

## PRACE DYPLOMOWE

wykonane

W INSTYTUCIE HISTORII KOŚCIOŁA KUL  
w roku akademickim 1971/72

### I. ROZPRAWY DOKTORSKIE

1. Józef Barcik OFMConv. *Dzieje Kalwarii Paclawskiej (1668-1968)*. Maszynopis. Lublin 1971 ss. XL+421+46 stron fotografii. Promotor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Żywczyński. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Joachim Bar (ATK), ks. prof. dr hab. Marian Rechowicz.

W r. 1968 upłynęło 300 lat od powstania klasztoru franciszkanów w Kalwarii Paclawskiej koło Przemyśla. Konwent ten, położony najdalej na południowym wschodzie dzisiejszej Polski, spełniał niezwykle ważną rolę nie tylko w życiu prowincji jako jej sanktuarium maryjne i jeden z największych klasztorów w XVIII i XIX w., ale także jako ośrodek pielgrzymkowy dla mieszkańców całej właściwie dawnej ziemi czerwono-ruskiej. Klasztor kalwaryjski odgrywał również poważną rolę jako pośredni ośrodek polskości na ziemiach zamieszkałych głównie przez Rusinów i swoją działalnością wpływał na wzmocnienie żywiołu polskiego w tych stronach. Powyższe względy były dla autora pobudką do bliższego zajęcia się historią klasztoru, tym bardziej że placówka ta nie posiadała dotąd osobnej naukowej monografii.

Podstawę rozprawy stanowią przede wszystkim źródła archiwalne; wykorzystano również popularne opracowania dotyczące Kalwarii, jak również liczne wzmianki o tym sanktuarium zamieszczone w różnych czasopismach 2. poł. XIX i w XX w. Ze zbiorów archiwalnych podstawowym okazało się Archiwum Klasztoru Kalwaryjskiego, uporządkowane jeszcze w 1912 r. przez ówczesnego gwardiana o. Alojzego Karwackiego. Z innych zbiorów klasztornych na uwagę zasługuje Archiwum Klasztoru Krakowskiego, mieszczące akta dotyczące wszystkich klasztorów prowincji, przewiezione tutaj ze Lwowa w 1945 r. W tymże archiwum najwięcej materiału dostarczyły zespoły akt prowincji ruskiej (zaczynający się od 1777) i polskiej (od 1879). W kwerendzie skorzystał autor również ze zbiorów Archiwum Klasztoru Przemyskiego, Warszaw-

skiego, Archiwum Diecezjalnego przy Kurii Biskupiej obrządku łacińskiego w Przemyślu oraz Wojewódzkiego Archiwum Państwowego w Rzeszowie. Ze źródeł drukowanych pomocne były autorowi przemyskie schematyzmy diecezjalne, wydawane drukiem od 1805 r., schematyzmy Galicyjskiej Prowincji Franciszkanów (od 1829) oraz schematyzmy greckokatolickich diecezji w Przemyślu, Samborze i Sanoku.

Praca dzieli się na 8 rozdziałów. Rozdział pierwszy ma charakter wstępu; spróbowano w nim ogólnie nakreślić sytuację gospodarczo-polityczną i religijną w południowo-wschodniej Polsce, szczególnie zaś w Ziemi Przemyskiej w poł. XVII w., tzn. w okresie, kiedy doszło do fundacji na tej Ziemi klasztoru w Kalwarii Paclawskiej. Dalszych 7 rozdziałów dzieli się na dwie części. W pierwszej, poprzez fundację klasztoru, jego uposażenie i opis budynków (rozd. II, III, IV) usiłowano bliżej określić sprawy gospodarcze, niejako „bazę materialną” klasztoru. Druga, ma na celu ukazanie gospodarzy tego miejsca — franciszkanów kalwaryjskich, którzy przebywali w ciągu 300 lat w konwencie (rozd. V), szerzyli kult w tym pielgrzymkowym miejscu (rozd. VI), kierowali założoną tamże w 1743 r. parafią (rozd. VII), a także rozwijali działalność oświatową i religijno-społeczną (rozd. VIII). Niezwykle ważny na tym terenie problem współistnienia dwóch obrządków — łacińskiego i greckokatolickiego poruszono w rozdziale III, przy omawianiu konsekwencji wynikłych z utraty przez konwent franciszkańskiej fundacyjnej wsi Nowosiółki i następnie jej przejścia na własność greckokatolickiej kapituły w Przemyślu, a zwłaszcza w rozdziale VI, gdzie m. in. opisano kult w obrządku wschodnim pielęgnowany w kościele kalwaryjskim, a także wzajemne stosunki między duchowieństwem obu obrządków na terenie Kalwarii. Rozprawę zamyka 6 załączników. Dwa pierwsze to dokumenty aktu erekcji klasztoru z 1668 r. i parafii z 1743 r. Dalej: wykaz przełożonych klasztoru z lat 1668-1968; wykaz zakonników mieszkających stale w klasztorze (wg niepełnych ustaleń autora, w latach zakreślonych tematem, mieszkało w klasztorze: 202 ojców, 69 braci, 33 kleryków); wykaz franciszkanów zmarłych w klasztorze kalwaryjskim. Załącznik 6 stanowi mapa okolic klasztoru i 46 fotografii różnych obiektów klasztornych.

Andrzej Maksymilian Fredro fundując klasztor w Kalwarii Paclawskiej żywił wobec niego niewątpliwie ambitne plany. Wskazywał na to sam zarys dużej warowni kalwaryjskiej obejmującej ok. 3 ha. Miała ona stanowić ochronę nie tylko dla mieszkańców samej Kalwarii, ale także dla okolicznych wsi i osiedli. Fortyfikowanie kościołów i klasztorów było w poł. XVII w. dosyć częstym zjawiskiem na Rusi. Ponadto, warowny klasztor na terenach południowo-wschodniej Polski stanowił wtedy niejednokrotnie czynnik miastotwórczy, a osiedlająca się przy

nim ludność miała w dużym stopniu zapewnione bezpieczeństwo, które w tych stronach w XVII w. było bardzo często zagrożone przez najazdy tatarskie, kozackie, a także ze strony miejscowych, niesfornych, elementów. Być może, iż Fredro zamierzał utworzyć tu silniejszy punkt oporu, ponieważ warowny klasztor kalwaryjski usytuowany był na wysokim wzniesieniu w niedalekim oddaleniu od gościńca prowadzącego od stryjskich przełęczy, skąd jeszcze w 1657 r. ciągnęły wojska siedmiogrodzkie. Forteca kalwaryjska nie została jednak nigdy ukończona; wykonane zostały jedynie prace ziemne: bastiony — narożniki i fosy, które zachowały się, przynajmniej częściowo, do dnia dzisiejszego.

Na terenach południowo-wschodniej Polski bardzo aktualna była wówczas sprawa osadnictwa, a problem ten stał się jeszcze bardziej naglący po zniszczeniach dokonanych przez wojny i powstania na Ukrainie i Rusi w 1. poł. XVII w., wskutek czego powiększyła się liczba tzw. pustek. Tu również należałoby szukać motywów skłaniających do fundacji kalwaryjskiej Fredrę, który w swoich pismach głosił potrzebę akcji osadniczej. Zresztą sprawa ta wiązała się z poprzednio wzmiankowaną obronnością klasztoru.

W zamierzeniach Fredry niewątpliwie bardzo poważną rolę odegrały sprawy religijne. Najbliższa i dalsza okolica Kalwarii Paclawskiej zamieszkała była w przeważającym stopniu przez Rusinów. Unia brzeska podporządkowała wprawdzie Kościół prawosławny na terenie całej Rzeczypospolitej władzy Rzymu, zachowując nadal jego własną liturgię i odrębną hierarchię, ale też na tych ziemiach miał miejsce zdecydowany opór przeciwko przyjęciu unii; w Przemyślu doszło nawet do rozłojenia i przez 80 lat (1612-1692) obok biskupa unickiego urzędował drugi — dyzunicki, a między zwolennikami obu biskupów dochodziło nawet do starć zbrojnych. Fredro, który był przeciwnikiem tolerancji religijnej, zamierzał poprzez działalność fundowanego przez siebie łacińskiego klasztoru wzmocnić w tych stronach nie tylko wyznanie rzymskokatolickie, ale także — co było z tym związane — narodowy żywioł polski przez akcję osadniczą Polaków w pobliżu klasztoru. Wyrazem tego zamierzenia był cel misyjny — nawracanie prawosławnych, licznych w tej okolicy — jaki Fredro nakreślił nowemu klasztorowi. Faktycznie, klasztor kalwaryjski w dużym stopniu spełniał tę rolę w ciągu wieków. Najbardziej widocznym efektem tego było przejście (ok. 1850) na obrządek łaciński mieszkańców całej wioski Paclaw, a w konsekwencji całkowita polonizacja tej wsi. Klasztor oddziaływał w tym kierunku również na mieszkańców dalszych okolic przez urządzenie uroczystych nabożeństw odpustowych, które ściągały na Kalwarię zarówno łacinników, jak i grekokatolików. Rusini zdawali sobie sprawę ze skutków tego rodzaju oddziaływania i dlatego w 2. poł. XIX i na początku XX w. sta-

rano się utworzyć na tym terenie odpowiednią przeciwwagę w postaci budowy ruskiej Kalwarii w Paławiu.

Klasztor kalwaryjski, jako głośne sanktuarium maryjne, szczególnie od 2. poł. XIX w., kiedy gromadziło się tu bardzo wielu pielgrzymów, nawet z Królestwa Polskiego, przyczyniał się również do budzenia ducha narodowego, a przez udział w głównych odpustach biskupów przemyskich — do łączności wiernych z hierarchią kościelną. Konwent w Kalwarii Paławskiej pełnił także rolę jednego ze znaczniejszych sanktuariów diecezji przemyskiej, jak również prowincji franciszkanów. Wyrazem tego był liczny udział w odpustach kalwaryjskich księży z odległych nawet parafii w diecezji i z klasztorów prowincji. W zamierzeniach Fredry miał to być ośrodek kultu Męki Pańskiej. Z chwilą jednak sprowadzenia tutaj w 1679 r. słynącego obrazu Matki Boskiej z Kamieńca Podolskiego kult maryjny zaczął zdecydowanie brać górę i Kalwaria zmieniła swój pierwotny charakter.

Podkreślić należy rolę społeczno-oświatową, jaką konwent kalwaryjski spełniał w tych stronach. Przez udzielanie nauki dzieciom, a następnie prowadzenie szkoły parafialnej od lat czterdziestych XIX w. przyczynił się do zupełnego prawie wyeliminowania analfabetyzmu wśród mieszkańców wsi należących do parafii. Podejmował szereg inicjatyw, które miały na celu poprawę ciężkich warunków bytowych zarówno mieszkańców samego konwentu, jak i najbliższych wiosek. Prowadził także działalność charytatywną, zwłaszcza poprzez zakładane przy kościele bractwa.

Klasztor kalwaryjski okazał się czynnikiem miastotwórczym, ponieważ równocześnie z nim i w pobliżu niego założona została przez Fredrę osada Słoboda (dziś Kalwaria Paławska). Niewielka ta osada miała być funkcjonalnie sprzężona z klasztorem, a celem jej było zapewnienie noclegu mającym tu przybywać pątnikom. Charakter miasteczka nadawały jej jarmarki urządzone z okazji odpustów, które także były dobrą okazją zbycia płodów rolnych z okolicznych włości fredrowskich. Słoboda nie rozrosła się jednak nigdy w jakieś większe osiedle. W 1961 r. liczyła zaledwie 391 mieszkańców.

Ambitne plany Fredry, zwłaszcza gdy chodzi o zbudowanie dużej fortecy i osady, nie zostały zrealizowane. Niewątpliwie bardzo ważną sprawą, która zaważyła na tych niepowodzeniach Fredry, było niezabezpieczenie prawne fundacji kalwaryjskiej, czyli poniechanie przez niego przeprowadzenia tzw. intabulacji, tj. wciągnięcia całej fundacji do przemyskich akt ziemskich. Ten brak czynnika formalno-prawnego przysporzył franciszkanom kalwaryjskim niezmiernie dużo kłopotów. Pomińmy że w 2. poł. XVIII w. franciszkanie znaleźli w osobie Szczepana Józefa Dwernickiego drugiego fundatora, budowniczego nowego kościoła,

klasztoru i kaplic drózkowych, to jednak musieli ponosić skutki niespełnienia obietnicy Fredry co do intabulacji zapisanych dóbr. Nie tylko pozabawiono ich fundacyjnej wsi Nowosiółek, ale nawet — co było groźną konsekwencją tego faktu — umieszczono konwent na liście kasacyjnej; ponadto bardzo przykrym następstwem tego były ustawicznie powtarzające się spory i procesy, trwające prawie dwa i pół wieku, od początku aż do I wojny światowej — początkowo w obronie posiadanych dóbr, a w późniejszych czasach o własność drózek kalwaryjskich, położonych na tym terenie. Jeśli dodamy do tego jeszcze klęski pożaru, które 4 razy w ciągu 300 lat istnienia nawiedzały kościół i klasztor kalwaryjski (1685, 1855, 1862, 1956), to dojdziemy do stwierdzenia, iż konwent ten przechodził rzeczywiście burzliwe koleje losu.

Po II wojnie światowej zasięg oddziaływania klasztoru bardzo znacznie się zmniejszył, ponieważ konwent ten znalazł się nad samą granicą. Kościół kalwaryjski pozostał i teraz celem pielgrzymek, przybywających tylko raz w roku (w czasie odpustu Wniebowzięcia NMP) z okolic położonych na zachód i północny-zachód w stosunku do Kalwarii. Praca duszpasterska ogranicza się dziś właściwie do prowadzenia niewielkiej parafii, przydzielonej do klasztoru jeszcze w 1743 r.

2. Ks. Ludwik Grzebień SJ. *Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XV do XVIII wieku*. Maszynopis. Lublin 1971 ss. 226 + 67 + +16 nlb. (fotografie). Promotor: ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor, dr hab. Leszek Hajdukiewicz.

Praca dzieli się na 4 rozdziały: 1. Biblioteki i zbiory jezuickie, 2. Zgromadzenie zbiorów i ich treść, 3. Przechowywanie i porządkowanie zbiorów, 4. Udostępnianie zbiorów. Rozprawę uzupełnia dodatek źródłowy oraz liczne ilustracje.

Praca ukaże się w całości w jednym z najbliższych numerów rocznika: „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”

3. Ks. Stanisław K o t k o w s k i. *Seminarium Duchowne w Sandomierzu (1841-1926)\**. Maszynopis. Lublin 1971 ss. XXXIII + 404 + aneksy — 14 fotografii, 8 zestawień statystycznych, 2 ordo scholae. Promo-

\* Prace oznaczone gwiazdką zostały streszczone przez autorów.

tor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Żywczyński. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Marian Rechowicz, prof. dr hab. Jan Dobrzański.

Seminarium diecezjalne w Sandomierzu mimo półtorawiekowej historii nie doczekało się dotychczas specjalnego opracowania monograficznego całości swych dziejów. Omawiana rozprawa doktorska obrazująca 85-letni okres jego istnienia miała na celu przynajmniej częściowo tę lukę zapełnić. Pierwszy okres historii sandomierskiego seminarium diecezjalnego (1820-1841) już wcześniej został przez piszącego ujęty w pracy licencjackiej, przygotowanej w 1968 r. również pod kierunkiem ks. prof. dra Mieczysława Żywczyńskiego.

Ramy chronologiczne dysertacji doktorskiej zostały wytyczone przez daty nadania seminarium sandomierskiemu dwóch kolejnych statutów, tj. 1841 i 1926 r. Dokumenty te, wprowadzające gruntowną reorganizację szczególnie życia wewnętrznego uczelni, stanowiły przełomowy moment w jej historii. W pracy omówiony został tylko ten etap dziejów seminarium, który związany jest z jego strukturą opartą na statucie, nadanym przez biskupa nominata sandomierskiego Klemensa Bąkiewicza dnia 6 II 1841 r.

Dzieje zewnętrzne omawianej instytucji kształtowały dwie epoki uwarunkowane odmiennymi stosunkami polityczno-społecznymi na ziemiach polskich. Pierwsza z nich (1841-1918) to okres życia Kościoła w Królestwie Polskim, w warunkach zaboru rosyjskiego i związanej z tym walki o wyzwolenie narodowe. Druga (1918-1926), w okresie międzywojennym, charakteryzowała się swobodnym rozwojem życia kościelnego w II Rzeczypospolitej Polskiej. Zresztą rok 1918 był przełomową datą w dziejach seminarium nie tylko ze względów politycznych, ale także kościelnych. Zapoczątkował bowiem zarówno pomyślny rozwój instytucji duchownych w niepodległej ojczyźnie, jak i stopniową realizację w ich życiu przepisów nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Praca posiada układ rzeczowy, oczywiście z zachowaniem chronologii w ramach omawianych kolejno zagadnień. Od rzeczowej konstrukcji wywodów odbiegają tylko dwa pierwsze rozdziały rozprawy. Pierwszy z nich przedstawia w zarysie genezę założenia seminarium i jego dzieje przed 1841 r. W drugim zaś rozdziale dysertacji zostało omówione położenie uczelni sandomierskiej na tle sytuacji polityczno-kościelnej kraju. W pozostałych rozdziałach pracy zobrazowano główne czynniki funkcjonowania i rozwoju tej instytucji, a mianowicie: podstawy materialne umożliwiające jej egzystencję i normalne działanie (rozd. III — uposażenie seminarium), ramy organizacyjne obejmujące podmiot (rozd. IV — zwierzchność seminaryjną) i przedmiot (rozd. V — alumni) procesu

wychowawczego, jak również środki stosowane dla osiągnięcia jej celów (rozd. VI — nauczanie i rozdz. VII — wychowanie). W zakończeniu rozprawy, w oparciu o przeprowadzoną analizę bogatego materiału źródłowego (dotychczas tylko w niewielkim stopniu wykorzystanego przez badaczy), a zarazem częściowo za pomocą metody porównawczej, została podana synteza wyników przeprowadzonych badań.

Do wyników wspomnianych badań, które posiadają szczególną wartość dla przedmiotu dysertacji, należy głównie szersze po raz pierwszy w dotychczasowej historiografii polskich seminariów duchownych naświetlenie położenia uczelni sandomierskiej (a w pewnej mierze także innych tego typu szkół w kraju) na tle sytuacji polityczno-kościelnej w Królestwie Polskim. Przy tym na szczególną uwagę zasługuje (przed I wojną światową) wpływ na życie seminaryjne czynników rządowych, usiłujących kształcić i wychowywać alumnów w duchu obostrzonych zasad józefinizmu oraz dążących do ich rusyfikacji. Zwłaszcza po upadku powstania styczniowego całe społeczeństwo polskie, a z nim Kościół doznawały od zaborcy ucisku i prześladowań na każdym odcinku życia narodowego. Podcinano podstawy tradycji narodu, niszczone kulturę polską, rusyfikowano kraj. Jednym z czynników, i to ważnych, prowadzących do wynarodowienia było szkolnictwo wszystkich typów i stopni, a w tym i szkolnictwo duchowne. W dążeniach władz zaborczych do podporządkowania sobie uczelni duchownych ważną rolę odgrywało wprowadzenie do programu nauczania seminaryjnego przedmiotów „rosyjskich” (języka rosyjskiego, literatury rosyjskiej i historii Rosji) oraz roztaczanie kontroli nad profesorami i przeprowadzanie wizytacji seminariów przez rządowe władze szkolne. Słowem, wychowanie kleryka w seminariach duchownych Królestwa Polskiego i doprowadzenie go do placówki duszpasterskiej było jednym łańcuchem trudności, którego pierwsze ogniwo tkwiło w ukazie carskim z 20 XI 1875 r. uzależniającym przyjęcie aspiranta do seminarium od zatwierdzenia miejscowego gubernatora, a ostatnie — w prawie z 30 V 1895 r., uzależniającym nominację neoprezbitera na stanowisko parafialne od posiadania przez niego matury z przedmiotów „rosyjskich” Przedstawiając poczynania zaborcy praca ukazuje równocześnie postawę władz kościelnych i ich walkę z niszczycielską działalnością caratu.

W dalszych rozdziałach rozprawy, poświęconych strukturze i rozwojowi seminarium sandomierskiego, zostały przytoczone liczne dowody źródłowe świadczące o trosce władz diecezjalnych o należyte jego uposażenie, jak również o solidne wykształcenie i wychowanie alumnów.

Warunkiem zasadniczym rozwoju każdej instytucji szkolnej jest zapewnienie jej bytu materialnego. Podstawę uposażenia seminarium sandomierskiego stanowiły (poza zabudowaniami) czasowe dochody z wy-

dzierżawionych majątków ziemskich oraz dotacja państwowa, wypłacana jako odszkodowanie za zabrane majątki kościelne. Posiłkowym źródłem budżetu seminaryjnego było czesne opłacane przez alumnów, dobrowolne ofiary, legaty, składki duchowieństwa i wiernych, a ponadto tzw. „seminaristicum”.

Seminarium umieszczone w 1820 r. w jednopiętrowym budynku księży emerytów w Sandomierzu, aż do pierwszych lat obecnego stulecia odczuwało brak dostatecznego pomieszczenia. Problem ten został ostatecznie rozwiązany w 1904 r., kiedy rząd oddał uczelni zabudowania klasztorne po benedyktynkach sandomierskich.

Pełną władzę zwierzchnią nad seminarium posiadali tylko biskupi lub administratorzy diecezji sandomierskiej. Zarząd nad opisywaną instytucją sprawowali oni przy pomocy komisji prowizorów. Do 1918 r. w zespole administracyjnym seminarium była jedna komisja prowizorów. Do r. 1901 w jej skład wchodziło 2 kanoników kapituły sandomierskiej. W latach 1901-1918 złożona była z 4 członków (2 kanoników kapituły sandomierskiej i 2 księży parafialnych). Od 1918 r. działają 2 komisje deputatów, z których każda składa się z 2 członków: jedna do spraw naukowych i wychowawczych, druga zaś do spraw gospodarczo-finansowych uczelni.

Bezpośrednimi przełożonymi w seminarium sandomierskim byli: rektor, wicerektor, prefekt, ojciec duchowny, prokurator i profesorowie.

Przy charakterystyce zespołu dydaktyczno-wychowawczego uczelni podkreślone zostało w sposób szczególny stanowisko wicerektora, który w pierwszych latach omawianego okresu (zgodnie z przepisami statutu seminaryjnego z 1841 r.) poza innymi funkcjami pełnił także obowiązki ojca duchownego w dzisiejszym znaczeniu. Świadczy to między innymi, iż w tym czasie, w systemie wychowawczym wzorowano się na seminarjach prowadzonych w Polsce przez księży „komunistów”, z których zgromadzenia jeszcze przed 1841 r. rekrutowali się pierwsi wychowawcy alumnów sandomierskich. Ponadto fakt ten tłumaczyć należy również tym, że prawodawcą statutu z 1841 r. był biskup nominat sandomierski Klemens Bąkiewicz, który poprzednio — jako należący do zgromadzenia księży „komunistów” — sprawował funkcję wicerektora w seminarium kieleckim. O tym, iż organizacja zespołu dydaktyczno-wychowawczego seminarium sandomierskiego (w pierwszych latach omawianego okresu) była wzorowana na przepisach Instytutu Księży „Komunistów”, świadczy także istnienie w nim dwóch odrębnych urzędów: wicerektora (wychowawcy) i spowiednika. W dysertacji doktorskiej wykazano bowiem, iż uczelnia sandomierska przed 1886 r. posiadała obok wicerektora — duchowego wychowawcy — również osobnego spowiednika, zwanego niekiedy ojcem duchownym. Wprawdzie nie ma co do tego wątpliwości



dopiero po r. 1846, ale wzięwszy pod uwagę przepisy seminaryjne i panującą w nim praktykę, można bez większych obaw przyjąć, że i wcześniej obowiązku spowiednika alumnów nie pełnił nikt z przełożonych, których zakres władzy ograniczał się do „forum externum”, ale specjalnie do tego wyznaczony kapłan.

Szczegółowych poszukiwań wymagało ustalenie w pracy kompletnego wykazu zespołu dydaktyczno-wychowawczego i opracowanie krótkich biografii wchodzących w jego skład osób. W oparciu o te życiorysy i przedstawione w następnych rozdziałach nauczanie można twierdzić, że grono profesorskie, w nie najlepszych warunkach materialnych i mimo pewnych niedociągnięć w organizacji nauczania, spełniało swoją rolę zgodnie z celami stawianymi uczelni przez jej zwierzchnie władze. Wynika również z tych szkiców biograficznych, iż seminarium posiadało wielu kapłanów zasłużonych na polu naukowym, religijnym i społeczno-kulturalnym.

Sposób rekrutacji aspirantów do seminarium sandomierskiego był uzależniony nie tylko od przepisów prawa kościelnego, ale także od warunków politycznych. Ze względu na cenzus naukowy przyjmowano do tej uczelni w okresie niewoli na ogół tych kandydatów, którzy ukończyli przynajmniej czwartą klasę publicznej szkoły średniej i pomyślnie złożyli egzamin wstępny. Po odzyskaniu niepodległości przyjmowano do seminarium wyłącznie kandydatów mających ukończoną 6 klasę gimnazjalną, a od 1926 r. posiadających maturę państwową.

Stan liczbowy alumnów w omawianym okresie wykazywał wahania. Największy jego spadek zaznaczył się po powstaniu styczniowym. Na uwagę zasługuje zestawienie sumaryczne ilustrujące rozwój liczbowy oraz rekrutację społeczną i terytorialną alumnatu sandomierskiego.

W pracy podkreślono także czynny udział alumnów sandomierskich w życiu patriotycznym i społecznym narodu, zwłaszcza w okresie powstania styczniowego.

Spośród zagadnień dotyczących się wewnętrznego funkcjonowania seminarium, rozdział VI pracy (poświęcony nauczaniu) posiada najwięcej rzeczowego materiału, opartego głównie na źródłach archiwalnych, dającego dosyć dokładny obraz seminaryjnego kształcenia teoretycznego i praktycznego z uwzględnieniem jego ewolucji.

Początkowo studium seminaryjne trwało 4 lata i dzieliło się na jednoroczny kurs filozoficzny i trzyletni kurs teologiczny. Od roku szkolnego 1842/43, wobec niedostatecznego przygotowania kandydatów do stanu duchownego w zakresie ogólnego wykształcenia, głównie z języka łacińskiego, wprowadzono do programu seminaryjnego kurs przygotowawczy, zwany w obecnym stuleciu filologicznym. W związku z tym przedłużono czas studiów do 5, a od r. 1891 do 6 lat. W ten sposób przy

6-letnim programie studiów seminaryjnych, oprócz właściwych kursów filozoficzno-teologicznych, funkcjonowały jeszcze dwa kursy przygotowawcze, których program nauczania w przybliżeniu odpowiadał 7 i 8 klasie gimnazjalnej. W 1924 r. kursy przygotowawcze odłączono od pozostałych i nauczanie w nich dostosowano do programu klasy 7 i 8 gimnazjów państwowych typu humanistycznego. Tym sposobem dano podstawę tzw. Prywatnemu Gimnazjum Męskiemu Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu, czyli Niższemu Seminarium Duchownemu.

Z materiałów obrazujących nauczanie seminaryjne widoczna jest w pierwszym rzędzie troska o należyte wykształcenie humanistyczne alumnów. Uczelnia sandomierska miała jednak zgodnie ze swoim przeznaczeniem nastawienie pastoralne. Stanowiłoby to jej plus, gdyby formacja duszpasterska, którą dawała wychowankom, była odpowiednio pogłębiona intelektualnie. Tymczasem aż do pierwszych lat obecnego wieku minusem formacji intelektualno-duszpasterskiej w seminarium sandomierskim — podobnie zresztą jak w ówczesnych tego typu uczelniach Królestwa Polskiego — była na ogół powierzchowność studiów, słaba podbudowa teoretyczna przedmiotów praktycznych, nacisk na opanowanie funkcji kapłańskich bez głębszego osadzenia ich w doktrynie. Dopiero w ostatnich latach (omawianego okresu) zwrócono uwagę w uczelni sandomierskiej na pogłębienie studiów filozoficzno-teologicznych. Wyrażając powyższe w sposób skrótowy można określić, że seminarium w tym czasie było bardziej szkołą zawodową przyszłych kapłanów niż wyższą uczelnią teologiczną. Mimo to, z danych źródłowych wynika, iż seminarium jako takie zapewniało swoim absolwentom dostateczną (w stosunku do ówczesnych potrzeb diecezji sandomierskiej, składającej się w znacznej większości z parafii wiejskich) formację intelektualno-duszpasterską. Oczywiście, absurdem byłoby mówić o rzeczywiście niezbyt wysokim poziomie naukowym uczelni sandomierskiej posługując się tymi kryteriami, jakie stosujemy dzisiaj sądząc o stopniu wykształcenia. Nonsensem także byłoby rozpatrywać poziom studiów tejże uczelni w oderwaniu od „ratio studiorum” ówczesnych seminariów duchownych istniejących w kraju, które — jak wyżej zaznaczono — aż do czasów II Rzeczypospolitej Polskiej na ogół nie stały wysoko pod względem nauczania. Ponadto zaznaczyć wypada, że seminarium sandomierskie (zwłaszcza w obecnym stuleciu) było dobrze zaopatrzone w pomoce naukowe. Biblioteka seminaryjna licząca z początkiem w. XX około 40 000 woluminów reprezentowała jeden z najbogatszych zbiorów starodruków.

Podobnie jak nauczania, tak również i systemu wychowania (którego omówieniu poświęcony został ostatni rozdział rozprawy) stosowanego w uczelni sandomierskiej nie można jednoznacznie ocenić. Niewątpliwie

plusem formacji ascetycznej kształtującej alumnów było podkreślanie roli wiary i pobożności w życiu kapłańskim oraz troska położonych o wychowanie ich na gorliwych duszpasterzy. System ten posiadał jednak i swoje minusy. Opierał się on bowiem (prawie do końca ubiegłego stulecia) bardziej na kontroli niż zaufaniu wobec wychowanków. W tym czasie przełożeni na ogół kurczowo trzymali się modelu wychowania zamkniętego, bojąc się ujemnych wpływów mogących wyniknąć z kontaktu kleryków ze „światem”; tak jakby alumni na zawsze mieli pozostać w seminaryjnej klauzurze. Przy tym dosyć surowa dyscyplina stwarzała wśród wychowanków niechętnie nastawienie do przełożonych.

Reasumując powyższe, należy stwierdzić, że zewnętrzna struktura organizacji seminarium sandomierskiego (przed r. 1886) wzorowana była na uczelniach duchownych prowadzonych w Polsce przez księży „komunistów”. Natomiast (w omawianym okresie) wewnętrzna struktura tejże uczelni („ratio studiorum” i metoda wychowania) oparta była na modelu wypracowanym przez księży misjonarzy.

Wobec zaś tego, że właściwe rozwiązanie wciąż aktualnej kwestii formacji kapłańskiej suponuje także dobrą znajomość historycznego rozwoju uczelni duchownych, mniemać należy, iż omówione studium, poświęcone seminarium sandomierskiemu, przynajmniej w niewielkim stopniu przyczyni się do lepszego poznania metod wychowawstwa polskiego duchowieństwa. Ponadto wypada postulować, aby niektóre problemy przedstawione w dysertacji doktorskiej (ze względu na szczególony jej temat) w węższym zakresie, stały się w przyszłości przedmiotem specjalnych studiów historycznych.

---

4. Ks. Jan K r a c i k. *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII wieku* \*. Maszynopis. Lublin 1972 ss. XXXVIII+391. Promotor: ks. prof. dr. hab. Mieczysław Żywczyński. Recenzenci: ks. prof. dr. hab. Eugeniusz Wyczawski, ks. dr. hab. Władysław Piwowarski.

Ogromna rola wierzeń religijnych i praktyk pobożnych w dziejach masowej kultury społecznej skłania do badania czynników kształtujących przekonania i postawy religijno-moralne katolików. Do podstawowych faktorów należała tu systematyczna działalność kleru parafialnego. Stanowi to najważniejsze uzasadnienie podjętego tematu.

Omawianie duszpasterstwa potraktować można niejako normatywnie i doktrynalnie: Jak czynności pastoralne widziała teoria i prawo, jak je wykonywano głosząc niezmienną prawdę, sprawując stały kult

i wdrażając w te same normy moralne. Kanonistyczne ujęcie duszpasterstwa jest jednak niewystarczające. Jakkolwiek działalność odbywa się zawsze w określonych sytuacjach historycznych, wykonywana jest przez żywych, wielorako uwarunkowanych ludzi. Także „przedmiot” pieczy pasterskiej, wierni, podlegają tym samym prawom. Wymagało to uwzględnienia licznych imponderabiliów natury społecznej, zarówno ekonomicznych, strukturalnych, jak świadomościowych.

Próbując wieloaspektowego spojrzenia na rzeczywistość duszpasterstwa, należało uwzględnić nie tylko prezentowaną najczęściej stronę organizacyjno-strukturalną parafii, lecz analizować zwłaszcza funkcjonowanie jej poszczególnych elementów i rolę, jaką one odgrywały w realizowaniu celów pastoralnych.

Fenomenom kulturowym, ewoluującym o wiele wolniej niż zjawiska polityczne, a nawet procesy społeczne — trudno wyznaczać ścisłe ramy chronologiczne. Wybór padł na okres saski, ze względu na jego słabą znajomość i jednostronną ocenę w historiografii, mimo że odegrał nie małą rolę w kształtowaniu tradycyjnej, chłopskiej kultury religijnej.

Teren został również wybrany dowolnie. Dekanat Nowa Góra nie wyróżniał się niczym szczególnym spośród większości dekanatów olbrzymiej diecezji krakowskiej. To stanowi jego walor, pozwalający traktować ten okręg jako typowy, reprezentatywny, a wyniki badań umożliwiają ogólną przynajmniej ocenę sytuacji duszpasterstwa omawianego okresu na wielu podobnych terenach.

Przy omawianiu kolejnych problemów przedstawiono najpierw tło zagadnienia w granicach na tyle ogólnych, by można było w nich zmieścić bez obawy apriorycznego wyrokowania także rzeczywistość badanego okręgu (w sytuacjach tylko prawdopodobnych zaznaczono to wyrażenie). Następnie starano się ukazać występujące w dekanacie nowogórskim zjawiska, potwierdzające powszechnie panującą sytuację lub przeciwnie, zbadać ich odmienność. Ten drugi rodzaj weryfikacji, to zarówno stwierdzenie lokalnej specyfiki, jak i w pewnej mierze prostowanie sądów ubogiej literatury przedmiotu.

Zamiar integralnego potraktowania tematu wymagał uwzględnienia zarówno źródeł teoretyczno-normatywnych (akta synodów, rozporządzenia biskupów, używane podręczniki teologii i kaznodziejstwa), jak i dotyczących stanu faktycznego (m. in. wizytacje biskupie, dziekańskie, akta kongregacji dekanalnych, akta biskupów i oficjałów krakowskich, metryki parafialne z cennymi glosami typu kronikarskiego, kopiariusze dokumentów poszczególnych parafii, księgi brackie). Łącznie wykorzystano 105 jednostek archiwalnych w 21 archiwach i bibliotekach (Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie — 57, 18 archiwów parafialnych — 46, Biblioteka Czartoryskich i Jagiellońska w Krakowie — po 1).

Praca zawiera 6 rozdziałów. Pierwszy z nich poświęcono warunkom, w jakich odbywało się duszpasterstwo. Omówiono w nim zarówno środowisko geograficzne terenu, stosunki gospodarczo-społeczne, jak i czynniki, które ułatwiały pracę księżom: pozycję Kościoła, mechanizmy socjologiczne i naciski prawne działające na korzyść duszpasterzy, podstawy materialne bytu parafii i rolę świeckich w jej utrzymaniu.

Rozdz. II traktuje o strukturach i formacji pastoralnej kleru. Uwzględniono tu więc sprawy rekrutacji terytorialno-społecznej duchowieństwa, rolę i funkcje poszczególnych kategorii kleru parafialnego. Omawiając różne formy kształcenia księży, tak przed święceniami, jak w trakcie pracy duszpasterskiej, nie można było pominąć przedstawienia, przynajmniej w zarysie, formacyjnych walorów lektury ascetycznej, akcentowanych wymagań stawianych duchowieństwu ze strony władz kościelnych, a także praktyki administracyjnej tychże władz. Podkreślono również wpływ obiegowych wyobrażeń religijnych na świadomość i przekonania księży.

Rozdz. III ma na celu ukazanie czynników formujących religijną mentalność wiernych. W przekonaniu o podstawowej roli przekazywanej przez dom i społeczność lokalną tradycyjnej kultury religijnej w jej całokształcie splecionych wątków katolickich i pozakościelnych, zagadnienie to wysunięto na plan pierwszy. Na drugim miejscu omówiono werbalne oddziaływanie kleru poprzez kazania i katechizowanie. Zwrócono przy tym uwagę na stronę formalno-ilościową, merytoryczną, a także na językowe i inne trudności w przekazie doktryny. Obok szkółek parafialnych dla nikłego odsetka wiernych, masowe wyobrażenia religijne kształtowała również sztuka kościelna, która z tego względu została tu właśnie omówiona.

W rozdz. IV przedstawiono najpierw rzeczywistość życia moralnego parafian w jego społecznych uwarunkowaniach, a następnie scharakteryzowano obyczajowe wymagania Kościoła i szczególnie podkreślaną przez duchowieństwo tematykę. Zwrócono także uwagę na budujący czy gorszący styl życia samych księży, stosując ówczesne miary dezaprobaty czy uznania społecznego za określone czyny. Traktowanie spraw charytatywnych przez kler i parafian, jako jeden z wyróżników etyki chrześcijańskiej, zostało omówione również w tym rozdziale.

Rozdz. V omawia liturgię i inne praktyki pobożne. Przedstawiając szafowanie sakramentów zwrócono uwagę na ich faktyczną rolę w życiu religijnym wiernych i na okoliczności towarzyszące ich przyjmowaniu. Formy pobożności paraliturgicznej, w których najchętniej i najżarliwiej wyrażano przeżycia religijne, osobne dewocje bractw kościelnych i specyfika praktyk nabożnych w okresach klęsk żywiołowych — uzupełniają tematykę rozdziału.

Ostatni rozdział poświęcono kontroli działalności duszpasterskiej kleru i sankcjom dyscyplinarnym. Ukazano różne formy kontroli kościelnej dokonywanej przez wizytatorów biskupich, dziekanów i kongregacje dekanalne.

W dobie całkowitego zwycięstwa katolicyzmu w Polsce, w okresie ugruntowanej pozycji prawnej, społecznej i ekonomicznej Kościoła, skłaniającej do kwietyzmu i samozadowolenia — uznanie budzą wszelkie przejawy aktywności duszpasterskiej księży. Chodzi tu zarówno o teoretyczną refleksję duchowieństwa dekanatu nowogórskiego nad własną działalnością, jak i o codzienną posługę kapłańską. W tej pierwszej dużą rolę odegrały kongregacje dekanalne, gdzie dyskutowano problematykę teologiczną i pastoralną; ta druga sprawdzała się w pracy na ambonie, w konfesjonale, przy ołtarzu.

Poprzez typowy dla epoki legalizm i kazuistyczne podejście do zagadnień roztrząsanych podczas kongregacji, przebija troska o najlepsze, według rozeznania uczestników, realizowanie duszpasterstwa. Żywy udział księży w tych dyskusjach łączył się z dużym na co dzień poczuciem odpowiedzialności kleru za zbawienie swoich podopiecznych. Wyrażało się to przede wszystkim w gorliwym udzielaniu sakramentów, także w czasie epidemii, co wynikało zarówno z mocnej wiary w zbawienie i potępienie, silnej tradycji kościelnej, jak i zdecydowanych w tym względzie wymagań prawnych oraz z ogólnego przekonania o skuteczności sakramentów *ex opere operato*, pojmowanej dość mechanicznie.

Przewaga pomocy kaznodziejskich w bibliotekach księży świadczy o jednostronności zainteresowań i jednocześnie o przygotowywaniu się do kazań. Nauczanie kościelne, mimo jego rudymentarnego charakteru, było przeważnie prowadzone regularnie, obejmowało ogół wiernych, a werbalna przynajmniej znajomość podstawowych prawd wiary była prawie powszechna. Pomimo niezbyt wielkiego, wydaje się, wpływu owej nominalnej znajomości prawd wiary na postępowanie wiernych bardziej pozytywnie, niż to na ogół przyjmowano, należałoby ocenić kaznodziejstwo. Wprawdzie wyraźne oddzielenie tematyki moralnej od dogmatycznej nie sprzyjało ukazaniu specyfiki etyki chrześcijańskiej, uzasadnionej przecież Objawieniem, lecz przeznaczanie świąt na kazania, zaś niedziel na katechizmowe, nieraz dialogowane wyjaśnianie prawd i obowiązków religijnych — stanowiło dość komunikatywną formę przekazu i nie stwarzało pola do retorycznych popisów.

Rzadka sieć szkółek parafialnych, dowolność programu, minimalna frekwencja, zupełne prawie podporządkowanie nauczania celom kościelnym, brak troski o ten typ szkolnictwa — nie stanowią chlubnej karty duchowieństwa w dziejach szerzenia oświaty.

Schematyczny obraz kleru wykorzystującego przesady i dbałego

zawsze o ortodoksyjność w wierze swoich parafian musi ulec korekcie. Zwalczając jawny zabobon, pleban nierzadko sam ulegał mniej jaskrawym jego postaciom. Wykorzeniał wiarę w strzygi i magię leczniczą, a sam wierzył w sny, czarownice, czasem i odczynianie uroków. Tkwiąc od dziecka w orbicie religijności obrzędowej, utylitarnej, formalistycznie traktowanych praktyk pobożnych — księża ulegali panującej atmosferze, a następnie sami utrwalali istniejący model religijności, szerząc drugorzędne, z punktu widzenia doktryny i kultu chrześcijańskiego, praktyki nabożne. Z drugiej jednak strony kler stanowił jedyny czynnik hamujący wybujałości emocjonalnej, dekoratywnej religijności, głównie poprzez sprawowanie liturgii i udzielanie sakramentów. Dopiero szersze badania pracy duchowieństwa mogą wykazać, który z obu wektorów pobożności ludowej, stymulujący czy hamujący, był silniejszy w działalności księży.

W kształtowaniu przez kler postaw moralnych wiernych, główny nacisk padał na wymagania kościelne. Praktyki religijne i obowiązki wobec duchowieństwa (zwłaszcza dziesięcina) akcentowano mocniej od wielu innych. W podejściu do tematyki moralnej górował negatywizm: chciano nauczyć dobra nie tyle przez ukazanie jego wartości, ile przez obrzydzanie grzechu. Pogodzono się głęboko z istniejącym układem społecznym, a jaskrawe zjawiska jego niesprawiedliwości łagodzą rachityczną akcją charytatywną.

Wpływ osobistego życia księży na moralność wiernych zgadzał się z najczęstszymi akcentami oddziaływania słownego w tym sensie, że z reguły pozytywny przykład w zakresie gorliwego udzielania sakramentów i sprawowania kultu, podnosić musiał w oczach wiernych rangę praktyk religijnych w skali obowiązków moralnych. Gorzej było z niektórymi przysmotami naturalnymi.

Wbrew przypuszczeniom niełamanie celibatu, a nawet nienadużywanie alkoholu, stanowiły główne wady duchowieństwa. Najbardziej nagminną była chciwość, przejawiająca się m. in. w zřęcznie uprawianym (wygrywanie ambicji parafian) zdzierstwie, zwłaszcza z okazji pogrzebów, w niechlubnej propinacji, a także w bezwzględnym egzekwowaniu dziesięciny i czynszów wyderkafowych. Dla ściągania tych ostatnich nie istniały żadne ograniczenia prawne. Przeciwnie: przypominanym przez wizytatorów obowiązkiem gorliwego beneficjanta było odzyskanie zaległych należności. Toczone w sądach kościelnych procesy o zboże i procenty pieniężne stanowiły szkołę pieniactwa dla wielu księży. Orzekanie ekskomuniki na opornych dłużników, ogłaszanie jej z ambon, wypadki niekościelnych pogrzebów chłopów zmarłych w kłątwe za nieoddane plebanowi snopy — są smutnym świadectwem nadużywania władzy duchownej.

Zupełna klerykalizacja życia kościelnego znalazła swój wyraz zarówno w oficjalnej liturgii, wyznaczającej świeckim rolę biernych słuchaczy, jak i w całkowitym niemal przejęciu przez duchowieństwo zarządu majątkiem kościelnym. Podjęta przez bpa Andrzeja Stanisława Załuskiego wizytacyjna kontrola działalności witryków, a następnie próby ich reaktywizacji, wykazały, że księża z reguły nie dopuszczali tych przedstawicieli wiernych do udziału w prowadzeniu *fabricae ecclesiae*. Uprawnienia witryków przewidziane przez akta normatywne były w praktyce fikcją, gdyż nie respektował ich ogół plebanów.

Obok powszechnie znanego faktu tolerowania przez władze kościelne wypadków nierezydencji proboszczów, wyręczających się słabo wynagradzanymi zastępcami, udało się również bliżej określić pozycję wikariuszy. Ta mało badana problematyka jedynej właściwie grupy księży (mansjonarze pełnili z reguły funkcje wikariuszy) rezydujących w 100%, a w wypadku absencji plebanów dźwigających cały ciężar duszpasterstwa, zmusza do refleksji nad materialną stroną zagadnienia.

Okazuje się bowiem, że bardziej uposażenie parafii niż jej liczebność decydowało o zatrudnieniu wikariusza. Władze diecezjalne pozostawiały również w praktyce sprawę angażowania, a zwłaszcza wynagradzania tych księży dobrej woli proboszczów, co przy dużych możliwościach usunięcia wikarego (szczególnie gdy był to tzw. *vicarius applicatus*) i zatrudnienia nowego wprowadzało niemal prawo podaży i popytu. Sprzyjało temu włączęstwo księży szukających lepszych warunków. Szeregi kleru wędrownego powiększali duchowni wyłudzający święcenia na fikcyjny tytuł kanoniczny. Stanowiło to sprzężenie zwrotne przyczyn i skutków, a częste ingerencje władz kościelnych usiłujących zatrzymać to błędne koło surowymi edyktami przeciw wagabundom, dokładną weryfikacją tytułów święceń, zapisywaniem przez plebanów tzw. prowizji wiążącej neoprezbitera z parafią ciągle nie skutkowały. Najważniejszym źródłem tego wielowiekowego zjawiska był, wydaje się, niesprawiedliwy podział dochodu przeznaczanego na utrzymanie duchowieństwa.

Powszechność obowiązkowych praktyk religijnych warunkowana nie tyle osobistą postawą religijną, ile konformizmem, presją opinii i różnego rodzaju środkami przymusu — nie dowodzi łączenia z tymi praktykami najgłębszych przeżyć religijnych. Przeciwnie, niektórych praktyk jednorazowych, jak bierzmowanie, namaszczenie chorych, wyraźnie nie doceniało tak duchowieństwo, jak wierni.

Z masowym udziałem wiernych w praktykach okresowych nie należy wiązać zbyt optymistycznych wniosków o stanie religijności. Świętowanie dzielone między kościół a karczmę, jednorazowa dla większości parafian spowiedź w roku, nie zawsze w pełni szczerą, odbywana



w tłoku, czasem połączona z przymusem pracy na plebanii czy opłatą za kartki kontrolne — nie stanowiły silnej dźwigni moralności.

Istniały nadto jednostki wyłamujące się mimo wszystko z ogólnego konformizmu obowiązkowych praktyk religijnych. Zarówno wśród chłopów, jak i szlachty zdarzały się sporadyczne wypadki kilkuletniego zaniedbywania spowiedzi, a częściej jeszcze — opuszczania mszy niedzielnej. Powodem tych ostatnich sytuacji bywało niedbalstwo lub karczma. Praktyki wielkanocne zaniedbywano z powodu życia w konkubinacie, nieoddawania dziesięciny, a także z innych, nie znanych bliżej przyczyn.

Badanie kultu świętych i obrazów potwierdza ogólnie przyjętą opinię o jego przeważającej roli w spontanicznej pobożności masowej. Również zdecydowana dominanta kultu maryjnego zgodna jest z ogólnopolskimi tendencjami epoki. Na drugim, ale znacznie dalszym miejscu, należy postawić kult Chrystusa w jego wyobrażeniach pasyjnych. Kult relikwii odgrywał o wiele mniejszą rolę niż cześć oddawana obrazom.

Bractwa kościelne koncentrowały swoją działalność na własnych sprawach organizacyjnych i obrzędowych. W życie parafialne włączały się głównie przez uświetnianie nabożeństw. Wbrew oczekiwaniom okazuje się, że nie prowadziły prawie żadnej akcji charytatywnej. Nie zdawała także egzaminu instytucjonalna pomoc dla ubogich, jaką były przytułki. Duchowieństwo nie dbało o szpitale parafialne, a ich niewielkie uposażenie tylko w nikłym procencie obracane było na potrzeby biednych. Zdani oni byli przeważnie na doraźną hojność wiernych.

Warto podkreślić mało dotąd uwzględniany w historiografii moment badania opinii wiernych o duszpasterzach przez kościelny aparat kontrolny. Dostyć dokładnie działający system generalnych i dziekańskich wizytacji (podobne zadania pełniły również kongregacje dekanalne) kontrastuje z niesprawnie funkcjonującym systemem dyscyplinarnym i sankcjami wymierzanymi w trybie raczej pobłażliwym.

Globalna ocena duszpasterstwa parafialnego na omawianym terenie musi pozostać zróżnicowana, tak jak niejednolita i wielowarstwowa była kultura religijna zarówno współtworzona przez księży, jak i kształtująca ich samych. Badana rzeczywistość nie okazała się tylko pasmem mroku. Światła wprawdzie jawią się w niej rzadziej, cienie jednak należy częściowo tłumaczyć typem źródeł i uwarunkowaniami sytuacji historycznej. Częściowo, gdyż zrozumieć — nie znaczy usprawiedliwić.

---

5. Ks. Tadeusz S a l w a. *Litewska prowincja Zgromadzenia Księżów Misjonarzy (1794-1842)*. Maszynopis. Lublin 1971 ss. III + 448 + mapa. Promotor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Żywczyński. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Marian Rechowicz, prof. dr hab. Tadeusz Mencil (UMCS).

Zadaniem pracy jest ukazanie dziejów litewskiej prowincji Zgromadzenia Księża Misjonarzy, która powstała w wyniku rozbiórów Polski. W czasach przedrozbiorowych istniała na ziemiach polskich tylko jedna prowincja erygowana w 1685 r. Nazywała się po prostu prowincją polską, jakkolwiek obejmowała również domy położone na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zapewniało to jedność i sprężystość organizacji oraz dalsze możliwości rozwojowe. Przełożony prowincji, zwany wizytatorem, rezydował w stolicy kraju w Warszawie, w domu centralnym przy kościele św. Krzyża. W chwili największego rozkwitu w 2. poł. XVIII w., prowincja liczyła ok. 300 misjonarzy i 90 kleryków. Rozbiory Polski ciężko dotknęły Zgromadzenie Misji. Doprowadziły do utworzenia trzech prowincji: warszawskiej, litewskiej i galicyjskiej. Nazwa „litewska prowincja”, którą posługuje się autor, nie jest słuszna, ponieważ prowincja ta obejmowała domy nie tylko na Litwie, ale także na Wołyniu, Podolu, Białej Rusi, w Kurlandii i Inflantach. Za używaniem tej nazwy przemawia jednak fakt, iż na Litwie znajdowała się większość domów i placówek misjonarskich oraz fakt posługiwania się nią przez wiele pokoleń misjonarskich i powszechne przyjęcie jej przez historyków Kościoła w Polsce.

Temat pracy ujęty jest w dokładnych ramach czasowych, którymi są lata 1794-1842. A zatem są to lata porozbiorowe, bardzo burzliwe, a więc dla każdego historyka niezmiernie ciekawe. Dramatyczne zrywy wolnościowe musiały znaleźć swoje odbicie i echo również w domach misjonarskich, które w ogromnej większości skupiały element polski. Punktem wyjścia jest r. 1794, gdy wojska carskie zajęły Litwę tłumiąc bezlitośnie wszelką akcję powstańczą Polaków. Datą końcową dziejów prowincji jest r. 1842, gdy car Mikołaj I likwiduje większość katolickich klasztorów na terenie Rosji, a wśród nich wszystkie domy misjonarskie. Misjonarze zostali przymusowo wcieleni do kleru diecezjalnego i choć żyjąc w diasporze, przez długie lata utrzymywali wzajemną więź i kontakty ze swoimi dawnymi przełożonymi. W tak trudnych warunkach politycznych wszechstronna działalność misjonarzy i prężny rozwój prowincji litewskiej zasługują na zainteresowanie i pracę badawczą oraz syntetyczne opracowanie. Dotychczasowy brak takiej monografii oraz atrakcyjność tematu leżą u podstaw omawianego opracowania.

Praca w całości oparta jest na źródłach archiwalnych. Najwięcej danych dostarczyły obszerne zbiory archiwalne misjonarzy wileńskich, znajdujące się obecnie w Archiwum Prowincjalnym Księża Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu. Podstawowym źródłem są dekrety konwentów prowincjalnych, uwagi powizytacyjne księży wizytatorów, ich listy okólne i noworoczne, bogata korespondencja urzędowa i prywatna misjonarzy. Wiele cennych wiadomości znalazł autor w bezimiennym ręko-

pisie pt. *Krótkie opisanie domów Zgromadzenia XX. Misjonarzy Prowincji Litewską składających*. Dużą pomocą przy opracowaniu tematu okazały się bogate materiały rękopiśmienne ks. Jana Fijałka przechowywane w Bibliotece PAN w Krakowie. Były one dla autora prawdziwą kopalnią wiadomości, tym cenniejszą, że ks. Fijałek czerpał je bezpośrednio z archiwów wileńskich. Z opracowań drukowanych ważną pozycją jest praca ks. M. A. Kamockiego i J. Perboyre'a *La Congrégation de la Mission en Pologne*, która ukazała się jako pierwszy tom zbioru *Mémoires de la Congrégation de la Mission* (Paris 1863/65). Chodzi głównie o rozdziały IX-X (Lituanie). Są to opublikowane 2 ważne listy sprawozdawcze pierwszego wizytatora prowincji ks. A. Pohla, przesłane potajemnie do wikariusza generalnego ks. Bruneta.

Całość pracy została podzielona na 9 rozdziałów: 1. Zarys dziejów Zgromadzenia, 2. Organizacja zewnętrzna, 3. Zasięg terytorialny prowincji, 4. Stan materialny prowincji, 5. Przełożeni i konwenty prowincji, 6. Formacja intelektualna, 7. Życie wewnętrzne, 8. Praca wychowawczo-oświatowa, 9. Działalność duszpasterska i misyjna.

Litewska prowincja Zgromadzenia Księży Misjonarzy przetrwała 48 lat. Pomimo licznych trudności zewnętrznych i wewnętrznych była wyrazem dużej żywotności katolicyzmu w latach porozbiorowych. W tym okresie na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim istniały 22 placówki misjonarskie. Dzieliły się na 14 domów tzw. „większych”, 5 domów „mniejszych” oraz 3 placówki filialne. Domy mniejsze i filie zasadniczo nie były samowystarczalne i podlegały domom większym, czyli samodzielny.

Przy tych placówkach prowadzili misjonarze 10 seminariów diecezjalnych, 18 parafii, 8 szkół parafialnych i 3 średnie, czyli powiatowe, 9 przytułków dla ubogich. Dojeżdżali do 5 kościołów filialnych i 1 kaplicy. Mieli również własne seminaria wewnętrzne kształcące kleryków misjonarskich. Sprawowali opiekę duchową nad domami Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia. Byli kapelanami szpitali, w których one pracowały. Prowadzili drukarnię diecezjalną w Wilnie. Ponadto około 10 misjonarzy było zatrudnionych przy 8 parafiach i 1 kaplicy w Koloniach Saratowskich nad Wołgą, gdzie prowadzili szkoły i dojeżdżali do kościołów filialnych.

Tak różnorodna działalność wyraźnie niepokoiła władze zaborcze, zwłaszcza po upadku powstania listopadowego.

Jak rząd carski motywował w kołach dyplomatycznych likwidację prowincji litewskiej, dowiadujemy się z rozmowy hr. Karola Roberta de Nesselrode z ministrem carskim Bouteneffem, podczas konferencji, która odbyła się dnia 7 I 1846 r. Otóż przedstawiciel rządu, Bouteneff, oświadczył, że w celu wystąpienia misjonarzy nakazano im pójść na

parafie, „rząd bowiem zawsze uważał, że jest to najlepsza część duchowieństwa”. Mówiono tak przede wszystkim dlatego, że misjonarze zajmowali się szczególnie wychowaniem kleru.

A zatem intencją władz carskich była nie tylko czysto administracyjna likwidacja prowincji jako takiej, ale również wyeliminowanie misjonarzy. Dlatego zaborca z taką bezwzględnością zamykał domy i kościoły misjonarskie.

Car Mikołaj I w swojej akcji antykościelnej i antypolskiej chętnie posługiwał się oddanymi sobie ludźmi wśród hierarchii kościelnej, takimi jak metropolita mohylewski Ignacy Pawłowski czy Waław Żyliński. Byli jednak biskupi i duchowni całkowicie oddani Kościołowi. Do nich należał eksmisjonarz bp Jan Cywiński, administrator diecezji wileńskiej i wizytator Józef Bohdanowicz.

Pomimo kasaty misjonarze rozproszeni po parafiach, uznawali Bohdanowicza nadal za swojego wyższego przełożonego. Po jego śmierci w 1846 r. wybrali potajemnie jego następcę w osobie ks. Jerzego Tołowińskiego. Gdy ten po roku zrezygnował z urzędu, na wizytatora wybrano w 1847 r. ks. Jana Erdmana. Potwierdzony na urzędzie przez przełożonego generalnego Jana Chrzyciela Etienne w 1861 r., pozostał do śmierci na stanowisku ostatniego wizytatora misjonarzy litewskich żyjących w diasporze.

---

6. Tadeusz Paweł Sczaniecki OSB. *Sacramentum dedicationis (Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł staropolskich XII wieku)*. Maszynopis. Lublin 1971 ss. 6 nłb. + XX + 219. Promotor: ks. prof. dr hab. Marian Rehowicz. Recenzenci: prof. dr hab. Aleksander Gieysztor i ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Tematem rozprawy ks. Sczanieckiego jest zagadnienie obrzędu poświęcenia kościoła w XII w., rozpatrywane na płaszczyźnie religijnej, obyczajowej i kulturalnej. Jest to więc temat z zakresu historii kultury i liturgii. Liturgia tego okresu stanowiła zasadniczy trzon duszpasterstwa kościelnego, stąd jako główny faktor chrześcijańskiego wychowania narodu decydowała w dużej mierze o jego postawie religijnej i kulturalnej. Badania zatem nad recepcją liturgii łacińskiej posiadają kapitalne znaczenie nie tylko w zakresie życia i kultury chrześcijańskiej w Polsce, ale także dla wskazania, które ośrodki kulturalne łacińskiej Europy zachodniej wzięły udział w inicjacji i rozwoju tej kultury na ziemiach polskich. Rozprawa dotyczy tylko jednego zagadnienia z lokalnych dzie-

jów liturgii, a mianowicie dedykacji świątyni, ale związane z nią bogactwo problemów, zwłaszcza dla w. XII, który stanowi ramy czasowe dysertacji, nadaje tej tematyce wysoką wartość. Był to bowiem wiek zakorzeniania się chrześcijaństwa w Polsce i wywarł ogromny wpływ na całość życia narodowego.

Rozprawa składa się z 4 rozdziałów. Pierwszy, pt. „*Fabrica ecclesiae*”, omawia takie zagadnienia, jak: rodzaje kościołów, ich budulec i rozmiary, kwestie związane z inicjatywą i inwestycjami, czas budowy, rozmieszczenie i liczba kościołów. W rozdziale następnym, tak bardzo istotnym dla całej dysertacji, noszącym tytuł „*Liturgia dedykacji*”, autor prezentuje bardzo ciekawą problematykę ksiąg liturgicznych. Warto je tu przypomnieć, gdyż one stanowią zasadniczą podstawę źródłową pracy. Są to więc: *Pontyfikał Moguncki* i bardzo mu bliski zwłaszcza w formularzu dedykacyjnym *Pontyfikał Krakowski* z XI w., *Benedykcjonal Wroclawski* z XII w., ale powstały w Salzburgu, *Sakramentarz Tyniecki*, używany w XI w. w Małopolsce, a wywodzący się z Kolonii, *Plenarium Gnieźnieńskie* z przełomu XI/XII w., pochodzenia bawarskiego, oraz *Benedykcjonal Krakowski*, powstały w tym samym co poprzedni czasie, proveniencji ratybońskiej. Dalsze zagadnienia tego rozdziału, obok przedmiotów funkcyjnych dedykacji, to udział biskupów, kleru niższego i wiernych, same obrzędy dedykacyjne i związane z nimi teksty dedykacyjne i mszalne. Ponieważ każdy obrzęd dedykacji posiadał swój sens teologiczny i pastoralny, dlatego autor w oparciu o katechezę św. Ottona z Bambergu prezentuje ten sens jako „dopełnienie sakramentu Chrztu i Eucharystii”. Charakter historyczno-prawny posiada rozdział trzeci pt. „*Kwestie prawne i majątkowe*”. Omówione tu zostały XII-wieczne dokumenty fundacyjne uposażenia kościołów, tytuł ich własności, konsekwencje prawne dedykacji. Rozdział ostatni: „*Z dziejów zwyczaju i kultury*”, posiada charakter osobnego studium z dziejów chrześcijańskiej kultury w Polsce, wyrosłej z funkcji dedykacji.

Podstawa źródłowa reprezentująca warsztat naukowy autora jest godna podkreślenia. Obok wspomnianych już uprzednio rękopisów liturgicznych, wykorzystał ks. Szaniecki liczne drukowane materiały dyplomatyczne, narracyjne, sfragistyczne, inskrypcyjne, architektoniczne i liturgiczne. Oto najważniejsze osiągnięcia pracy pióra autora:

Wiele tajemnic XII w. zalega nadal w przysłowiowych mrokach. Wyśiłki badaczy rozbijają się często o brak podstawowych źródeł. Toteż temat, który ma dostateczną dokumentację, wyróżnia się jako uprzywilejowany. Takim tematem jest na pewno *Sacramentum dedicationis*. Jego opracowanie pozwala wglądać w epokę, a nawet kilkoma rysami uzupełnić jej obraz.

Już sam tytuł skierował uwagę na momenty religijne, które też były

głównym przedmiotem studium. W średniowieczu charakteryzowały one mentalność społeczeństw chrześcijańskich. Zresztą ówczesna religijność miała specjalne oblicze. Jej osobliwością było niewątpliwie miejsce liturgii oraz jej rola szeroko wykraczająca poza granice dzisiaj przyjęte. Liturgia stanowiła więc oś, dokoła której grawitowało całe życie religijne, a w pewnej też mierze społeczne i gospodarcze. Myśl tę uwydatniłoby porównanie z okresem późniejszym, kiedy nowe zakony propagowały już skutecznie własną duchowość, zwłaszcza u schyłku średniowiecza, kiedy tzw. *devotio moderna* realizowała swój program w pewnej opozycji do liturgii.

Na razie, w XII w. religijność przybywająca do Polski ze środowisk zachodnich przyznawała liturgii jej uprzywilejowane miejsce. Materialnym wyrazem tego faktu był kościół — budynek. Pojawienie się kościoła w terenie oznaczało inaugurację liturgii, a wstępem do tego był obrzęd uroczystego poświęcenia. Teksty liturgiczne zawierały zarazem program duszpasterski. Wyliczenie i analiza tekstów dedykacyjnych uświadamia ich niezwykle bogactwo doktrynalne, a także użyteczność duszpasterską. Jedno i drugie wprowadza w swoistą duchowość średniowiecza, zwłaszcza w okresie wcześniejszym, a zarazem uzasadnia szerszy sens opracowania. Istotnie, „*sacramentum dedicationis*” dało pretekst do wielu uwag o szerszym znaczeniu.

Przeszły przez ręce niemal wszystkie źródła historyczne z owego wieku. Dotyczyły całego kraju, ujawniając jego niejednorodność z punktu widzenia chrystianizacji. Odpowiada temu rozmieszczenie kościołów. Proces zabudowy kościołami rozpoczął się w grodach książęcych, ale w ciągu XII w. rozszerzył się znacznie we wszystkich prowincjach. W niektórych okolicach Małopolski doszło nawet do znacznego zagęszczenia kościołów. W każdym razie problem ich poświęcenia stał się aktualnym na całym terenie ówczesnej Polski. W płaszczyźnie społecznej ukazały się wszystkie stany oraz ich usposobienie wobec budowy kościołów. Prawdziwej pasji budowania (*libido aedificandi*) przyświecała idea, która łączyła pobudki religijne i pozareligijne w sposób typowy dla średniowiecza.

Do modelu władcy owych czasów należała wspaniałomyślność względem instytucji kościelnych, ale nie identyfikowała się ona bynajmniej z bezinteresownością. Przeciwnie, budując kościoły, co na razie tworzyło monopol władcy, chciał on realizować swój program ideowy i polityczny oraz zamanifestować własną potęgę. Widocznie odczytywano ten znak i rozumiano go w sposób zadowolający:

Książę zyskiwał wszakże dodatkowe jeszcze korzyści. Zależało mu przecież na duchowieństwie, które dzięki tym zabiegom osiedlało się w

grodach. W całym kraju tworzyło ono dość zwarte początkowo grupy ludzi oddanych księciu i odeń zawisłych.

Ważną siłą, na którą mediewista często natrafia, była chęć naśladowania. Piastowie naśladowali Ottonów niemieckich. Piastów polscy możnowładcy, tych z kolei miejscowe rycerstwo. Ograniczone przy tym środki materialne z konieczności redukowały ambitny plan. W każdym razie już na przełomie XI i XII w. powstają fundacje kościelne możliwych, a nawet rycerstwa. Powstanie tych kościołów tłumaczą pobudki, które nie wykluczając religijnych elementów obejmowały również manifestację znaczenia takiego wielmoży, jak Sieciech czy Włostowic. Inni wtórowali budując kościoły w swych wiejskich posiadłościach. Zapewne odczytywano to także jako znak potęgi fundatora i jego rodu, zwłaszcza jeśli przy takim kościele udało się zorganizować kolegium duchownych i bardziej wystawną liturgię.

Nawet nieobecność faktyczna kupiectwa i samorządów miejskich w budowie kościołów ma swoją wymowę, którą akcentuje lepiej porównanie z sytuacją na zachodzie Europy. Tamtejsze miasta, powiększając swą potęgę i bogactwo, dawały temu wyraz we wspaniałej architekturze. Natomiast w Polsce budowanie kościołów przez miasta wiąże się dopiero z kolonizacją w XIII w. Długo też wypadnie czekać, zanim ludność wiejska uzyska dosyć swobody i środków, aby samodzielnie podjąć inicjatywę. Na razie pozostaje bierna, zwłaszcza że chrystianizacja społeczności rozpoczynała się od jej górnych warstw i zwykle przez ich pośrednictwo docierała do niższych. A na to potrzeba było czasu.

Zupełnie inaczej sprawa przedstawiała się ze strony kleru na różnych szczeblach hierarchii. Początkowo oczekiwano od władcy, że zbuduje katedrę i inne kościoły, a nadto, że je odpowiednio uposaży. Stopniowo biskupi pozyskali dostateczne środki, aby budować na własną rękę. Realizowali w ten sposób pewien program duszpasterski i zapewne zależało im na uprawnieniach fundatorskich względem zbudowanego przez się kościoła.

Zaistniał nadto problem manifestacji swego znaczenia — tym razem przez biskupa. Dedykacja kościołów dostarczała znakomitej sposobności, liturgia bowiem na każdym kroku akcentuje wybitne stanowisko i prawa biskupa. Toteż choć teksty pontyfikału zostały bez zmian, pomnożono wydatnie sposoby, aby zwiększyć wystawność nabożeństwa. Pod tym względem liczne możliwości stawały do dyspozycji inteligentnego mistrza ceremonii. Dlatego zabiegał o udział kleru z okolicy, o dekorację wnętrza i wspaniałość procesji. Nieraz element widowiskowy wysunął się na miejsce należne religijnemu.

Uroczystość poświęcenia kościoła tłumna, a nawet zgiełkliwa, przyskała sobie wielką popularność i — bez wątpienia — dawała również

okazję do głębszych przeżyć. Całe duszpasterskie doświadczenie kościoła wypowiadało się w starannie zorganizowanej liturgii, a poświęcenie kościoła służy tu jako przykład klasyczny. Zarówno sam budynek kościelny, jak i przepych ceremonii dedykacyjnych manifestował także znaczenie kleru lokalnego, toteż zabiegano o to najgorliwiej. Specjalne szanse miały tu oczywiście zakony, przybywające wówczas do Polski. Nie mogły z nimi konkurować rozrzucone po wsiach kościółki, więc różnice, które zachodziły w konkretnych przypadkach dedykacji, musiały być bardzo znaczne.

Układ polityczny państwa, które Krzywousty wpierw łączył, a potem podzielił, stawiał biskupów w dogodnej sytuacji. Wykorzystali ją skutecznie na drodze stopniowego rozszerzania swych uprawnień. W konfliktach księcia-seniora z braćmi biskupi opowiadali się zwykle po stronie opozycji. Przyspieszyło to wydatnie proces emancypacji Kościoła spod władzy książęcej, co w następującym XII w. doprowadzi do wyraźnego przesunięcia w układzie sił.

A więc obraz uzyskany w obecnej pracy wskazuje też na ewolucję w feudalnej społeczności. W miarę upadku dawnych praw, np. prawa własności całego rodu w stosunku do ziemi, Kościół stopniowo je pozyskuje. Na razie pełną osobowość prawną miały tylko katedry i większe kolegiaty, ale walczyły o nią nowe zakony, przede wszystkim cystersi. Mniejsze kościoły były nadal przedmiotem rozmaitych transakcji, których dokonywano z zupełną swobodą. W tych przejawach zaznacza się już oddziaływanie nowoczesnych pojęć, mianowicie osobowości prawnej Kościoła jako nabywcy oraz swobody fundatora w dysponowaniu swoim mieniem. Są to charakterystyczne dla XII w. wpływy prawa rzymskiego, które tu przybywa w postaci zasymilowanej przez Kościół.

Nie streszczając już tutaj kolejnych rozdziałów opracowania, warto jednak przypomnieć jego ważniejsze ustalenia. Obiecujące jest powiązanie liturgii staropolskiej i *Pontyfikału z Moguncji*. Byłoby to jedno ze źródeł i znakomita pomoc na przyszłość. W przypadku dedykacji kościoła teksty i rubryki były po prostu identyczne. Jeśli spostrzeżenie to pozwoli się dowieść również w innych dziedzinach, otworzą się szerokie perspektywy w wielu kierunkach. Udało się więc ustalić przynależność ówczesnej Polski do konkretnego regionu w historycznej geografii liturgii. Wprawdzie w tej pracy nie wolno zbytnio rozszerzać wniosków, jednak to pewne, że liturgia pochodzi z tych samych ośrodków, które ówczesnie promieniowały w tej stronie także poprzez inne przejawy kultury i sztuki. A więc w orbicie zainteresowań polskiego mediewisty pojawi się Moguncja, która reprezentuje ośrodki nadreńskie — te same zatem ośrodki, które w dziejach Polski wczesnośrednio-wiecznej odegrały tak znakomitą rolę. Harmonizuje to z innymi spo-



strzeżeniami historyka liturgii, który ma już podstawę do wskazania, że stamtąd właśnie wywodzi się pewien wpływowy nurt liturgiczny na terenie Polski XI czy XII w. Przemawia za tym obecność Pseudo-Alkuina w terenie, a także z dawna poświadczone wpływy Amalariusza. Splata się to z nurtem kulturalnym, który bierze początek w pobliżu Karola Wielkiego, a po 200-300 latach różnymi drogami dociera do Polski.

Gdy chodzi o liturgię, to wiąże się ona z imieniem Alkuina, który zresztą odegrał znacznie rozleglejszą rolę w dziejach kultury.

Jeżeli te myśli znajdują potwierdzenie w szczegółowych badaniach terenu, polski mediewista otrzymuje cenną pomoc w tekstach liturgicznych od *Ordines romani* począwszy. One to przygotowały w dużej mierze kodyfikację moguncką, tzn. zasadniczy zrab liturgii pontyfikalnej dla całego regionu. Z kolei teksty te wymagają studium z punktu widzenia ich użyteczności dla dziejów kultury w Polsce i wolno przewidzieć mnóstwo korzyści, które by stąd wynikły.

Powyżej wspomniano, że liturgia jako składnik nurtu kulturalnego może wskazać jego proveniencję. Obecnie trzeba zaakcentować różnicę, która zajść może w praktyce. Otóż kultura zachodnia importowana czy tylko wnikająca do Polski, znajdowała tu już społeczeństwo sformowane na pewnym poziomie. Narzuca się terminologia z nauki o ziemi i jej warstwach. W podobny sposób nakładały się również warstwy kulturowe, tyle że nakładanie to wcale nie było mechaniczne. Niekiedy zachodziła koegzystencja, wyparcie, niekiedy zmieszanie w różnych proporcjach. Pasją etnografów jest wydobywanie elementów przedchrześcijańskich ze schrystianizowanej już od dawna tradycji. W liturgii sprawy przebiegają nieco inaczej, gdyż w zasadzie dokonuje się ona w kościołach według ściśle kontrolowanych tekstów. Dlatego niełatwo się asymiluje. W Polsce ta asymilacja w terenie zostawiła mniej jeszcze śladów niż gdziekolwiek, np. w sąsiednich Czechach. Wiadomo też, jak wielki wpływ wywarły zwyczaje i wierzenia nawet w całym regionie. W Polsce natomiast liturgia ma strukturę wielowarstwową, gdyż pochodzi z Włoch, Czech, Niemiec, Lotaryngii itd. — ale pozostała bardziej niezależna od kultury lokalnej. To ona tę kulturę nawzajem formowała. A więc inaczej tu było niż na terenach germańskich, gdzie infiltracje lokalnych zwyczajów, a nawet wierzeń, można wyróżnić w rytuale liturgicznym. W Polsce badacz liczy się z tym, że w liturgii kościelnej tego rodzaju elementów nie znajdzie. Jest to jeden z charakterystycznych rysów dla Polski w okresie formowania lokalnego zwyczaju liturgicznego. Przyjmowano tu gościnnie rozmaite wpływy i przechowywano je nieraz dłużej niż gdzie indziej, ale — na razie przynajmniej — trudno wskazać na jakikolwiek z obrzędów, twierdząc, że powstał w tym tere-

nie. Tłumaczenie patrociniów jako namiastki kultu pogańskiego ma liczne precedensy w całej środkowej i zachodniej Europie. Może tylko da się utrzymać lokalizację niektórych kościołów w miejscu dawnych świątyń, chociaż ich istnienie poza Pomorzem bywa kwestionowane. Liturgia więc, którą zachowały teksty z Polski XII w., reprezentuje w czystym stanie import zewnętrzny. Pod tym względem zasługuje na uwagę uczonych, którzy szukają drogowskazu do oddziałujących na Polskę ośrodków kulturalnych. Świadectwo liturgii ma równą wartość ze świadectwem, które daje przyjęcie alfabetu łacińskiego, kształt liter w najdawniejszych zapisach, obiekty artystyczne itd. Myśl powyższą o użyteczności liturgii wykorzystać można, szukając źródeł dla chrześcijańskiej warstwy w staropolskiej kulturze.

Trwałość przyjętej formy liturgicznej uprzytamnia zestawienie z tym, co się działo w dziedzinie prawa, mianowicie prawa własności, które rozciągał fundator i jego spadkobiercy na budynek kościelny. Przyjęło się to w całym regionie Europy środkowej, a więc i w Polsce, gdzie natrafiło na ustaloną z dawna formę własności rodowej. W ciągu XII w. wprowadzono (de iure przynajmniej) nową instytucję patronatu. Procesowi przeszkadzała inercja zwyczaju lokalnego, a mimo to dokonał się dość wyraźnie w czasie, gdy odpowiadająca mu liturgia dedykacji zachowała się bez zmian. Oto antyteza dwóch sytuacji: w zakresie prawa rozwój na drodze wzajemnego oddziaływania, podczas gdy liturgiczne kodeksy — jako importy — zostały nie naruszone, a te które przepisano na miejscu, jak np. pontyfikał biskupów krakowskich (Bibl. Jag. rkps 2057), odtwarzają obce teksty dosłownie. Istotnie, obecna praca podsuwa myśl, że w Polsce Krzywoustego czy jego bezpośrednich następców obowiązywały nadal liturgiczne teksty i rubryki mogunckie z X w. Z upływem czasu narastało to opóźnienie, które stanowi osobliwość terenu w historii i geografii liturgii. Może się zatem zdarzyć, że przetrwa tu jakiś przejaw anachroniczny — jakże pociągająca dla historyka niespodzianka.

Obecna praca dała też możliwość udokumentowania związku, który w średniowieczu zachodził między sacrum i profanum. Dzięki temu władcę traktowano jako świętość. (Przyświadcza temu napis na kielichu z Gniezna: *Unctio tam regum, quam vatum — sunt signa salutis*). Ze swej strony sacrum, a w szerokim znaczeniu cała liturgia wychylała się daleko poza własną domenę.

Klasycznym miejscem tego powiązania był zawsze kościół, czy to katedra czy kaplica. Dokonujące się tu akty miały uznaną skuteczność prawną. Wspomniano już o skutkach prawnych poświęcenia kościoła. Dodać można inne sakramenty z małżeństwem na czele, przysięgi, darowizny, śluby, ekskomuniki i rekoncyliacje, ogłoszenia itd.

Sprawa ta interesuje historyka, który kwestionował nieufnie sens wprowadzenia liturgii na swój warsztat, skoro to miałoby dotyczyć wyłącznie zakrystii. Gdy jednak wziąć w rachubę te powiązania, liturgia przynosi cenne pomoce, bez których wgląd w mentalność średniowieczną byłby udaremniiony. Na pewno kościół gromadził lud podczas nabożeństwa, ale na wypadek wojny miejsce na wieży rezerwował fundator dla siebie i swej rodziny. W kościele znalazła swe odbicie nawet wojowniczość epoki: tutaj święcono narzędzia walki; tutaj pasowano rycerzy, a przyjęciem sakramentów rozpoczynano wojnę; śpiewano też modlitwy podczas jej trwania i po jej zakończeniu, gdy przyszła chwila zwycięstwa obowiązywał zwyczaj, aby tu zawiesić zdobyczne chorągwie. A dzwon kościelny głosił rytm przerywania i ponownego zaczynania wojen prywatnych. Ślad tego powiązania wojny i pokoju z kościołem zachowały dzwony w postaci inskrypcji: *Rex gloriae, veni cum pace!* Byłby to jeden z wielu przykładów i jedna z odmian omawianego związku sacrum i profanum w życiu średniowiecza. Wyliczyć można też liturgię dworską, dobrze udokumentowaną w Polsce XII i XIII w.

W kościele więc odbywały się narady królewskie oraz sejmy i sejmiki do XVIII w. włącznie. Ten związek sacrum i profanum zasługuje na baczną uwagę, gdyż — jak powiadają — stanowił cechę charakterystyczną dla epoki. Ponadto praca obecna wskazuje na twórcze siły liturgii w dziedzinie kultury i folkloru. Dowiodły tego lokalne przykłady wzajemnych zaproszeń, zjazdów, uczt i obdarowywania na wyższym szczeblu społecznym, a także całe bogactwo przejawów wśród ludu. Wystarczy wspomnieć kiermasz, który ma również w Polsce długą i barwną historię. Cofnięcie się aż do XII w. pozwoliło tworzący się zwyczaj ująć niejako przy samym korzeniu. W tej dziedzinie studium liturgii może przynieść bardzo wiele. Tylekroć wspomniany *Pontyfikał* z Moguncji, jeśli rzeczywiście należy do prawie rodzimych źródeł, sygnalizuje mnóstwo problemów. Na pierwszy plan wysuwają się zwyczaje powiązane z rokiem kościelnym. Charakterystyczne dla chrześcijaństwa sposoby uświęcenia czasu z konieczności wpływały wydatnie na zwyczaj lokalny: w średniowieczu bowiem kalendarz liturgiczny wyznaczał rytm życia dla całej społeczności. W badaniu omawiany *Pontyfikał* i jego staropolskie repliki stanowić mogą pion oraz punkt wyjścia, do koła którego grawitować będą rozproszone, jak w obecnym przypadku, informacje. W tej dziedzinie otwierają się przeróżne perspektywy dla studium liturgii lokalnej i wszystkich dziedzin pokrewnych.

Byłby to więc wniosek, który narzuca obecna praca. Może to raczej postulat? W każdym razie mediewista, zwłaszcza ten, który interesuje się kulturą i mentalnością w owym czasie, znaleźć może w liturgii cenną pomoc. Ze względu na to, że do liturgii należy cała średniowieczna

chronologia oparta na kalendarzu kościelnym, odwoła się do tej pomocy nawet ten, kogo ciekawi sam nagi fakt w historii czysto politycznej. Tym bardziej poznanie warstw głębszych, mianowicie mentalności i kultury, a częstokroć nawet motywów postępowania jednostek wymaga uwzględnienia liturgii.

Nie jest ona wprawdzie głównym dziełem średniowiecza — to pewne. Tylko niektóre klasztory stawiały ją sobie za pierwszorzędne zadanie. Była to znowu charakterystyczna dla średniowiecza ambicja. Znamienne, że te ośrodki zarazem promieniowały kulturą. Były też zapewne miejsca w Europie środkowej oraz jakieś ludy, do których liturgia nie dotarła. I znowu zastanawia to, że nie odegrały one większej roli w dziejach kultury. Z reguły bowiem we wczesnym średniowieczu liturgia z kulturą idą w parze, a człowiek ówczesny, czy nawet cała społeczność, szukały właściwej proporcji. Zachodziły wprawdzie znaczne wahania, ale sam związek trwał nadal jako cecha charakterystyczna owego wieku. Dlatego badacz, który podejmuje studium nad liturgią średniowieczną, ma również na oku tę proporcję.

Uczeni z Europy zachodniej mówią nieraz o Polsce, że jest jakby białą plamą na mapie. Istotnie, teren wymaga długich jeszcze badań, aby dogonić pod tym względem swych zachodnich sąsiadów. Stan ten najsłuszniej budzi ubolewania. Jednakże dla poszczególnych mediewistów otwiera szerokie możliwości badawcze, mnóstwo tematów, szanse ciekawych odkryć, wolność od wielu nawyków myślowych, szansę użycia narzędzi wypróbowanych już gdzie indziej. Liturgia — jako problem historyczny — poleca się tu w pierwszym rzędzie. Wolno przypuścić nie tylko „na podstawie ogólnej znajomości epoki”, ale właśnie w oparciu o doświadczenia wyniesione z prac nad „sacramentum dedicationis” w Polsce XII w., że obraz ogólny, który się zarysowuje, chociaż nadal jeszcze niepełny, mieć będzie rumieńce życia i autentyczności.