

II. DYSERTACJE LICENCJACKIE

1. Ks. Ryszard B a n a c h. *Początki Seminarium Duchownego w Tarnowie* *. Maszynopis. Lublin 1971 ss. XXIV+145+17 tabel. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Mariana Rechowicza. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Przypadający w r. 1971 jubileusz 150-lecia wznowienia diecezji tarnowskiej i powołanego wtedy do życia seminarium duchownego dał autorowi okazję sięgnięcia do początków tej instytucji i uczynienia ich tematem pracy licencjackiej. Praca powyższa stanowi pierwszy krok do opracowania monografii dziejów seminarium tarnowskiego.

Podstawa źródłowa pracy jest bogata. Autor wykorzystał bardzo liczne źródła o charakterze archiwalnym. Są to materiały Archiwum Diecezjalnego i Seminarium Duchownego w Tarnowie, Archiwum Diecezjalnego w Przemyślu i Kielcach, WAP w Krakowie, archiwalia rzymskie (Bibliotheca Apostolica Vaticana) oraz Ossolineum we Wrocławiu. Autor zbadał również bardzo poważną liczbę źródeł drukowanych w postaci schematyzmów państwowych i diecezjalnych, rozporządzeń kościelnych i gubernialnych. Konstrukcja pracy obejmuje sześć rozdziałów: 1. Kształcenie kleru w pierwszym okresie istnienia diecezji tarnowskiej i w wikariacie starosądeckim (1785—1821), 2. Zorganizowanie studium pastoralistów w diecezji tyńskiej (od 1826 tarnowskiej) 1822—1838, 3. Podstawy materialne seminarium, 4. Wychowawcy, wykładowcy i alumni, 5. Studia alumnów, 6. Wychowanie. Dwa pierwsze rozdziały opracowane zostały chronologicznie, pozostałe rzeczowo.

Powstanie diecezji tarnowskiej w 1786 r. nie pociągnęło za sobą zorganizowania seminarium duchownego na jej terenie. Kapłani diecezji tarnowskiej kształcili się w zasadzie w Seminarium Generalnym we Lwowie. Po śmierci ces. Józefa II (1780—1790) bp Florian Janowski podjął próbę zorganizowania własnego seminarium, które istniało w latach 1797—1799 w Tyńcu, ale z powodu braku dokumentacji pozostaje bliżej nieznanie. Autorowi udało się znaleźć spis alumnów tego seminarium z r. 1798/9, ale nie mógł ustalić daty założenia ani upadku tego seminarium. Część alumnów tarnowskich, mimo istnienia seminarium tyńskiego, kształciła się dalej w lwowskim seminarium aż do 1807 r., tj. do chwili likwidacji diecezji tarnowskiej. Również w latach istnienia starosądeckiego wikariatu

generalnego (1810—1821) alumni odbywali swe studia we Lwowie. Po ukończeniu studiów przechodzili do tzw. domu kapłańskiego (Domus presbyterialis, Domus presbyterandorum) na terenie diecezji, gdzie przez kilka miesięcy przygotowywali się do święceń kapłańskich. Taki dom kapłański istniał w Tarnowie do czasu zlikwidowania diecezji tarnowskiej, zaś w wikariacie starosądeckim w Biegonicach k. Starego Sącza.

Alumnat i studium pastoralistów (pastoralistami nazywano kleryków ostatniego kursu przed święceniami) diecezji tyńieckiej, successive tarnowskiej, w latach 1822—1838 były załączkiem seminarium do dziś istniejącego. Otworzył je biskup tyńiecki, później tarnowski Grzegorz Tomasz Ziegler 15 XI 1822 r. Mimo planów umieszczenia tego seminarium w Tyńcu zostało ono otwarte w Bochni, a w 1826 r. przeniesione do klasztoru bernardynów w Tarnowie. Seminarium pastoralistów przestało istnieć po wyświęceniu rocznika 1837/8. Natomiast 1 IX 1838 r. otwarto w Tarnowie seminarium w nowym gmachu oraz zaczął swą działalność w pełni zorganizowany Instytut Teologiczny, na wzór uniwersyteckiego wydziału teologicznego.

Dotacje z funduszu religijnego na utrzymanie alumnatu były zależne od liczby kleryków. Zazwyczaj były bardzo oszczędne i zawsze niższe od preliminarza sporządzonego przez zarząd seminarium. Tak np. w r. 1824 zaplanowano sumę 242 flor. 44 kr. miesięcznie, buchalteria zaś państwowa przyznała 207 fl. 27 kr. Przyznaną kwotę wypłacała kasa obwodowa w ratach kwartalnych. Przeznaczano ją na wyżywienie, odzież, bieliznę, pościel, obuwie, materiały piśmienne, zakup książek, drzewo opałowe, światło, służbę, pranie i wydatki okolicznościowe. Przełożony seminarium rozliczał się dokładnie z wydatków, prowadząc skrupulatnie księgi rachunkowe. One dziś pozwalają poznać całokształt warunków życia społeczności seminaryjnej. Żywnienie alumnów i wszelkie usługi prowadzono metodą licytacyjną (kto zrobi najtaniej). Skutki takiego systemu w dotkliwy sposób odczuwali alumni.

Pomieszczenia alumnatu i studium pastoralistów były tymczasowe. W Bochni mieściło się w kamieniczkach prywatnych, w Tarnowie zaś w klasztorze bernardynów. Tymczasowość pomieszczeń była powodem wielu trudności lokalowych, a w latach 1829—32 przyczyniła się do pozostawienia części pastoralistów w seminarium lwowskim. W 1834 rozpoczęto przygotowania do budowy gmachu seminaryjnego. We wrześniu 1835 położono kamień węgielny, w jesieni 1837 budynek był już ukończony. Przez rok następny trwały prace wykończeniowe i porządkowe w urządzeniu wewnętrznym gmachu.

Funkcję bezpośredniego przełożonego seminarium pastoralistów w Bochni, a później w Tarnowie pełnił rektor. Był nim do 1834 r. ks. Andrzej

Rainer, były adiunkt ks. bpa Zieglera na uniwersytecie wiedeńskim. Od 1834 r. do 1837 funkcję rektora sprawował ks. Andrzej Ostrawski pochodzący z Moraw, a w ostatnim roku istnienia seminarium pastoralistów — ks. Michał Król, kapłan diecezji tarnowskiej, wychowanek wiedeńskiego Frintaneum, które kształciło elitę duchowieństwa z całej monarchii austriackiej. Za rektoratu ks. Króla otwarto w pełni zorganizowane seminarium. Drugim przełożonym seminarium pastoralistów był ojciec duchowny. W latach 1822—38 funkcję tę pełnili: ks. Michał Porębski (1822—26), ks. A. Ostrawski (1826—34), ks. Wawrzyniec Bielański (1834—36) i ks. Franciszek Sosnowski (1836—38).

Grono profesorskie było bardzo szczupłe, obejmowało tylko 2 wykładowców, i to przeważnie spełniających równocześnie funkcje wychowawców. Wykładowcami teologii pastoralnej byli: ks. A. Rainer (rektor), ks. Bielański (ojciec duch.), ks. Sosnowski (ojciec duch.), zaś metodyki i katechetyki: ks. Jan Machaczek, ks. Walenty Kostkowicz, ks. Porębski (ojciec duch.), ks. A. Ostrawski (ojciec duch.) i ks. Fr. Auerhann. Najdłużej funkcje przełożonych i profesorów pełnili ks. Rainer i ks. Ostrawski, toteż oni mogli wywrzeć największy wpływ na znaczną liczbę kapłanów młodej diecezji tyńiecko-tarnowskiej.

W ciągu 16 lat istnienia tymczasowego seminarium pastoralistów wyszło z niego 311 alumnów o dużym zróżnicowaniu wieku, pochodzenia terytorialnego, narodowego i społecznego. Dość duży procent stanowili alumni pochodzący z Węgier i Czech. Pod względem pochodzenia społecznego przeważali synowie rodzin chłopskich i rzemieślniczych.

Tymczasowe rozwiązanie problemu seminarium diecezjalnego wytworzyło tradycję kształcenia i wychowywania tarnowskich kleryków w kilku seminariach obcych, a mianowicie we Lwowie, Przemyślu, Ołomuńcu, Pradze i Budziejowicach Czeskich oraz we Wiedniu. Oprócz tych stałych grup przychodzili do seminarium diecezjalnego (pastoralistów) alumni seminariów węgierskich i słowackich z takich miast, jak np. Peszt, Eger, Koszyce, Rożnava czy Waradyn Wielki. Program nauki pastoralistów był zgodny z ogólnoaustriackim i obejmował 2 przedmioty: teologię pastoralną, wykładaną według podręcznika Andrzeja Reichenbergera (początkowo w języku łacińskim, później polskim), i katechetykę według podręcznika Jana Michała Leonharda. Pewną pomocą w studium dla alumnów była biblioteka składająca się początkowo z samych pozycji podręcznikowych oraz cennych starodruków poklasztornych. Istniała również praktyka wręczania neoprezbiterom kilku podręcznych książek przydatnych w duszpasterstwie.

Już od Soboru Trydenckiego celem seminarium, jako zakładu wychowawczego, było wychowanie kleryków na gorliwych i świętych kapłanów. Reforma józefińska podkreślała jeszcze mocniej w wychowaniu semina-

ryjnym kierunek duszpasterski, pojmując oczywiście duszpasterstwo w swoisty sposób jako „służbę religii, państwu i ludzkości” i przeakcentowując formację intelektualną kosztem wyrobienia moralnego, a jeszcze bardziej ascetycznego.

Ten brak systemu józefińskiego starano się naprawić w okresie tzw. restauracji katolickiej. Związana była ona z takimi reformatorami życia religijnego, jak św. Klemens Hofbauer i Jakub Frint. Z kołami restauracji katolickiej związany był również bp Ziegler. Toteż w wychowaniu seminarium pastoralistów diecezji tyniecko-tarnowskiej można dostrzec wpływ ducha środowiska wiedeńskiego.

Duch rygoryzmu i lojalności wobec władz austriackich, panujący w seminarium pastoralistów w Bochni i w Tarnowie, nie zdołał jednak stłumić żywiołowego wzrostu nastrojów patriotycznych wśród alumnów i angażowania się w akcję konspiracyjną, której ślady pozostały w aktach archiwalnych. Najczęściej jednak uczucia patriotyczne alumnów wyrażały się w czytaniu zakazanych patriotycznych pism i książek, szczególnie w latach 1835—37.

W zakończeniu pracy omówił ks. Banach krótko otwarcie w dniu 1 IX 1838 w pełni zorganizowanego seminarium oraz Instytutu Teologicznego w Tarnowie.

2. Ks. Franciszek Drączkowski. *Zagadnienie postu według św. Leona Wielkiego*. Maszynopis. Lublin 1970 ss. 81. Praca powstała na seminarium ks. doc. dra hab. Jana Marii Szymusiaka. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Zagadnienie postu i pokuty stało się w obecnym czasie aktualne. Przede wszystkim wpłynęła na to encyklika Pawła VI *Paenitemini* z 17 II 1966 r., w której papież wyłożył chrześcijańską naukę o poście i pokucie, podając zarazem nowe przepisy postne dla całego Kościoła. Formułując doktrynę o poście Paweł VI odwołuje się często do Ojców Kościoła, wśród których wymienia Leona Wielkiego. Imienne wyróżnienie Leona Wielkiego oraz zachęta Soboru Watykańskiego II do studium Ojców Kościoła skłoniły autora do prześledzenia opinii o poście w pismach wielkiego papieża i doktora Kościoła V wieku.

Źródłami, dla przedstawienia problemu, są mowy i listy św. Leona. Do dnia dzisiejszego zachowały się 173 listy, które są owocem korespondencji Leona z różnymi osobistościami. Spośród nich 30 pisanych do papieża, a pozostałe wysyłane były przez Leona do innych. Listy zawierają dużo materiału do poznania stosunków administracyjnych, problemów doktrynalnych, herezji i karności kościelnej.

Odnosnie zaś do postów znajdujemy w nich tylko materiały pośrednie. Zasadniczym źródłem, pozwalającym poznać myśl Leona dotyczącą postów, są jego mowy. Zachowało się ich 95. Pochodzą z czasów jego pontyfikatu (440—461), a treściowo łączą się z rokiem liturgicznym. Dla problemu, którym zajął się autor, najbardziej przydatne są mowy wygłoszone z okazji Wielkiego Postu, Suchych dni po Zesłaniu Ducha Świętego, Suchych dni wrześniowych i grudniowych. Ks. Drączkowski przy korzystaniu z nich oparł się na wydaniu krytycznym braci Ballerich z r. 1775, które w zasadzie powtórzył Minge. Pracę podzielił autor na trzy rozdziały. W pierwszym omówił naturę postu według Leona Wielkiego tzn.: istotę postu, jego potrzebę, cechy i rodzaje; w drugim — cele postu i ich konsekwencje dla życia praktycznego; w ostatnim — realizację postów przez akty wewnętrzne i zewnętrzne z uwzględnieniem poszczególnych okresów roku kościelnego. Św. Leon używał słowa „ieiunium” — „post” wieloznacznie. Nawiązując do współczesnego podziału postu można ustalić, że terminem „ieiunium” posługiwał się Leon Wielki raz w sensie ieiunium morale, tj. umiarkowanego powstrzymywania się od pokarmów i napojów według pewnych reguł, innym razem w sensie przenośnym. W tym ostatnim post oznaczał wstrzymanie się od błędów, grzechów i przyjemności. Najczęściej jednak używa św. Papież tego terminu na określenie tego, co nazywamy „ieiunium ecclesiasticum”, czyli na oznaczenie wstrzemięźliwości od pokarmów i napojów w pewnym stopniu i w dni wyznaczone przez Kościół. Poza tym św. Leon używa słowa „ieiunium” na oznaczenie czasu, w którym należy pościć. Istotę zaś postu upatrywał ten wielki Papież w postawie wstrzemięźliwości wszystkich władz człowieka. Z praktyką postu zaleca on odpowiednią postawę moralną, a szczególnie praktykowanie miłości bliźniego wyrażającej się w udzielaniu jałmużny. Post chrześcijański ma mieć charakter duchowy i religijny, a motywem podejmowania praktyki wstrzemięźliwości oprócz motywów naturalnych, psychologicznych ma być pragnienie upodobnienia się do Chrystusa w jego cierpieniach i ofierze. Post, według Leona Wielkiego, powinien spełniać trzy zasadnicze cele. Ma być przebłaganiem za grzech, wyrazem wdzięczności za dobrodziejstwa Boże i pomagać człowiekowi do uświęcenia własnego i bliźnich.

Św. Leon doskonale rozumiał, że do dobrego i owocnego zrealizowania postu należy ze strony człowieka spełnić pewne warunki, i to zarówno gdy chodzi o akty wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Do pierwszych zalicza: męstwo i hart ducha potrzebne do walki z pokusami szatana, złych ludzi i naszej natury; wiarę usposabiającą duszę do oddania się Bogu i prowadzącą do czynnej miłości bliźniego oraz modlitewne usposobienie duszy proszącej o dar postu. Ponadto, aby dobrze spełniać praktyki postne, trzeba poświęcić im nieco uwagi, oderwać się od rzeczy ziemskich, ograni-

czyć pokarmy. Nade wszystko zaś istotnym aktem zewnętrznym są uczynki miłości bliźniego, które są właściwym wypełnieniem postów. Bardzo silny nacisk kładzie Leon Wielki na to, by posty realizować w ciągu całego roku kościelnego i w terminach ustalonych dla całego Kościoła równocześnie. Wzmacnia to ich walor duszpasterski i skuteczność w osiągnięciu wyznaczonych celów.

3. Ks. Ludwik Grzebień SJ. *Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542—1600)*. Maszynopis. Lublin 1970 ss. 212. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Praca ks. L. Grzebienia składa się z czterech rozdziałów: 1. Biskup Hieronim Rozrażewski, 2. Formowanie biblioteki, 3. Zasób biblioteki, 4. Losy biblioteki — oraz dodatku źródłowego zawierającego: a) wykazy książek, b) komentarz do wykazów. Dysertacja ks. Grzebienia została w całości opublikowana pod tym samym tytułem w czasopiśmie „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” T. 22:1971 s. 61—168.

4. Ks. Alfred Ignatowicz. *Grekokatolicka diecezja supraślska (1796—1807)*. Maszynopis. Lublin 1969 ss. XV+155+7 fotografii+mapa. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Mieczysława Żywczyńskiego. Recenzent II — ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

Chociaż okres istnienia diecezji supraślskiej był bardzo krótki, zasługiwał na opracowanie monograficzne, ponieważ była to jedyna diecezja unicka pod rządami pruskimi. Fakt ten zasugerował ks. A. Ignatowiczowi postawienie ciekawego problemu — Jaka była polityka Berlina wobec grekokatolików? Szukanie odpowiedzi na tak postawiony problem stało się jednym z motywów podjęcia tematyki omawianej pracy. Drugim motywem wyboru tematu pracy był zupełny brak opracowania monograficznego diecezji supraślskiej.

Czas powstania diecezji i moment jej likwidacji wykreślają ramy chronologiczne pracy. Z jednej strony jest to więc rok trzeciego rozbioru Polski (1795), w którym to roku diecezja powstała, z drugiej zaś strony traktat w Tylży (1807), który praktycznie likwidował tę diecezję.

Praca w większości oparta jest na przekazach źródłowych, zarówno rękopiśmiennych, jak i drukowanych.

Z zachowanych i dostępnych autorowi źródeł rękopiśmiennych na pierwszym miejscu wymienić należy materiały pochodzące z Bibliotheca Apostolica Vaticana, które zawierają dane o erekcji diecezji oraz o jej pierwszym biskupie ordynariuszu. Wykorzystano znajdujący się w Archiwum Głównym Akt Dawnych obszerny zespół akt „Kamera Białostocka”, który zawiera bogate informacje nie tylko odnośnie do diecezji i jej rządów, lecz również co do wielu pojedynczych parafii, samego klasztoru suprańskiego (tzw. sprawa Ossuchowskiego), a także życia ludności i kleru unickiego. Do licznych uściśleń posłużyły autorowi w pracy również zbiory archiwów dekanalnych i parafialnych. Z archiwów tych na wyróżnienie zasługuje Archiwum parafii prokatedralnej w Białymstoku, w którym przechowuje się księgę wpisów Konsystorza Suprańskiego pt. *Protokoł Potoczny*. Zawiera ona kopie lub regesty wszystkich dokumentów, które wyszły z konsystorza od 16 marca 1796 do 11 sierpnia 1805 roku. Są w niej również informacje o dokumentach wpływających do konsystorza.

W konstrukcji pracy przyjął autor układ rzeczowy, zachowując jednak chronologię przy omawianiu poszczególnych zagadnień. Praca składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym rozdziale została omówiona geneza diecezji suprańskiej, z uwzględnieniem sytuacji polityczno-religijnej, która zaistniała w Polsce po trzecim rozbiore. Następny rozdział został poświęcony klasztorowi bazylianów. Rola klasztoru przy powstaniu diecezji i jej dalszej egzystencji była tak zasadnicza, że należało temu zagadnieniu poświęcić specjalną uwagę. Cerkiew klasztorna stała się bowiem katedrą, a rządcy diecezji rekrutowali się zazwyczaj z duchownych klasztoru suprańskiego. Kler diecezji został omówiony w dwu następnych rozdziałach, przy zachowaniu podziału na kler wyższy (rozd. III: „Rządcy diecezji i ich główni pomocnicy”) i kler niższy (rozd. IV: „Duchowieństwo niższe diecezji”). Ludność diecezji omówił autor w ostatnim rozdziale. Szczupłe dane źródłowe nie pozwoliły jednak na szersze zajęcie się ludnością, jej życiem religijnym, kulturalnym i oświatowym. Na tyle, na ile pozwoliły źródła, w rozdziale tym uwzględniono jednak kwestię językową i narodowościową grekokatolików oraz ich stosunek do innych wyznań.

Jednym z cenniejszych osiągnięć pracy ks. A. Ignatowicza jest próba dania odpowiedzi na pytanie: jaki był stosunek władz pruskich do grekokatolików? Oto najważniejsze spostrzeżenia autora.

Unicka diecezja suprańska (1796—1807) stanowiła dla władz pruskich coś nowego, coś, wobec czego nie miano ściśle określonego sposobu postępowania. Rząd pruski, nie mając specjalnych i odrębnych metod postępowania wobec grekokatolików, posłużył się „starymi” metodami, jakie stosował wobec łacinników. Zdaniem autora polityka Prus odnośnie do diecezji suprańskiej prawie w niczym nie różniła się od postępowania wobec

diecezji rzymskokatolickich, będących na tych terenach. W obu wypadkach stosowano bardzo ścisły nadzór, drobiazgowość i ingerencję we wszelkie przejawy życia religijnego. Podobnie jak w diecezjach rzymskokatolickich, wobec diecezji supraślskiej zastosowano ścisłą cenzurę nad kontaktami z Rzymem i pismami papieskimi. W sprawie obu obrządków kamera stosowała ścisły nadzór nad sprawowaniem praktyk religijnych oraz nad kancelarią parafialną. Wielką wagę przywiązywały władze pruskie do wizytacji biskupich i dziekańskich, z których sprawozdania i tabele ludności wymagane były w diecezji supraślskiej równie skrupulatnie jak w diecezji wigierskiej. Podobnie można powiedzieć o księgach metrycznych, których duplikaty należało odsyłać do powiatu. W obu obrządkach były ograniczenia w zakładaniu nowych parafii, w budowaniu kaplic filialnych oraz zbliżone formy ucisku wobec kleru (konfiskata, ścisły nadzór, utrudnienia w obejmowaniu beneficjów). Zmuszając do wprowadzania pewnych innowacji w obrządku greckim, jak np. zmniejszenie liczby postów i świąt, władze pruskie naśladowały swoje wcześniejsze postępowanie wobec łacinników. Identyczne postępowanie Berlina daje się również zauważyć w sprawie zamiany dziesięciny, płaconej w naturze na opłaty pieniężne, a także w przepisach konfiskujących posiadłości duchowieństwa.

Należy jednak przyznać, że postępowanie pruskie zawierało też wiele plusów. Bez wątplenia dążono do podniesienia kwalifikacji umysłowych księży unickich. W tym celu zachęcano do studiów uniwersyteckich oraz nakazywano częstsze wizytacje i kongregacje. Przez kler usiłowano oddziaływać na ludność. Dlatego też ceniono księży, którzy odznaczali się wysokimi walorami umysłowymi i moralnymi. Należy także podkreślić inicjatywę władz prowincji przy zmniejszaniu nadmiernej liczby świąt i postów oraz próby wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego. Dbano też o podniesienie oświaty wśród ludności i o szkolnictwo elementarne, chociaż w tej ostatniej dziedzinie najłatwiej dają się zauważyć próby germanizacyjne. Analizując stosunek rządu pruskiego do różnych wyznań i obrządków należy przyznać, że w interesie rządu leżało raczej zbliżenie wyznań niż skłócenie. Przy zróżnicowaniu społecznym postępowano nie raz odwrotnie.

Chociaż władze pruskie diecezję supraślską traktowały podobnie jak diecezje rzymskokatolickie, to jednak z grekokatolikami liczone się mniej niż z łacinnikami. Uważano po prostu, że stanowią oni mniej poważną siłę i są bardziej ulegli wpływowi rządowemu. Stąd były pewne usiłowania do zbliżenia ich ku protestantom. Rząd jednakowoż zachowywał ostrożność w postępowaniu. Obawiał się bowiem zbliżenia grekokatolików do prawosławnych, czemu była zdecydowanie przeciwna pruska racja stanu.

5. Ks. Stanisław Janaczek. *Albin Dunajewski w latach 1817—1879*. Maszynopis. Lublin 1971 ss. XI+136. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Mieczysława Żywczyńskiego. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski.

Biskup Albin Dunajewski był wybitną postacią w episkopacie polskim z dwóch powodów. Uchodził za jednego z gorliwszych biskupów, a po wtóre otaczał go nimb patrioty, gdyż dwa razy (w latach 1833—40 i w 1863) brał udział w ruchu konspiracyjnym. Wprawdzie sam Dunajewski uparcie przeczył posądzeniu go o udział w powstaniu styczniowym, ale powszechnie nie wierzono tym zaprzeczeniom. Pomimo opracowań Glemmy i Tyrowicza życiorys Dunajewskiego przedstawiał sporo niejasności. Dlatego ks. Stanisław Janaczek postawił sobie za cel przedstawienie dziejów Dunajewskiego w pierwszym ich okresie, tzn. do r. 1897, czyli do objęcia rządów biskupich. W tym celu wykorzystał obfity materiał źródłowy z Krakowa, Lwowa i Wrocławia. Nie korzystał wprawdzie z materiałów rzymskich i wiedeńskich, ale to nie przesądza wartości rozprawy, bo trudno się w nich spodziewać ważniejszych informacji o młodości Dunajewskiego.

Praca dzieli się na 5 rozdziałów: 1. Lata szkolne, 2. Studia uniwersyteckie, działalność spiskowa oraz pobyt w więzieniu, 3. Od powrotu ze Szpilbergu do święceń kapłańskich, 4. Rektor seminarium św. Jana w Warszawie. Sprawa udziału Dunajewskiego w powstaniu styczniowym, 5. W służbie diecezji krakowskiej.

W dziejach Polski przedrozbiorowej Dunajewscy herbu Sas nie wyróżniali się niczym szczególnym. Piastowali podrzędne urzędy szlacheckie na Rusi Czerwonej, gdzie mieli swe posiadłości. Nazwisko to stało się głośnie dopiero w drugiej poł. XIX w. dzięki rodzonym braciom Julianowi i Albinowi Dunajewskim. Pierwszy z nich zasłynął głównie jako wybitny ekonomista i minister finansów monarchii Austro-Węgierskiej, drugi jako biskup krakowski i kardynał. Albin urodził się 1 III 1817 w Stanisławowie; rodzicami jego byli Szymon Dunajewski, syn podstolego halickiego oraz Antonina Domicela z domu Błażowska. W r. 1826 po ukończeniu szkoły obwodowej w Nowym Sączu Dunajewski kontynuował naukę w tamtejszym gimnazjum. Pod koniec pobytu w gimnazjum pragnął wstąpić do Towarzystwa Jezusowego. Z niewiadomych powodów zrezygnował z tego zamiaru. O kapłaństwie myślał nadal i w 1832 r. udał się na dalsze studia do Lwowa, gdzie chciał ukończyć Wydział Teologiczny. Tutaj w latach 1832—1834 uczęszczał na tzw. filozofię jako stypendysta seminarium duchownego we Lwowie. Nie mieszkał na terenie seminarium. W r. 1834 rozpoczął A. Dunajewski studia teologiczne, ale już w następnym przeniósł się na Wydział Prawa. Studia ukończył w r. 1839. W tych latach

zbliżył się do organizacji konspiracyjnych. Pod koniec r. 1834 był członkiem Związku Przyjaciół Ludu, a później należał do Węglarstwa Polskiego. Czynne zaangażowanie Dunajewskiego w pracach konspiracyjnych znalazło odbicie w aktach lwowskiej policji i sądu kryminalnego. Na przełomie r. 1835/36 był jednym z oskarżonych w procesie Karola Szajnochy. Od r. 1839 Dunajewski poświęcił się całkowicie działalności konspiracyjnej na terenie Lwowa. Zajmował kierownicze stanowisko w Sprzysiężeniu Demokratów Polskich, brał czynny udział w jego pracach, kształcił młodych spiskowców oraz prowadził agitację wśród młodzieży. Wskutek zdrady 8 II 1841 r. został aresztowany. Pod koniec października 1840 r. sąd kryminalny we Lwowie wydał wyrok śmierci na 51 osób, w tym także na Dunajewskiego. Najwyższy Trybunał w Wiedniu uchylił wyrok śmierci. Dunajewski został skazany na 8 lat więzienia, które odbył w Szpilbergu k. Brna. Pomimo ciężkich warunków (jak wynika z dokładnych badań śmiertelność więźniów w Szpilbergu przekraczała 50%) Dunajewski okazał się w twierdzy człowiekiem wielkiego hartu. Tą postawą zrehabilitował się całkowicie wobec kolegów za chwile słabości w czasie aresztu śledczego. Mury twierdzy opuścił 24 III 1848 r. na podstawie cesarskiej amnestii. Po wyjściu z więzienia pełnił różne funkcje urzędnicze. Od 1851 r. pracował jako dyrektor drukarni „Czas” Po 1855 r. przyjął posadę osobistego sekretarza Adama Potockiego. Na rok 1851 przypada w życiu Dunajewskiego jeszcze jeden godny odnotowania fakt. Na krótko przed datą ślubu 22 VII umiera jego narzeczona Felicja Szczepanowska. W r. 1859 wstąpił Dunajewski do seminarium w Krakowie; 28 VII 1861 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W r. 1862 przeniósł się do Warszawy, gdzie otrzymał stanowisko rektora seminarium. Na tym stanowisku zastał go wybuch powstania styczniowego. Na skutek zmyślonych, lekkomyślnie rozgłaszanych wiadomości przez kleryka Artura Wołyńskiego uważano Dunajewskiego za dyrektora Wydziału Spraw Zagranicznych w organizacji powstańczej. Tymczasem zachował on wobec powstania całkowitą neutralność, uważał bowiem, że duchowni nie powinni mieszać się do polityki. Opowiadania A. Wołyńskiego i nagły wyjazd Dunajewskiego do Krakowa zużytkowała cesarska policja dla oskarżenia ks. Dunajewskiego o udział w powstaniu. Do Krakowa przybył on pod koniec lutego 1864. Tu spadły na niego represje za udział w powstaniu. Najpierw władze rosyjskie zażądały ekstradycji Dunajewskiego, władze austriackie odmówiły jednak wydania, ponieważ był on poddanym austriackim. Niemniej był ciągle inwigilowany przez miejscową policję. Bardzo bezwzględnie potraktował ks. Dunajewskiego ówczesny rządca diecezji krakowskiej bp. A. Gałęcki. Bez zbadania prawdziwości zarzutów otrzymał Dunajewski za udział w ruchu narodowym karne przeniesienie na wikariat do Rudawia. Zabiegi o pełną rehabilitację, mimo wielu wysiłków z jego strony i ze strony jego przyjaciół,

nie odniosły skutku. Dopiero w r. 1865 biskup pozwolił mu na powrót do Krakowa, gdzie został mianowany kapelanem sióstr Wizytek na Krowoderskiej. Funkcję tę pełnił do chwili nominacji na biskupa krakowskiego. O nominację na biskupstwo zabiegali zwłaszcza zmartwychwstańcy: W. Kalinka i Piotr Semenenko oraz inne wpływowe osoby. Sakrę biskupią otrzymał Dunajewski 8 VI 1879 r.

6. Ks. Antoni Kiełbasa SDS. *Początki salwatorianów na ziemiach polskich (1900—1908)*. Maszynopis. Lublin 1968 ss. IX+212. Praca pisana na seminarium ks. prof. dra hab. Mieczysława Żywczyńskiego. Recenzent II — ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

Zgromadzenie księży salwatorianów, założone w 1881 r. w Rzymie przez ks. Franciszka Jordana, już w krótkim czasie po swym powstaniu, bo w r. 1900, zaczęło rozwijać swą aktywną działalność na terenach polskich. W chwili obecnej weszło ono już w rzeczywistość polskiego kościoła wraz ze swą 70-letnią historią. Historia ta nie znalazła jak dotąd wyczerpującego opracowania. Praca ks. Kiełbasy częściowo usuwa ten brak, stawiając sobie za cel opracowanie początkowych dziejów zgromadzenia na ziemiach polskich. Zakres pracy został programowo zawężony do pierwszych ośmiu lat pobytu salwatorianów w Polsce, tj. od 1900 do 1908 r. To zawężenie ram chronologicznych uzasadnia autor racjami związanymi ze sprawą dostępu do źródeł, mających stanowić dokumentację dla omawianego studium. Materiały do dziejów zgromadzenia po r. 1908 znajdują się w archiwum salwatoriańskim w Wiedniu — w czasie pisania pracy autor nie miał możliwości skorzystania z nich.

Zasadniczy materiał źródłowy wykorzystany w opracowaniu pochodzi z Archiwum Generalnego w Rzymie, z Archiwum Prowincji Polskiej w Krakowie oraz ze zbiorów Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie⁵. Odnośnie do źródeł drukowanych na szczególne wyróżnienie zasługują konstytucje zgromadzenia, z uwzględnieniem niektórych ich kolejnych redakcji, aż do opracowania z r. 1922; *Ordinationes Capituli Generalis*; *Annales SDS*, ukazujące się wprawdzie dopiero od 1916 r., ale zawierające wiele cennego materiału dotyczącego historii zgromadzenia. Powyższy materiał piśmienny został jeszcze uzupełniony przez ustne relacje bezpośrednich lub pośrednich świadków wydarzeń i spraw omawianego w pracy okresu. Rozprawa ks. Kiełbasy składa się z czterech rozdziałów: 1. Działalność

⁵ Zob. A. Kiełbasa. *Źródła do początkowych dziejów salwatorianów na ziemiach polskich*. „Arch. Bibl. Muz.” T. 20:1970 s. 135-162.

salwatorianów pochodzących z ziem polskich w początkach istnienia zgromadzenia ks. Jordana, 2. Starania o założenie placówki na ziemiach polskich⁶, 3. Założenie placówki w Trzebini, 4. Życie i działalność kolegium trzebińskiego.

Szybko rozwijające się Towarzystwo Boskiego Zbawiciela skupia w swoich szeregach ludzi różnych narodowości. Przyszli członkowie najczęściej spotykali się z dziełem ks. Jordana poprzez wydawaną w zgromadzeniu prasę. Ponadto wielu z nich miało okazję dowiedzieć się o celach i pracy nowego zakonu dzięki osobistym kontaktom z jego członkami. Założyciel tworzył specjalne ekipy księży i braci, wysyłał je następnie do różnych miejscowości w celu kolportowania czasopism zgromadzenia oraz werbowania nowych powołań kapłańskich. Wśród zgłaszających się spotykamy, już w pierwszych latach istnienia Towarzystwa, kandydatów z ziem polskich. Byli to kandydaci głównie z zaboru pruskiego, przy czym znaczna ich większość pochodziła z Opolszczyzny i Górnego Śląska. Zaledwie kilku było z Poznańskiego, z Pomorza, Warmii i z Krakowskiego. Przewagę osób z pewnych rejonów zaboru pruskiego należy tłumaczyć przede wszystkim rolą, jaką odegrał tam kolportaż czasopism wydawanych przez zgromadzenie w języku niemieckim oraz indywidualną akcją poszczególnych zakonników. Kandydaci z ziem polskich rekrutowali się z niższych warstw społecznych. Przeważa tu pochodzenie chłopskie, w niektórych przypadkach robotnicze. W okresie poprzedzającym założenie polskiej placówki księży i bracia z ziem polskich stanowili znaczny procent członków nowej Instytucji. Duża liczba Polaków w zgromadzeniu nasunęła ks. Jordanowi myśl przeszczepienia zgromadzenia również na ziemię polskie. Ze względu na ustawy rządowe nie było mowy o założeniu placówki na terenie zaboru rosyjskiego czy pruskiego. Na terenie zaboru austriackiego najbardziej odpowiedni wydawał się ks. Jordanowi Kraków (bliskość Śląska, z którego pochodziła większość kandydatów, Uniwersytet Jagielloński pozwalający na dalsze studia). Już w styczniu 1900 r. ks. Jordan powierza młodemu teologowi Wojciechowi Kummerowi znalezienie w Krakowie odpowiedniego mieszkania. Kandydatami, którzy mieli przeszczepiać Towarzystwo Boskiego Zbawiciela na ziemię polską byli księży A. Zacharzowski, H. Bugiel i C. Wojciechowski. W październiku 1900 r. księży ci zamieszkali razem w Krakowie przy ulicy Szlak. Nie tworzyli jednak formalnie ustanowionego kolegium z superiorem na czele. Założyciel wyznaczył jedynie wikariusza (Vicarius in capite) w osobie ks. Zacharzowskiego, który był odpowiedzialny za całość. Wobec podwładnych pełnił on wszystkie obowiązki superiora. Na skutek trudności w uzyskaniu od władz die-

⁶ Rozdział ten został opublikowany. „Rocz. Teol.-Kanon.” T. 17:1970 z. 4 s. 83-105.

cezjalnych zezwolenia na założenie domu zakonnego w samym Krakowie pierwsi salwatorianie podjęli próby znalezienia odpowiedniego miejsca na założenie placówki poza Krakowem, ale na terenie tej diecezji. Wybór padł na położoną w pobliżu Chrzanowa Trzebinę. Ordynariusz krakowski kard. J. Puzyna pismem z dnia 1 X 1901 r. wyraził zgodę na założenie domu, tj. kolegium Towarzystwa Boskiego Zbawiciela w Trzebini dla wychowania alumnów zgromadzenia oraz dla pomocy klerowi diecezjalnemu. Trudności związane ze znalezieniem odpowiedniego obiektu, brak funduszy opóźniły utworzenie kolegium tak, że dopiero 1 VII 1903 r. pierwsi salwatorianie przenieśli się z Krakowa do Trzebini. Najbliższych pięć lat to dla nowej placówki okres niezwykle trudny. Dwa problemy wybijały się na czoło: zabezpieczenie podstaw gospodarczo-prawnych nowej placówce oraz działalność propagandowa. Osiągnięcia zakonników były duże. W r. 1905 zakupili ziemię, wybudowali dom i kaplicę; w r. 1907 Namiestnictwo we Lwowie zatwierdziło nową siedzibę zgromadzenia pod nazwą „Collegium Marianum Trzebinia” Liczba członków w omawianym okresie uległa wahaniom od 3 do 8. Przybywający do Trzebini księża to ludzie młodzi. Zaledwie jeden z nich przybył mając już dziesięć lat kapłaństwa. Jako zakonnicy, salwatorianie byli zobowiązani do przestrzegania konstytucji swego zgromadzenia, jak również uchwał kapituły generalnej i indywidualnych rozporządzeń generała zakonu. Jednak ze względu na podejmowane prace duszpasterskie musiano księżom z Trzebini udzielić szeregu dyspens i odchyłeń od praktyk, szczególnie wspólnych. Głównym zajęciem księży podczas pierwszych lat pobytu na terenie Trzebini była praca duszpasterska, przejawiająca się w formie pomocy okolicznym księżom. Dopiero na drugim miejscu można mówić o działalności wydawniczej, która została związana z kolegium w r. 1906, gdy przeniesiono do Trzebini redakcję wydawanego dotąd w Rzymie „Posłańca Salwatoriańskiego”.

7. Ks. Stanisław Kotkowski. *Początkowe dzieje Seminarium Diecezjalnego w Sandomierzu (1820—1841)**. Maszynopis. Lublin 1968 ss. XV+173+aneksy. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra Mieczysława Żywczyńskiego. Recenzent II — ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

Dwie przyczyny skłoniły ks. S. Kotkowskiego do opracowania początków Seminarium w Sandomierzu⁷. Pierwsza z nich to jubileusz 150-lecia

⁷ Na temat Seminarium Duchownego w Sandomierzu ks. S. Kotkowski ogłosił następujące artykuły: *Sto pięćdziesiąt lat istnienia i działalności Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1820-1970)*. „Arch. Bibl. Muz.” T. 21:1970 s. 231-241. — *Seminarium Duchowne w Sandomierzu (1820-1970)*. „Kronika Diecezji Sandomier-

powstania diecezji sandomierskiej, uroczyste obchodzony w 1968 r. W ścisłym z nim związku pozostawała przypadająca w 1970 r. półtorawiekowa rocznica erekcji seminarium, jako jednej z instytucji centralnych diecezji. Ta sama bowiem bulla pap. Piusa VII „Ex imposita Nobis” z 30 VI 1818 r., która powołała do życia diecezję sandomierską, dała także podstawy prawne założenia jej Almae Matris. Natomiast drugim motywem podjęcia tematu rozprawy był dotychczasowy brak specjalnego opracowania monograficznego tejże uczelni.

Autor oparł się na materiale archiwalnym z następujących zbiorów: Archiwum Seminarium Duchownego w Sandomierzu, Archiwum Kurii Diecezjalnej i Kapituły Katedralnej w Sandomierzu, Archiwum Kurii Diecezjalnych w Kielcach, Krakowie i Lublinie, Archiwum OO. Reformatorów w Krakowie, Archiwum Główne Akt Dawnych i Akt Nowych w Warszawie, Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Kielcach, Oddział Terenowy w Radomiu, Bibliotheca Apostolica Vaticana i Biblioteka Seminarium Duchownego w Sandomierzu.

Ramy chronologiczne pracy zostały wytyczone z jednej strony datą założenia seminarium (1820 r.), a z drugiej — datą nadania statutu przez bpa nominata sandomierskiego Klemensa Bąkiewicza w dniu 6 II 1841 r. Statut ten, przeprowadzający gruntowną reorganizację seminarium sandomierskiego, stanowił przełomowy moment w jego dziejach. Praca omawia zatem tylko ten etap historii Almae Matris Sandomiriensis, który związany jest z jej erekcją i organizacją opartą na pierwszym statucie, nadanym przez bpa Adama Prospera Burzyńskiego dnia 1 IX 1826 r.

Konstrukcja pracy posiada układ rzeczowy, oczywiście z zachowaniem chronologii w ramach omawianych kolejno zagadnień. Od rzeczowego układu odbiega tylko pierwszy rozdział rozprawy, przedstawiający genezę założenia omawianej uczelni. Ujęcie rzeczowo-chronologiczne wydaje się najbardziej odpowiednie dla tego typu dysertacji. Na obraz bowiem instytucji naukowo-wychowawczej, jaką jest seminarium duchowne, składa się szereg elementów. Takimi czynnikami funkcjonowania i rozwoju tej uczelni duchownej są: podstawy materialne umożliwiające jej egzystencję i normalne działanie (rozd. II — uposażenie seminarium), ramy organizacyjne obejmujące podmiot (rozd. III — zespół administracyjny i wychowawczy) i przedmiot (rozd. IV — alumni) procesu wychowawczego, jak również środki stosowane dla osiągnięcia jej celów (rozd. V — nauczanie i rozdz. VI — wychowanie). Wymienione zagadnienia tworzą właśnie problematykę omawianej pracy.

Pierwszą z władz diecezjalnych, która zatroszczyła się o zorganizowanie seminarium w Sandomierzu, była miejscowa kapituła katedralna. W wysłanym 11 IX 1819 r. piśmie z homagium przypominała ona swemu pierwszemu biskupowi Stefanowi Hołowczycowi o postulatach bulli „Ex imposita Nobis” dotyczących spraw seminarium diecezjalnego, podsuwając jednocześnie gotowy projekt zdobycia funduszu na jego uposażenie. Nie Hołowczycowi, który w tym czasie obejmował arcybiskupstwo warszawskie, ale dopiero drugiemu z kolei biskupowi sandomierskiemu A. P. Burzyńskiemu przypadło w udziale zorganizowanie seminarium. Uroczyste otwarcie uczelni nastąpiło 7 XI 1820 r. Byt prawny tej instytucji został oparty na zleceniu papieskim zawartym we wspomnianej bulli. Natomiast ze strony państwowej fundacyjnym aktem był re-skrypt Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 22 XII 1820 r. Ukształtowanie tej uczelni potwierdziła również Stolica Apostolska, która doceniając zasługi Burzyńskiego w realizowaniu postulatów wymienionej bulli, przesłała mu 18 VIII 1823 r. wyrazy uznania za należyte jej zorganizowanie.

Seminarium zostało w 1820 r. umieszczone w jednopiętrowym gmachu księży emerytów w Sandomierzu, położonym przy ulicy Panny Maryi. Podstawę uposażenia zakładu seminaryjnego, jeśli pominąć zabudowania, stanowiły czasowe dochody z wydzierżawionych majątków ziemskich oraz subwencja państwowa, wypłacana za skonfiskowane majątki duchowne.

Władzę zwierzchnią nad uczelnią sprawował ordynariusz diecezji przy pomocy komisji prowizorów, składającej się z dwóch członków kapituły katedralnej. Natomiast bezpośredni w niej zarząd wykonywał regens przy pomocy wiceregensa. Regens stał na czele seminarium, zajmując się sprawami ekonomicznymi i sprawując nadzór nad całością. Oprócz niego było w uczelni trzech profesorów: dwóch teologii i jeden filozofii. Śpiewu i rubrycystyki uczył wikariusz katedralny. Jeden z profesorów sprawował obowiązki wiceregensa. Zgodnie z systemem wychowawczym praktykowanym przez księży „komunistów”, z których grona rekrutowali się pierwsi przełożeni Seminarium Sandomierskiego, wiceregens poza obowiązkami profesora i wychowawcy spełniał ponadto w dzisiejszym znaczeniu rolę ojca duchownego.

W ciągu omawianych 21 lat istnienia uczelni przyjęto do niej 220 aspirantów. Warunki przyjęcia do seminarium były określone przez władzę diecezjalną i świecką. Na uwagę zasługuje ustalenie kompletnej listy alumnów (za lata 1820—41) z podaniem uwarunkowań powołań aspirantów do stanu duchownego. Nauczanie i wychowanie alumnów miało na celu uformowanie ich na świątłych i gorliwych kapłanów. W te dziedziny życia seminaryjnego ingerowały władze zaborcze. Rząd Królestwa Polskiego w omawianym okresie w uczelniach duchownych usiłował kształcić

i wychowywać młodzież seminaryjną w duchu obostrzonych zasad józefinizmu. W tym celu został rozesłany 14 III 1821 r. do wszystkich diecezji Królestwa Polskiego projekt seminaryjnego nauczania, specjalnie opracowany na wniosek Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Projekt ten został jednak przez władze diecezjalne odrzucony.

W Seminarium Sandomierskim projekt rządowy z 1821 r. znalazł tylko częściowe zastosowanie. Przed 1836 r. nauczano w nim z tych podręczników poleconych w projekcie, które nie zawierały poglądów potępionych przez Stolicę Apostolską. Podobny los spotkał w seminarium następny projekt rządowy nauczania alumnów, opracowany w 1836 r. Wypada nadmienić, iż w pracy zostały zamieszczone dwie tablice z 1836 r. zawierające wykaz dzieł z których nauczano w ówczesnych seminariach diecezjalnych Królestwa Polskiego.

Na podstawie podręczników używanych w uczelni sandomierskiej można stwierdzić, że formacja intelektualno-duszpasterska jej wychowanków miała raczej nastawienie praktyczne. Szczególny bowiem nacisk w kształceniu alumnów położono na przedmioty przydatne w duszpasterstwie parafialnym oraz na naukowe poznanie Pisma Św. Oceniając ogólnie poziom nauczania w Seminarium Sandomierskim w omawianym okresie wypada zaznaczyć, że choć nie był on wysoki, podobnie jak w innych tego typu uczelniach Królestwa Polskiego, to jednak jego absolwenci w stosunku do istniejących wówczas potrzeb diecezji sandomierskiej posiadali dostateczną formację duszpasterską. Odpowiedni poziom wyrobienia wewnętrznego seminarzystom miała zapewnić formacja dyscyplinarna i ascetyczna. Normy jej dokładnie były określone w statucie z 1826 r.

Podobnie jak nauczania, tak samo i systemu wychowania stosowanego w Seminarium Sandomierskim nie można jednoznacznie ocenić. Zaletą formacji ascetycznej aplikowanej alumnom sandomierskim było akcentowanie roli wiary i pobożności w życiu kapłańskim. System ten miał jednak i swoje braki. Opierał się on bardziej na kontroli niż zaufaniu wobec alumnów. Przełożeni bowiem często kurczowo trzymali się modelu wychowania zamkniętego.

8. Ks. Jan K r a c i k. *Studia i wychowanie w krakowskim seminarium duchownym (1815—35)**. Maszynopis. Lublin 1970 ss. XII+167. Praca pisana na seminarium ks. prof. dra hab. Mieczysława Żywczyńskiego. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski.

Rola, jaką odegrały liczne seminaria misjonarskie w kształtowaniu formacji pastoralnej typowego księdza XIX w., a przez to i kultury religij-

nej narodu — to najważniejsze uzasadnienie podjętego tematu. Badany okres dostarcza ciekawych materiałów źródłowych powstałych zwłaszcza w wyniku kontrowersji biskupa krakowskiego J. P. Woronicza i Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z Misjonarzami na tle reformy tradycyjnego systemu dydaktyczno-wychowawczego w seminarium duchownym w Krakowie.

Podstawowym zespołem źródeł są akta seminarium przechowywane w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie i w Archiwum Księży Misjonarzy na Stradomiu. Zawierają one m. in. protokoły egzaminów aspirantów do seminarium i kandydatów do święceń, coroczne wykazy profesorów i alumnów, programy nauczania, obfitą korespondencję rektoratu z konsystorzem (szczególnie w sprawach dyscyplinarnych kleryków), a także rozporządzenia KRWRiOP przekazywane przez władze diecezjalne do seminarium. Wiele danych co do wykształcenia przedseminaryjnego alumnów wnoszą zespoły Archiwum UJ odnoszące się do studentów filozofii i teologii UJ oraz do uczniów gimnazjum św. Anny i św. Barbary w Krakowie. Wykształcenie średnie, a zwłaszcza pochodzenie społeczne znacznej części kleryków ustalono również na podstawie zachowanych w Archiwum Diecezjalnym w Kielcach życiorysów księży z lat 1835—47, którzy ukończyli seminarium w Krakowie. Dwa cenne źródła opisowe to zachowany w Archiwum Misjonarzy na Stradomiu dziennik-pamiętnik ks. W. Malinowskiego nauczającego w krakowskim seminarium w latach 1817—26 oraz notatki nieznanego alumna z rekolekcyjnych konferencji biskupa Woronicza w 1820 r. (Biblioteka Ossolińskich we Wrocławiu).

Praca zawiera pięć rozdziałów: 1. Seminaria diecezji krakowskiej przed rokiem 1815, 2. Zespół dydaktyczno-wychowawczy, 3. Przyjmowanie do seminarium, 4. Studia alumnów, 5. Formacja moralno-ascetyczna.

Misjonarze nauczający młodzież w krakowskim seminarium na Stradomiu byli na ogół słabo przygotowani do spełniania funkcji wykładowców. Nie kształcili się na uniwersytetach, kończyli jedynie własne seminarium internum w Warszawie. Spotykany w XIX w. nawet na wydziałach teologicznych brak specjalizacji nie omijał tym bardziej seminariów, a dość częste zmiany wykładowców (w latach 1815—35 przewinęło się ich przez seminarium krakowskie 19, przy średnio 4-osobowej obsadzie) i kumulowanie przedmiotów (z reguły 3 misjonarzy wykładało na Stradomiu po 2 przedmioty) nie sprzyjały podniesieniu kwalifikacji zespołu nauczającego. Wśród profesorów seminarium spotykamy jednak nazwiska wybitniejszych członków zgromadzenia, jak: Mateusz Gorzkiewicz, Wojciech Malinowski, Michał Mioduszewski, Adam Nadolski, Tomasz Bojanowski. Było tak dlatego, że Seminarium na Stradomiu stało się, za sprawą bpa J. P. Woronicza, terenem publicznego niemal sprawdzania poziomu naukowego misjonarzy, a jego wynik mógł wpłynąć na ogólną opinię

o przydatności dydaktycznej zgromadzenia. Władze warszawskie przysyłały więc do Krakowa najzdolniejszych księży.

Na 245 kandydatów przyjętych w latach 1815—35 do seminarium 111 pochodziło z ziem podległych Habsburgom, w tym 98 z Galicji, z Królestwa Polskiego — 71, z Rzeczypospolitej Krakowskiej — 39, w tym z Krakowa 29, z terenów należących do Prus — 20 i z terenu Rosji (ziemie zabrane) — 4. Pochodzenie społeczne ustalono dla 111 osób. W grupie tej 56% stanowili mieszczenie, 23% — chłopi, a 21% — szlachta. Zastanawia jednak prawie zupełny brak synów szlacheckich po 1830 r. Wykształcenie średnie krakowskich seminarzystów było na ogół wystarczające. W grupie 195 alumnów o znanym wykształceniu przedseminaryjnym 163 ukończyło gimnazjum 6 lub 5-klasowe albo równorzedną szkołę średnią, 4 klasy ukończyło 20, a 3 — pięciu.

Liczebności kleryków nie hamował brak powołań. Spośród 289 aspirantów do stanu duchownego, którzy w latach 1822—34 zgłosili się na Stradom, przyjęto tylko 154, tj. 53,3%. Zgłoszeń było więcej, bo aż 328, 29 chętnych kilkakrotnie, chociaż z różnym skutkiem, starało się o przyjęcie do seminarium. Selekcji kandydatów podczas egzaminu wstępnego dokonywano przede wszystkim w oparciu o znajomość łaciny, a opłakany stan funduszy seminaryjnych powodował redukcję liczby wolnych miejsc mimo odczuwanego braku kapłanów. W latach 1819—35 w diecezji krakowskiej umierało rocznie przeciętnie 16 kapłanów diecezjalnych. W tym samym czasie seminarium krakowskie liczyło średnio 27, a kieleckie, drugie seminarium w diecezji — 23 alumnów rocznie. W tym stanie rzeczy, przy trzechletnim systemie studiów, na 274 księży zmarłych w omawianym okresie przypada tylko ok. 221 wyświęconych z obydwóch seminarium. W 1823 r. kler diecezjalny liczył 414 osób, a już w 1836 tylko 370. W seminarium krakowskim do święceń dochodziło 59% kleryków, co w liczbach bezwzględnych wynosiło 144 spośród 245 przyjętych.

Ideą przewodnią formacji intelektualno-duchowej w seminariach prowadzonych przez Zgromadzenia Misji były wytyczne św. Wincentego à Paulo. Kładł on większy nacisk na głęboką religijność i przedmioty praktyczne (znajomość sprawowania obrzędów, umiejętność katechizowania) niż na uprawianie w seminariach gruntownych studiów. Program ten wyrósł z troski o przygotowanie duszpasterzy dla szerokich mas, był jednak zbyt wąski jak na potrzeby elity umysłowej drugiej połowy XVIII i pierwszej XIX w. Bp krakowski Jan Paweł Woronicz (od 1815 r.) uważając, że seminarium kształcące przyszłych duszpasterzy ludowych zbyt słabo przygotowuje alumnów do spotkania z ludźmi wychowanymi w atmosferze oświecenia i niechęci wobec Kościoła, podjął starania o uczęszczanie kleryków na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Krakowskiego. Jego kilkuletnie wysiłki rozbiły się jednak o opór kierownictwa semi-

narium, które również niechętnie patrzyło na wysyłanie alumnów na Uniwersytet Warszawski. Starania swoich w Krakowie zaprzestał biskup w 1821 r., gdy car Aleksander I zmienił taktykę postępowania względem Kościoła. Car chcąc użyć religii dla wzmocnienia tronu ograniczał swobody wyższych uczelni. Dla pozyskania biskupów Królestwa Polskiego cesarz udzielił dymisji ministrowi Potockiemu oraz zmienił skład i strukturę Komisji Rządowej WRiOP wprowadzając do niej przedstawicieli episkopatu. W tej sytuacji nie wszedł również w życie zredagowany w duchu józefińskim i oświeceniowym projekt reformy studiów w seminariach przygotowany przez tę Komisję w r. 1820/21, jeszcze za ministerium Potockiego.

Regulaminy seminariów misjonarskich XVIII w. cechowało rozbudowanie ćwiczeń duchownych kosztem nauczania. Dzienny rozkład zajęć w seminarium krakowskim lat 20-tych XIX w. pozwala jednak stwierdzić częściowe przesunięcie akcentu na wykształcenie. W rozkładzie dziennym przewidziano 4 jednogodzinne wykłady, 6 godzin na studium własne i 3 godziny na praktyki religijne. Nie licząc krótkotrwałego (1818—21) i nieregularnego uczęszczania alumnów na niektóre wykłady na Wydział Teologiczny, w seminarium nauczano w wymiarze 5 godzin tygodniowo: Pisma św., dogmatyki, historii Kościoła, prawa kanonicznego i filozofii — przez jeden rok, a teologii moralnej i pastoralnej — przez dwa lata. Uczono również śpiewu, ceremonii kościelnych i rubryk liturgicznych. Jako podręczniki służyły rozpowszechnione łacińskie kompendia Engelberta Klüpfela (dogmatyka), Szymona Sobiecha (moralna), Franciszka Giftschütza, Józefa Laubera, Michała Ignacego Schmidta (pastoralna), Szymona Bielskiego (historia Kościoła), Dominika Cavallariego, Jana Graviny (prawo kościelne) i Jana Horvátha (filozofia).

Ostra dyscyplina, korzystanie z donosicielstwa przez przełożonych, dość pochopne relegacje alumnów, niechętnie wysyłanie ich na Uniwersytet, podrywały autorytet wychowawców. W roku akademickim 1819/20 doszło nawet na tym tle do buntu kleryków. Kształtowanie ich charakterów utrudniał brak jednomyślności między biskupem a misjonarzami. Wprawdzie na Stradomiu, w porównaniu z innymi seminariami, panowała dosyć wysoka dyscyplina, lecz cena tej zachowanej karności była wysoka: rygor. Wychowanie zaś nigdy nie jest jego prostą funkcją.

9. Ks. Alfons Labudda. *Liturgia Dnia Zadusznego w Polsce do wydania rytuału Piotrkowskiego (1631) w świetle ksiąg liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*. Maszynopis. Lublin 1968 ss. 134+XXII. Pra-

ca powstała na seminarium ks. prof. dra Mariana Rechowicza. Recenzent II — ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

Ks. Labudda w swej pracy licencjackiej zajął się opracowaniem jednego z bardziej charakterystycznych przejawów troski o zmarłych, jakim jest Dzień Zaduszny, w jego aspekcie liturgicznym. Problem ten nie tylko w Polsce, ale i w literaturze zagranicznej nie został dotychczas opracowany. Aspekt liturgiczny wybrany został w dużej mierze ze względu na ciekawą podstawę źródłową, jaką stanowią księgi liturgiczne. Materiał ten, do niedawna bardzo mało znany, okazał się bogatym źródłem wiadomości nie tylko dla liturgistów, ale także dla historyków sztuki, kultury, muzykologów, paleografów, badaczy początków dramatu itd. Przebadanie tego materiału z punktu widzenia historyka liturgii, nawet na tak wąskim odcinku jak Dzień Zaduszny, pozwoli zapewne rzucić nowe światło na religijność naszych przodków i umożliwi rozszerzenie wniosków dotyczących troski o zmarłych oraz wskaże kierunek dalszych badań.

Podstawę źródłową ks. A. Labuddy stanowią w zasadzie same księgi liturgiczne. W czasie kwerendy przejrzał on 211 ksiąg, w tym 163 rękopisy. Materiał dotyczący Dnia Zadusznego odnotowano w 135 kodeksach liturgicznych. Przejrzenie wszystkich dostępnych obecnie źródeł jest rzeczą prawie niemożliwą, a ze względu na dość trwałe charakter tradycji liturgicznej pewnych środowisk nawet niecelową. Dlatego posłużono się wyborem najbardziej charakterystycznych ksiąg. Uzupełnieniem wiadomości zaczerpniętych z ksiąg liturgicznych są informacje zawarte w statutach synodalnych i innych przekazach źródłowych.

Zakres czasowy pracy obejmuje okres od pojawienia się w Polsce pierwszego przekazu o Dniu Zadusznym (wiek XII), do przyjęcia przez Polskę potrydenckich ksiąg liturgicznych. Ostatnią księgą liturgiczną wydaną w Polsce według zaleceń i wzorów rzymskich jest *Rytuał Piotrkowski* z 1631 roku. Ponieważ od tej chwili aż do czasów reformy pap. Piusa XV (1903—1914) nie obserwujemy w liturgii zmarłych żadnych zmian, dlatego r. 1631 zamyka górną granicę niniejszej pracy.

Zakres terytorialny badań wyznaczały same księgi liturgiczne. Zachowały się księgi tylko tych diecezji, których granice mieszczą się w obrębie ówczesnej metropolii gnieźnieńskiej, to znaczy archidiecezji gnieźnieńskiej oraz diecezji kamieńskiej, krakowskiej, lubuskiej, płockiej, poznańskiej, wrocławskiej, wrocławskiej. W miarę jednak dostępu do źródeł starano się również przedstawić sytuację na sąsiadujących terenach, np. diecezji warmińskiej.

Układ pracy podyktowany został obecnym stanem badań nad Dniem Zadusznym w Polsce.

Składa się ona z pięciu rozdziałów: 1. Powstanie Dnia Zadusznego na Zachodzie, 2. Początki i rozpowszechnienie się Dnia Zadusznego w Polsce, 3. Teksty mszalne na Dzień Zaduszny, 4. Teksty brewiarzowe na Dzień Zaduszny, 5. Inne formy obchodu Dnia Zadusznego w Polsce.

Dzień Zaduszny jest objawem troski o los zmarłych. Zrodził się w środowiskach klasztornych. W formie dziś znanej ukształtował się pod koniec X wieku w Cluny. Stąd rozszerzył się na inne klasztory i dość szybko wszedł do liturgii diecezjalnej i rzymskiej.

Pierwszy ślad Dnia Zadusznego (*Commemoratio omnium fidelium defunctorum*) w Polsce spotykamy w kalendarzu cystersów z Łądu; znają ponadto Dzień Zaduszny cystersi w Pelplinie (*Cantionale*, *Graduale*) i w Lubiążu (*Agenda*), norbertanie z klasztoru św. Wincentego we Wrocławiu (*Nekrolog*), dominikanie w Raciborzu (*Sermones Peregrini*) i klaryski z Wrocławia oraz Głogowa (*Breviarium*). Brak źródeł benedyktyńskich z tego okresu. W liturgii diecezjalnej na ślady Dnia Zadusznego w XIII wieku (tylko wzmianki w kalendarzach) natrafiamy w Krakowie (*Calendarium Capituli Cracoviensis*), w Poznaniu (rekonstrukcja kalendarza z poł. XIII w.), we Wrocławiu (*Missale* ca 1300) i w Gnieźnie (*Missale* ca 1300). Późniejszy od wieku XIV księgi liturgiczne podają coraz pełniejszy opis obchodów liturgicznych tego dnia. Od końca XV w. Dzień Zaduszny znany jest w całej Polsce.

Ciekawie przedstawiają się teksty mszalne. Do wydania nowego *Missale Romanum* Pius V (1570) znane są w Polsce dwa formularze: *Requiem aeternam* i *Si enim credimus*. W ramach tych formularzy następuje dalsze jeszcze rozszerzenie tekstów. W sumie mamy: 2 introity, 7 lekcji, 4 traktusy, 5 ewangelii, 2 antyfony na ofiarowanie, 7 antyfon komunijskich. Liturgię mszy świętej uzupełnia ponadto kazanie z wypominkami oraz pochód wiernych z darami ofiarnymi.

Oficjum brewiarzowe na Dzień Zaduszny w Polsce w zasadzie nie odbiega od zwykłego officium defunctorum. Posiada jednak do wydania nowego *Breviarium Romanum* Piusa V (1568) godziny mniejsze i stanowi oficjum dnia. Nie była to chyba praktyka ogólna, jeśli brewiarz Piusa V jej nie zaakceptował. Znane są 4 antyfony na *Magnificat*: *Omne quod datur mihi Pater... Tuam Deum deprecemur pietatem... Audivi vocem de caelo dicentem mihi... Absolve...* Zasadniczą modlitwą na zakończenie godzin kanonicznych była *Fidelium*, jednak Gniezno, Płock a zwłaszcza Wrocław podają dodatkowe, dość długie własne modlitwy.

Dzień Zaduszny w Polsce charakteryzuje się ponadto własną, bogato rozbudowaną procesją na cmentarz. Najstarsze teksty pochodzą z XIV wieku (Wrocław, Płock). Pod koniec XV w. ślady tej procesji możemy znaleźć we wszystkich diecezjach metropolii gnieźnieńskiej, dla których zachowały się księgi liturgiczne. Poza Wrocławiem i Płockiem pełne teksty modlitw

wraz z opisem pochodu procesyjnego znajdujemy dopiero w księgach drukowanych z XVI wieku; księgi rękopiśmienne podają jedynie incipity. Na tekst procesji składają się responsoria wzięte z matutinum officium defunctorum, psalmy (Wrocław, Kamień) oraz modlitwy. Zazwyczaj podczas procesji są cztery stacje na cmentarzu i piąta po dojściu do kościoła lub ołtarza. W dniu Wszystkich Świętych procesje odbywały się przed I nieszporami za zmarłych (Kraków, Włocławek) lub po nich (Płock, Gniezno, Warmia — Rytuał Piotrkowski — *Rituale Petricoviense* 1631); po raz drugi wyrusza pochód procesyjny na cmentarz przed główną mszą w Dzień Zaduszny (Płock, Kraków, Włocławek, Poznań, Warmia — Rytuał Piotrkowski) lub po niej (Wrocław, Gniezno). Rytuał Piotrkowski przepisuje tę samą procesję na niedziele i poniedziałek po suchych dniach.

10. Ks. Stanisław Longosz. *Problem literackiej spuścizny Ariusza*. Maszynopis. Lublin 1971 ss. XXI+287+mapa. Praca pisana na seminarium ks. dra hab. Jana Marii Szymusiaka. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Rozprawa ks. Longosza składa się z dwóch części; w pierwszej erudycyjnej autor zajął się takimi zagadnieniami jak osoba Ariusza na tle epoki (rozdz. I), jego działalnością o charakterze duszpasterskim i doktrynalnym, a nade wszystko literacką twórczością (rozdz. II). Część druga rozprawy posiada charakter tekstowy i edytorski. Autor zebrał teksty Ariusza, dał ich przekład i rzetelny komentarz (rozdz. III). Dysertację kończy dodatek w formie ekskursu pt. „Czy istniał synod nicejski w r. 327?”

Podstawą źródłową rozprawy są wykorzystane przez ks. Longosza pisma autorów kościelnych IV wieku, którzy zajmowali się problematyką ariańską, a zwłaszcza teksty cytowane przez nich i zaczerpnięte z pism Ariusza. Ks. Longosz posłużył się bogatą literaturą pomocniczą (bibliografia liczy aż 136 pozycji naukowych w języku polskim, niemieckim, francuskim i angielskim). Autor jest dobrze przygotowany do tego rodzaju pracy, gdyż ukończył studia klasyczne, co pozwoliło mu z dużą swobodą korzystać z oryginalnych tekstów ojców i pisarzy kościelnych IV stulecia.

Zasadniczym celem pracy ks. S. Longosza było zebranie, ustalenie, omówienie, przełożenie na język polski i skomentowanie wszystkich zachowanych szczątków literackiej spuścizny libijskiego Herezjarchy, a następnie spojrzenie w jej świetle oraz współczesnych i późniejszych świadectw na jego osobę. Po gruntownej analizie autor doszedł do wniosku, że cała literacka twórczość Ariusza, zarówno ta, z której pozostały jakieś szczątki, jak i ta o której mamy tylko uboczne wzmianki, dzieliła się na trzy zasad-

nicze grupy. Pierwszą z nich stanowi główne dzieło propagandowe herezjarchy „Thalia”, którego szczątki zgrupował autor w 11 fragmentach, dodając do nich wszystkie teksty równoległe, wyrażające tę samą myśl. Drugą grupę stanowią jego listy, z których zachowały się tylko trzy w całości i jeden w stanie szczątkowym. Trzecia wreszcie grupa to pieśni, z których nie zachowało się ani jedno zdanie, co do którego mielibyśmy pewność, że pochodzi od Ariusza. Obok tych autentycznych tekstów literackiej twórczości Ariusza, dla całości problemu, ks. Longosz przetłumaczył pięć innych fragmentów przypisywanych imiennie Ariuszowi przez późniejsze źródła, jednak autentyczność tych fragmentów jest wątpliwa lub co najwyżej prawdopodobna. Autor dalej stwierdza, że przy obecnym stanie naszej wiedzy, dopóki nie odkryje się jakichś nowych źródeł, nie jesteśmy w stanie określić rozmiarów literackiej spuścizny Ariusza. Odnosi się wrażenie, że to co posiadamy jest tylko drobnym fragmentem tego, co wyszło spod jego pióra.

Gdy najogólniej chcemy określić charakterystyczne cechy zachowanej spuścizny literackiej Ariusza, to dojdziemy najpierw do wniosku, że była to przede wszystkim twórczość o charakterze propagandowym i polemicznym. Pióro swe i uzdolnienia poświęcił autor w całości propagowaniu swych poglądów. Najjaskrawiej ujawnia się to w *Thalii*, gdzie raz po raz, aż do znudzenia, widzimy powtarzanie tych samych myśli, sformułowań i wyrażen. Czytając odnosi się wrażenie, że Ariusz nie dbał w tym dziele o piękno języka czy błyskotliwe przedstawienie swych myśli, ale przede wszystkim o „wmówienie” i przekonanie innych o wartości swoich poglądów. Temu celowi podporządkował inne znamiona swojej twórczości, jakimi są zwięzłość i jasność myśli. Rzadko kiedy spotykamy u któregoś z autorów tyle gnomicznych sformułowań, tyle zwięzłych powiedzeń o bogatej treści teologicznej, tak jasnego rozumowania, jak to ma miejsce w twórczości Ariusza. Wszystko to zmierzało do jednego celu — do ułatwienia w zapamiętywaniu przekazywanych prawd. Do tego celu wykorzystał śpiew, deklamację i akrostychiczną budowę. Trudno coś powiedzieć na temat języka, jakim się posługiwał, szczególnie w *Thalii*, bo jej zachowane fragmenty pochodzą z cytatów streszczonych i sparafrazowanych przez Atanazego oraz noszą na sobie wyraźne piętno jego słownictwa. Niemniej jednak wydaje się, że posługiwał się w swej twórczości językiem prostym, takim jakim posługiwała się ogromna większość współczesnych mu wiernych.

Znamiona propagandy może mniej jaskrawo uwidaczniają się w listach, gdzie więcej do głosu dochodzi element polemiczny, ale i te, podobnie jak „Thalia”, służyły tej samej sprawie. Ponieważ były pismami urzędowymi, skierowanymi do dostojników kościelnych względnie państwowych, cechuje je ogromna dbałość o styl, kompozycję i poprawność wyrażen — praw-

dziwe perełki sztuki dialektycznej. W treści są to pisma o charakterze deklaratoryjnym i polecającym, a list do Aleksandra jest jednym z pierwszych publicznych manifestów religijnych.

Charakter wybitnie propagandowy zdawał się mieć i trzeci rodzaj twórczości Ariusza, jakim są jego pieśni. Trzeba tu podkreślić wielką zasługę Ariusza w rozwoju późniejszego śpiewu kościelnego. On pierwszy na większą skalę nie tylko wykorzystał śpiew, gesty i mimikę w propagowaniu swych haseł, ale zmusił swych ortodoksyjnych przeciwników do pójsicia w swoje ślady i wprowadzenia śpiewu do kościołów.

W dziedzinie głoszonej nauki, jak to widać na podstawie zachowanych fragmentów, Ariusz nie był oryginalny. Niemal wszystkie myśli przewijające się w jego twórczości można spotkać już w połowie trzeciego wieku u szeregu poprzedzających go autorów, szczególnie u orygenistów. Wydaje się, że na jego poglądy wpłynęło nie tyle środowisko antiocheńskie, jak od wieków utrzymywano, ile przede wszystkim środowisko aleksandryjskie. Ariusz zebrał nieuporządkowane myśli pisarzy, niektóre z nich przedstawił radykalniej i stworzył z nich pełny, zwarty system. Prawie wszystkie formuły i wyrażenia, za które został potępiony na soborze w Nicei (325), głoszone były niemal w dosłownym brzmieniu już kilkadziesiąt lat wcześniej, m. in. przez Dionizego Aleksandryjskiego.

Stworzony przez siebie system Ariusz oparł w ogromnej mierze o zasady filozofii neoplatońskiej i współczesne mu tendencje teologii subordynacyjnej. Pod wpływem tych założeń niezwykle mocno wyeksponował pozycję Boga Ojca, stawiając w konsekwencji na niższych szczeblach osobę Syna i Ducha Świętego. Choć centrum jego teologii stanowi właściwie Bóg Ojciec, niemniej jednak usiłował rozwiązać jeden z najtrudniejszych problemów chrześcijaństwa, jakim jest stosunek drugiej Osoby Bożej do Ojca i stworzeń. Będąc pod wpływem racjonalistycznej metody antiocheńskiej chciał przy pomocy rozumu i logicznych formuł wyjaśnić problem, który jest tajemnicą. Niemniej jednak jego poglądy stanowią odważną, choć nieudaną, próbę w rozwoju nauki trynitarnej i chrystologicznej.

Na podstawie przeanalizowanych fragmentów dzieł i przedstawionych kolei życia, stwierdza ks. Longosz, że Ariusz był człowiekiem o wysokim profilu intelektualnym i moralnym. Był kapłanem dogłębnie przekonany o słuszności swej sprawy, której bronił nieugięcie, nawet za cenę swojej wolności. Wielokrotnie wyklinany, wypędzany, odarty z kapłaństwa i urzędu, mimo prawnej rehabilitacji tylko tolerowany. Przez stałość mimo przeciwności wywierał dziwny wpływ na otoczenie i zyskiwał szacunek nawet u przeciwników. Liczyli się z nim biskupi Aleksandrii: Piotr, Theonas i Aleksander, a później sam cesarz Konstantyn uległ czarowi jego osoby.

Swym wystąpieniem nie odegrałby prawdopodobnie większej roli, gdyby nie to, że jego osobą i poglądami posłużyły się w rozgrywkach o prymat w Kościele Wschodnim dwie stolice patriarchalne: Aleksandria i Konstantynopol. Ariusz wypracował ideologię, ale inni poprowadzili cały spór ariański. Ariusz miał swoje wady, był uparty i za wszelką cenę dążył do zwycięstwa swych haseł. Wydaje się jednak, że nie można go absolutnie posądzać o przewrotność. Nawet wówczas, gdy działał bez zezwolenia swego biskupa, gdy tworzył schizmę, gdy uparcie bronił swych poglądów, przy braku wykrystalizowanych jasnych pojęć teologicznych, miał za sobą urzędowe poparcie najpierw dwóch synodów: bityńskiego i palestyńskiego, a później nieznanego nam bliżej synodu nicejskiego, które go rehabilitowały. Poparcie szeregu biskupów w Azji, Fenicji, Palestynie, Egipcie i Libii utwierdzały go w przekonaniu o prawowierności swoich poglądów. Dlatego boleśnie odczuł fakt, że mimo prawnej rehabilitacji nie został dopuszczony do wspólnoty kościelnej, której pragnął i wszystkimi sposobami do niej dążył.

Raz zasiana myśl Ariusza nie przeminęła jednak z jego osobą, ale jeszcze przez dziesiątki lat żywo fermentowała doprowadzając do zażartej polemiki i jednych z najcięższych walk w łonie Kościoła starożytnego. Gdy na Wschodzie na drodze administracyjnej położył jej kres cesarz Teodozjusz w 383 r., pozbawiając przywódców ariańskich wszystkich godności kościelnych, przeniosła się na Zachód i była żywa aż do końca VI wieku. Tutaj najpierw propagowali ją Goci, a szczególnie ich biskup Wulfila, później przyjęły ją i inne szczepy barbarzyńskie. Wkrótce stała się ona religią narodową wszystkich Germanów sięgając daleko poza Dunaj i Alpy. W ciągu swych długich lat rozwoju, dzięki polemice przyczyniła się w ogromnym stopniu do wykrystalizowania słownictwa teologicznego i wzbogacenia dorobku nauki kościelnej.

11. Ks. Zdzisław Młynarski. *Dzieje seminarium duchownego w Janowie Podlaskim 1818—1828* *. Maszynopis. Lublin 1969 ss. XXIV+175. Powstała na seminarium ks. prof. dra Mieczysława Żywczyńskiego. Recenzent II — ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

Rozprawa mówi o okresie bardzo ważnym w dziejach narodu i Kościoła polskiego. Okres ten był przejściowym. Wymierało dawne społeczeństwo, urodzone jeszcze w wolnej Polsce, którego część uległa ideologii oświecenia i wielkiej rewolucji. Kończył się zarazem okres, w którym Kościół miał znaczenie decydujące. Zaczynał się okres nowy, w którym mieliśmy wprawdzie quasi państwo polskie, ale za to teraz dopiero zaczynał się for-

mować naród polski. Jest bardzo interesujące w jaki sposób sytuacja ta odbiła się na formacji kleru polskiego, jak przystosował się do tych zmian Kościół, równocześnie ciekawe jest, co mógł dać społeczeństwu ówczesny kler, jak go wychowywano.

Historiografia seminariów duchownych w Polsce jest bardzo uboga. Seminarium w Janowie Podlaskim nie jest tu wyjątkiem. Było tylko ubocznie wspomniane i to bardzo nieściśle.

Autor oparł się na materiale źródłowym z następujących zbiorów: Archiwum Diecezjalne w Siedlcach, Archiwum Kurii Biskupiej i Kapituły w Lublinie, Archiwum oo. Dominikanów i Reformatów w Krakowie, Archiwum Parafialne w Mordach, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Kielcach — Oddział w Radomiu, Bibliotheca Apostolica Vaticana. Nadto wykorzystał 26 pozycji źródeł drukowanych i 144 opracowania. Praca została podzielona na 8 rozdziałów: 1. Dzieje seminarium do 1818 r.⁸, 2. Uposażenie seminarium, 3. Stosunek biskupów podlaskich i kapituły do seminarium duchownego, 4. Profesorowie i wychowawcy seminaryjni, 5. Alumni, 6. Formacja intelektualna⁹, 7. Regulamin seminaryjny, 8. Formacja ascetyczna.

Pierwsze próby założenia seminarium duchownego w Janowie Podlaskim spotykamy za rządów bpa S. Gomolińskiego (1600—1604), który wystawiając w 1602 r. dokument fundacyjny dla klasztoru dominikanów w Janowie Podlaskim zarządził, aby zakonnicy utrzymywali bakałarza teologii lub przynajmniej dobrze przygotowanego lektora, który mógłby wykładać teologię. Jednak seminarium nie rozwinęło się. Zlikwidowane zostało (1604—1607) przez bpa Marcina Szyszkowskiego. Dopiero bp Stanisław Witwicki, podczas synodu diecezjalnego w Brześciu, dokonał erekcji seminarium dn. 30 IX 1684 r. Uroczystość otwarcia miała miejsce w połowie września 1685 r. Początkowo seminarium mieściło się w zamku biskupów łuckich w Janowie, skąd w roku 1688/89 zostało przeniesione do Łosic i nazwane „seminarium łosickim”. Siedzibę swoją miało tam od r. 1690 do 1721, lub początku następnego. Od czasu erekcji do r. 1782 seminarium prowadzili księża komuniści. Następnie prowadzenie przejęli księża diecezjalni. Seminarium służyło diecezji łuckiej, a zwłaszcza jej części podlaskiej, aż do 1805 r., kiedy to znalazło się na krótki okres w granicach diecezji lubelskiej (1805—1818). Od 1818 r. stało się jedynym zakładem kształcącym kler nowo erygowanej diecezji janowskiej, czyli podlaskiej.

⁸ Rozdział ten został częściowo opublikowany. Por. Z. Młynarski. *Seminarium Duchowne w Janowie Podlaskim w latach 1805-1818*. „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” R. 43:1969 s. 247-252.

⁹ Rozdział ten został opublikowany w całości. „Rocz. Teol.-Kanon.” T. 17:1970 z. 4 s. 59-81.

Na uposażenie seminarium składały się dochody z probostwa łosickiego i jego filii w Hadynowie, wynoszące rocznie około 2000 zł. Żywność dostarczana była głównie z majątku Klonownica. Nadto szły dochody z ekonomii i wójtostwa janowskiego, gruntu we wsi Pawłowie oraz fundusz rządowy. W 1828 r. cały dochód wynosił 15 673 zł 91 gr. Suma ta wystarczała na skromne utrzymanie regensa, czterech profesorów, prokuratora, 19 kleryków i 6 osób służby.

Pierwszy bp podlaski Feliks Łukasz Lewiński przepisał dla seminarium nowy regulamin dn. 27 I 1825 r. Dzięki jego staraniom rządowy fundusz seminaryjny wynosił 6000 zł. Pieniądze te były wypłacane w czterech ratach kwartalnych. Bp Jan Marcei Gutkowski wkrótce po objęciu rządów zwizytował seminarium. Dn. 15 XI 1828 r. wydał dekret reformujący seminarium ujęty w 16 punktach. Postarał się o zwiększenie funduszy rządowych o 2000 zł. Mógł wtedy zwiększyć liczbę alumnów do 20. Alumni przyjęci ponad tę liczbę mieli płacić rocznie z góry 300 zł polskich za utrzymanie, dopóki nie zostali wpisani na koszt seminaryjny. Bp Gutkowski wprowadził również czteroletni kurs nauk. Od 1748 roku seminarium miało dwóch prowizorów, których obowiązkiem było wglądać w stan seminarium oraz odbierać raporty od regensa i przedstawiać je biskupowi.

Liczba profesorów rekrutujących się z kleru świeckiego i zakonnego nie była stała. Zmieniała się prawie każdego roku. Profesorami zostawali często księża bezpośrednio po otrzymaniu święceń kapłańskich, a nawet byli nimi klerycy starsi. Profesorstwo było wtedy mało płatne i mało atrakcyjne, toteż księża woleli pracę parafialną. Bp Gutkowski chcąc temu zaradzić zaznaczył w dekrete reformacyjnym, że kto będzie wiele lat profesorem, tego obdarzy lepszym beneficjum i kanonią. Nie było specjalizacji przedmiotów, profesorowie ustalali między sobą kto czego będzie uczył. Wykładano po łacinie. Ponieważ nie było osobnego ojca duchownego, obowiązki jego spełniał regens.

W latach 1818—28 w seminarium przebywało 104 alumnów. Przeciętny stan roczny wynosił 25—26 alumnów. Średnio, w każdym roku przyjmowano 9—10 alumnów. Rozpiętość wieku była znaczna. Obok 17-letnich kandydatów spotykano i 37-letnich. Najwięcej kandydatów wstępowało w wieku 19—23 lat. W strukturze pochodzenia społecznego kandydatów do seminarium janowskiego przewyższały elementy podlaskiej szlachty zaściankowej. Pod względem pochodzenia terytorialnego najliczniej był reprezentowany zabór rosyjski, a w nim diecezja podlaska. Tylko 30% kandydatów pochodziło spoza jej terytorium. Nie spotykamy nikogo z zaboru austriackiego. Najwięcej kandydatów wstępowało po ukończeniu szkół pijarskich.

Seminarium było nastawione na wychowanie duszpasterzy, a nie naukowców. Wykładano faktycznie to, co było konieczne do sprawowania

sakramentów. Poziom umysłowy nie był niższy niż w innych ówczesnych seminariach choćby z tego względu, że spotykamy w użyciu wszystkie ówczesne podręczniki do wykładów. Zapewne jest to w dużej mierze zasługa bpa Gutkowskiego, który dbał o należyty poziom naukowy w seminarium. Aby przygotować gorliwych duszpasterzy wiele czasu poświęcano ćwiczeniom duchownym, na które składały się: rozmyślanie, pacierz poranny i wieczorny, msza święta, spowiedź, konferencje ascetyczne w niedzielę i czwartek, codzienne czytanie duchowne, rachunek sumienia, doroczne rekolekcje. Ukoronowaniem pobytu w seminarium były święcenia kapłańskie, których udzielano w różnych kościołach diecezji.

Niniejsza praca wykazała, że seminarium janowskie stało na dość wysokim poziomie intelektualnym i ascetycznym. Alumni wychowani w seminarium janowskim, w przyszłości jako kapłani, godnie reprezentowali swój stan. Było to w dużej mierze zasługą bpa Jana Marcelego Gutkowskiego. Praca więc ubocznie go rehabilituje.

12. Ks. Stanisław N i e w i a r o w s k i SAC. *Zagadnienie chrystianizacji Jaćwingów*. Maszynopis. Lublin 1968 ss. 141. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Mariana Rechowicza. Recenzent II — ks. doc. dr hab. Bolesław Kumor.

Autor postawił sobie za cel „przedstawienie... wszelkiej działalności, która bezpośrednio lub pośrednio zmierzała do pozyskania dla wiary chrześcijańskiej Jaćwingów” (s. 5). Ten interesujący temat został rozpracowany w trzech rozdziałach. Pierwszy z nich podaje szereg informacji ogólnych o Jaćwingach, ich pochodzeniu, nazwach i odrębności plemiennej, wreszcie o ich kulturze materialnej i duchowej. Dalszy rozdział przedstawia właściwą chrystianizację tego plemienia w świetle stosunków Jaćwieży z sąsiednimi ludami chrześcijańskimi do r. 1230. Rozdział trzeci i ostatni pt. „Zabiegi nad pozyskaniem Jaćwingów dla chrześcijaństwa od sprowadzenia Krzyżaków do 1283 r.”, omawia misje jaćwieskie podejmowane najpierw ze strony Rusi, Litwy, Polski, a później Zakonu Krzyżackiego. Misje te posiadały charakter polityczny, często posługiwały się „ogniem i mieczem” i zakończyły się całkowitym wytepieniem Jaćwingów.

Ks. S. Niewiarowski oparł swoją rozprawę na dość szerokiej podstawie źródłowej. Na podkreślenie zasługuje wykorzystanie obfitego materiału, zawartego w kodeksach dyplomatycznych. Liczba pozycji źródłowych obejmuje 44 tytuły. Bibliografia pomocnicza obejmuje 99 pozycji w języku polskim i niemieckim.

Ponieważ źródła historyczne nie zawsze wyodrębniają Jaćwingów spośród Prusaków (często wspominają o nich jako o jednym z plemion pruskich), dlatego autor w pracy swej omówił szczegółowo wszystkie zagadnienia związane z chrystianizacją Prusów, które mogą się odnosić do Jaćwingów, choć nie ma o nich wyraźnej wzmianki.

Jaćwingowie należą do grupy ludów bałtyckich. Pierwszą wiadomość o nich podaje kronika ruska *Powiest wremiennych let* pod rokiem 945. Lud, o którym mówimy, był przez narody sąsiednie różnie nazywany. W źródłach ruskich i polskich występuje pod nazwami: Jatwingi, Jatwiazie, Jaczwyagi, Jaczwyangowie, Jatwizite, Yaczwagy itp. (Kronika Nestora, Latopis Kijowski i Wołyński, dokumenty księcia Konrada Mazowieckiego). Inne nazwy: Pollexiani, Polesitae — mieszkańcy Polesia, znane są tylko ze źródeł polskich. Takie natomiast nazwy, jak Sudowie, Sudi — mieszkańcy kraju Sudowia, spotykane np. w kronice W. Kadłubka, były nazwami pruskimi. Jaćwingowie spokrewnieni byli językowo, obyczajowo i pod względem wierzeń z Prusami i Litwinami. Do naszych czasów nie zachowały się po tym plemieniu żadne zabytki piśmiennicze. Pod względem organizacyjnym Jaćwingowie byli w XIII w. na drodze do utworzenia własnej państwowości. W chwili, gdy ukazali się na widowni dziejowej posiadali jeszcze ustrój wspólnoty rodowej, który w późniejszym okresie pod wpływem zaborczej polityki państw ościennych zamienił się w ustrój feudalny. Społeczeństwo dzieliło się na trzy klasy: nobilów, pospólstwo i zdobytych na wyprawach niewolników. Na okres wojny wybierano naczelnego wodza, który pełnił jednocześnie funkcję kapłana. Jaćwingowie byli wyznawcami politeizmu. Oddawali cześć boską siłom przyrody, dzikim zwierzętom, świętym gajom. Wierzyli w życie pozagrobowe. Ogromnie kochali swój kraj, cenili wolność. Umieali walczyć i ginąć, lecz nie umieli żyć i pracować pokojowo, co w głównej mierze było przyczyną ich całkowitego wyćpienia.

Do r. 1230 Jaćwingowie sąsiedowali tylko z dwoma ludami chrześcijańskimi: Polską i Rusią. Zachodzi jednak duża różnica pomiędzy stosunkami jaćwiesko-polskimi i jaćwiesko-ruskimi. Podczas gdy w stosunkach polsko-jaćwieskich źródła wspominają o działalności misyjnej, to w stosunkach rusko-jaćwieskich można mówić jedynie o pośrednim przenikaniu chrześcijaństwa do kraju Jaćwingów. Działalność chrystianizacyjną ze strony Polskiej, przed sprowadzeniem Krzyżaków, możemy podzielić zasadniczo na dwa okresy. Granicą podziału jest śmierć Bolesława Krzywoustego (1138). Do tego czasu inicjatywa misyjna spoczywała przede wszystkim w ręku książąt polskich, którzy chrystianizację traktowali raczej jako środek do zdobycia nowych terenów. Taki właśnie charakter miały wyprawy Bolesława Chrobrego przed r. 997 i w r. 1015 oraz Bolesława Krzywoustego w latach 1108 do 1115. Wojska polskie z łatwością rozbiły

Prusów i Jaćwingów. Podbitych pogan zmuszano do przyjęcia chrztu. Jednakże po odejściu wojsk polskich wracali oni do pogaństwa. Pokojowy charakter miała misja św. Brunona z Klerfurtu w r. 1009. Mimo pewnych sukcesów skończyła się jego męczeństwem i również nie przyniosła trwałej chrystianizacji kraju. Od r. 1138 Polacy tracą dotychczasową przewagę nad Prusami i Jaćwingami i przechodzą do pozycji obronnej. Wyprawy polskie, o ile nie są krucjatami, nie mają charakteru zdobywczego, ale odwetowy i karny, bo ludy te zaczynają organizować dość częste wyprawy na tereny polskie i zadawać wojskom polskim dotkliwie klęski, np. w r. 1167, kiedy na polu bitwy poległ książę Henryk Sandomierski. Wskutek tego kierownictwo działalności misyjnej przechodzi wyraźnie w ręce Kościoła. Do odrodzenia działalności misyjnej w Polsce na przełomie XII i XIII wieku przyczynił się zakon cystersów. W akcji misyjnej na czoło wszystkich klasztorów wysunął się klasztor w Łeknie. Z bulli papieża Innocentego III *Homo qui in honore esset* (26 X 1206) dowiadujemy się, że z klasztoru łekneńskiego wyszła pierwsza, samorzutna wyprawa misyjna do Prus. Bulla powyższa jest ogromnie znamieną dla całej dalszej pracy misyjnej nad nawróceniem Prusów. Odtąd misje pruskie odbywać się będą pod protektoratem Stolicy Apostolskiej. Misja odnosiła w pierwszym okresie tak duże sukcesy, że podjęto kroki zmierzające do utworzenia biskupstwa pruskiego, a pierwszym biskupem (w r. 1215, lub 1216) został Chrystian. Sukcesy misyjne Chrystiana zaktywizowały pogaństwo pruskie do samorzutnej obrony przed chrześcijaństwem. Łączyło się to z wewnętrznymi procesami polityczno-ustrojowymi zmierzającymi do utworzenia jednolitych monarchii szczepowych. Ataki pogan skierowane były głównie przeciw ochrzczonej Prusom i ich misjonarzom. Równocześnie wzrastały się napady na sąsiednie ziemie polskie. Zjawiska te stworzyły poważne zagrożenie dla misji pruskiej. Dla obrony misji podejmowano na rozkaz papieża liczne wyprawy krzyżowe poczynając od r. 1218 do r. 1223; od r. 1218 zastosowano wobec Prus blokadę gospodarczą (zakaz dostarczania żelaza, broni, soli). Z inicjatywy zaś biskupa Chrystiana założono szkołę dla chłopców pruskich, z której mieli wyjść przyszli misjonarze. Mimo tych wszystkich zabiegów niebezpieczeństwo ze strony Prus i Jaćwieży wciąż było aktualne. W takich to warunkach zrodziła się myśl podjęcia chrystianizacji Prus siłami zakonów rycerskich. Po nieudanych próbach nakłonienia do tej pracy joannitów i templariuszy, osiedlonych już wcześniej w Polsce, książę Konrad Mazowiecki (ziemie jego najbardziej były nękane najazdami pogan) sprowadził i osiedlił na Ziemi Chełmińskiej Krzyżaków.

Z chwilą tą (od r. 1230), rozpoczął się nowy rozdział w dziejach nawracania Prus. Papież Grzegorz I potwierdzając nadania Konrada dla Zakonu Krzyżackiego spodziewał się na pewno, że przy ich pomocy do-

kona się nawrócenia opornych Prusów i nastąpi kres pogaństwa w Europie. Nie przewidział tylko ceny, jaką zapłącą Prusowie za chrystianizację swych ziem. Krzyżacy bowiem od samego początku sprawy misji łączyli z celami militarno-politycznymi. Chrystianizację rozumieli przede wszystkim jako akt polityczny, mianowicie uznanie przez pogan ich zwierzchności. Celem było zdobycie ziem pruskich na własność Zakonu, a nawracanie tylko pretekstem, zwłaszcza dla opinii Europy, której pomocy Zakon stale potrzebował. Krzyżacy, mając takie założenia, utrudniali każdą inną akcję misyjną. Dlatego to rozwijającą się od ok. 1230 r. pokojową misję legata papieskiego Wilhelma z Modeny, a później dominikanów gdańskich, starali się wszystkimi sposobami zahamować, a owoce jej zniszczyć. Podobne stanowisko zajęli wobec misyjnych planów księcia kujawsko-łęczyńskiego Kazimierza. Kiedy uzyskał on od papieża pozwolenie na przyjęcie pod swą władzę tych Prusów (Jaćwingów), którzy mu się dobrowolnie poddadzą i przyjmą chrzest, wówczas Zakon uderzył na Jaćwież i podbił orężnie tereny, które chciały dobrowolnie przejść pod panowanie Kazimierza. Plan podboju Prus realizowali Krzyżacy konsekwentnie, zdobywając po kolei poszczególne plemiona pruskie, np. w r. 1253 zajęli ziemie plemion sąsiadujących z Jaćwingami, mianowicie Galindię i Bartnię. Systematyczny podbój Jaćwieży rozpoczęli dopiero w r. 1277. W kilku kolejnych wyprawach do roku 1283 w bezpardonowej walce zniszczyli Jaćwingów. Wielu z nich by uniknąć śmierci przyjęło chrzest, ale ci zostali przesiedleni do północnych dzielnic Prus, dawno już podbitych przez Krzyżaków. Stosunkowo duża grupa Jaćwingów w latach wojen z Krzyżakami uciekając przed śmiercią i niewolą, schroniła się na tereny Rusi i Litwy. W r. 1283 Krzyżacy zrównali z ziemią ostatnią warownię Jaćwingów i zamienili ludny kiedyś kraj w rozległe cmentarzysko i głuchą pustynię. Dopiero z biegiem lat, powoli ziemie jaćwieskie były kolonizowane przez ludy sąsiednie. Tak to, skutkiem krzyżackiej polityki „misyjnej”, chrystianizacja Jaćwingów zakończyła się ich całkowitym wyniszczeniem.

13. O. Paweł Szczaniecki OSB. *Pocałunek pokoju w liturgii mszalnej na terenie dawnej Polski*¹⁰. Maszynopis. Lublin 1970 ss. 75. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Mariana Rechowicza. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Pocałunek pokoju wymieniony w 1967 r. między papieżem Pawłem VI a patriarchą Atenagorasem wywarł w świecie duże wrażenie. Pokazało się

¹⁰ Rozprawa była publikowana w skrócie pt. *Pocałunek pokoju w staropolskiej liturgii mszalnej*. „Nasza Przeszłość”. T. 13:1961 s. 1-21.

przy tym, jaką wymowę może mieć dziś jeszcze znak tak czcigodny, a tak prosty zarazem. W tym samym czasie pod natchnieniem soborowej Konstytucji o Liturgii opracowano w Rzymie nowy ceremoniał Mszy św. Zawiera się w nim zreformowany już „ritus pacis”. Krajowa Konferencja Episkopatu określić ma jego przebieg w oparciu o tradycje, które żyją w terenie.

Obecna praca dotyczy tego zagadnienia i tych tradycji lokalnych. W tytule figuruje pocałunek pokoju, gdyż on to od tysiąca lat spełnia rolę tego, co ostatnio nazwano „ritus pacis”. Pierwsza wzmianka źródłowa o pocałunku na terenie polskim pochodzi z początku XI w. W późniejszym okresie tzn. w XII i XIII w. pocałunek pokoju, który — jak się zdaje — został przyniesiony do Polski wraz z liturgią, znalazł szerokie zastosowanie nawet poza kościołem. Na konsekwentne studium liturgii mszalnej pozwalają źródła polskie dopiero od XIV w. Wyczerpanie wszystkich źródeł jest niemożliwe. W obecnym wypadku wykorzystano źródła liturgiczne w postaci mszałów z Biblioteki Jasnogórskiej, Jagiellońskiej w Krakowie, Seminarium Duchownego w Nysie i Włocławku i oo. Benedyktynów w Tyńcu. Wśród średniowiecznych traktatów pastoralnych uwzględniono te przede wszystkim, które normowały liturgię w terenie. Dzieła obcych pisarzy cytowano tylko dla uwydatnienia myśli w charakterze komentarza. Chodziło bowiem o wydobycie specyfiki terenu Polski w jej historycznych granicach. Na uwagę zasługuje znaczne opóźnienie omawianego zjawiska; pocałunek pokoju wymieniony wśród ludu był tu nadal przedmiotem ustaw synodalnych, gdy na Zachodzie Europy już wyszedł z liturgicznego użytku. W niektórych swych przejawach pocałunek pokoju przetrwał aż do drugiej wojny światowej.

Stosunkowo liczne informacje źródłowe rozpadają się na dwie grupy, które znajdują się w pracy w osobnych rozdziałach.

Pierwszy rozdział (Dzieje obrzędu pocałunku pokoju w Kościele Zachodnim i w Polsce) zajmuje się ściśle historią zagadnienia, a więc inwentaryzacją przejawów. Okazuje się, że reprezentują one dwa zasadnicze typy w zależności od tego, czy pocałunek pokoju był znakiem równości czy też przeciwnie — znakiem wyróżnienia. Ten drugi rodzaj, chociaż wyrósł z nieporozumienia, przetrwał w jednym ze swych przejawów aż do połowy XX w.

Drugi rozdział (Wymowa pocałunku pokoju jako znaku) — wyjaśnia wymowę znaku i sens, który z nim wiązano. Pocałunek pokoju, będący znakiem naturalnym w kręgu kultury śródziemnomorskiej, został przejęty i wzbogacony przez liturgię. W nowym kontekście zyskał on szczególne znaczenie zarówno w akcji ofiarnej, jak i komunijnej. Kwestię wyjaśniali teologowie, prawnicy i duszpasterze, a polscy pisarze, chociaż nie przodowali może, jednak przynosili na własny teren reminiscencje swej lektury

czy studiów. Dzięki temu, w oparciu o literaturę miejscową polską bądź też łacińską, można było podjąć studium nad tym zagadnieniem i wyniki jego zestawić.

14. Ks. Eugeniusz Szczerbiński. *Rozwój sieci parafialnej na terenie archidiecezji z siedzibą w Lubaczowie*. Maszynopis. Lublin 1969 ss. XXV+182+2 mapy. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra Mariana Rechowicza. Recenzent ks. doc. dr Bolesław Kumor.

Druga wojna światowa dokonała tak głębokich przemian społecznych, politycznych i narodowościowych w Polsce, że zmiany te musiały się odbić na organizacji kościelnej w naszym kraju i stworzyły zupełnie nową sytuację na mapie Kościoła w Polsce. W tych warunkach tereny archidiecezji lwowskiej, które znalazły się w granicach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej zostały powierzone w zarząd administratorowi apostołskiemu z siedzibą w Lubaczowie. Przedmiotem pracy ks. E. Szczerbińskiego jest przedstawienie rozwoju sieci parafialnej na tych właśnie terenach archidiecezji lwowskiej, które po 1945 r. przypadły Polsce.

Zakres czasowy opracowania stanowi z jednej strony data utworzenia pierwszej na tym terenie parafii w Lubaczowie (2 poł. XIV w.), z drugiej zaś rok 1951, kiedy skutkiem regulacji granic państwowych została zorganizowana ostatnia parafia w Hulczu.

Ani diecezja przemyska ani chełmska, których części dołączone w końcu XVIII w. do archidiecezji lwowskiej znalazły się obecnie na terytorium archidiecezji z siedzibą w Lubaczowie, nie posiadają opracowań dotyczących rozwoju sieci parafialnej. Z braku takich monografii autor musiał sięgnąć do materiałów archiwalnych. Podstawowymi źródłami informacji były dlań księgi wizytacyjne obu wymienionych diecezji, a dla terenu archidiecezji lwowskiej schematyzmy wydawane we Lwowie od pierwszych lat XIX wieku.

Praca została podzielona na trzy rozdziały: 1. Diecezja w Lubaczowie, 2. Sieć parafialna w okresie Polski przedrozbiorowej i w czasie zaboru, 3. Rozwój sieci parafialnej w XX w. Poszczególne parafie natomiast zostały opracowane w porządku chronologicznym wg następującego schematu: fundacja beneficjum parafialnego i jego rozwój czy ewentualne późniejsze zmiany, kształtowanie się okręgu parafialnego, liczba wiernych należących do danej parafii; tytuły kościołów oraz ich patronowie, instytucje kościelne istniejące przy parafiach. Na polskim terytorium archidiecezji istnieje obecnie 21 parafii należących do dwóch dekanatów: lubaczowskiego i bełskiego (z siedzibą od r. 1965 w Narolu). Terytorium

archidiecezji zamieszkuje obecnie 70 tys. katolików. Znajduje się tu 20 kościołów parafialnych, 18 kaplic pomocniczych, a ponadto 61 cerkwi greckokatolickich (parafialnych i filialnych), z czego 37 służy za kościoły pomocnicze wiernym obrządku łacińskiego. Pozostałe cerkwie są nieczynne.

Pierwszy okres formowania się sieci parafialnej na omawianym terenie rozciąga się w czasie od ostatnich lat XIV w. do końca w. XVIII. Na przestrzeni tego długiego czasu powstało tu 11 parafii, co stanowi niecałe 52% obecnej liczby. Najstarszą parafią o bogatej przeszłości kościelnej jest Lubaczów, dlatego zostanie omówiony obszerniej.

Parafia i kościół pod wezwaniem Najśw. Maryi Panny i Stanisława Biskupa istniały tu już przed rokiem 1388. W tymże roku 30 grudnia książę bełski Ziemowit wystawił akt fundacyjny dla tego kościoła i uposażył go we wieś Sczitaticze (obecnie Szczutków) ze wszystkimi przynależnościami, m. in. z „prawem młynów”. Uposażenie powiększył w r. 1488 Kazimierz Jagiellończyk nadając dochody z cła w Lubaczowie i prawo połowów w stawach królewskich. W r. 1596 król Zygmunt III oddał beneficjum parafialne w Lubaczowie biskupom przemyskim i na ich korzyść zrzekł się prawa patronatu. Obszar parafii był bardzo rozległy i obejmował swym zasięgiem cały ówczesny powiat lubaczowski. W r. 1531 należało do tej parafii 23 miejscowości (m. in. wieś Prusie oddalona 32 km od Lubaczowa). W ciągu sześciu wieków z jej terenu wydzielono pięć nowych parafii. Według fragmentarycznych danych liczba ludności wynosiła w r. 1689 — 2500 katolików, w r. 1785 — 1467 katolików; skutkiem kolonizacji niemieckiej w r. 1832 wzrosła do 3489. Lubaczów posiadał własny szpital, ufundowany w r. 1482 przez spadkobierców dzierżawcy starostwa lubaczowskiego Mikołaja Mnicha (w latach 1610—1619 utrzymywany był z fundacji 7 ubogich). Przy kościele istniały również bractwa: św. Anny i Różańcowe, powstałe w XVI w. Porządek chronologiczny powstawania dalszych parafii jest następujący. Parafię Oleszyce ufundowała rycerska rodzina Ramszów; erygowana została w r. 1458 (kościół pierwotny pod wezw. Wszystkich Świętych; po rozbudowie w 1753 r. — Narodzenia NMP). Kościół w Narolu wybudował i uposażył właściciel dóbr miejscowych Florian Łaszcz Neledewski, a kanonicznej erekcji i konsekracji kościoła dokonał w r. 1596 bp chełmski Stanisław Gomoliński (tytuł kościoła: Narodzenie NMP). Powstanie parafii Lipsk i Płazów łączy się z lokacją miast. Pierwsza chronologicznie była parafia w Lipsku. Miasteczko założył ok. r. 1620 właściciel dóbr Samuel Lipski. On też wybudował w nim kościół (pod wezw. św. Andrzeja), przy którym w r. 1625 erygowano parafię. W r. 1614 Jan Płaza z Matyczowa, wielkorządca zamku krakowskiego, założył miasto Płazów. Wkrótce postawił w mieście kapliczkę i przy niej dla pracy duszpasterskiej osadził zakonników, których sam utrzymywał. Po jego śmierci z braku funduszy zakonnicy opuścili tę

placówkę. Formalnego uposażenia parafii dokonał patron kościoła król Władysław IV w r. 1639 (tytuł kościoła: Św. Trójca i św. Michał Archanioł).

Ostatnie dwie parafie, jakie powstały przed pierwszym rozbiorem na omawianym terenie, zawdzięczają swój początek duszpasterskiej działalności bpa przemyskiego W. Sierakowskiego (1742—1759). Pierwszą była parafia w Cieszanowie. Od r. 1613 istniał tu kościół filialny pod zarządem proboszczów w Lubaczowie. W r. 1674 wojewoda Aleksander Bełżecki sprowadził do Cieszanowa dominikanów, którzy własnym kosztem wybudowali nowy kościół (pod wezw. NMP i św. Jacka) i udzielali posług duchowych wiernym w najbliższej okolicy, nie prowadząc parafii. Bp Sierakowski w r. 1748 dokonał formalnej erekcji, a kościół klasztorny wyniósł do godności parafialnego, oddając zakonnikom dziesięciny z 4 wsi. Drugą parafią fundowaną i erygowaną w r. 1754 przez wspomnianego biskupa była parafia w Łukowcu (wieś ta wchodziła w skład dóbr stołowych biskupstwa przemyskiego). Biskup Sierakowski w latach 1754—56 wybudował również własnym kosztem istniejący do dziś modrzewiowy kościół pod wezw. Objawienia Pańskiego. Dalsze parafie, jakie powstały na terenie archidiecezji z siedzibą w Lubaczowie, były erygowane przez Kurię Metropolitalną we Lwowie. Pierwszą była parafia w Horyńcu. Już na pocz. XVII w. istniała tu dla wygody właścicieli kaplica dworska, obsługiwana przez sprowadzonych w tym celu zakonników. Zakonnicy ci z czasem zaczęli udzielać w niej sakramentów św. Około r. 1755 właściciele ufundowali tu klasztor i kościół franciszkański (pod wezw. Niepokalanego Poczęcia NMP). W r. 1775 erygowano przy nim parafię.

W tym samym czasie erygowano parafię w Dzikowie. Już od drugiej poł. XVII wieku istniała tu kaplica pod wezw. Świętej Trójcy i rezydował przy niej wikary, zależny od proboszcza w Oleszycach. Dekretu erekcyjnego nie znamy, prawdopodobnie przekształcenie prepozytury dzikowskiej na normalną parafię nastąpiło ok. 1781 r.

W okresie „regulacji józefińskiej” erygowano jeszcze w r. 1789 parafię Żniatyń (kościół pod wezw. św. Michała wybudował w r. 1790 baron Jakub Hadziewicz). W r. 1792 erygowano również parafię w Potoku Jaworskim. Na podstawie aktu fundacji prawo patronatu należało do władz cyrkularnych.

Analiza rozwoju sieci parafialnej na terenie archidiecezji z siedzibą w Lubaczowie pozwala na wysunięcie szeregu ogólnych wniosków. Najpierw stwierdzić należy, że omawiane parafie erygowano przy istniejących już, nieraz od bardzo długiego czasu, kaplicach i kościołach filialnych. Inicjatorami rozbudowy sieci parafialnej byli zazwyczaj właściciele posiadłości i oni też dostarczali uposażenia, które było ogromnie zróżnicowane. W najstarszych parafiach najważniejszy element uposażenia stanowiła

ziemia i dziesięciny (np. Oleszyce — 2 łany; Narol — 1 łan i 6 zagrodników). Jedynie parafia Lubaczów uposażona była w całą wieś. Znacznie gorzej finansowane były parafie powstałe w XVIII w. np. proboszcz w Łukawcu otrzymywał 300 florenów rocznie oraz dziesięciny z 3 wsi. W skład parafii wchodziło od 5 miejscowości (Dzików) do 23 (Lubaczów). Oprócz beneficjów parafialnych na omawianym terenie istniała prepozytura szpitalna (Lubaczów) i prebenda św. Anny (Oleszyce od r. 1750). Od XVII do XVIII w. funkcjonowały trzy szkoły (Lubaczów, Oleszyce, Narol). Bractwa religijne stwierdzono w Lubaczowie i Narolu (od r. 1668 św. Anny i od r. 1757 Różańcowe). W pięciu najbogatszych parafiach utrzymywano szpitale (Lubaczów XV w., Oleszyce — XVI, Narol, Lipsk, Dzików — XVII w.).

Dalszy rozwój sieci parafialnej przypada na czasy najnowsze, zwłaszcza na okres rządów abpa Józefa Bilczewskiego (1903—1923). W archidiecezji lwowskiej powstały wtedy liczne nowe placówki duszpasterskie (328 nowych kościołów i kaplic, 21 parafii i 96 ekspozytur). Za jego rządów na terenie archidiecezji z siedzibą w Lubaczowie erygowano w r. 1912, powstałą z inicjatywy ks. Marcelego Chmury, parafię w Machówku (kościół pod wez. św. Jana; od 1910 Maryi Królowej Polski, wybudowano w r. 1903). Utworzono również cztery ekspozyтуры: Bełzec (1909), Wierzbica (od 1878), którą w r. 1913 przeniesiono do Tarnoszyna, Bruśno Nowe (1918), Basznia Dolna (1938). W wielu miejscowościach rozpoczęto budowę kościołów i kaplic oraz starania zmierzające do utworzenia nowych ekspozytur i parafii. Żywą działalność organizacyjną duchowieństwa i wiernych na tych terenach przerwał wybuch drugiej wojny światowej.

Po wojnie utworzono następujące nowe parafie: w r. 1945 Huta Różaniecka (już w r. 1912 rozpoczęto tu budowę kościoła), Krowica (początek starań o parafię w r. 1930), Ceków (1946), Tarnoszyn (1948), Lubycza Królewska (1949), Hulcz (1951).

15. O. Janusz Anzelm S z t e i n k e OFM. *Klasztor i kościół św. Antoniego oo. Reformatów w Warszawie 1623—1867*. Maszynopis. Lublin 1970 ss. XXXIII+334+6 fotografii. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Mieczysława Żywczyńskiego. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski.

O. Janusz Szteinke w swej pracy licencjackiej przedstawił dzieje warszawskiego klasztoru i kościoła św. Antoniego oo. Reformatów w latach 1623—1867. Ramy chronologiczne opracowania stanowią daty powstania

fundacji oraz jej kasaty. Przy opracowaniu tematu autor oparł się przede wszystkim na źródłach rękopiśmiennych. Podstawowego materiału dostarczyło Archiwum Prowincji Ojców Franciszkanów Reformatów w Krakowie, gdzie od r. 1963 przechowywane jest archiwum klasztoru warszawskiego i archiwum prowincji wielkopolskiej reformatów. W tymże archiwum najważniejszym źródłem do poznania dziejów klasztoru św. Antoniego okazała się trzypiętomowa kronika tegoż konwentu, opracowana przez o. Jakuba Zatorskiego w r. 1806. Dalszą kwerendą objął jeszcze o. Szteinke następujące archiwa: Kurii Generalnej Zakonu Braci Mniejszych w Rzymie, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, kurii diecezjalnych w: Pelplinie, Płocku, Krakowie, Państwowe Archiwum m. st. Warszawy i Województwa Warszawskiego oraz Archiwum Parafii św. Antoniego w Warszawie. Jeśli chodzi o źródła drukowane to wykorzystał autor liczne druki urzędowe i liturgiczne, jak również kroniki reformatów polskich opracowane przez o. A. Koralewicza (Warszawa 1722) i O. Mysłowskiego (bm. 1806).

Zagadnienie postawione w tytule pracy zostało przedstawione w sześciu rozdziałach: 1. Geneza fundacji, 2. Budowle, 3. Architektura i wyposażenie budowli, 4. Życie w klasztorze, 5. Działalność zewnętrzna, 6. Kasata klasztoru.

Kościół i klasztor reformatów w Warszawie został ufundowany przez króla Zygmunta III, który 4 X 1623 r. ofiarował pod przyszłe zabudowania plac przy ulicy Senatorskiej (dyplom fundacyjny nosi datę 13 III 1624). Jednocześnie wyraził życzenie, aby wzniesiony w przyszłości kościół miał za patrona św. Antoniego, na pamiątkę odniesionego w jego uroczystość zwycięstwa pod Smoleńskiem. Na ofiarowanym przez króla terenie zakonnicy w latach 1624—1628 wybudowali skromny kościół i niewielki budynek klasztorny. Te pierwotne budowle wznoszone w pośpiechu, a w dodatku z nietrwałego materiału, nie wytrzymały próby czasu, zwłaszcza, że dzieło zniszczenia przyspieszyły wojny szwedzkie. Gdy więc społeczeństwo polskie usuwało skutki najazdu szwedzkiego, reformaci warszawscy rozpoczęli (od r. 1666) starania około budowy nowego kościoła i klasztoru. Opracowanie planów powierzono znanemu architektowi Józefowi Bellottiemu. Budowę kościoła, którą finansował Stanisław Skarszewski — kasztelan wojnicki — rozpoczęto w r. 1668, a ukończono ją ostatecznie w r. 1681. Pełnomocnikiem klasztoru do spraw budowy był ówczesny gwardian o. Atanazy Krotosza.

Rzut kościoła przedstawiał formę łacińskiego krzyża z czterema międzyfilarowymi kaplicami centralnymi. Nawa podzielona została systemem parzystych pilastrów na cztery przęsła i nakryta sklepieniem beczkowym. Dwuprzęsłowe prezbiterium sklepienie krzyżowo przedzielono ścianą, na której opierał się ołtarz główny. Dłuższa część prezbiterium za ołtarzem

(ok. $\frac{2}{3}$ długości), przesklepiona w połowie wysokości, na dole mieściła zakrystię, na górze zaś chór zakonny. W kościele było 9 ołtarzy. Jednolite snycerskie wyposażenie wnętrza otrzymała świątynia dopiero w latach 1756—1758. Znacznie dłużej ciągnęły się prace przy wznoszeniu budynku klasztornego, usytuowanego z lewej strony kościoła. Budowę rozpoczęto razem z budową kościoła. Prowadzono ją etapami w miarę napływu funduszków i ukończono ostatecznie w r. 1735. Klasztor tworzył piętrowy kompleks budynków w formie prostokąta o wymiarach 39×35 metrów. Prostokąt przedzielony był wewnątrz jeszcze jednym dodatkowym skrzydłem równoległym do kościoła, wskutek czego istniały dwa wirydarze: mniejszy przy świątyni i większy.

Na czele społeczności klasztornej stał przełożony, w klasztorach franciszkańskich nazywany gwardianem. Zastępcą gwardiana i jego pomocnikiem w administracji klasztorem był wikariusz. Pełnił on zarazem funkcję ojca duchownego kleryków i braci. W skład zarządu klasztoru wchodziło ponadto dwóch dyskretów, którzy wraz z wikarym, ojcami prowincji i definitorem, o ile tacy mieszkali w klasztorze, tworzyli radę klasztorną. Bez zasięgnięcia zdania jej członków, gwardian nie mógł podejmować ważniejszych decyzji. Obsada personalna klasztoru warszawskiego przedstawiała się różnie w poszczególnych latach. Najslabiej był zasiedlony w początkowym okresie, później w latach bezpośrednio następujących po wielkiej epidemii (1708—1710) oraz w pierwszych dziesięcioleciach XIX w. Mieszkało wtedy w klasztorze od 10—15 zakonników. W innych natomiast okresach od 25—30. Mniej niż połowę ogólnej liczby zakonników stanowili bracia. Kleryków było od 10—15.

W momencie osiedlania się na ziemiach polskich, reformaci posiadali już własny program duchowości. Przyjął się on od razu w Polsce, dzięki temu, że razem z o. Patawinem przybyło z Włoch 16 zakonników — Polaków, którzy stanowili pierwszą obsadę personalną polskich klasztorów. Program ten przewidywał praktykę różnego rodzaju ćwiczeń duchownych. Najważniejsze z nich były następujące: brewiarz w chórze z godzinami nocnymi, dwie godziny dziennie rozmyślenia, dwa razy dziennie rachunek sumienia, 8-dniowe rekolekcje co roku, dwa razy w tygodniu komunii św. i spowiedź u wyznaczonego spowiednika. Również ważnym środkiem w dążeniu do doskonałości były, obok modlitwy, różnego rodzaju umartwienia. Na pierwszym miejscu należy postawić te praktyki, które za główny cel miały wyrobienie w zakonnikach ducha pokory, np. codzienne wyznawanie w jadalni wobec całej rodziny zakonnej swoich uchybień, a w piątek wykonywanie biczowania (ćwiczenia te obowiązywały w nowicjacie i przez trzy pierwsze lata po złożeniu profesji), całowanie ziemi przy każdorazowym wchodzeniu i wychodzeniu z chóru zakonnego, kościoła i refektarza, zmywanie naczyń po obiedzie, do czego zobowiązany

był nawet gwardian. Do często praktykowanych przez reformatów umartwień należały biczowania i posty; silnie akcentowano też konieczność milczenia.

Pomocą dla przełożonych w utrzymaniu karności wśród podległych im zakonników były sankcje prawne przewidziane przez ustawodawstwo reformackie. Zakonnik dobrze wypełniający swe obowiązki miał otwartą drogę do awansu i wyróżnień takich, jak np. nadanie mu honorowego tytułu „Przewielebnego Ojca”, przesunięcie na wyższe miejsce między zakonnikami czy wreszcie przyznanie zakonnikowi ciepłej celi z prawem używania jej aż do śmierci. Rozpiętość kar była znaczna: od spożywania pokarmów na klęczkach, poprzez zamknięcie w karczerze klasztornej, do wydalenia włącznie.

Spółeczność zakonną klasztoru warszawskiego cechowała duża gorliwość i dynamizm. Świadczą o tym liczne nazwiska zakonników, którzy na przestrzeni dziejów umarli w opinii świętobliwości, np. Aleksander Patawin († 1624), Augustyn Soceliusz († 1655), br. Karol Jaworski († 1719), Onufry Bystry († 1812) i inni. Innym świadectwem dużego wyrobienia zakonników były wypadki dobrowolnego zgłaszania się do administracji sakramentów św. oraz obsługi charytatywnej chorych w czasie epidemii. Wielu zakonników zmarło na skutek zakażenia, np. o. Franciszek Ostrowski († 1677), o. Cyriak Wolnicki († 1794), o. Piotr Charczarkiewicz († 1868).

Klasztor warszawski był niemal od początku do poł. XIX w. głównym, a w ostatnich latach swego istnienia jedynym domem studiów teologicznych prowincji wielkopolskiej św. Antoniego. Studium kształciło wyłącznie kleryków reformackich. Profesorami, których nazywano lektorami, mogli zostać kapłani. Jeśli chodzi o ich kwalifikacje naukowe, to profesorowie reformaccy, poza egzaminem składanym wobec specjalnej komisji z całości materiału, jaki mieli wyklądać, innych studiów nie posiadali. Nie uczęszczali do wyższych zakładów teologicznych istniejących w kraju ani nie wyjeżdżali za granicę. W Warszawie od początku do r. 1806 i od 1827—1852 było dwóch lektorów, w latach 1812—1827 tylko jeden, w okresie 1852—1855 czterech i wreszcie 1858—1865 trzech. Nadzór nad studiami sprawował prowincjał i jako taki był instancją rozstrzygającą sporne kwestie teologiczne. Metoda nauczania polegała na wykładzie i dyspucie. Według statutów zatwierdzonych w Rzymie przez kongregację generalną, podstawą czteroletnich wykładów teologicznych miał być *Komentarz Szkota* do czterech ksiąg sentencji P. Lombarda. W wykładach należało też uwzględnić św. Bonawenturę, Ojców Kościoła i naukę soborów. Ten program obowiązywał w wielkopolskiej prowincji do poł. XVIII w. Jednakże już od r. 1741 rozpoczęto w tej prowincji reformę programu nauczania. Pełny wyraz znalazła ona w statutach prowincjalnych, ogłoszonych w r. 1757. „Nowy program” obejmował następujące przed-

mioty: teologię dogmatyczną (dwu lektorów przez 3 lata), teologię moralną (3 lata), Pismo św., kontrowersje, prawo kanoniczne (2 lata). W ramach wykładu prawa kanonicznego należało uwzględnić także historię Kościoła. Profesorowie i studenci mieli do dyspozycji dobrze zaopatrzoną bibliotekę.

Źródło utrzymania klasztoru stanowiła przede wszystkim kwesta przeprowadzana przez zakonników, intencje mszalne, ofiary z okazji pogrzebów, ofiary dobrodziejów oraz dobrze utrzymany ogród klasztorny (1,5 ha).

W działalności zewnętrznej reformatów najważniejsze miejsce zajmowało sprawowanie sakramentów św. Zgodnie z tradycją franciszkańską reformaci szerzyli kult Chrystusa, Matki Najśw. i świętych. Przy kościele warszawskim istniał osobny urząd kaznodziei (zazwyczaj był jeden kaznodzieja, niekiedy dwóch; drugi głosił kazania dla katolików narodowości niemieckiej). Z bardziej znanych osób urząd ten pełnili: o. Bernard Gutowski (1681—1683), o. Michał Łosiowicz, o. Karol Surowiecki. W pierwszym okresie działalności klasztor warszawski, zgodnie z duchem św. Franciszka, wykluczał splendor z nabożeństw. Stopniowo ulegając wpływowi ducha epoki baroku, wprowadzano coraz to bogatszą oprawę plastyczno-muzyczną nabożeństw. Przy kościele prowadzili reformaci III Zakon św. Franciszka, a od w. XIX i inne bractwa. W dziedzinie duszpasterstwa indywidualnego na uznanie zasługuje praca reformatów nad przygotowaniem członków innych kościołów chrześcijańskich do złożenia wyznania wiary katolickiej. W latach 1634—1864 zanotowano 366 konwersji (w tym 13 prawosławnych, 9 osób wyznania ewangelicko-reformowanego i 344 wyznania ewangelicko-augsburskiego). Zakonnicy nie angażowali się w pracę oświatową, nie prowadzili szkół. Również osiągnięcia pisarskie członków klasztoru przedstawiają się skromnie. Do odnotowania mamy tu jedynie takie nazwiska, jak. o. Aleksy Koralewicz, o. Antoni Rudzieński, o. Klemens Bolesławiusz, o. Karol Surowiecki. Likwidacja klasztoru nastąpiła 7 lipca 1867 r.

Pracę o. J. Szeinke uzupełniają załączniki w liczbie 28 (s. 257—334), na które składają się dotychczas nie publikowane dokumenty dotyczące reformatów (nr 1—23), wykaz przełożonych prowincji św. Antoniego (nr 24), wykazy przełożonych i zakonników klasztoru warszawskiego oraz tabele (nr 25—28).

16. Ks. Jan Śrutwa. *Problematyka teologiczna w pismach ks. Antoniego Wiśniewskiego (1718—1774)**. Maszynopis. Lublin 1971 ss. IX+159. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Mariana Rechowicza. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Przedmiotem zainteresowania autora jest polemika z deizmem, którą podjął na terenie polskim współpracownik i przyjaciel Stanisława Konarskiego — pijar Antoni Wiśniewski. Wybór tematu miał swoje uzasadnienie w tym, że problematyka polemik z deizmem — ważna dla historii teologii i sama w sobie niezmiernie ciekawa — jest, jak dotąd, raczej zaniedbywana w badaniach naukowych w naszym kraju. Na odcinku, ściśle określonym przez dorobek jednego tylko przedstawiciela polskiej myśli antydeistycznej, praca ks. J. Śrutwy wychodzi naprzeciw zasygnalizowanej potrzebie.

Bazę źródłową stanowiły dla niej zasadniczo materiały drukowane. Tym niemniej wykorzystano też dostępne, chociaż bardzo nieliczne, pozycje rękopiśmienne zachowane głównie w Archiwum oo. Pijarów w Krakowie (*Matricula Provinciae Polonae Scholarum Piarum 1742—1864*). Pierwszą i zasadniczą grupę źródeł drukowanych stanowiły pisma samego ks. Wiśniewskiego zawierające elementy polemiki z deizmem. Z druków wydanych w języku polskim na czoło wysuwają się tu teksty przygotowane przez niego na sejmiki szkolne, które miały miejsce w Collegium Nobilium w r. 1758 (o Opatrzności i Objawieniu) oraz w r. 1761 (o nieśmiertelności duszy ludzkiej). Język łaciński reprezentuje wydane pośmiertnie w r. 1775 2-tomowe dzieło życia ks. Wiśniewskiego pt. *De vera felicitate*, zawierające 5 rozpraw skierowanych — jak głosi podtytuł — „przeciwko niedowiarkom naszych czasów” Wzmiankowane pozycje nie wyczerpują całości prac Wiśniewskiego, a uwzględnione zostały jedynie z tytułu zawartej w nich problematyki teologicznej.

Drugą grupę źródeł drukowanych stanowiły pisma innych antagonistów deizmu. Uwzględnienie ich było podyktowane potrzebą umiejscowienia twórczości ks. Wiśniewskiego na szerszym planie tematycznym i dziejowym. Rozpiętość tej grupy zakreślają filozoficzne utwory Cyserona i dzieła takich pisarzy polskich, jak Konarski czy Chróścikowski. Jako uzupełnienie wykorzystano m. in. podręczniki dogmatyki używane w ówczesnych seminariach duchownych na terenach polskich oraz dość bogatą prasę staropolską, ukazującą się w językach polskim, łacińskim i niemieckim. Uwzględniono również dostępną literaturę przedmiotu oraz literaturę pomocniczą.

Układ pracy jest odbiciem określonych etapów rozwoju myśli Wiśniewskiego na omawianym polu.

Rozdział I (Formacja intelektualna ks. A. Wiśniewskiego) uzasadnia kompetencje pijara do zajmowania się deizmem z jego złożoną problematyką z pogranicza filozofii i teologii, a także naświetla okoliczności podjęcia przez niego decyzji, by wystąpić przeciwko temu nowemu rodzajowi zagrożenia, w obliczu którego stanęło chrześcijaństwo.

Rozdział II (Włączenie się Wiśniewskiego w nurt polemik z deizmem) przedstawia pierwsze przejawy włączenia się Wiśniewskiego w nurt aktualnych polemik religijnych swego czasu. Rozdział III (Otwarta walka z deizmem) porusza okoliczności i treść najważniejszych wystąpień pijara przeciwko deizmowi. Omówienie sejmiku szkolnego z r. 1758 w obronie Opatrzności i Objawienia oraz sejmiku z r. 1761 w obronie nieśmiertelności duszy ludzkiej tu właśnie znajduje swe miejsce.

Rozdział IV (Pokłosie polemik) daje najpierw pogląd na sytuację deizmu w Polsce w latach 1761—1770, by następnie wyświetlić okoliczności powstania łacińskiej wersji teologicznego dorobku ks. Wiśniewskiego i dać krótką ocenę całego dzieła *De vera felicitate*. Zakończenie podkreśla zasługi ks. Wiśniewskiego w dziedzinie rozwoju myśli teologiczno-filozoficznej w naszym kraju.

Dokładniej opracował on tylko niektóre zagadnienia z interesującej go dziedziny. Z kolei w doborze zagadnień nie kierował się względem na określoną twórczość jakiegoś wybitniejszego deisty, ale powodował się jedynie aktualnym zapotrzebowaniem na gruncie polskim, gdzie nowe idee, po przeniknięciu z zagranicy zlewały się ze sobą tworząc jednolitą w swej wymowie chociaż różnokształtną masę.

Myśl jego poszła w trzech kierunkach. Sprzeciwił się więc deistycznemu pojmowaniu Boga i Jego stosunku do świata, a to spowodziło się przede wszystkim do obrony chrześcijańskiego pojęcia Opatrzności. Następnie dowodził, że Objawienie jest dla człowieka niezbędne, a religia chrześcijańska zbudowana na gruncie tego Objawienia jest prawdziwa. Trzeci nurt myśli Wiśniewskiego miał charakter więcej praktyczny, gdyż patrzył na chrześcijaństwo przez pryzmat obowiązków i potrzeb tak poszczególnego człowieka jak i całego społeczeństwa.

Ważniejsze osiągnięcia pracy ks. J. Śrutwy sprowadzają się do następujących stwierdzeń i spostrzeżeń. Podjęcie na warsztat i dokonanie krytycznej analizy problematyki, jaką niósł ze sobą deizm, nie należało do zadań łatwych. Stawało się to jeszcze bardziej oczywiste dla człowieka, któremu nie tyle chodziło o zwykłe wytykanie błędów w oparciu o ustaloną naukę Kościoła, ile o rodzaj syntezy mogącej pogodzić dwa sprzeczne stanowiska. Tak bowiem ostatecznie należy oceniać polemiczne przedsięwzięcie Wiśniewskiego wobec deizmu. Dzięki tej udanej próbie wszedł on na trwałe do dziejów polskiego Oświecenia nie tylko jako odważny propagator postępu w naukach matematyczno-przyrodniczych, ale także jako obrońca doktryny chrześcijańskiej w obliczu swoistej dewiacji religijnej, jaką reprezentował niewątpliwie deizm.

Natchnieniem dla Wiśniewskiego w kierunku wzięcia na warsztat problematyki deistycznej był Stanisław Konarski. Ścisła współpraca tych dwu ludzi doprowadziła do tego, że jak w szeregu innych spraw, tak

i w tej mieli oni poglądy prawie identyczne. Pytanie może tylko dotyczyć zagadnienia, który z nich jako pierwszy dotarł do konkretnego punktu. Konarski pierwszy rzucił hasło walki z deizmem, a uczynił to na początku lat 50-tych XVIII w. Spod pióra Wiśniewskiego jako odzew wyszły za kilka lat *Rozmowy filozoficzne*, które wytyczały w szczególach i realizowały program tej walki. W tym stanie rzeczy można się pokusić o sąd, że to właśnie Wiśniewski wypełnił żywą treścią myśl Konarskiego, by koniecznie wyrazić konstruktywny sprzeciw wobec antychrześcijańskiego prądu ogarniającego Polskę XVIII w.

Konarski był w tej dziedzinie pod wpływem króla Stanisława Leszczyńskiego, podobnie Wiśniewski. Błędem byłoby jednak sądzić, że zależność ta sięgała do szczegółów. Wystąpienia „Filozofa dobroczynnego” były bowiem raczej ogólnikowe i bardziej zakreślały ramy dyskusji, niż szermowały konkretnymi argumentami. Wiśniewski znał poglądy króla-filozofa z lektury i z rozmów, które na pewno objęły te tematy, gdy bawił w Nancy w r. 1750. Dług zatem, jaki mieli wobec Leszczyńskiego tak Konarski jak i Wiśniewski, polegał przede wszystkim na tym, że to właśnie on udzielił pierwszego impulsu i jakby wskazał obu pijarom kierunki działania.

Natomiast o prawdziwej zależności niektórych partii tekstu Wiśniewskiego można mówić dopiero w odniesieniu do Cyncerona. Problematyka Boga i Jego przymiotów, a także znaczenie religii dla życia indywidualnego i społecznego oparły się, po inteligentnej przeróbce, na dziele Tulliusza *De natura deorum*. Płaszczyzną polemiki stały się dla niego w głównej mierze tezy wyrażone w *De rerum natura* Lukrecjusza, a broni oprócz Cyncerona dostarczał głównie Seneka. Z pomocą przychodził także XVIII-wieczny utwór Polignaca *Anti-Lucretius*, skierowany wprost przeciwko ideom przewodnim poematu *De rerum natura*. Przez Cyncerona, Polignaca i Leszczyńskiego wiedzie zatem droga do postawy Wiśniewskiego, a co się z tym łączy — i Konarskiego. Z dorobku średniowiecza nie chcieli obaj pijarzy oficjalnie korzystać, a odrodzenia prawdopodobnie nie znali. Jeśli nie liczyć, pozostających bardziej w sferze zamiarów niż faktycznej realizacji, wystąpień Antoniego Łodzi-Ponińskiego i Adama Kempkiego, pijarzy pierwsi podnieśli w Polsce oręż przeciwko deizmowi. Jezuici dołączyli dopiero w połowie XVIII w., by później przejąć na siebie główny ciężar walki. Początek dany przez pijarów miał cechy dobrej roboty i z pewnością pozytywnie zaważył na całokształcie sytuacji. Wolno bowiem z całym przekonaniem twierdzić, że ziarno rzucone w serca uczniów Collegium Nobilium w swoim czasie wydało plon. Wychodzili bowiem z tej uczelni ludzie ugruntowani na ogół w zasadach obywatelskich i chrześcijańskich, a mający przy tym w kraju bezwzględnie coś do powiedzenia.

Od samego momentu pojawienia się antyreligijnych poglądów oświeceniowych w Polsce za katolicyzmem stanęli ci, którzy byli jednocześnie za postępem nauki i techniki; w obronie Kościoła stanęli ludzie, którym droga była także sprawa Ojczyzny. Nazwisko Wiśniewskiego samo się tu narzuca. Nie powierzchowne wyrachowanie, jak to niekiedy niesłusznie sądzono, ale głębokie przekonanie o nierozzerwalnym związku sprawy pomysłności Ojczyzny z pozytywnym stanem religii dyktowało mu posunięcia. Ten moment musi być uwzględniony, gdy mowa o wydaniu rzeczywiście sprawiedliwej i wszechstronnej oceny dla ludzi, którzy na nowe tory przestawili w Polsce oświatę i wychowanie, strzegąc i broniąc jednocześnie wszystkiego, co naprawdę należało do skarbcza wiary i Kościoła. Lawina wydarzeń o znaczeniu zasadniczym dla narodu, jak również nieubłagane działanie czasu, zatarły powoli w pamięci potomnych postać ks. Antoniego Wiśniewskiego. Wprawdzie nie otrzymał on, jak Konarski, królewskiego medalu, ale również „ośmielił się być mądrym”, gdy w trudnych czasach godził odważnie naukę z religią i rzucał mosty między myślą nowożytną a chrześcijaństwem.

17. Ks. Anzelm Weiss. *Dzieje parafii Komorowo-Wolsztyn od pocz. XIII wieku do roku 1793*. Maszynopis. Lublin 1969 ss. XLII+326. Praca powstała na seminarium ks. doc. dra Bolesława Kumora. Recenzent II — ks. doc. dr Stanisław Librowski.

Praca przedstawia dzieje parafii Komorowo-Wolsztyn, od wieku XIII do roku 1793. Wiek XIII to czas założenia, leżącej w zachodniej części diecezji poznańskiej, parafii Komorowo, wyznacza on górną granicę rozprawy, podczas gdy jej dolne ramy stanowi rok 1793 będący zarazem datą drugiego rozbioru Polski.

Z chwilą bowiem zajęcia Wielkopolski przez Prusaków w życiu parafii rozpoczyna się nowy okres, charakteryzujący się silną ingerencją państwa w sprawy majątkowe i wewnętrzne Kościoła. Literatura poświęcona dziejom parafii, jeśli pominąć historie parafii diecezji poznańskiej pióra J. Łukasiewicza, S. Kozierowskiego i J. Nowackiego, właściwie nie istnieje. Niewielkie usługi bowiem oddały opracowania S. Karwowskiego: *Wolsztyn i jego dziedzice* (Poznań 1911) i ks. Z. Zakrzewskiego: *Z dziejów Wolsztyna i okolicy* (Leszno 1931). Dlatego też zasadniczą podstawę źródłową pracy stanowią materiały przechowywane w archiwach kościelnych. W Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu najcenniejszym źródłem okazały się Akta Konsystorza Poznańskiego (z lat 1403—1810), Akta Biskupie (z lat 1439—1652), Akta Wizytacji (z lat 1603—1810). Wiele cen-

nego materiału znaleziono w liczącym ponad 300 jednostek archiwalnych Archiwum Parafii Wolsztyn oraz w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Poznaniu, gdzie przechowywany jest dość kompletny zespół ksiąg miejskich Wolsztyna (15 tomów z lat 1469—1792).

Całość opracowania została podzielona na pięć rozdziałów: 1. Powstanie parafii i jej granice, 2. Podstawy prawno-gospodarcze, 3. Miejsca kultu, 4. Instytucje parafialne, 5. Ludność i życie religijno-moralne. Do pracy dołączono: a) Katalog proboszczów komorowsko-wolsztyńskich, b) Katalog wikariuszy pracujących przy obu kościołach, c) Wykaz patronów kościoła parafialnego, d) Wykaz księży pochodzących z terenu parafii Wolsztyn.

Komorowo, wieś o starej metryce osadniczej (ślady osady słowiańskiej z VI w.), z początkiem wieku XIII przeszła na własność rycerzy, niedawno przybyłych w te okolice ze Śląska. Oni to wkrótce po przybyciu, w Komorowie — centrum swych włości, wybudowali kościół, dając podstawę do utworzenia parafii. Na przełomie wieku XIV i XV na gruntach wsi Komorowo ulokowano miasto Wolsztyn, w którym wkrótce wybudowano kościół. Nowy dom Boży od początku zaczął odgrywać dużą rolę, tak że po upływie pięćdziesięciu lat świątynię tę zaczęto uważać za parafialną. Mimo sprzeciwu właścicieli ziemskich władza kościelna bez formalnego dekretu uznała kościół w mieście za parafialny. Dlatego też od połowy XV w. przyjmuje się nazwa „parafia Wolsztyn”. Na przełomie wieku XVII i XVIII złączono unią personalną z parafią Wolsztyn probostwo w Niałku Wielkim, co z upływem lat doprowadziło do likwidacji parafii w Niałku. W całym omawianym okresie parafia Wolsztyn leżała na terenie powiatu Kościan w województwie poznańskim. Pod względem administracji kościelnej wchodziła w skład archidiakonatu pszczyńskiego i dekanatu grodziskiego. Beneficjum plebańskie w Wolsztynie, na które składało się: uposażenie w ziemi (w XV w. 1 łan; koniec XVIII w. ok. 190 mórg + 124 morgi ról nialeckich), meszne (w r. 1796 — 146 fertony żyta i 103 owsa), dziesięciny (z 5-ciu folwarków szlacheckich) oraz jura stolae zapewniały proboszczowi dostatnie utrzymanie. Najstarszymi kościołami na terenie parafii był drewniany, pochodzący z końca XII w., kościół św. Mikołaja w Niałku (rozebrany w r. 1802) i kościół św. Katarzyny w Komorowie (zbudowany prawdopodobnie w XIII r. a rozebrany w r. 1812). Pierwszy kościół w mieście pod wezwaniem Zwiastowania Najśw. Maryi Panny wybudowany w początkach XV stulecia (konsekrowany 4 IV 1443 przez bpa poznańskiego Andrzeja Bnińskiego), mimo zniszczeń i pożarów w r. 1469, 1670, 1738 był zawsze odbudowywany. Na tym samym miejscu w latach 1767 do 1779 wybudowano, staraniem właściciela Wolsztyna Rafała Gajewskiego i jego żony Katarzyny z Tworzyńskich Gajewskiej, piękną, murywaną świątynię. Z ramienia właścicieli pracami budowlanymi kierował jezuita ks. dr Franciszek Bębnowski (od 1789 proboszcz wolsztyński). Nic

więc dziwnego, że kościół wolsztyński wykazuje bardzo wyraźnie wpływy budownictwa jezuickiego. Posiada styl barokowy w najdrobniejszych szczegółach, harmonijnie i wedle zasad proporcji przeprowadzony; w ornamentyce zastosowano umiarkowane rokoko. Jednym z architektów kościoła był ojciec filozofa Antoni Hoene, a piękne freski pokrywające sklepienie wykonał Jan Byszkowski (pracę ukończył w r. 1778). Na przedmieściu Wolsztyna od XVI w. do r. 1768 istniał kościół szpitalny św. Ducha, przy którym erygowano prepozyturę szpitalną. Przy kościele NMP w Wolsztynie działały następujące bractwa: Bractwo Ubogich (w XV w. do XVI w.), Literackie (od poł. XVI w.) i Różańca Św. (od 2 poł. XVI w.). Szkoła parafialna istniała w Wolsztynie przynajmniej od r. 1424. Z jednego zachowanego spisu wynika, że w r. 1791 naukę w szkole pobierało 32 chłopców i 8 dziewczynek. Pierwsze wiadomości o szpitalu mamy z XVI w. Przebywało w nim od 2—17 potrzebujących. Wolsztyńska społeczność parafialna nie była zbyt duża. Liczyła od ok. 450 wiernych w XIII w. do ok. 1200 w momencie rozbiorów.

Na terenie parafii od XVI wieku żyły obok siebie trzy grupy religijne: katolicy, protestanci i żydzi. Wszystkie grupy wyznaniowe były dość liczne. Tak np. w r. 1779 było 1060 katolików, 1506 protestantów i 630 żydów. Współżycie wyznawców różnych religii układało się w zasadzie dobrze. Nie słyszymy bowiem o walkach religijnych na terenie parafii.

Na kształtowanie się postaw religijnych katolickiego społeczeństwa decydujący wpływ mieli kapłani parafialni. Od roku 1408 począwszy udało się autorowi ustalić imiona a potem (od 1586) nazwiska 35 proboszczów i 40 wikariuszy. Parafią komorowsko-wolsztyńską rządził jeden proboszcz, który zawsze miał święcenia kapłańskie. Prawo prezenty na probostwo przysługiwało właścicielom miasta. Ponieważ Wolsztyn miał niekiedy dwóch właścicieli, w r. 1422 i 1709 przed sądem biskupim toczyły się długie spory o prawo patronatu. O pochodzeniu społecznym proboszczów w wieku XV i XVI mamy mało danych. Prawdopodobnie niektórzy z nich pochodzili z niższych warstw społecznych np. ks. Piotr z Karpicka (1480). Od XVII w. wszyscy legitymowali się szlacheckim pochodzeniem. Czterokrotnie zanotowano wiadomość o kumulowaniu przez proboszczów innych beneficjów, np. rządzący parafią komorowską w r. 1428 ks. Piotr był jednocześnie plebanem w Parzęczewie, a ks. Jan Wojnowski w r. 1648 w Wilczynie (pozostałe wypadki dotyczyły kumulacji altarii). Przy kościele wolsztyńskim pracował zazwyczaj jeden wikariusz. Wikariusze wywodzili się najczęściej z mieszczan wolsztyńskich. Początkowe nauki pobierali w miejscowej szkole; by mogli otrzymać wyższe święcenia proboszczowie zobowiązywali się przyjąć ich na wikariat. Umowy zawierane z tej okazji przed Wikariuszem Generalnym dokładnie określały ich obowiązki i dochody. I tak np. ks. Cyprian Wolsztyński zobowiązany był (wg umowy z r. 1614)

do wyręczenia proboszcza we wszystkich obowiązkach, w zamian za co otrzymywał pełne utrzymanie oraz 24 floreny pensji i 4 floreny z tytułu akcydensów. Umowy zachowywały swą moc aż do chwili, kiedy wikariusz otrzymał inne beneficjum. Uposażenie wikarych zwłaszcza w w. XVII i XVIII było stosunkowo niskie, dlatego za zgodą biskupa spełniali oni funkcję altarzystów. Wykształcenie księży pracujących w Wolsztynie w XV i XVI stuleciu nie odbiegało od poziomu przyjętego wówczas za wystarczający. Natomiast w następnych wiekach spotykamy dowody świadczące o dużym zainteresowaniu nauką i gruntownym wykształceniu (np. bogate biblioteki księży: Jeszkowica i Franciszka Paschalskiego; trzech proboszczów w wieku XVIII miało doktoraty). Metody duszpasterskie stosowane przez księży wolsztyńskich były tradycyjne, jednakże osobista gorliwość niektórych, np. ks. Marcina Dobrzyca 1630—1643 (z jego inicjatywy, odbudowano kościół w mieście, z licznych fundacji planował utworzenie kolegium mansjonarzy) zapalała w widoczny sposób wiernych do większego wysiłku duchowego. Oprócz działalności ściśle duszpasterskiej, księża spełniali różne funkcje społeczne, np. byli świadkami i wykonawcami testamentów, przepisywali dokumenty. Brali też żywy udział w życiu społecznym miasta, np. ks. Andrzej Aleksandrowicz (zm. 1661) interweniował w imieniu mieszkańców miasta u władz o szybką odbudowę łaźni; dzięki wstawiennictwu ks. K. Piekarczewskiego w r. 1674 sąd zamienił Janowi Wielgocie karę śmierci, na którą został skazany za cudzołóstwo, na publiczną pokutę; w 1719 ks. M. Kąsinowicz, a w 1754 ks. Franciszek Roll zabiegali u władz miejskich, by pomogły odbudować zniszczony od lat budynek szkoły „dla dzieci polskich”. Do najczęściej spotykanych wad księży, o których wspominają źródła, należy zaliczyć pieniactwo i procesy z wiernymi, np. o dziesięciny, meszne, zagarnięcie dobra kościelnego przez wiernych. Powodem wytoczenia procesów księżom przez wiernych były pochopne posądzenia i niewypłacanie przez duchownych w terminie należności za kupno lub wykonaną pracę.

W obliczu duchowym parafii Wolsztyn można dostrzec trzy charakteryzujące ją rysy. Społeczeństwo parafii charakteryzowała duża ofiarność i przywiązanie do Kościoła Katolickiego (w XVIII w. zanotowano tylko dwa wypadki apostazji), żywy kult i cześć do Najświętszej Maryi Panny, a także duża liczba (z lat 1429—1811 autor znalazł 52 nazwiska) powołań kapłańskich.

322+8 ilustracji. Praca powstała na seminarium ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego. Recenzent II — ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Penetracja archiwów kościelnych, której dokonano w dużej mierze dopiero po drugiej wojnie światowej, zwróciła uwagę na szereg zbiorów dokumentów w postaci formularzy, sporządzanych od XVI stulecia przez różnorodne instytucje kościelne. Do tego rodzaju źródeł należy również kopiarz konwentu paulinów w Wieruszowie, którego opracowaniem zajął się ks. Zbudniewek. Napisanie pracy poprzedziła szeroka kwerenda, najpierw w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, gdzie dotąd przechowuje się kopiarz wieruszowski, następnie w bogatym Archiwum Jasnogórskim, w AGAD w Warszawie i w szeregu bibliotek oraz archiwów węgierskich (np. Archiwum Królewskie w Budapeszcie, Biblioteka Uniwersytecka w Budapeszcie, Biblioteka Narodowa im. Séchényi w Budapeszcie). Bogactwo zebranego materiału zamknął autor w rozprawie, która składa się z dwóch części. Pierwsza (*Kopiarz wieruszowski* jako źródło historyczne) posiada charakter wprowadzający i syntetyczny, druga zaś (treść dokumentów kopiarza) charakter analityczny i podaje regesty kopiarza. Część pierwsza skonstruowana została z pięciu rozdziałów. Pierwszy zajmuje się dziejami konwentu paulinów w Wieruszowie. W drugim natomiast rozdziale, na szerokim tle życia i dziejów politycznych prowincji polskich paulinów, autor skreślił sylwetki twórców kopiarza. Najcenniejszy jest bodaj trzeci rozdział, który omawia *Kopiarz wieruszowski* na tle kartularzy polskich, a szczególnie paulińskich. Rozdział czwarty prezentuje zagadnienie wystawców i odbiorców dokumentów zamieszczonych w kopiarzu. Ostatni wreszcie rozdział stanowi próbę oceny znaczenia *Kopiarza wieruszowskiego* dla badań dziejów regionu i konwentu. Część druga pracy przynosi trzy wykazy regestów kopiarza. Dwa pierwsze wykazy regestów wzięte są wprost z kopiarza i sporządzone zostały przez o. Mikołaja Królika i o. Adriana Bartkowicza. Trzeci, sporządzony przez autora pracy, prezentuje w układzie chronologicznym 283 dokumenty i zapiski od końca 1368 do końca XVIII stulecia ¹¹.

¹¹ Praca będzie wydrukowana w czasopiśmie „Archiwa, Muzea i Biblioteki Kościelne”.