyszli poza granice Galicji, nie tylko dla celów misyjnych. Granice prowincji poszerzyły się wówczas przez odzyskanie niektórych klasztorów na terenie byłego Królestwa Kongresowego. Prowincja Galicyjska przestała wówczas istnieć, zaczęły się dzieje nowej prowincji franciszkańskiej — Prowincji Polskiej.

Do ściśle sprecyzowanego tematu zebrał autor bogaty materiał archiwalny (ss. I—XXXIII). Zasadnicza część bazy źródłowej pochodzi z archiwów franciszkańskich klasztorów w Krakowie, Horyńcu, Jaśle, Kalwarii Paławskiej, Krośnie, Przemyślu, Sanoku; z archiwów parafii franciszkańskich w Brzesku, Korczynie, Oleszycach, Sanoku, Szebnicach, a dalej

z archiwów diecezjalnych (proweniencji biskupiej i konsystorskiej) w Krakowie, Przemyślu, Tarnowie i Lublinie. Obficie korzystał o. Synowiec ze zbiorów kulturalnych państwowych z Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, Ossolineum we Wrocławiu, państwowych archiwów w Krakowie, Lublinie i Przemyślu. Nie pominął wreszcie archiwów innych zakonów, wśród których franciszkanie rozwijali działalność duszpasterską.

Źródła wykorzystał autor sumiennie i krytycznie, a szczególną zasługą jego jest to, że dotarł do źródeł, które dla innych badaczy są prawie niedostępne i trudne do interpretacji, gdyż wymagają specjalnej znajomości środowiska, którego dotyczą (np. sprawy klasztorne, nabożeństwa, organizacja zakonna itp.).

Monografię swoją o. Synowiec podzielił na 9 rozdziałów: 1. Dzieje prowincji galicyjskiej oo. franciszkanów na tle epoki, 2. Działalność duszpasterska franciszkanów galicyjskich w świetle konstytucji pap. Urbana, rozporządzeń biskupich oraz rządowych, 3. Administracja sakramentów św. i głoszenie Słowa Bożego, 4. Kult Jezusa, Matki Bożej i świętych, 5. Bractwa i stowarzyszenia kościelne oraz działalność społeczno-charytatywna, 6. Duszpasterstwo parafialne, kapelanie, 7. Praca duszpasterska franciszkanów w innych zgromadzeniach zakonnych, 8. Praca na polu kultury i oświaty, 9. Praca misyjna i rekolekcyjna w kraju i za granicą, penitencjarie apostołskie.

Dwa pierwsze rozdziały rozprawy, mające charakter ogólniejszy, stanowią jakoby wstęp bliższy, a siedem dalszych tworzy szczegółowe opracowanie podjętego tematu.

Znaczną część pracy (s. 432—539) stanowią obszerne dodatki, umiejętnie uzupełniające i ilustrujące monografię. Na owe dodatki składają się wykazy: a) prowincjałów, komisarzy generalnych oraz sekretarzy prowincji w latach 1772—1918, b) ojców zatrudnionych w duszpasterstwie ściśle diecezjalnym, c) profesorów studium dla zakonników we Lwowie, d) dyrektorów tegoż studium, e) bibliografia drukowana opisywanej prowincji, f) skorowidz osobowy, g) skorowidz geograficzny, wreszcie h) 5 map ilustrujących dzieje prowincji.

Ostatnia kapituła Galicyjskiej Prowincji Franciszkanów odbyła się w dniach od 17 do 20 września 1918 r. Na piątej, czyli ostatniej sesji tej kapituły, nowo obrany prowincjał o. Alojzy Karwacki zakomunikował zebranym, że franciszkanie odzyskali trzy klasztory franciszkańskie na terenie Królestwa Polskiego (Radomsko, Łagiewniki, Kalisz) oraz otrzymali w diecezji łuckiej jeden dom zakonny (Barahiłów). Tym samym franciszkanie przesunęli granice swojej prowincji na tereny dawnego zaboru rosyjskiego. Rozpoczął się okres szybkiego rozwoju Prowincji Polskiej, która już w r. 1939 mogła się podzielić na dwie zakonne prowincje, połud-

niową — św. Antoniego z Padwy i bł. Jakuba Strepy oraz północną — Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej.

Odrodzenie to było możliwe dlatego, że w Galicji przetrwali polscy franciszkanie, którzy w r. 1918 byli na tyle silni, iż mogli objąć nowe klasztory. Jednakże w latach 1772 do 1918 prowincja galicyjska przechodziła trudny okres regresu, a potem powolnego, ale systematycznego wzrostu. Świadczy o tym najwymowniej zmieniająca się liczba zakonników. Poczynając od r. 1778, w którym było w galicyjskich klasztorach ok. 230 zakonników, liczba franciszkanów stale spadała, by w latach trzydziestych ubiegłego stulecia osiągnąć liczbę 46. Był to w ciągu 57 lat spadek pięciokrotny. Lata pięćdziesiąte okazały się przełomowe. Liczba zakonników osiągnęła wówczas 50, ale odtąd ustawicznie rosła i w drugim dziesięcioleciu naszego wieku przekroczyła 120. Już sam wzrost liczbowy zakonników wskazuje na wzmożenie działalności zakonu. Tymczasem te dwa zjawiska zupełnie nie szły w parze. Pod koniec XVIII w., kiedy zakonników franciszkańskich w Galicji było znacznie więcej niż z początkiem XX w., ilość prowadzonych akcji duszpasterskich nie była bynajmniej większa. Przed r. 1780 bowiem działalność duszpasterska była zacieśniona ściśle do granic zakreślonych przez konstytucje zakonne. Spowiedź, kazanie, nabożeństwa, msze św., bractwa, szczególnie rozwinięty kult cudownych obrazów, kult świętych to zasadnicze objawy tej działalności. Dopiero skutkiem reform józefińskich zakonnicy musieli obok księży diecezjalnych stanąć do pracy duszpasterskiej w parafiach, jako proboszczowie lub wikariusze. Zajęcie się franciszkanów pracą duszpasterską zrodziło wiele nowych problemów, takich jak przydatność zakonników do tej pracy, noszenie stroju księdza świeckiego zamiast habitu, lęk zakonników przed tą pracą lub też szukanie w niej zysku materialnego. Problemy te znalazły odbicie w dziejach franciszkanów galicyjskich. O. Bąkowski był przykładem szukania korzyści materialnych w pracy parafialnej. Były wypadki zmiany habitu na sutannę. Rzadko natomiast wysuwano pod adresem franciszkanów zarzut pomawiający zakonników o niezdatność do duszpasterstwa parafialnego. Przeciwnie, ze strony zakonników obserwujemy duży zapał do tej pracy. Przejawiało się to nie tylko w staraniach o uzyskanie parafii sanockiej, zresztą bezskutecznych, ale również w stosunkowo dużej liczbie zakonników pracujących na parafiach. Głębokie przekonanie o konieczności zaangażowania się zakonników w pracę duszpasterską istniało nawet wówczas, gdy po przeprowadzonych, pod koniec XIX w., reformach karności zakonnej, przełożeni zakonni byli do tej pracy niechętnie nastawieni. To głębokie przekonanie podyktowane było zapotrzebowaniem społecznym na pracę kapłańską w ówczesnej Galicji. Franciszkanie prowadzili w omawianym czasie osiem parafii, a ok. 30 ojców pracowało jako administratorzy lub wikariusze w parafiach prowadzonych przez księży

diecezjalnych. Często też franciszkanie pełnili funkcje kapelanów wojskowych, dworskich, szpitalnych. Z powodzeniem zajmowali się też duszpaństwem specjalnym, takim jak np. opieka nad kolonistami niemieckimi lub nawracanie Żydów. W pracy parafialnej zakonnicy nie ustępowali duchowieństwu diecezjalnemu. W parafiach klasztornych (Czyszki, Hanaczów, Horyniec, Kalwaria, Puszcza Solska, Górecko, Jajkowice, Halicz), w których pracowało co najmniej dwóch zakonników. Spełniano nie tylko dobrze obowiązki nałożone przez prawo kościelne na proboszczów, ale podejmowano inicjatywy zmierzające do rozbudzenia i pogłębienia życia religijnego wiernych. Jedną z nich to odrodzenie w kościołach franciszkańskich dawnych bractw (już w latach trzydziestych XIX w.) i zakładanie nowych, propagowanych wspólnie. Wszędzie też przy kościołach prowadzili zakonnicy trzeci zakon św. Franciszka.

Wiek XIX to okres reform i organizacji zgromadzeń zakonnych. Również i w tym dziele franciszkanie brali czynny udział. Od lat trzydziestych ubiegłego stulecia prowincja polska żywo zaangażowała się w prace misyjne prowadzone poza Galicją. Widzimy więc polskich franciszkanów na misjach w Mołdawii (byli tam już w końcu XVIII w.), w Ameryce, Danii. W tym też okresie spotykamy przedstawicieli polskiej prowincji pracujących w głównych centrach życia kościelnego czy zakonnego, gdzie pełnili funkcję penitencjarzy apostolskich, np. w Rzymie, Loreto, Asyżu i Padwie.

Specjalną wreszcie dziedzinę działania stanowiła praca zakonu na polu kulturalno-oświatowym. Osiągnięcia i wyniki świadczą o zrozumieniu ważności tego rodzaju pracy. Franciszkanie założyli i prowadzili cztery szkoły parafialne (w Czyszkach od 1806 dla ok. 30 dzieci; od 1856 w Kalwarii; od 1862 w Horyńcu; od 1865 w Hanaczowie). W majątkach swych, gdzie sami nie prowadzili szkół, ponosili dość duże koszty ich utrzymania, np. w Kozielnikach i Krośnie. W drugiej połowie XIX w. wzmógł się ruch oświaty pozaszkolnej. Franciszkanie wzięli w nim również czynny udział. W Kalwarii np. w 1872 r., staraniem o. Ambrożego Trybunalskiego, założono w klasztorze czytelną dla parafian.

W r. 1816, władze państwowe w Wiedniu zmusiły prowincję polską do składania opłat na utrzymanie tzw. „szkoły dominikańskiej” we Lwowie. Należność, w wysokości ok. 550 zł rocznie, uiszczano do 1888 r. W tej szkole, w latach 1837—1885, wykładało 9 franciszkanów. Kiedy w r. 1829, staraniem prowincjałów zakonnych, utworzono we Lwowie studium filozoficzno-teologiczne dla zakonników — franciszkanie od początku partycypują w wydatkach związanych z jego funkcjonowaniem, jak również są członkami grona profesorskiego (5 ojców). Studium to istniało do r. 1889. Franciszkanie jednak od r. 1883 nie posyłali już na nie swych kleryków. Otworzyli bowiem w r. 1882 w Krakowie własne, zakonne stu-

dium filozoficzno-teologiczne. Przez studium to przeszło w latach 1892—1919 — 200 kleryków z 12 zakonów. Dla naświetlenia całokształtu działalności franciszkanów w dziedzinie kulturalno-oświatowej należy jeszcze wspomnieć o drukarni, jaką prowadzili w latach 1770 do 1776 we Lwowie oraz o trosce, jaką wkładano w utrzymanie i konserwację zabytkowych kościołów i budowli.

7. Ks. Jan Związek. *Katolickie poglądy polityczno-społeczne na przełomie XVI i XVII w. w świetle kazań*. Maszynopis. Lublin 1969 ss. XXVI+333. Promotor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Żywczyński. Recenzenci: prof. dr hab. Janusz Tazbir i ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

Wiek XVI miał przełomowe znaczenie dla kultury polskiej. Wielki rozkwit kultury umysłowej był ściśle związany z życiem społeczno-politycznym i gospodarczym narodu. Dużą rolę w tym względzie spełniała literatura, która w tym okresie bardzo się rozwinęła, już nie tylko w języku łacińskim w klasycznej jego formie, ale również i w języku ojczystym. Słowo drukowane spełniało doniosłą rolę w kształtowaniu poglądów społeczeństwa polskiego, zwłaszcza ta część literatury, którą można zaszeregować do pism polityczno-społecznych. W ogólnym dorobku polskiej literatury w XVI w. i na początku XVII stulecia wiele miejsca zajmowały pisma o treści religijnej. Rozwój literatury religijnej zaznaczył się szczególnie wyraźnie w chwili, kiedy innowiercy zaczęli w Polsce na szeroką skalę posługiwać się słowem drukowanym, jako najbardziej odpowiednim środkiem do propagowania swych poglądów religijnych, a zarazem jako najstosowniejszą bronią w walce ze zwolennikami starej, rzymskokatolickiej wiary. Znaczenie słowa drukowanego w takiej sytuacji nabrało także większej wagi w Kościele katolickim w Polsce. Katolicy chcieli mieć książki religijne pisane w języku polskim. Toteż rozwój literatury religijnej w tym czasie postępuje bardzo szybko.

W ogólnej liczbie dzieł katolickich przeznaczonych do obrony i szerzenia nauki katolickiej poczesne miejsce zajmuje literatura kaznodziejska. Oczywiście, w liczbie tych dzieł znalazły się nie tylko takie pisma kaznodziejskie, które w swoich tytułach nosiły wyraźne wskazówki o ich homiletycznym przeznaczeniu, a więc kazania, postylle czy homilie zarówno w wersji polskiej, jak i łacińskiej, ale zdarzały się wypadki, i to dość częste, że kaznodzieja na podstawie wygłoszonych kazań spisywał swoje wywody w postaci traktatów teologicznych, a nie w formie kazań, jakie wygłaszał na ambonie. Tak postępowali np. Stanisław Sokołowski, Hieronim Powodowski, a nawet i Piotr Skarga.

Problematyką kaznodziejską Kościoła katolickiego, w omawianym okresie, zajmowano się począwszy od końca ubiegłego stulecia z małymi jednak wyjątkami, w sposób ogólny. Historycy kościelni interesowali się nimi w ramach homiletyki, historycy zaś literatury ze względu na użyteczność kazań w poznaniu form rozwoju języka polskiego. Brak natomiast jakichkolwiek opracowań zagadnień polityczno-społecznych zawartych w kazaniach. Potrzeba opracowania tego rodzaju zagadnień w literaturze kaznodziejskiej uzasadniona jest tym, że problematyka polityczno-społeczna w kazaniach tego okresu zajmowała dużo miejsca. Kaznodzieje bowiem nie tylko oceniali z teologicznego punktu widzenia wydarzenia ówczesnej Rzeczypospolitej, ale również sami dawali pewne wskazówki, jak należało rozwiązywać zaistniałe w państwie problemy polityczno-społeczne. Stąd też ogromnie na czasie jest praca ks. Jana Związka, która zaznajamia nas z katolickimi poglądami społeczno-politycznymi na przełomie XVI i XVII w. Czasokres podany w tytule nie podaje ścisłych granic czasowych tak odnoszących się do początku, jak i do końca omawianych zagadnień. Dokładniej terminem a quo jest dla ks. Związka — wydanie postylli Wujka, odtąd bowiem zaczyna się „złoty wiek” wymowy kościelnej w Polsce, natomiast jako termin kończący omawiany okres przyjął on śmierć ostatniego, wielkiego kaznodziei złotego wieku F. Birkowskiego (zm. 1636 r.).

Zasadniczym materiałem źródłowym dla prezentowanej pracy jest bogata literatura kaznodziejska złotego wieku wymowy w Polsce. Autor uwzględnił dzieła następujących kaznodziejów: M. Bembusa, M. Białobrzezkiego, F. Birkowskiego, A. Bzowskiego, J. Ferusa, A. Grackiego, J. Janidłę, S. Karnkowskiego, J. Lubicza, J. Olszewskiego, J. Ostrowskiego, A. Piekarskiego, H. Powodowskiego, A. Radawieckiego, P. Skargi, S. Sołowski, J. Wereszczyńskiego, Mikołaja z Wilkowiecka, J. Wujka.

Jako dodatkowy materiał źródłowy ks. J. Związek wykorzystał zbiory przykładów i żywoty świętych, ponieważ w działalności kaznodziejskiej spełniały one ważną rolę. Dla jaśniejszego ukazania obrazu Polski i jej problemów społeczno-politycznych odwoływał się często do pism polityczno-społecznych przełomu XVI i XVII w., do uchwał Soboru Trydenckiego i polskich synodów diecezjalnych, a także do zbiorów dokumentów historycznych tego okresu.

Zebrany, bogaty materiał zamknął ks. Związek w sześciu rozdziałach: 1. Sytuacja polityczno-społeczna w Polsce na przełomie XVI i XVII w., 2. Kaznodziejstwo w Polsce w tym czasie, 3. Nauka o państwie w świetle kazań, 4. Stosunek Kościoła do państwa w świetle kazań, 5. Nauka o bogatych i biednych w kazaniach, 6. Struktura społeczna w relacji kaznodziejów.

W dobie odradzającego się katolicyzmu w Polsce, za czasów panowania Zygmunta III Wazy, obok innych czynników ważną rolę w życiu społecz-

nym spełniały kazania polskich mówców katolickich. Ze względu na fakt, że kazania głoszone w kościołach były jednym z ważnych ośrodków propagandy myśli katolickiej, a drukowane zbiory kazań stawały się coraz częstszym zjawiskiem w Polsce, oddziaływanie kazań na szerokie rzesze wiernych miało duże znaczenie. Doniosłość działalności kaznodziejskiej podkreślał także fakt, że o ile w połowie XVI w. obronę wiary prowadzono głównie w formie traktatów teologicznych, o tyle w omawianym okresie stan literatury kaznodziejskiej znacznie górował nad innymi formami przekazywania myśli teologicznej w Polsce. Nie znaczyło to wszakże, że kazania pomijały te zagadnienia, które były dawniej głoszone w traktatach teologicznych, ale wprost przeciwnie, szereg zagadnień z teologii dogmatycznej, moralnej czy biblijnej w kazaniach znajdował poczesne miejsce. Wśród tych zagadnień nie zaniedbywali także kaznodzieje katolicy podać teologicznej oceny dokonujących się w społeczeństwie polskim wydarzeń polityczno-społecznych. Było to wprost rzeczą nie do uniknięcia. Nie tylko zresztą podawano teologiczną ocenę tych faktów, ale także pewne wskazówki dla współczesnych, jak mieli ustosunkować się wobec tych zagadnień. Wprawdzie już znacznie dawniej kaznodzieje zajmowali się problematyką społeczno-polityczną, ale były to raczej odosobnione wypadki, natomiast w tym czasie wysunęły się na czołowe miejsce. Jedną z przyczyn takiego stanu było wystąpienie nowych wyznań religijnych inaczej rozwiązujących zagadnienia polityczno-społeczne niż katolicy. W polemice z innowiercami kaznodzieje katolicy nie tylko wykazywali błędy w argumentacji swych adwersarzy religijnych, ale byli zmuszeni przedstawić katolickie poglądy w dyskutowanej problematyce.

Wśród ludzi dążących do poprawy Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII w. byli także polscy kaznodzieje katolicy. Wskazywali oni te same błędy w społeczeństwie polskim, które podkreślali inni pragnący reform w Polsce. Jedynie wyraźniej aniżeli inni podkreślali kaznodzieje zło, jakie wynikało z przyjęcia nowych religii w Polsce. Wśród błędów zakorzenionych w społeczeństwie wymieniano: nadużywanie „złotej wolności” przez szlachtę, nadmierną rozrzutność szlachty, obojętność jej dla spraw wiary, otwarte wystąpienie przeciw Kościołowi i duchowieństwu przedstawicieli tej warstwy. Wielką niesprawiedliwością w Polsce był ucisk ludu wiejskiego. Przeciw takiej sytuacji ludności chłopskiej występowali kaznodzieje i domagali się polepszenia doli tego ludu. Wreszcie w kazaniach zwracano uwagę współczesnych na niesprawiedliwe prawa. Uwidaczniało się to szczególnie w sądownictwie, gdzie sędziowie osądzali sprawy sporne stronniczo na korzyść szlachty, chłopci nie mieli w polskim ustawodawstwie żadnego ratunku w sprawach spornych ze szlachtą. Nie znaleźli też chłopci obrony przeciw niesprawiedliwym panom i ze strony króla, którego obowiązkiem była obrona ludu.

Zgodnie z duchem humanizmu inaczej zaczęli kaznodzieje patrzeć na szlachtę niż dawniej. Już nie tylko podkreślano szlacheckie pochodzenie, ale za wzorem wybitnych ludzi tego okresu akcentowano doniosłość zalet osobistych każdego człowieka.

Krytyczne słowa kierowali kaznodzieje nie tylko pod adresem stanu szlacheckiego, ale widzieli również błędy w szeregach własnego stanu duchownego. Nadużyciem było nadmierne zabieganie duchowieństwa o pozyskanie jak największych bogactw ziemskich, przy równoczesnym zaniedbywaniu spraw religijnych. Nader jednak śmiało było żądanie niektórych mówców kościelnych, aby do piastowania wyższych godności duchownych byli dopuszczani również duchowni pochodzenia plebejskiego. Podstawowym zadaniem duchownych było głoszenie słowa Bożego i ciągle zdobywanie wiedzy. Wreszcie godnym potępienia był wyzysk poddanych w dobrach kościelnych nie mniejszy niż w dobrach szlacheckich i w królewskich.

W wypowiedziach swoich kaznodzieje byli za utrzymaniem układu klasowego w społeczeństwie, czego wyrazem miał być nawet odmienny sposób ubierania się poszczególnych stanów. Układ stanowy pochodził z ustanowienia Bożego i nie można go było zmieniać. Nierówność społeczną i nędzę ludzi biednych winno łagodzić miłosierdzie ze strony ludzi bogatych, którzy nadto winni pamiętać, że wszyscy ludzie są równi wobec Boga, a warunki materialne na ziemi są czymś przypadkowym i nie zależą od wartości człowieka.

Kaznodziejów interesowały także ważne sprawy państwowe. Na czoło tych zagadnień wysunął się problem formy władzy w państwie. Kaznodzieje w swych wypowiedziach nawoływali do silnej władzy centralnej, a najwyraźniejszą formą takich poglądów było absolutum dominium głoszone przez kaznodzieję królewskiego. Poglądy te spotykały się ze sprzeciwem ogółu szlachty, czego wyrazem było niewydanie kazania o monarchii po rokoszu Zebrzydowskiego, a analogiczne wypowiedzi następcy Skargi nie miały już tej wymowy i siły. Mimo to przez cały omawiany okres podkreślano w kazaniach konieczność silnej władzy centralnej mającej skuteczną siłę do egzekucji swych zarządzeń.

Długoletnie panowanie Zygmunta III w Polsce prawie od początku do końca obfitowało w liczne wojny. Tradycje rycerskie w Polsce były dawne i silnie zakorzenione w stanie szlacheckim. W omawianym jednak okresie szlachta za bardziej opłacalne dla siebie uważała gospodarowanie na roli, aniżeli poświęcanie się dla sprawy obrony ojczyzny. Tymczasem silna armia była wówczas podstawą potęgi kraju. Wobec licznych wrogów koniecznością chwili było budzenie szacunku dla tych, którzy strzegli bezpieczeństwa ojczyzny. Wielki wkład w to dzieło włożyli właśnie kaznodzieje. Oni to wysoko stawiali ideał żołnierza walczącego o wolność kraju

i krzepili swymi kazaniami obozowymi serca żołnierzy udających się do boju twierdząc, że słuszność była po ich stronie, prowadzili bowiem wojny sprawiedliwe. Taki zaś żołnierz, który poległ w czasie walki, otrzymywał w nagrodę życie wieczne w niebie.

Ważną sprawą w Polsce był stosunek szlachty do duchowieństwa, ale ważniejszy jeszcze stosunek króla do Kościoła katolickiego. Zygmunt III dla katolicyzmu w Polsce działał bardzo dużo. Zyskał sobie za to wdzięczność Kościoła, a jego zasługi dla katolicyzmu przyrównywali kaznodzieje do zasług, jakie położyli dla wiary Konstantyn Wielki i Karol Wielki. Taki król zasługiwał na pochwały ze strony ludzi Kościoła. I tak postępowali kaznodzieje. Było to tym bardziej rzeczą konieczną, że poparcie króla względem jakiegoś z wyznań religijnych miało decydujące znaczenie dla jego istnienia i rozwoju, a Zygmunt III nie tylko popierał katolicyzm, lecz za wszelką cenę dążył do jego zwycięstwa nad innowiercami. Nie notowana w ówczesnym świecie była polska zgoda inter dissidentes de religione. Takie jednak potraktowanie spraw religijnych nie było po myśli polskich kaznodziejów katolickich, którzy chcieli, aby katolicyzm był jedyną religią w Polsce. Innowiercy byli, według nauki tych ostatnich, nie tylko przeciwnikami Kościoła katolickiego, ale działali również na szkodę państwa, dlatego w Polsce nie powinno się ich tolerować. Podobnie niewłaściwie postępowano w Polsce faworyzując Żydów, ponieważ ci byli odwiecznymi wrogami chrześcijan, a przez nadmierny ucisk poddanych chrześcijan w zarządzanych przez nich majątkach szlacheckich byli powodem niezadowolenia ludzi ubogich.

Dążenia kaznodziejów katolickich do poprawy stosunków panujących w Polsce ograniczyły się jedynie do płaszczyzny moralnej. Dla ówczesnej ludności argumentacja teologiczna miała niewątpliwie duże znaczenie, ale nie była tak silna, aby potrafiła zmienić istniejące stosunki społeczne. Według nauki kaznodziejów złe prawa w Rzeczypospolitej, niesprawiedliwy ucisk ludności wiejskiej, nadużycia w stanie szlacheckim i inne wady społeczeństwa prowadziły do grzechu, a tego należało unikać. Ciągłe nieprzestrzeganie przepisów kościelnych, jak również ustawiczne popełnianie czynów niesprawiedliwych było już nie tylko grzechem, ale prowadziło do potępienia wiecznego po śmierci, a za życia było powodem kary Bożej w różnej formie. Wyrazem kary Bożej były cierpienia, choroby, które ludzie musieli znosić oraz ruina ich posiadłości, których dawniej używali niezgodnie z prawem Bożym. Cięższą formą kary Bożej były zarazy masowo pochłaniające ludność polską; ostatnią wreszcie formą kary Bożej były najazdy ościennych narodów na Polskę. Te wszystkie znaki wyrażonej interwencji Bożej, według interpretacji kaznodziejów, miały skłonić do polepszenia stosunków społecznych w Polsce. Nawet tak drażliwy problem, jak niedostatek materialny ludzi biednych, proponowano

rozwiązać nie na płaszczyźnie prawnej, ale na płaszczyźnie moralnej, dzięki której ludzie bogaci w sumieniu byli zobowiązani do zaspokajania potrzeb osób ubogich z racji posiadania dóbr „zbywających”. Było to jednak tak samo bezsilne wołanie do sumienia ludzi bogatych, jak i bezskuteczne było wołanie ówczesnych reformatorów o poprawę doli ludzi biednych na płaszczyźnie prawnej.

Omawiani w niniejszej pracy kaznodzieje byli przedstawicielami obozu katolickiego, który w tym czasie był zgodny w wielu wypadkach z obozem królewskim. Obóz katolicki odcinał się od ruchów innowierczych, przeciwnych mu ze swej natury pod względem religijnym, ale w niektórych zagadnieniach polityczno-społecznych mających przynajmniej pewne punkty stykowe, szczególnie zaś w kwestii ludzi ubogich. Nie popierali także kaznodzieje katolicyści tzw. obozu polityków, ponieważ obóz ten na równi traktował wszystkie wyznania religijne w Polsce, a na pierwszym miejscu podkreślał dobro ojczyzny ziemskiej, co nie godziło się z ostatecznym celem człowieka głoszonym przez religię katolicką.

Kazania polskich mówców kościelnych nie zmieniły wprawdzie oblicza społeczeństwa polskiego na przełomie XVI i XVII w., ale przyczyniły się do tego, że konflikty między poszczególnymi stanami nie wystąpiły w najostrejszej formie. Oddziaływanie kazań na społeczeństwo katolickie niewątpliwie odniosło skutek. Dla wierzącego szlachcica obawa przed piekłem za niewłaściwe postępowanie wobec swych poddanych była przyczyną łagodniejszego traktowania tych poddanych. Ale z drugiej strony kazania również powstrzymywały chłopów przed buntami wobec szlachty, bowiem występowanie przeciw przełożonym było grzechem, a to z kolei biednemu człowiekowi groziło piekłem. Dobry pan, według nauki kaznodziejów, winien się kierować miłosierdziem wobec swych poddanych, a poddani natomiast winni z cierpliwością i poddaniem się woli Bożej znosić swoją ciężką sytuację materialną. Ważną rolę w tego rodzaju przedstawianiu stosunków społecznych spełniała ewangelijna perykopa o bogaczu i nędzarzu oraz opowiadania o świętych, którzy za swoje życie, zgodnie z nauką kaznodziejów, otrzymali nagrodę w niebie. Podobną rolę spełniała również nauka o Opatrzności Bożej.

Poglądy kaznodziejów katolickich w wielu wypadkach były zgodne z ideami głoszonymi przez świeckich reformatorów tego okresu, którzy do poprawy Rzeczypospolitej dążyli inną drogą.