

PRACE DYPLOMOWE

wykonane

W INSTYTUCIE HISTORII KOŚCIOŁA KUL

w roku akademickim 1972/73

I. ROZPRAWY DOKTORSKIE

1. Ks. Marian Aleksandrowicz. *Archidiakonat gnieźnieński w latach 1706-1721*. Maszynopis. Lublin 1973 ss. XXXI + 417 + 4 mapy. Promotor: ks. prof. dr hab. Mieczysław Żywczyński. Recenzenci: ks. prof. dr hab. Marian Rechowicz, prof. dr hab. Zbigniew Wójcik.

W naukach historycznych, a częściej w stawianych im postulatach, zauważa się w ostatnich czasach przesunięcie akcentu z historiografii, którą można określić mianem heroistycznej, na badania poświęcone dziejom klas, warstw i grup społecznych, ich mentalności, ideologii i świadomości. Z jednej strony bowiem bez ich poznania trudno uzyskać pogłębioną historię polityczną, z drugiej zaś „praca i dni”, „prace i troski” bezimiennych bohaterów tworzyły dorobek przekazywany z pokolenia na pokolenie, stanowiący często największe dobro narodu. Podobne tendencje obserwujemy również na terenie historiografii kościelnej. Coraz widoczniejszy staje się zwrot od zagadnień kościelno-politycznych do problematyki wewnątrzkościelnej. Można nawet spotkać twierdzenie, iż przebadanie witalności religii na przestrzeni dziejów poszczególnych narodów umożliwiłoby lepsze zrozumienie wielu aspektów dzisiejszych społeczeństw.

Praca ks. M. Aleksandrowicza wychodzi na przeciw powyższym postulatom i daje dość wyczerpujący obraz wewnętrznych dziejów Kościoła lokalnego, opisanego granicami archidiakonatu gnieźnieńskiego w okresie rządów jednego z arcybiskupów gnieźnieńskich.

Ścisłe ograniczenie terytorialne tematu podyktowane zostało przede wszystkim względami praktycznymi: obfitością materiału źródłowego dotyczącego tego właśnie terenu, oraz tym, że badany obszar posiada rów-

niez pewne elementy reprezentatywności. Archidiakoniat gnieźnieński był bowiem największą jednostką administracyjną tego typu w obrębie archidiecezji, obejmujący większą ilość parafii niż niejedna ówczesna diecezja polska. Na jego obszarze znajdowała się stolica archidiecezji gnieźnieńskiej, kapituła katedralna, seminarium duchowne, siedziba oficjała generalnego, będącego jednocześnie wikariuszem „in spiritualibus” ordynariusza i podległy mu konsystorz. Ponadto terytorium archidiakonatu gnieźnieńskiego w całości należało do tzw. ścisłej Wielkopolski, którą charakteryzowały swoiste cechy struktury społecznej i gospodarczej, warunkujące również ukształtowanie się właściwego dla tej części kraju typu mentalności.

Ramy chronologiczne podane w tytule pracy są okresem rządów abpa gnieźnieńskiego Stanisława Szembeka. Na wybór tego okresu wpłynęły częściowo okoliczności obiektywne, częściowo względy subiektywne. Czasy saskie, zwłaszcza 1. ćwierćwiecze XVIII stulecia, są słabo opracowane w historiografii zarówno świeckiej jak i kościelnej. Niepokoje i zamieszki polityczne, jakie wówczas miały miejsce wprowadziły również dezorganizację w życie kościelne. Z drugiej strony podejmowano wysiłki zmierzające do naprawy zaistniałego stanu rzeczy. Wypadkową tych dwóch zjawisk było pojawienie się nowych zwyczajów i form, które skryształizowaną postać przybrały dopiero później. Ponadto dla interesującego autora okresu zachowała się stosunkowo obfita ilość źródeł dotyczących zagadnień wewnątrzkościelnych.

Zasadniczą bazę źródłową dysertacji ks. Aleksandrowicza stanowią źródła rękopiśmienne. Skrupulatnie wykorzystał on bogate zbiory przechowywane zwłaszcza w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie. Tu na uwagę zasługują następujące grupy źródeł: Acta Venerabilis Capituli Metropolitani, zawierające protokoły posiedzeń kapituły katedralnej, następnie księgi przychodów i rozchodów kapituły, zbiory listów kierowanych do kapituły, księgi wizytacyjne archidiakonatu gnieźnieńskiego z lat 1696-1699 i 1712-1713 oraz 1727-1728; wiele ważnych wiadomości do dziejów wewnętrznych Kościoła znalazł autor w księgach konsystorza gnieźnieńskiego, zwłaszcza w serii ksiąg zatytułowanych „acta actorum”; kwerendą zostały objęte również zachowane w gnieźnieńskim archiwum księgi brackie i metrykalne poszczególnych parafii. Spośród źródeł drukowanych najistotniejsze znaczenie dla prezentowanego opracowania posiadają ustawy synodu archidiecezji gnieźnieńskiej odbytego w 1720 r.

Pracę swą podzielił ks. Aleksandrowicz na pięć rozdziałów. Pierwszy pt. „Archidiecezja gnieźnieńska, jej ordynariusz i kapituła katedralna” ma charakter wprowadzający. Daje ogólną orientację o obszarze całej archidiecezji, jej podziale administracyjnym, zakłóceniach spowo-

dowanych toczącą się wojną, następnie informuje o życiu i działalności, zwłaszcza kościelnej, jej ordynariusza oraz omawia rolę, jaką w tych czasach pełniła kapituła katedralna. W rozdziale drugim („Struktura terytorialna i organizacyjna archidiecezji gnieźnieńskiej”) przeanalizowane zostały elementy struktury terytorialnej i organizacyjnej terenu stanowiącego przedmiot badań. Omówione zostały tu takie zagadnienia, jak obszar, zamieszkująca go ludność, jej charakterystyka z punktu widzenia ilości, narodowości, wyznania; następnie kościelny podział administracyjny, kompetencje oficjała gnieźnieńskiego, podległego mu konsystorza generalnego oraz dziekanów i zwoływanych przez nich kongregacji dekanalnych. Problemom wchodzącym w zakres „prezbiterologii” poświęcone są kolejne dwa rozdziały pt. „Duchowieństwo parafialne” i „Duszpasterstwo, akcja charytatywna, szkolnictwo”. Społeczeństwu wiernych został poświęcony ostatni rozdział. Dołączone w aneksie 4 mapy stanowią kartograficzny wyraz niektórych wyników badań.

Wyniki swych badań ujmuje autor w sposób następujący:

„Archidiecezja gnieźnieńska w latach 1706-1721 należała do największych diecezji polskich. Była podzielona na 8 archidiecezji i 40 dekanatów. Nie można natomiast podać dokładnej liczby parafii z uwagi na brak badań w tej dziedzinie. Przyjmuje się, że proces rozwoju sieci parafialnej w Polsce zakończył się mniej więcej pod koniec XVI w. Wydaje się jednak, w oparciu o analizę sieci parafialnej archidiecezji gnieźnieńskiej, że od tego czasu na tym odcinku daje się zauważyć zjawisko regresu. Niektóre parafie przestały istnieć jako samodzielne jednostki duszpastersko-administracyjne bądź wskutek decyzji władzy kościelnej, bądź też z powodu braku wystarczającego uposażenia na utrzymanie proboszcza. Te drugie wprowadzono w oficjalnych wykazach ujmowano jako parafie, lecz faktycznie żadnych im właściwych funkcji nie spełniały, co z kolei stwarzało bardzo niedogodną sytuację duszpasterską z punktu widzenia społeczności wiernych. W 1720 r. na polecenie arcybiskupa rozpoczęto na szerszą skalę proces reorganizacji sieci parafialnej. Miały zostać afiliowane wszystkie parafie, których uposażenie nie gwarantowało odpowiedniego utrzymania proboszczowi. Nie wiadomo, jak przebiegała ta akcja na obszarze całej archidiecezji, w każdym razie w granicach archidiecezji gnieźnieńskiej przeprowadzono ją w sposób niedokładny i niezbyt konsekwentny. Szereg parafii, które powinny były zostać zlikwidowane, nadal zachowały formalną samodzielność.

W granicach dawnej Rzeczypospolitej arcybiskupstwo gnieźnieńskie ustępowało pod względem wysokości dochodów tylko biskupstwu krakowskiemu. Pod koniec XVII stulecia roczne dochody arcybiskupa osiągały sumę około 150 000 złp. Drugim elementem podnoszącym prestiż stolicy

gnieźnieńskiej była związana z nią od XV w. godność prymasa „Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego”. Wynikające jednak z tego konsekwencje natury politycznej pociągały za sobą bardzo stanowczą ingerencję królewską w dziedzinie obsadzania biskupstwa gnieźnieńskiego. W naszym okresie wystąpiło to w formie nader jaskrawej, gdy po śmierci kard. Radziejowskiego obydwaj królowie polscy usiłowali powierzyć stanowisko arcybiskupa gnieźnieńskiego oddanemu sobie człowiekowi. W tę walkę zaangażowane były nawet obce mocarstwa: po jednej stronie Szwedzi, po drugiej car Piotr Wielki. Ofiarą zaś był arcybiskup lwowski Konstanty Zieliński, który zgodę na przyjęcie arcybiskupstwa gnieźnieńskiego przypłacił życiem w Moskwie. Prymasem został, dzięki zabiegom dyplomacji saskiej w Rzymie, kandydat Augusta Mocnego, Stanisław Szembek.

Przyznać trzeba, że — w świetle przebadanych źródeł — Szembek jako ordynariusz zasługuje na pozytywną ocenę. Na pewno był szczerze zainteresowany diecezją. Dostrzegał słabe przygotowanie intelektualno-moralne duchowieństwa, braki w jego życiu i pracy oraz zdawał sobie sprawę z istnienia zależności między poziomem intelektualno-moralnym kleru parafialnego a efektywnością jego pracy. Podejmował próby, mające na celu zapobiec szerzącemu się złu. Najważniejszymi przejawami tej działalności reformacyjnej była wizytacja generalna całej archidiecezji, zwołanie po 73-letniej przerwie synodu diecezjalnego, który był zarazem ostatnim w okresie przedrozbiorowym, następnie, wspomniana już reorganizacja sieci parafialnej oraz reforma seminarium duchownego w Gnieźnie, które odtąd stało się instytucją niezbędną dla diecezji dzięki postanowieniu, że żaden kandydat do stanu duchownego nie może otrzymać święceń kapłańskich bez odbycia dwuletniej nauki w tego typu zakładzie. Należy tu jeszcze dodać, że Szembek był pierwszym w dziejach arcybiskupem gnieźnieńskim, który określił czas trawania nauki seminaryjnej. Analizując działalność reformacyjną Szembeka nie trudno zauważyć, że nie był on nowatorem, nie szukał nowych rozwiązań, lecz starał się — co niejednokrotnie sam podkreślał — wszystko przywrócić do dawnego stanu. Widać to dość wyraźnie na przykładzie reorganizacji seminarium duchownego. Wprawdzie doceniał rolę tej instytucji, kierownictwo jej oddał w ręce doświadczonych już w tym czasie wychowawców młodzieży duchownej, lecz program dydaktyczno-wychowawczy był tradycyjny i o wiele gorszy od proponowanego przez abpa Prażmowskiego 50 lat wcześniej, w analogicznej sytuacji, a nie wprowadzonego w życie tylko wskutek emocjonalnego oporu kapituły katedralnej. Trzeba również uwzględnić i to, że przedsięwzięcia, mające na celu uzdrowienie sytuacji, były podejmowane dopiero pod koniec życia Szembeka i dlatego nie miał on żadnego wpływu na ich realizację. Godne

uwagi jest to, że — w świetle przebadanych źródeł — nie można abpowi Szembekowi zarzucić fanatyzmu religijnego, aczkolwiek trudno mówić o istnieniu ewidentnych przejawów tolerancji religijnej. W dotychczasowej historiografii najbardziej kontrowersyjna jest ocena działalności politycznej Szembeka. W ujęciu starszych autorów ma ona charakter zdecydowanie negatywny, natomiast nowsi badacze, okazująco tylko wspominając o udziale Szembeka w różnych akcjach politycznych, wyrażają się raczej pozytywnie. Dopóki więc nie zostaną przeprowadzone gruntowne badania tej dziedziny działalności, dopóty nie można jedynie stwierdzić, że Szembek nie był wytrawnym politykiem, lecz też nie kierował się tak bardzo prywatą i nie był intrygantem tej miary co niejeden ze współczesnych mu senatorów polskich. Z drugiej strony, wydaje się bardzo prawdopodobne twierdzenie Feldmana, że brzemień obowiązków prymasowskich spadło w tych niespokojnych czasach na człowieka, który ani nie był do tego przygotowany, ani się nie nadawał.

Kapituła katedralna jako kolegium nie odgrywała w naszym okresie większej roli. Wypadki, jakie rozegrały się po śmierci Radziejowskiego wskazują w sposób niedwuznaczny na iluzoryczność podstawowego jej prawa wyboru ordynariusza gnieźnieńskiego. August II i jego dyplomacja starając się o zatwierdzenie swojego kandydata w ogóle nie angażowali w to kapituły, natomiast Leszczyński czynił z nią, co chciał. Z drugiej strony, należy to wyraźnie podkreślić, że kapituła w tym okresie nie zdała egzaminu, a motywy, jakimi uzasadniała swoją uległość wobec Leszczyńskiego, implikując nieposłuszeństwo Stolicy Apostolskiej, wydają się co najmniej dziwne.

Udział kapituły w zarządzie diecezją w naszych czasach sprowadzał się de facto do wyboru administratora diecezji „sede vacante”. Nie ma bowiem w źródłach żadnego śladu, by służyła arcybiskupowi swoją radą w sprawach ogólnodiecezjalnych. Działalność zaś kapituły, generalnie rzecz ujmując, obejmowała sprawy z nią samą związane, następnie, dotyczące katedry oraz instytucji, kleru i świeckich podległych jej jurysdykcji. W jej zainteresowaniach naczelną rolę zajmowały sprawy materialne. Mimo pewnego zgrzytu na początku rządów Szembeka dalsze współzycie kapituły z arcybiskupem układało się poprawnie.

Archidiakoniat gnieźnieński, będący przedmiotem naszych badań, stanowił 1/5 obszaru całej archidiecezji. Obejmował nizinne tereny należące do tzw. ścisłej Wielkopolski. Były to okolice rolnicze, bez większego przemysłu. Do swoistych cech struktury społecznej należy zaliczyć w obrębie klasy szlacheckiej dominację średniej szlachty, następnie wysoki odsetek ludności miejskiej, a wśród ludności wiejskiej znaczny procent chłopów wolnych. Ludność zamieszkująca tereny archidiakonatu

była niemal wyłącznie polska, tylko bardzo nikły procent stanowili Żydzi oraz chłopci pochodzenia niemieckiego. Również pod względem wyznaniowym społeczeństwo było niemal wyłącznie katolickie. Na początku XVIII w. spotykamy tylko niewielkie skupiska luteran i kalwinów. Z tego powodu prawdopodobnie w naszym okresie nie występowały żadne napięcia międzywyznaniowe.

Bardzo ważnym czynnikiem oddziaływania duszpasterskiego na wierznych są takie elementy, jak gęstość sieci parafialnej, wielkość obszaru parafii, liczba należących do niej miejscowości, ich odległość od kościoła parafialnego i przeszkody naturalne utrudniające do niego dostęp. W archidiakonacie gnieźnieńskim sytuację rozpatrywaną z tego punktu widzenia należy ocenić pozytywnie. Sieć parafialna na naszym terenie należała w dawnej Rzeczypospolitej do grupy najgęstszych, a przeciętny obszar parafii wynosił tylko 46 km². Odległości osad od kościoła parafialnego — poza kilkunastu wyjątkami — nie przekraczały 6 km. Nie występowały także poważniejsze przeszkody naturalne. Tylko w kilku parafiach mieszkańcy niektórych wsi mieli trudny dostęp do kościoła w okresie wiosennych roztopów i jesiennych deszczów.

W naszym okresie najważniejszym urzędnikiem w zakresie administracyjno-sądowym był oficjał generalny, będący równocześnie — zgodnie z praktyką stosowaną w Polsce — wikariuszem generalnym „in spiritualibus”. Jego kompetencjom na niektórych odcinkach podlegała nawet kapituła katedralna. Natomiast nie występują w źródłach żadne ślady wskazujące, by jakkolwiek rolę odgrywał archidiakon.

Urząd konsystorski, tak samo jak oficjał, spełniał podwójną funkcję: sądową i administracyjną. Z działalnością sądową związana była troska o poziom moralny duchowieństwa i wiernych. Wydaje się jednak, w oparciu o przebadane materiały, że w tej dziedzinie był instytucją mało operatywną. Wypada zwrócić uwagę, że kary wymierzane przez konsystorz gnieźnieński, chociaż niekiedy były dotkliwe, w żadnym razie nie mogą zasługiwać na miano okrutnych. Z reguły zaś surowiej karano duchownych aniżeli świeckich. Niezwykle rzadko posługiwano się ekskomuniką, natomiast bardzo często nią straszono, dodając do wyroków klauzule, że wykonanie ich obowiązuje „sub poena excommunicationis”.

Spośród działalności sądowej konsystorza godny odnotowania jest jego stosunek do cesarzy. Okazuje się, że mimo iż w naszym okresie występuje nateżenie zjawiska procesów o cesarstwo, stanowisko sądu kościelnego wobec tych spraw było pełne rezerwy. Można zaobserwować nawet, że konsystorz gnieźnieński ścigał i surowo karał tych świeckich, którzy na własną rękę prowadzili dochodzenia w tej dziedzinie. Takie postępowanie z kolei wskazuje, iż postawa sędziów duchownych wobec zjawiska cesarstwa była nacechowana sceptycyzmem. Na temat dzia-

łałości administracyjnej konsystorza gnieźnieńskiego stosunkowo niewiele potrafimy powiedzieć z uwagi na to, że w źródłach mało pozostało śladów.

Na terenie archidiakonatu gnieźnieńskiego zawsze występował w naszym okresie niedostatek kleru parafialnego. Istniały co prawda beneficja, których uposażenie nie wystarczało na utrzymanie księdza, lecz niezależnie od tego już pod koniec XVII w. wizytator archidiakonatu stwierdził brak 34 księży, którzy mogli i powinni byli być zaangażowani w pracy duszpasterskiej. Źródłem tego stanu rzeczy dopatrywano się w bez trosce patronów i zachłanności proboszczów, którzy pobierali dochody z nieobsadzonych beneficjów. Wynikałoby z tego, że w sensie obiektywnym nie brakowało wówczas księży. Dopiero zaraza, występująca na naszym terenie pod koniec 1. dekady XVIII stulecia, spowodowała znaczną śmiertelność wśród duchownych. O tej porze aż do końca 3. dekady XVIII w. słyszy się o braku księży. Dopływ nowych kandydatów do kapłaństwa na przestrzeni lat 1709-1721 tylko w 40% pokrył powstałe w tym okresie ubytki. Należy zwrócić uwagę na tę stosunkowo niską liczbę neoprezbiterów, ponieważ rzuca ona pewne światło na problem powołań na naszym terenie. Mimo braku księży i istnienia stosunkowo dużej liczby wolnych beneficjów, zjawisko kumulacji występowało bardzo rzadko. Na 247 przebadanych księży tylko szesnastu posiadało przez pewien okres po dwa beneficja. Natomiast wśród kanoników katedralnych kumulacje były zjawiskiem nagminnym. Rezydencja beneficjatorów nie budzi również żadnych zastrzeżeń. Do wyjątków należeli księża łamiący ten obowiązek. W przeciwieństwie do duchowieństwa parafialnego, kanonicy katedralni z reguły nie rezydowali. O poziomie moralnym i intelektualnym ówczesnego duchowieństwa należy mówić bardzo ostrożnie. Skłania do tego fragmentaryczność i jednostronność źródeł informujących o tych sprawach. Mimo to można zauważyć, że duchowieństwo parafialne było zarówno w dziedzinie intelektualnej, jak i moralnej bardzo zróżnicowane. Obok księży gruntownie wykształconych istnieli prawie analfabeci. Podobnie rzecz się miała pod względem moralnym. Zarówno w jednej, jak i w drugiej dziedzinie skrajności ani negatywne, ani pozytywne nie stanowiły typu reprezentatywnego. Gros przebadanego duchowieństwa to ludzie przeciętni. Wypada jednak podkreślić, że co najmniej 43% występujących w naszym okresie księży nie budziło pod względem moralnym zastrzeżeń. Do głównych wad, występujących w łonie badanej grupy księży, należały: lekceważenie obowiązków, wynikające prawdopodobnie z lenistwa i opieszałości, różne odmiany grubiaństwa oraz nieuczciwość, implikująca zachłanność. W statystycznym ujęciu majoryzowały one w sposób zdecydowany wszy-

stkie inne wykroczenia, również tradycyjne przytaczane przez historio-
grafię: pijaństwo, łamanie celibatu i pieniactwo.

Rola seminarium duchownego w zakresie kształcenia kultury ducho-
wej przyszłych duszpasterzy była minimalna. Nawet zreorganizowane
przez abpa Szembeka nie mogło rokować nadziei, że w najbliższej przy-
szłości wpłynie na poprawę sytuacji.

Warunki bytowe ówczesnego duchowieństwa były bardzo zróżnico-
wane. Nieproporcjonalnie wysokie dochody w stosunku do duchowień-
stwa parafialnego mieli kanonicy gnieźnieńscy. Należy pamiętać, że prze-
badane źródła umożliwiają wgląd tylko w część dochodów i to nie naj-
istotniejszych, a jednak w oparciu o nie wynika, że były wyższe od
znanych nam najbogatszych probostw. Wśród plebanów występowały
bardzo skrajne różnice. Obok żyjących dostatnio istnieli również żyjący
w nędzy. Należy jednak tutaj dodać, że tę sytuację warunkowały nie
tylko okoliczności obiektywne, ale również w niektórych wypadkach
także życiowa niezaradność, a niekiedy wręcz lenistwo. Znamiennym
zjawiskiem występującym w naszych czasach, posiadającym, jak się wy-
daje, dość długą tradycję, była rozbieżność między formalnym uposa-
żeniem parafii a faktycznymi dochodami proboszczów. Stąd wyciąganie
wniosku w oparciu o to pierwsze dawałoby bardzo zniekształcony obraz
rzeczywistości. Natomiast uposażenie wikariuszy parafialnych nie było
najgorsze. Wydaje się nawet, że lepsze aniżeli proboszczów, posiadają-
cych ubogie parafie.

Klasztorów męskich na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej nie
było wiele, stąd i udział zakonników w pracy parafialnej nie był duży,
choć w istniejącej wówczas sytuacji liczbowej duchowieństwa, nie-
odzowny. W większości wypadków pracowali oni w parafiach należących
do patronatu zakonnego. Z drugiej jednak strony, nie było regułą, by
zakon prezentował na tego typu beneficja wyłącznie swoich członków.
Wypada również podkreślić, że przebadane źródła nie zawierają żadnych
śladów wskazujących na istnienie nieporozumień czy zatargów między
duchowieństwem diecezjalnym a zakonnym na tle współpracy duszpa-
sterskiej.

Najwięcej zastrzeżeń budzi praca duszpasterska duchowieństwa na-
szego terenu. Nawet podstawowe elementy tej działalności nie były
przez wszystkich proboszczów należycie wykonywane. Wprawdzie nie-
dzielną mszę odprawiali wszyscy, ale kazania podczas niej głosiło tylko
69% zawsze, a 6,3% — bardzo rzadko. Katechizacji wiernych nie pro-
wadziło w ogóle 41% wszystkich proboszczów. Odprawianie dodatko-
wych nabożeństw w niedziele i święta należało w naszym okresie do
wyjątków. W zakresie udzielania sakramentów, najskrupulatniej pilno-
wano zaopatrywania chorych na śmierć, najwięcej natomiast dostrze-

galnych nadużyć i braku odpowiedzialności spotykamy w odniesieniu do sakramentu małżeństwa.

Z zewnętrznych form kultu należy zwrócić uwagę na zanoszenie Najśw. Sakramentu do chorych. W naszym okresie rozpowszechnioną praktyką było odejście od nakazanej przez ustawodawstwo kościelne uroczystej procesji, a zastąpienie jej uproszczoną formą przenoszenia Najśw. Sakramentu w bursie.

Dodatkowym środkiem umożliwiającym pogłębienie indywidualnej religijności wiernych były bractwa. Wbrew twierdzeniom na temat ich powszechności, na terenie archidiakonatu gnieźnieńskiego posiadało je tylko 24% ogółu parafii. Mimo iż swoim zasięgiem obejmowały prawdopodobnie znaczny procent parafian, to jednak wpływu na życie religijne nie można przeceniać.

Integralnie związane z działalnością proboszczów było szpitalnictwo i szkolnictwo elementarne. Na terenie archidiakonatu gnieźnieńskiego spotykamy wyłącznie szpitale, stanowiące przytułki dla ubogich. Liczba ich była w każdym momencie czasowym inna. W 1712-1713 r. w okresie znacznej pauperyzacji społeczeństwa, kiedy zapotrzebowanie na tego typu pomoc było duże, istniały one tylko w 23% parafii. Nie były to duże szpitale, przeciętnie mieszkało w nich 4-5 ubogich, których źródłem utrzymania w większości wypadków było żebractwo. Wynikało to nie tyle z braku uposażenia, ile z nieuczciwości dzierżawców szpitalnej ziemi uprawnej. Wydaje się, że szpitalnictwo znajdowało się na marginesie zainteresowań ówczesnego duchowieństwa.

Szkolnictwo elementarne, na temat którego istnieją bardzo skąpe materiały źródłowe, było w naszym okresie chyba najbardziej zaniedbanym odcinkiem pracy duchowieństwa parafialnego. Wskutek wypadków wojennych liczba szkół zmalała w stosunku do stanu z końca XVII w. W interesujących nas czasach istniały tylko w 25% parafii. Największą przeszkodę stanowił brak funduszy na remont budynku i utrzymanie nauczycieli.

Na terenie archidiakonatu gnieźnieńskiego większość parafii należała do patronatu świeckiego. Patroni stanowili więc w granicach całego naszego terenu dość pokaźną grupę świeckich, różniącą się od reszty wiernych specjalnymi prawami i obowiązkami wobec kościoła parafialnego. Oceniając ich postawę należy stwierdzić, że na ogół wywiązywali się z obowiązku prezentowania duchownych na wakujące beneficja. Natomiast na odcinku spoczywającej na nich troski o tzw. „fabrykę” kościoła nieczęsto wykazywali aktywność. Dominującą pod tym względem postawą była obojętność. Nagminnie zaś rozpowszechnionym wśród nich zjawiskiem były krzywdy materialne wyrządzane proboszczom i para-

fiom. Należy jednak zaznaczyć, że w naszym okresie nie spotyka się już u szlachty świadomości, że kościół parafialny stanowi jej własność.

Problemu religijności wiernych nie można uważać za opracowany w sposób wyczerpujący z uwagi na dość jednostronny charakter materiałów źródłowych, którymi się posłużyliśmy. Można jednak zauważyć, iż podstawowe praktyki religijne, jak chrzest niemowląt, uczęszczanie na mszę niedzielną, spowiedź wielkanocna, były powszechnie wykonywane. Należy też podkreślić, że w naszym okresie nie posługiwano się środkami administracyjnego przymusu w celu wywarcia presji na spotykanych raz po raz notorycznie lekceważących nakaz uczęszczania na mszę niedzielną lub obowiązek spowiedzi wielkanocnej. W dziedzinie moralności najczęściej występującym nadużyciem były kradzieże, nie wyłączając świętokradztw. Przypuszczać jednak należy, że w pewnym stopniu warunkowały ten rodzaj wykroczeń skutki wojny i klęsk elementarnych. Nie obce też były ówczesnemu społeczeństwu awanturnictwo i okrucieństwo. Godne podkreślenia jest to, iż wypadki zabójstw były stosunkowo rzadko spotykane. Występujące w naszym okresie jawne nadużycia w dziedzinie moralności seksualnej, nie pozbawione niekiedy cech rozwydrzenia, nie były zjawiskiem nagminnym. Spotykamy również przejawy rozbitych małżeństw. Spośród znanych wypadków, tylko raz zdarzyło się, że doszło do tego wskutek nieporozumień na tle materialnym. Analiza znanych nam z tej dziedziny spraw wskazuje, że kobiety niechętnie godziły się z narzuconymi im warunkami życia. Gdy były zdradzane lub niewłaściwie traktowane przez mężów, odchodziły od nich. Znamienne wydaje się, iż podmiotem większości wykroczeń zanotowanych w księgach sądowych byli ludzie pochodzenia szlacheckiego. Jakkolwiek przedstawione w pracy wyniki badań nad religijnością nie pozwalają na dokonanie jednoznacznej oceny, to jednak widoczny rozdźwięk między przekonaniami religijnymi a postępowaniem wiernych sugeruje, iż życie religijne musiało być raczej powierzchowne.

2. Ks. Jan Śrutwa. *Idee religijno-moralne w modelu wychowawczym Collegium Nobilium 1740-1773. (Studium historyczno-teologiczne)*. Maszynopis. Lublin 1973 ss. XXVIII + 307. Praca powstała na seminarium ks. prof. dr hab. Mariana Rechowicza. Recenzenci: ks. doc. dr hab. Jan Charytański (ATK), ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor.

Chociaż epoka oświecenia cieszy się od lat szczególnym zainteresowaniem historyków polskich, to jednak ciągle jeszcze wiele zagadnień z nią związanych — głównie z zakresu historii idei — czeka na opraco-

wanie. Jednym z takich obszernych zagadnień jest sprawa konfliktu zaistniałego na terenie polskim między antychrześcijańskimi prądami oświeceniowymi a katolicyzmem.

Interesujące i ważne wydawało się przebadanie w pierwszej kolejności tych osiągnięć, jakie stały się udziałem ludzi zgrupowanych w pijarskim Collegium Nobilium w Warszawie, pozostającym w latach 1740-1773 pod zarządem S. Konarskiego. Przebieg walki światopoglądowej, wydanej w Collegium Nobilium wrogim chrześcijaństwu prądom oświeceniowym nie był bowiem jeszcze tematem odrębnego opracowania. Kilku autorów, jak np. W. Smoleński, J. Tretiak, W. Konopczyński, W. J. Rose czy Ł. Kurdybacha, zwróciło ubocznie uwagę na ten problem, ale tylko dlatego, że w akcji zaangażowana była tak wybitna osobistość jak właśnie Konarski. Do zasygnalizowanej problematyki zbliżyli się w kilku punktach także autorzy pozostających w maszynopisach prac dyplomowych: ks. K. Białecki (*Nauka teologiczna Stanisława Konarskiego*, Lublin 1968, doktorat KUL), J. Pujdak SP (*Walka A. Wiśniewskiego o filozofię recentiorum w Polsce XVIII w.*, Warszawa 1961, doktorat UW), E. Szajor SP (*Prawo naturalne w ujęciu Samuela Chróścikowskiego SP*, Lublin 1955, licencjat KUL) i S. Sulicka-Kossak (*Model nowego Polaka w pismach Konarskiego*, Lublin 1972, magisterium KUL).

Rozprawa powstała w oparciu o materiały źródłowe. Wykorzystano oczywiście pozycje rękopiśmienne (przechowywane np. w Bibliotece Ossolineum we Wrocławiu, Archiwum PAN w Warszawie, Archiwum OO. Pijarów w Krakowie, AGAD-zie, Bibliotece Narodowej w Warszawie i Bibliotece Oddziału PAN w Krakowie), ale ponieważ dochowały się one w ilości bardzo skromnej, dlatego przewagę w tej sytuacji uzyskały XVIII-wieczne druki. Niezastąpionym punktem wyjścia do badań stał się protokół z wizytacji apostolskiej przeprowadzonej w polskiej prowincji pijarów w latach 1750-1752 (*Ordinationes Visitationis Apostolicae*. Cz. 1-5. Varsaviae 1753-1754), którego cała część V poświęcona została sprawom Collegium Nobilium. Całość wykorzystanych źródeł dałoby się podzielić na 3 grupy: notatki z wykładów, ćwiczenia szkolne (tu także teksty popisów) oraz podręczniki. Najpomyślniej przedstawiała się sytuacja z tekstami ćwiczeń (z których wiele ukazało się drukiem dzięki zabiegom samych pijarów) i z podręcznikami.

Ćwiczenia szkolne kojarzą się przede wszystkim z tzw. sejmikami szkolnymi, które dobrze znali jezuici, a unowocześnili właśnie pijarzy. Dochowały się bowiem teksty 10 takich imprez zorganizowanych w murach Collegium Nobilium w latach 1757-1762. Wśród podręczników poruszających oświeceniowe problemy religijno-moralne wyróżniały się 2 grupy: owoce własnego warsztatu twórczego (o które gorąco apelował Konarski) oraz dzieła inne, głównie cudzoziemskie. Grupa pierwsza nie

ma ściśle określonego profilu, chociaż jest najważniejsza i obejmuje te pozycje, które wyszły spod pióra pracowników Collegium Nobilium i były wyraźnie zalecane młodzieży przynajmniej jako lektura uzupełniająca. Druga grupa podręczników stanowiła najpierw konieczne tło dla problematyki prezentowanej w źródłach już wspomnianych, a następnie pomogła w ustaleniu powiązań między twórczością pijarów z Collegium Nobilium a myślą europejską. Sporządzenie zestawu tych dzieł umożliwił w dużej mierze wzmiankowany protokół wizytacyjny, gdzie zalecano nieraz imiennie te pozycje, które należało uwzględniać w codziennej pracy nauczycielskiej i wychowawczej. Jeszcze owocniejsza okazała się droga inna. Stwierdzono mianowicie, że po rozwiązaniu Collegium Nobilium w r. 1833, w ramach represji po powstaniu listopadowym, księgozbiór tej pijarskiej uczelni nie uległ większemu rozproszczeniu i dziś — wraz z reszkami bibliotek: Collegium Regium, prowincjańskiej i „Pro studiis” — tworzy część zbiorów Biblioteki Seminarium Metropolitalnego Warszawskiego. Identyfikację poszczególnych książek, będących w wielu wypadkach unikatami na skalę ogólnopolską, ułatwiały autografy braci Konarskich i innych znanych pijarów.

Dopiero w świetle omówionych źródeł dzieło nauczycielskie i twórcze prowadzone w Collegium Nobilium nabrało szerokiego tła i mogło być poddane ocenie. Posługiwano się tam przede wszystkim pracami autorów włoskich, francuskich, niemieckich i angielskich. Dla przykład można podać, że apologetyczną twórczość brytyjską reprezentowało 6-tomowe wydawnictwo z lat 1738-1744 pt. *Défense de la religion*, zawierające 22 wybrane rozprawy 21 teologów i filozofów anglikańskich w przekładzie na języka francuski. Powstały one dzięki założonej w r. 1691 i do dziś istniejącej fundacji słynnego fizyka Roberta Boyle'a, której celem było zwalczanie poglądów m. in. ateistów i deistów. Oprócz innych jeszcze dzieł tego typu wykorzystano dla celów porównawczych podręczniki używane wówczas w seminariach duchownych Rzeczypospolitej, jak np. prace misjonarza francuskiego P. Colleta. Dla łatwiejszego ustalenia faktów z życia kulturalnego i naukowego Collegium Nobilium dużą pomocą służyły gazety i czasopisma staropolskie ukazujące się w językach: łacińskim, francuskim, niemieckim i polskim. Ze współczesnych opracowań wykorzystano dostępną literaturę przedmiotu, a także ważniejsze pozycje z zakresu niezwykle obfitej literatury pomocniczej.

Układ rozprawy przedstawia się następująco:

Zadanie rozdziału I polega z jednej strony na umieszczeniu opisywanych zdarzeń na koniecznym tle dziejowym, a z drugiej strony na ukazaniu przyczyn, które skłoniły pijarów z Collegium Nobilium do wzięcia pod uwagę takiej problematyki, do jakiej charakter uczelni na pierwszy rzut oka wcale ich nie zobowiązywał.

Rozdział II przedstawia dyskusję wokół kwestii Boga, duszy ludzkiej i ostatecznego celu człowieka. Takie połączenie odrębnych bądź co bądź zagadnień było wskazane przynajmniej dla 3 powodów: kwestie te opracowano w Collegium w pierwszej kolejności, w analogicznej formie i pod kierunkiem zasadniczo jednego tylko człowieka. Ponieważ w grę wchodziły tu sejmiki szkolne, dziś mało znane, dlatego problematyka tego rozdziału przedstawiona została tak, jak to zrobiono właśnie na owych sejmikach.

Rozdział III za punkt wyjścia bierze problematykę prawa naturalnego, ze szczególnym uwzględnieniem tych wszystkich motywów, które podniesiono w Collegium dla wykazania potrzeby i konieczności objawienia, by następnie przejść do argumentacji na korzyść objawienia chrześcijańskiego. I w tym wypadku zasadniczy szkielet rozumowania był dziełem jednego człowieka.

Rozdział IV, prezentujący krytykę modelu tzw. porządnego człowieka, przez częściowe nawiązanie do treści rozdziału I stanowi element wieńczący narrację o przedstawionym w niniejszej pracy konflikcie światopoglądowym.

Collegium Nobilium było instytucją jak najsilniej związaną z polską rzeczywistością, bo przecież w planach swego założyciela miało ono stanowić punkt wyjścia dla szerszych działań zmierzających do ratowania ginącej Polski. Uczelnia ta była owocem praktycznego geniuszu Konarskiego. Żeby nadażyć za rozwojem świata uwzględnił on w niej najlepsze zdobycze świeckiej i kościelnej myśli Zachodu. Żeby jednak przeszczep nie został odrzucony (jak to się już stało z teatynami, którzy w r. 1737 założyli tzw. Collegium Varsaviense), nawiązał do polskiej tradycji — do teoretycznych i praktycznych osiągnięć rodzimych, głównie doby odrodzenia. Tak stworzył rzecz, która była wytworem polskich stosunków, wyrastała z rodzimego podłoża historycznego, czerpała z tradycji Modrzewskiego, Zamoyskiego i Skargi — a równocześnie zwracała się ku Zachodowi. Zadania uczelni były sprecyzowane. Młodzi ludzie z pierwszych rodzin w Rzeczypospolitej, którzy tu przychodzili po naukę i wychowanie, mieli przemienieni wrócić do świata i zanurzyć się w nim, by go w końcu odnowić.

W Polsce tymczasem od dawna dokonywały się zmiany, których źródłem były coraz intensywniej przenikające do kraju prądy oświecenia. Sam Konarski był już także człowiekiem oświecenia, bo walczył np. o prawa języka ojczystego i jego czystość, wprowadzał dyscypliny matematyczno-przyrodnicze do nauczania szkolnego, miał też wielkie zaufanie do zbawczej roli oświaty tak w wymiarze jednostki jak i całego państwa. Jednakże Konarski należał do tego nurtu oświeceniowego, który nie poszedł w zbyt radykalnym kierunku, a przez to nie dążył do

zrywania z Kościołem i jego nauką. Zabiegał on natomiast o konieczne reformy i z myślą o człowieku starał się zużytkować zdrowe elementy oświecenia dla dobra tak doczesnego jak i wiecznego, zarówno w Kościele jak i w państwie. Jako zwolennik oświecenia katolickiego Konarski niejako programowo podzielał opinię głównego ideologa tego nurtu, Antoniego Ludwika Muratoriego, że podstawowym obowiązkiem chrześcijan jest życie według wskazań Ewangelii, a następnie m. in. zaniechanie polemik z innowiercami i wspólne zwalczanie ateizmu i deizmu. Oba te kierunki — ale w większym stopniu deizm — już po r. 1730 rzeczywiście przenikały do Polski, jak o tym świadczy zwalczająca je ówczesna literatura (A. Łodzia-Poniński, E. Drużbacka, A. Kempski). W połowie wieku XVIII wyraźnie zdawano sobie w Polsce sprawę, że kwestionowane są i u nas takie tezy religijne, jak nieśmiertelność duszy, pośmiertna nagroda i kara, tajemnice wiary, objawienie i tradycja kościelna. Sprowadzony z Zachodu laicki ideał tzw. porządnego człowieka akceptował deistyczną wiarę w Boga, który nie interesuje się światem — a zatem w postępowaniu nie należy odwoływać się do motywacji nadprzyrodzonej i całą uwagę trzeba raczej skupić na takich czynnikach jak honor, sława i dobre imię, gdyż tylko one są realną pobudką do pełnienia czynów godnych człowieka rozumnego i zarazem nagrodą za owe czyny.

Ze stanu umysłów i ze stopnia zachodzących przemian zdawali sobie sprawę również pijarzy. Antoni Wiśniewski (1718-1774), prof. filozofii w Collegium Nobilium, pisał w r. 1758 do prymasa Adama Komorowskiego, że w Polsce, „prócz rozsądnego pospółstwa i niektórych prawdziwie rozumnych”, znajdują się także tacy ludzie, „którzy w nic nie wierzą, żadnych tajemnic i praw Boskich, żadnej nie uznają religii”. W roku 1761 zwracając się do bpa krakowskiego, Kajetana Sołtyka, wyjaśniał Wiśniewski, że do pisania na temat nieśmiertelności duszy zmusiły go „coraz nowe niezbożnych druki i bardziej coraz zuchwalsze modnych terażniejszych mędrców przeciwko religii mowy”

Tymczasem założone w r. 1740 Collegium Nobilium otrzymało od Konarskiego profil jednoznaczny. Była to — mówiąc językiem XX w. — katolicka szkoła wyznaniowa. Sam Konarski był człowiekiem głęboko religijnym i z gruntu prawym. Program Collegium Nobilium nie tylko przewidywał pełnienie wspólnych praktyk religijnych i nauczanie religii oraz moralności, ale całą naukę i całe wychowanie szkolne ostatecznie opierał na religii. Konarski zostawił wprowadzić teologię do studiowania dla teologów, ale żądał od wszystkich — od wychowawców i ich świeckich wychowanków — dużo wiedzy religijnej, wiele modlitwy, a przede wszystkim właściwych postaw moralnych. W myśl wskazań teoretyków oświecenia katolickiego oczyszczano w Collegium treści re-

ligijne podawane młodzieży z balastu legend i bajek, surowo zabroniono wulgarnego wykorzystywania pojęć religijnych jako straszaka na wychowanków, zabiegano o najlepszą literaturę religijną i wymagano solidnego przygotowania od wszystkich, którzy mieli w jakiegokolwiek formie zabierać głos na tematy religijne. Praktyk religijnych Konarski nie redukował, ale je znacznie skrócił i uprościł. Rzeczą godną uwagi jest fakt, że już w jego ujęciu centrum życia liturgicznego zaczyna stanowić msza św. i związane z nią kazanie jako słowo Boże, a dzięki wyciszeniu zewnętrznej oprawy kościelnych uroczystości (zakaz strzelania, wznoszenia hałaśliwych okrzyków, urządzania zbędnych procesji) staje się możliwe baczniejsze zwrócenie uwagi na to, co dokonuje się na samym ołtarzu.

Przy próbie oceny tak samej nauki religii, jak i jej praktyk w Collegium należy koniecznie dostrzegać niewątpliwy trzeźwy umiar Konarskiego — zwłaszcza gdy rzecz się rozpatruje na tle czasów saskich — ale też nie sposób oprzeć się wrażeniu, że mamy tu do czynienia z czymś, co żywo przypomina seminarium duchowne kształcające przyszłych kapłanów. Wrażenie to potęguje się wobec faktu, że był to zakład zamknięty, który znał instytucję ojca duchownego, miał ścisły regulamin, a przełożeni szczegółowo wnikali w życie prywatne wychowanków. Utrzymywanie zatem, że Konarski przez swą reformę miał pomniejszyć wychowawczą rolę religii, graniczy z dość oczywistym nieporozumieniem.

Jakie przymioty i jakie cnoty chciał Konarski oglądać u swych uczniów, gdy będą opuszczać Collegium? Największy nacisk należało kłaść na wyrobienie ducha uległości tak potrzebnego ojczyźnie. Polska bowiem wielkim głosem wołała o dyscyplinę społeczną i polityczną. Zaraz na drugim miejscu stawiano cnotę sprawiedliwości rozumianą w myśl zasady: „Nie rób drugiemu, co tobie nie miłe”. Sprawiedliwość, o jakiej myślał Konarski, nie mogła być powierzchowna, ale musiała płynąć z wewnętrznego przekonania, usposobienia i nawyku — musiała być naturalnym głosem duszy.

Cel wychowawczy Collegium Nobilium był więc jasno określony. W różnych odmianach Konarski powtarzał ciągle tę samą wskazówkę, że jest rzeczą ważniejszą, zaszczytniejszą i bardziej konieczną, by wyrosli tu prawi i uczciwi ludzie, pożyteczni obywatele i poddani oraz pobożni i nieskazitelni chrześcijanie — niż nawet najlepsi mówcy, poeci, matematycy i filozofowie. Była to dewizja J. Locke'a i Ch. Rollina, a także myśl przewodnia wszystkich ważniejszych przedstawicieli katolickiego oświecenia w Europie. Wszyscy oni wychodzili ostatecznie z tego samego oświeceniowego założenia, że najpewniejszą rękojmią utrzymania człowieka na drodze cnoty i obowiązku jest jego autentyczna religijność.

Łatwo spostrzec, że wszystkie omówione przedsięwzięcia Konarskiego miały na celu wychowanie dobrego człowieka jako jednostki, niezależnie jakby od jego zadań obywatelskich. A przecież miano tu wychować i ludzi uczciwych i jednocześnie dobrych obywateli. Jak zatem postawiona była naczelna kwestia wychowania obywatelskiego?

Rozwiązanie okazuje się doskonałe w swej prostocie. Pomiedzy bowiem dobrym człowiekiem a dobrym obywatelem Konarski nie widział żadnej różnicy realnej, a tylko czysto formalną. Tego samego bowiem człowieka, oglądanego pod kątem jego wewnętrznych doskonałości, nazywamy człowiekiem porządnym, a widzianego pod kątem jego stosunku do otaczających ludzi, którzy tworzą społeczność — dobrym obywatelem. A zatem do wychowania dobrego obywatela prowadzi ta sama droga, która wiodła do wychowania porządnego człowieka. Bo człowiek wewnętrznie uczciwy już tym samym będzie dobrym obywatelem. Z poczuciem odpowiedzialności za słowo mógł więc głosić Konarski, że wychowuje dobrych obywateli, gdy w murach Collegium Nobilium stara się wychować porządných ludzi. Ambicją pijarów było danie młodym magnatom dobrego wykształcenia i wychowania, a to ostatnie rozumieli jako formowanie ich na „zgodnych Kościołowi i ojczyźnie ludzi”. W samej koncepcji zreformowanego pijarskiego modelu szkoły leżało nierozdzielne połączenie elementu religijnego i obywatelskiego. Łącznikiem między tymi dwoma elementami była doskonałość osobista człowieka, dla której najmocniejsze oparcie stanowiło autentyczne przeżywanie własnej wiary. Konarskiemu więc wynikało logicznie, że jeżeli ktoś ma być dobrym urzędnikiem, to oczywiście będzie nim jako dobry chrześcijanin, jeżeli dobrym żołnierzem — to ciągle jako dobry chrześcijanin. Zatem, stosownie do myśli Konarskiego, w wychowaniu, które realizowało Collegium Nobilium, głównym atutem do wygrania miała być religia.

Ze względu na specyficzne warunki polskie szczególny akcent kładziono na to, by ukazać młodzieży trudną ale imponującą perspektywę. Oto ojczyzna jest w niebezpieczeństwie, a nie podźwignie jej nikt inny jak tylko oni — wychowankowie Collegium. Na takie dzieło trzeba wielu sił fizycznych — uczelnia o nie bardzo dba — ale jeszcze więcej sił duchowych, bo Rzeczpospolita ma mięśnie, ale nie ma mózgów i serc. Dla ojczyzny potrzeba ducha poświęcenia, miłości i wierności. Najskuteczniej zaś może do tego natchnąć religia, i to chrześcijańska, która się zasadza na prawości serca i ducha ofiary. Dobry chrześcijanin nie może być złym obywatelem, bo w przeciwnym wypadku nie jest już chrześcijaninem. Żeby więc ratować ojczyznę, Polskę, trzeba się wewnętrznie doskonalić, a ten proces dokonuje się najlepiej w blaskach Ewangelii. Innymi słowy realizacja jasno postawionych celów doczesnych została

tu uzależniona — w duchu przypominającym nieco katolickie oświecenie w Austrii — od głębokiej motywacji religijnej.

I tu ujawniły się trudności, jakie niósł ze sobą w. XVIII. Odrodzenie nie znało zasadniczo alternatywy — wychowywać w dŹuchu religijnym czy areligijnym. Taka alternatywa zrodziła się teraz, a przyniósł ją ze sobą ideał *honnête-homme'a*, który wspierając się na zasadach świeckich stanowił przeciwwagę dla modelu religijnego. Potężne wsparcie teoretyczne znajdował ten nowy model właśnie w naturalizujących prądach deizmu i ateizmu, które wprost godziły w istnienie religii objawionej. Ideał „porządnego człowieka” przybył do Polski zanim jeszcze Konarski zabrał się do organizowania Collegium. Tak samo wyprzedziły go powiewy ateizmu i deizmu. Atmosfera krytyki i nacisku na chrześcijaństwo wzmagala się stale. A mimo to dla osiągnięcia swego celu pijar jeszcze raz postawił na religię. Ci wszyscy, którzy świadomie czy nieświadomie chcieli mu to narzędzie wytrącać z ręki, na różne sposoby obniżając jego wartość, musieli się znaleźć wobec Konarskiego w sytuacji konfliktowej. On sam poważnie traktując — w co wątpić nie można — swoje dzieło, był moralnie przymuszony do kontrdziałania.

Jasne stanowisko w tej sprawie zajął Konarski w mowie „*De viro honesto ac bono cive*” wygłoszonej na otwarciu nowego gmachu Collegium Nobilium w r. 1754. Odrzucił tam laicki model „*honnête-homme'a*”, jako że propaguje go „wypaczona filozofia współczesna”. Podczas sejmiku szkolnego o Rzeczypospolitej w r. 1757 Konarski wyjaśnił, że jego antagoniści noszą „to deistów, to duchów mocnych, to naturalnej religii, to ludzi poczciwych imiona”, gdy w rzeczywistości „nie mogą być mianowani prawdziwej (bo na co tu delikatność się przyda), tylko bezbożni, tylko bez religii ludzie” (*Rozmowa na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej zaległo*, s. 78). Później padły już otwarcie nazwiska Woltera, Rousseau'a, Tolanda, Bayle'a i in.

W takich właśnie warunkach myślący kategoriami oświecenia katolickiego Konarski — w sytuacji, gdy jego dziełu wychowawczemu, u którego podstaw leżała religia objawiona, groziło niebezpieczeństwo ze strony oświeceniowych prądów antychrześcijańskich — zdecydował się na szereg głęboko przemyślanych posunięć obronnych.

Program naukowo-dydaktyczny Collegium Nobilium od początku zawierał liczne wskazania w tym kierunku. Polecano na niebezpieczeństwo oświeceniowe zwracać uwagę podczas wykładów z zakresu religii i moralności, przewidziano odpowiednią lekturę (gdzie same tytuły mówiły np. o deistach), wydano specjalne przepisy kaznodziejom, a nade wszystko starano się aktualne problemy światopoglądowe i moralne poruszać na wykładach z filozofii.

Wytyczne programu naukowo-dydaktycznego skodyfikowane ostate-

cznie w r. 1753 stały się dobrym punktem wyjścia do szerszej akcji w obronie tez religijnych, jaką przyniosły w Collegium następne lata. Dzięki odnowie tradycji sejmików szkolnych powstały tam monografie pewnych problemów, które w formie niewielkich książek służyć miały jeszcze długie lata jako rodzaj podręczników.

Niemal wyłącznie za pośrednictwem sejmików szkolnych wypowiadał się Wiśniewski, podczas gdy inni pijarzy z Collegium korzystali z tego środka raczej przypadkowo.

Problem istnienia Boga, a w jeszcze większym stopniu problem Bożej opatrności, stał się głównym tematem sejmiku szkolnego, traktującego — jak to określił sam Wiśniewski — „o Boskich przymiotach przeciwko deistom”

To był dopiero początek, gdyż po opracowaniu w formie sejmiku szkolnego problematyki Boga i opatrności, zapowiedział Wiśniewski analogiczne opracowanie kwestii nieśmiertelności duszy. Chciał mianowicie wyjść naprzeciw potrzebie, która — według jego oceny — w całej pełni miała się objawić dopiero w przyszłości. Analiza myśli Wiśniewskiego w kwestii nieśmiertelności duszy prowadzi do wniosku, że zasadniczym jego dorobkiem nie była jakaś nowa czy oryginalna argumentacja, ale raczej stworzenie zwartej całości w oparciu o dotychczasowe osiągnięcia i nader przejrzysty wykład w języku polskim.

Zagadnienie ostatecznego celu człowieka — identyfikującego się w myśl chrześcijańskiej filozofii i teologii z najwyższym jego dobrem i szczęściem — nasuwa się logicznie do rozważenia w ścisłym związku z problemami Boga, opatrności i nieśmiertelności duszy. Związek ten dostrzegała zawsze nie tylko tradycyjna nauka katolicka, lecz także narzucał się on tym, którzy jako myśliciele oświecenia występowali z nowymi ujęciami tak podstawowych dla religii tez jak Bóg czy dusza. Collegium Nobilium również nie przemilczało tego zagadnienia, a miarą uwagi, jaką skupiano tam wokół niego, niech będzie fakt, że od poruszenia tej właśnie kwestii zaczął Wiśniewski w r. 1757 cykl sejmików szkolnych na tematy religijno-obywatelskie.

Domeną twórczej działalności Wiśniewskiego, gdy chodzi o problem oświeceniowego zagrożenia dla podstawowych założeń światopoglądu chrześcijańskiego, była metafizyka. Sejmik szkolny o przymiotach Bożych (przeciwko deistom) czerpał bowiem z teologii naturalnej, a sejmik o nieśmiertelności duszy z psychologii. Wykład metafizyki w szkołach pijarskich poprzedzany był logiką. Dopiero po obu tych wielkich działach filozofii nastąpił wykład etyki. Wiśniewski przygotowując sejmik o szczęściu człowieka również wszedł na teren etyki. Jednakże łatwo się było już zorientować, że na tym polu jego twórczość prezentowała się dość skromnie. Lukę w dziedzinie filozofii moralnej postanowił uzu-

pełnić absolwent rzymskiego Collegium Calasanctianum i następcą Wiśniewskiego na katedrze filozofii w Collegium Nobilium — S. Chróścikowski. Obrął on w tym celu oryginalny punkt wyjścia. Zainteresowania swe skupił na problemie *par excellence* oświeceniowym, bo zajął się prawem naturalnym, które w w. XVII-XVIII coraz silniej było przedstawiane jako podstawowa norma postępowania i doczekało się nowych ujęć i rozwiązań, bardzo nieraz dalekich od tradycyjnej doktryny tomistycznej. Przygotowując własne wykłady Chróścikowski zgromadził z biegiem lat materiał, który dał mu podstawę dla kilku cennych publikacji. Celem, jaki mu przyświecał, była z jednej strony polemika z niektórymi nowymi kierunkami filozoficzno-prawnymi — przede wszystkim z racjonalistyczną szkołą prawa naturalnego — a z drugiej strony budowa własnych koncepcji, stanowiących kontrpropozycje z punktu widzenia chrześcijańskiej szkoły prawa naturalnego. Wychodząc z założeń tomistycznych Chróścikowski doszedł do szeregu samodzielnych ujęć, które konsekwentnie zmierzały do tego, by nauka o zasadach ludzkiego postępowania swych źródeł i oparcia szukała w Bogu i w Jego objawieniu. Rozwój myśli Chróścikowskiego kształtował się tu na trzech etapach: koncepcja prawa naturalnego, konieczność objawienia w świetle prawa naturalnego i prawdziwość objawienia chrześcijańskiego.

O ile myśl Wiśniewskiego i Chróścikowskiego obracała się ustawicznie w sferze naukowej teorii, o tyle naczelnym przedmiotem zainteresowania dla Konarskiego stał się propagowany przez oświeceniowych filozofów laickich model *honnête-homme'a*. Poświęcił Konarski temu zagadnieniu książkę wydaną w r. 1769 pt. *O religii poczciwych ludzi*.

Sposób podejścia do problemu nie jest zbyt trudny do rozszyfrowania. Analiza bowiem rozwija się według podobnego planu, jaki kiedyś założyciel Collegium Nobilium już zastosował, gdy przyszło mu mówić i pisać o wypracowanym przez siebie chrześcijańskim modelu człowieka. W obu wypadkach jednakowo w grę wchodziły poglądy i postępowanie; jak kiedyś tak i teraz patrzył na człowieka pod kątem z jednej strony jego walorów osobistych, a z drugiej — przydatności obywatelskiej. Na pierwszym odcinku Konarski wykazał, że w przeciwieństwie do propozycji chrześcijańskich XVIII-wieczny model tzw. porządnego człowieka posiada poważne braki w założeniach teoretycznych.

Ponieważ z kolei cała akcja pijarów skierowana była na natychmiastowe zastosowanie w praktyce, pozostawała jeszcze do wykazania właśnie nieużyteczność praktyczna proponowanego przez przeciwników wzorca oświeceniowego. Celem istnienia Collegium Nobilium było wychowanie człowieka i obywatela — dla jego własnego szczęścia doczesnego i wiecznego a także na pożytek ojczyźnie — dlatego pijarzy stale najpierw wykazywali, że ludzie w rodzaju deistów szkodzą przede wszy-

stkim sobie, bo taką nauką i postawą godzą w swoją dobrą sławę, narażają się na pogardę ludzką i ryzykują wiecznym potępieniem. Główny jednak akcent kładziono w Collegium na szkodliwość takich poglądów dla życia społecznego i politycznego. Chróścikowski np. bronił społecznej użyteczności chrześcijaństwa jako religii objawionej i z całą siłą atakował tych myślicieli oświeceniowych, którzy niszcząc religię podkopywali fundamenty życia społecznego i państwowego. Poparł go Konarski głosząc, że najlepsze intencje reformatorów zawsze pójdą na marne, gdy im się sprzeciwi zepsuta większość społeczeństwa.

Naczelny motyw o dobru ojczyzny kazał Konarskiemu czynić zabiegi o otwarcie dla magnackiej młodzieży podwojów Collegium Nobilium. Z myślą o uformowaniu tejże młodzieży na uczciwych ludzi i dobrych obywateli sprzeciwiał się forsowanym przez różne teorie zachodnie laickim koncepcjom wychowania. Ze współpracownikami podjął uciążliwy wysiłek intelektualny celem teoretycznego podbudowania w duchu oświeceniowym swych zasad wychowawczych czerpanych z doświadczenia wieków i wskazań rozumu prowadzonego przez Ewangelię. Wykazał praktyczną nieprzydatność proponowanego przez oświecenie modelu laickiego. Kończąc wywody swoje i kolegów wrócił znów do punktu wyjścia — do myśli o ojczyźnie.

Spółeczeństwo polskie nie zostało zaskoczony przez antychrześcijańskie prądy oświeceniowe. O działalności Collegium Nobilium — także w omawianej dziedzinie — było głośno. Witano efekty prac jego ludzi z uznaniem, zachęcany, jak to miało miejsce w wypadku samego papieża Klemensa XIV, do dalszego działania w tym kierunku. To, w jakimś stopniu, dzięki pracom pijarów z Collegium Nobilium czynnik świecki i religijny u ludzi polskiego oświecenia pracował na ogół zgodnie. Od samego bowiem momentu pojawienia się na naszym gruncie najnowszych prądów antychrześcijańskich, za katolicyzmem opowiedzieli się ci, którzy forsując także postęp naukowy i techniczny okazywali się w równej mierze synami ojczyzny i Kościoła.

3. Ks. Anzelm Weiss. *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu*. Maszynopis. Lublin 1973 ss. LVIII + 374 + 97 + mapa. Promotor: ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor. Recenzenci: prof. dr hab. Aleksander Gieysztor, ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski.

Śledząc szybki postęp badań na organizacją Kościoła w Polsce zauważyć można, że naukowe dociekania historyków koncentrują się dość wyraźnie na przeszłości kościelnej pewnych tylko regionów naszego

kraju. Wiele natomiast ziem czy diecezji, z różnych powodów, dotąd nie doczekało się naukowego opracowania. Diecezję lubuską można zaliczyć do „białych plam” na mapie warsztatowych zainteresowań polskich historyków Kościoła. Niektóre, szczegółowe zagadnienia dotyczące tej diecezji np. jej początki, pretensje biskupów lubuskich do jurysdykcyjnej zwierzchności nad katolikami obrządku łacińskiego mieszkającymi na Rusi, czy inne, były wprawdzie okazjnie podejmowane, stały się nawet przedmiotem ostrych dyskusji wśród badaczy i wydaje się przekonywująco rozwiązane, niemniej stanowią one niewielki fragment dziejów biskupstwa lubuskiego. Tymczasem problematyka ta godna jest uwagi m. in. ze względu na polskie początki tego nadodrzańskiego biskupstwa, jak również i z tego powodu, że po II wojnie światowej połowa dawnej diecezji lubuskiej znalazła się w granicach państwa polskiego i polskiej organizacji kościelnej (dziś stanowi część diecezji gorzowskiej). Powody te zadecydowały o podjęciu powyższej problematyki. Wybór tematu nie był przypadkowy: „Organizacja diecezji lubuskiej”. Wydaje się bowiem, że przebadanie struktury organizacyjnej i jej funkcjonowania w diecezji stanowi najlepszą i najpewniejszą — w pewnym przynajmniej sensie — drogę do kwestii najważniejszej, a mianowicie poznania życia religijnego społeczności lubuskiego Kościoła lokalnego.

Podstawę źródłową dysertacji stanowią przede wszystkim źródła drukowane. Przebadanie bowiem pozostałości dawnego archiwum biskupów i kapituły lubuskiej, przechowywanego obecnie w Państwowym Archiwum w Poczdamie (Staatsarchiv Potsdam) okazało się niemożliwe. Kwerenda przeprowadzona w polskich archiwach kościelnych i państwowych (Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, w Poznaniu, Gnieźnie, Archiwum Państwowe Miasta i Województwa Wrocławskiego) przyniosła zaledwie kilka dokumentów nie wykorzystanych dotąd przez badaczy Lubusza.

Z grupy źródeł drukowanych najważniejszy okazał się wydany w latach 1839-1869 przez Adolfa Fryderyka Riedla *Codex Diplomaticus Brandenburgensis*. W dalszej kolejności przydatne były wydawnictwa dyplomatyczne krajów sąsiednich, takie jak: *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, *Pommersches Urkundenbuch*, *Codex Diplomaticus Saxoniae Regiae*, *Codex Diplomaticus Majoris Poloniae*, *Codex Diplomaticus Silesiae*, *Monumenta Poloniae Vaticana*, *Monumenta Vaticana res gestas Bohemias Illustrantia*. Z powojennych wydawnictw źródłowych wykorzystane zostały liczne publikacje dokumentów papieży z XIII, XIV i XV w. oraz Akta Kamery Apostolskiej z przełomu XIV i XV stulecia. Cennych informacji dostarczyła opublikowana w całości przez H. Ludata „Księga uposażenia diecezji lubuskiej z 1405 r.” (*Das Lebuser Stiftsregister von 1405*. Wiesbaden 1965).

Oprócz wymienionych i innych źródeł dyplomatycznych uwzględniony został w pracy bogaty dorobek regionalnej historiografii niemieckiej, obfitujący niekiedy w bardzo cenne dla omawianego temat informacje.

Praca obejmuje chronologicznie lata od ok. 1124 do 1556, czyli okres od erekcji diecezji do jej likwidacji. W rzeczowym układzie treści została podzielona na pięć rozdziałów. Pierwszy omawia podstawy prawne diecezji, a więc początki biskupstwa, patronat nad nim i jego przynależność metropolitalną, stolicę biskupstwa, przywileje i obowiązki biskupów lubuskich oraz problem ich jurysdykcji nad katolikami obrządku łacińskiego mieszkającymi na Rusi. Rozdział drugi został poświęcony omówieniu instytucji ogólnodiecezjalnych, takich jak: dwór biskupi i kuria, wikariat generalny i oficjalat, kapituła katedralna, kolegium wikariuszy katedralnych, synody diecezjalne. Organizacja terytorialna diecezji stanowi treść rozdziału trzeciego, który dzieli się na cztery paragrafy: terytorium i granice diecezji, dekanaty, sieć parafialna, kościoły nieparafialne i kaplice. Instytucje parafialne: szkoły, szpitale, bractwa, beneficja proste, mansjonarie i prepozytury znalazły się w rozdziale czwartym. Ostatni rozdział omawia nieliczne na terenie diecezji lubuskiej klasztory (zakony rycerskie, żebracze, mnisze) w porządku ich chronologicznego osiedlania się tam. Praca zawiera cztery aneksy; pierwszy, przedstawia podstawowe dane o parafiach diecezji lubuskiej, drugi dotyczy miejscowości nieparafialnych, trzeci podaje najważniejsze informacje o kościołach nieparafialnych i kaplicach. Czwarty zamieszcza dwa dokumenty: artykuły, które zaprzysięgali biskupi lubuscy przy objęciu stolic, oraz zeznania świadków złożone przed sądem cesarskim o stanowisku prawnym biskupów lubuskich w Marchii Brandenburskiej. Pracę uzupełnia mapa, która ilustruje uzyskane wyniki z zakresu organizacji diecezjalnej.

W kwestii początków biskupstwa autor podziela dość powszechnie przyjmowaną przez historyków opinię, że diecezję lubuską erygował w czasie swej legacji w Polsce (lata 1123-1125) kard. Idzi z Tusculum, na prośbę Bolesława Krzywoustego. Hipoteza ta ma najpierw oparcie w wiarogodnych przekazach historycznych (np. spis biskupstw Europy północnej z r. 1123, przekaz Długosza o obecności bpa lubuskiego Bernarda przy poświęceniu kościoła w Strzelnie w 1133 r., bulla papieża Innocentego II z 4 VI 1133 r.), a jej zasadność umacnia ponadto logiczna zbieżność z całokształtem zachodniej polityki państwowej i kościelnej Krzywoustego w latach dwudziestych i trzydziestych XII w. Do zadań tego biskupstwa należała przede wszystkim akcja misyjna wśród Słowian mieszkających na zachód od Odry.

Na mocy testamentu Bolesława Krzywoustego Ziemia Lubuska została złączona z dzielnicą śląską; jej władcy byli jednocześnie patronami

biskupstwa lubuskiego. W 1249 r. książę śląski Bolesław Rogatka oddał połowę Ziemi Lubuskiej arcybiskupowi magdeburskiemu; zatrzymał dla siebie i następców prawo patronatu nad wspomnianym biskupstwem. Po śmierci jednak Bolesława, mimo iż prawo patronatu należało do książąt śląskich, faktycznie wykonywali je arcybiskupi magdeburscy przy współudziale margrabiów brandenburskich. Ci ostatni otrzymali ok. r. 1250 od Bolesława Rogatki drugą połowę Ziemi Lubuskiej. Dopiero Władysław Łokietek, a zwłaszcza Kazimierz Wielki, których polityka wyraźnie zmierzała do odzyskania — zresztą nie bez sukcesów — piastowskich ziem nad Odrą i Wartą bardzo silnie podkreślali prawa władców Polski do patronatu nad biskupstwem lubuskim (np. układ w Kaliszu z 1368 r.). Po śmierci króla Kazimierza biskupstwo lubuskie utraciło swego polskiego protektora. Ludwik Węgierski i rządząca w jego imieniu grupa możnowładców małopolskich nie przejawiała żadnego zainteresowania do rewindykacji piastowskich ziem Nadodrza. Jednocześnie rządzona przez Luksemburczyków, a później dynastią Hohenzollernów, Marchia wkroczyła na drogę gospodarczego i politycznego rozwoju. W dziedzinie zaś polityki kościelnej władcy brandenburscy kierowali się zasadą całkowitego podporządkowania sobie instytucji kościelnych. Margrabiowie zostali jedynymi i niepodzielnymi patronami biskupstwa lubuskiego. Stolicę biskupią w Lubuszu traktowali jako swoje lenno i nadawali ją swoim urzędnikom często w nagrodę za wierną służbę na stanowiskach uprzednio zajmowanych w Marchii. Sprzyjało temu wykonywanie przez margrabiów prawa nominacji na stolice biskupie w całej Marchii. Zwyczaj ten wziął początek z przywileju nominacji na biskupstwa udzielonego w 1447 r. kurfirstowi Fryderykowi II przez papieża Mikołaja V bullą *Quia vacantibus*.

Znacznie trwalsze niż polityczne okazały się więzy kościelne łączące Lubusz z Polską. Erygowana w ramach metropolii gnieźnieńskiej diecezja lubuska przetrwała aż do swego upadku w ramach pierwotnego związku metropolitalnego. W świetle zachowanych do dziś dokumentów, pozbawionym podstaw okazuje się twierdzenie niektórych niemieckich historyków np. A. Haucka, B. Stasińskiego, F. Becka i in., że w 1. poł. XV stulecia biskupstwo lubuskie zostało sufraganią arcybiskupstwa magdeburskiego.

Stolica biskupstwa lubuskiego mieściła się w trzech successive miastach: Lubuszu, Górzycy i Fürstenwalde. Z Lubusza do Górzycy przeniesiono stolicę biskupstwa na wyraźne życzenie arcybiskupa magdeburskiego ok. 1280 r. Górzycy była stolicą biskupstwa do r. 1373, a do Fürstenwalde przeniosła się kapituła i biskupi lubuscy na skutek zniszczenia katedry w Górzycy najpierw w r. 1326 przez mieszczan frankfurckich, a w 1373 r. przez wojska ces. Karola IV.

Pierwotna katedra lubuska była dedykowana patronowi biskupstwa św. Wojciechowi. Święty ten był pierwszorzędnym patronem biskupstwa mimo, że w XIV stuleciu zaczęto uważać Najświętszą Maryję Panę, św. Jana Apostoła i św. Jadwigę za współpatronów diecezji lubuskiej.

W dziedzinie uprawnień polityczno-prawnych biskupi lubuscy cieszyli się tymi samymi prawami, co inni polscy ordynariusze. Do połowy XIV w. aktywnie uczestniczyli w polskim życiu politycznym, a do połowy XV w. również w życiu gnieźnieńskiej powincji kościelnej. Więzy polityczno-kościelne z Polską wyraźnie zaczęły się rozluźniać w latach osiemdziesiątych XIV stulecia. Pod rządami margrabiów pozycja prawno-polityczna biskupów lubuskich uległa zmianie. Władcom Marchii przysługiwały wobec Kościoła większe uprawnienia niż książętom w głębi Rzeszy, np. pobieranie części dziesięciny, nakładanie podatku na instytucje kościelne, wyłączność udzielania pozwoleń na powstawanie fundacji kościelnych i in. Margrabiowie na terenach zdobytych na Słowianach — a za takie uchodziła Ziemia Lubuska — posiadali kompetencje polityczne władców cieszących się pełną zwierzchnością terytorialną. Dlatego też biskupstwa funkcjonujące na rządzonych przez nich ziemiach poddane były ich najwyższemu zwierzchnictwu krajowemu (Landeshoheit), a nie były bezpośrednio zależne od cesarza i Rzeszy (Reichsummittelbarkeit), jak inne biskupstwa niemieckie. Na podstawie prawa marchijskiego należeli biskupi do stanów Marchii. Osobiste zdolności wielu biskupów lubuskich sprawiły, że margrabiowie zapraszali ich do swej rady, powierzali im odpowiedzialny urząd kanclerza Marchii, przewodniczenie na posiedzeniach stanów oraz różne trudne misje i dyplomatyczne funkcje. Toteż tacy biskupi, jak Fryderyk Sesselmann czy Dietrich Bülow wywierali silny wpływ na politykę kraju. Po r. 1506 zostali biskupi lubuscy kanclerzami uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą.

Podstawę wysuwanych w XIII i XIV r. roszczeń biskupów lubuskich do zwierzchności nad katolikami mieszkającymi na Rusi Czerwonej stanowiło posiadanie przez nich dóbr opatowskich, które należały do pierwotnego uposażenia biskupa Rusi, Gerarda. Ślady wykonywania na Rusi jurysdykcji przez biskupów lubuskich spotykamy dopiero za rządów bpa Stefana II po r. 1316. Przez niemal cały w. XIV biskupi znad Odry ustawicznie ponawiali swe pretensje; usiłowali nawet utworzyć łacińską metropolię w Kijowie i stanowczo sprzeciwiali się planom Kazimierza Wielkiego ustanowienia łacińskiej organizacji kościelnej na Rusi. Ustąpili dopiero po uchyleniu ich roszczeń przez Stolicę Apostolską w wyniku uciążliwego procesu kanonicznego.

Na terenie diecezji lubuskiej funkcjonował cały szereg instytucji o charakterze ogólnodiecezjalnym. Z tych instytucji w najściślejszym

związku z biskupem pozostawał jego dwór i kancelaria zwana kuria biskupią. Do połowy XIII stulecia źródła dotyczące dworu i kurii biskupiej są bardzo skąpe. W nielicznych dokumentach tego okresu w charakterze świadków występują kanonicy lubuscy, którzy — wydaje się — należeli do pierwszych pomocników biskupa w zarządzie diecezją. Dwór ten, zwłaszcza od chwili bogatego uposażenia biskupstwa lubuskiego przez Henryka Brodatego, rozrastał się i powoli zaczęły wyodrębniać się poszczególne urzędy. Ostateczne ukształtowanie struktury urzędniczej dworu biskupiego nastąpiło w 2. poł. XIV w.

Ośrodek kancelaryjny, jak się wydaje, istniał w Lubuszu już za rządów bpa Cypriana (1193-1201), a na pewno funkcjonował za bpa Wawrzyńca (1209-1244). Kancelaria lubuska przez długie lata była mało rozbudowana. Na jej czele stał notariusz publiczny, który pozostawał pod bezpośrednim nadzorem i w ustawicznym kontakcie z biskupem, stąd nosił tytuł: „scriba noster”, „notarius noster”. Notariuszy według swego uznania powoływał biskup. Zostawali nimi zwykle duchowni posiadający prawo wykonywania notariatu publicznego. Rozbudowa kancelarii nastąpiła za rządów bpa Fryderyka Sesselmanna (2. poł. XV w.). Zaangażował on większą liczbę notariuszy, a dla koordynacji prac kancelarii stworzył nowy urząd sekretarza, zwanego odtąd kanclerzem (Stiftskanzler).

Pierwsza wzmianka o wikariuszu generalnym i oficjale lubuskim pochodzi z 1336 r. Podobnie jak w innych diecezjach również w Lubuszu obie funkcje spełniała jedna osoba. Przy tym funkcja wikariusza generalnego nie wykazuje w Lubuszu cech stałości, i zdaje się, nigdy nie przerodziła się w samodzielny urząd, z własnym personelem niższym i kancelarią, jak to miało miejsce w innych diecezjach. Wikariuszy generalnych powoływali biskupi lubuscy zwykle wtedy, gdy przebywali za granicami diecezji, zajęci sprawami ogólnokościelnymi lub państwowymi.

Urząd oficjała lubuskiego funkcjonował od XIV w. do końca istnienia diecezji. Oficjał, jeden dla całej diecezji urzędował przy boku biskupa, w miejscu jego aktualnego pobytu. Dopiero od połowy XV w. konsystorz lubuski miał stałą siedzibę na dworze biskupów lubuskich we Frankfurcie; stąd zwano niekiedy oficjałów lubuskich frankfurckimi. Oficjałowie frankfurccy na mocy postanowień papieskich i margrabiów mieli prawo rozstrzygania spraw spornych mieszkańców Marchii także z terenów innych diecezji np. brandenburskiej, poznańskiej. Oficjałowie nie mieli stałego, osobnego uposażenia. Podstawę ich utrzymania stanowiło posiadanie beneficjów kościelnych, np. kanonikatu, altarii. Po fundacji kolegium mansjonarzy w Lubuszu, oficjałowie piastowali w nim zwykle godność precentora.

Lubuska kapituła katedralna ukonstytuowała się w wyniku rozpadu grupy duchownych prowadzących życie wspólne, skupionych przy kościele katedralnym. Proces kształtowania się kapituły z braku źródeł trudny jest do przesłedzenia. Pojawiająca się po raz pierwszy w źródłach w r. 1226 lubuska wspólnota katedralna nie jest już grupą kanoniczną ale instytucją diecezjalną — kapitułą, z wyraźnie zarysowanym ustrojem wewnętrznym, wyrażająca konsens na czynności prawne biskupa. Podstawowym i aż do połowy XIV wieku jedynym uposażeniem prebend kanonicznych były dziesięciny. Podobnie dziesięciny aż do tego czasu składały się na majątek wspólny kapituły. Wewnętrzna organizacja kapituły ukształtowała się zasadniczo na przestrzeni XIII w. Nie wielka pierwotnie grupa kanoniczna z prepozytem na czele liczyła w r. 1229 dwie prałatury: prepozyta i dziekana i pięć zwykłych kanoników; w 1236 r. występuje ponadto scholastyk. W r. 1276 spotykamy po raz pierwszy w kapitule lubuskiej archidiakona i kustosza, a w 1308 r. godność kantora. Od XIV w. kolejność prałatur była następująca: prepozyt, dziekan, scholastyk, archidiakon, kantor, kustosz. Liczba zwykłych kanoników ulegała ustawicznemu powiększaniu. W r. 1244 było ich 9, a w XVI w. 19. Do najważniejszych zadań kapituły należała pomoc biskupowi w zarządzaniu diecezją oraz wybór i wprowadzenie w urząd nowego biskupa. W XV i XVI stuleciu kapituła lubuska często protestowała przeciw nominacjom biskupim dokonywanym przez margrabiów na opuszczoną stolicę lubuską. W swoich protestach powoływała się m. in. na taki argument, iż jest „polską kapitułą” i dlatego przysługuje jej prawo swobodnego wyboru biskupa. Przy obejmowaniu rządu biskup lubuski musiał zaprzysiąc szereg artykułów ułożonych przez kapitułę, wśród których był i ten, że w swoich rządach będzie się kierował postanowieniami synodu prowincjalnego wieluńsko-kaliskiego z 1420 r.

Pierwsza pewna wiadomość o wikariuszach katedralnych w diecezji lubuskiej pochodzi z początku XIV w. Na wewnętrzną organizację tej grupy kleru duży wpływ wywarł bp Fryderyk I (1308-1313), który m. in. nakazał część majątku po zmarłych proboszczach przekazywać na rzecz wikariuszy katedralnych.

Synody diecezjalne odbywały się w Lubuszu bardzo rzadko. Działalność na synodzie ograniczała się do recepcji postanowień synodów prowincjalnych i rozstrzygania aktualnych spraw życia diecezji. Źródłowo mamy poświadczone odbycie synodów lubuskich za rządów bpa Fryderyka I (1308-1313), w dniu 21 kwietnia 1422 r. za rządów bpa Jana Waldow i 14 kwietnia 1450 r. pod przewodnictwem bpa Jana Dehera.

W dokumencie erekcyjnym biskupstwa lubuskiego, jak wolno przypuszczać, granice diecezji zostały określone w sposób bardzo ogólny. Terytorium diecezji obejmowało wyjęte z biskupstwa poznańskiego: ka-

sztelanie cedyńską, Ziemię Lubuską po obu brzegach Odry oraz sło-
dowane przez Bolesława Krzywoustego ziemie Sprewian. W kierunku
zachodnim i północnym granice diecezji były otwarte, gdyż biskupstwo
miało prowadzić na tych ziemiach akcję misyjną. Od pierwszych lat
XIII w. książęta niemieccy poszerzają swe terytoria kosztem ziem sło-
wiańskich, a zagarnięte obszary włączają do niemieckich diecezji. W
związku z czym diecezja lubuska poniosła duże straty terytorialne.
I tak do r. 1230 utraciła na rzecz diecezji brandenburskiej ziemie Barnim
i Teltow; ok. r. 1250 pas ziemi między Odrą a Sprewą oraz gród Szydłów
odpadł do diecezji miśnieńskiej; na północy w 2. poł. XIII w. utraciła
diecezja lubuska kasztelanie cedyńską i ziemię kinicką, które przeszły
do diecezji kamieńskiej. Tak więc obszar diecezji lubuskiej w XIII w.
został zacieśniony do naturalnych granic Ziemi Lubuskiej oraz na półno-
cy do terytorium Ziemi Kostrzyńskiej.

Diecezja lubuska podzielona była na 8 dekanatów: 4 na prawym
brzegu Odry (Falkenhagen, Frankfurt, Müncheberg, Seelow) i 4 na le-
wym (Kostrzyń, Ośno, Rzepin, Sulęcín). Sieć dekanalna ukształtowała
się na przestrzeni XIII w. Ilość kościołów parafialnych w poszczególnych
dekanatach waha się od 10 (Rzepin) do 42 (Ośno).

Ziemia Lubuska już w X w. była regionem o silnym zagęszczeniu
osadnictwa, chociaż intensywny rozwój i przekształcenie się stosunków
osadniczych przypada tu na w. XIII. W tym też wieku ukształtowała
się ostatecznie sieć parafialna diecezji lubuskiej. Na 174 parafie aż
166 legitymuje się trzynastowieczną metryką. Sieć parafialna w pełni
pokrywała istniejące zapotrzebowanie, gdyż 81,1% miejscowości po-
siadało kościoły parafialne. Podstawą uposażenia parafii lubuskich była
ziemia, przy tym regułą było uposażenie w wielkości 4 łanów (w ponad
100 parafiach). Z każdego łanu uprawianego przez gospodarzy otrzymy-
wał proboszcz po jednej miarze zboża. Nie pobierał natomiast dziesię-
cin. Jak wynika z dokumentów XIV i XV-wiecznych uposażenie pro-
boszcza i kościoła należało do majątku patrona. Wraz z kupnem wsi
również dobra parafialne, zwane *Kirchlehn* lub *Pfarrelehn* były
nadawane przez margrabiów właścicielom w lenno. Na mocy tego na-
dawane przez margrabiów właścicielom w lenno. Na mocy tego nadania
właściciel otrzymywał nie tylko prawo patronatu nad kościołem, ale
również realne korzyści: dochód wysokości 1 grzywny („schock"). Do-
tąd w literaturze przedmiotu nie wyjaśniono jednoznacznie genezy tej
praktyki prawnej. Kościoły diecezji lubuskiej były budowane z kamie-
nia lub cegły i to nie tylko w miastach ale również na wsi. Na 174 koś-
cioły parafialne znamy wezwania tylko 10 i to w miastach. Oprócz koś-
ciołów parafialnych istniało na terenie diecezji 29 kościołów nieparafial-

nych w 17 miejscowościach. 10 z nich pełniło funkcję kościołów szpitalnych, 9 było filialnych, 7 kaplic zamkowych lub zakonnych, 3 inne.

Na terenie każdej średniowiecznej parafii funkcjonował cały szereg instytucji parafialnych, których celem była pomoc w pogłębieniu życia religijnego wiernych. Terenem parafialnej akcji charytatywnej były szpitale. W okresie od XIV do XVI w. ustalono istnienie na obszarze lubuskim 13 szpitali w 7 miejscowościach. Wszystkie były związane z miastami a na ich utrzymanie w wielu wypadkach łożyły magistraty. Odnosić warto fakt istnienia w Fürstenwalde szpitala biskupiego, założonego przez bpa F. Sesselmana (1455-1483), a rozbudowanego i bogato wyposażonego przez bpa Dietricha Bülow (1491-1523).

W Lubuszu, już w XIII stuleciu działała szkoła katedralna, przeniesiona następnie do Górzycy i Fürstenwalde. Szkół parafialnych, wyłącznie w miastach naliczono 15. O działalności bractw w omawianej diecezji mamy przekazy pochodzące dopiero z XIV w. Na uwagę zasługuje zwłaszcza bractwo kalendowe (Confraternitas kalendarum, Kalandsbruderschaft), występujące na ziemiach polskich tylko w Lubuszu, Wrocławiu i diecezji kamieńskiej. Była to konfraternia kapłańska skupiająca księży jednego dekanatu i miała na celu wzajemną pomoc duchową i materialną. Zebrania brackie spełniały tą samą rolę co dziś konferencje dekanalne. W każdym kościele miejskim a nawet w niektórych wiejskich fundowano cały szereg beneficjów prostych, zwanych potocznie altariami. Na podstawie niekompletnego materiału ustalono istnienie 63 altarii, z tej liczby 59 istniało w kościołach lub kaplicach miejskich a 4 w wiejskich kościołach parafialnych. Na 41 altarii, których fundatorów udało się ustalić, 22 zawdzięczają swe powstanie mieszczanom, 6 bractwom, 5 cechom miejskim, po dwa magistratom, osobom duchownym i in.

Z innych instytucji parafialnych wymienić należy jeszcze mansjonarie i prepozytury. Te pierwsze działały przy kościele Najśw. Maryi Panny w Górzycy i przy kościele parafialnym w Lubuszu. Oba kolegia powstały w początkach XV w. W Seelow natomiast, przynajmniej przez pewien czas, w początkach XVI w. istniała prepozytura.

Liczba klasztorów na terenie diecezji lubuskiej była niewielka. Najwcześniej, jeszcze z fundacji Henryka Brodatego, osiedlili się tu templariusze. Majątki templariuszy i ich domy zorganizowane zostały w dwie komendy z siedzibami w Lietzen i Chwarszczanach. Po zniesieniu templariuszy dobra ich przeszły w ręce joannitów. Joannici powiększyli odziedziczone dobra i stworzyli dwie dalsze komendy z siedzibami w Łagowie i Rapticach. Po r. 1426 przenieśli siedzibę mistrza joannitów baliwatu brandenburskiego do Słońska. W r. 1437 joannici pod naci-

skiem margrabiego Jana z Kostrzyna przyjęli protestantyzm, dzięki czemu nie zostali rozwiązani.

Zakony żebracze były reprezentowane na Ziemi Lubuskiej przez klasztor franciszkański we Frankfurcie. Ufundowany przy wyraźnej pomocy margrabiów Ottona V i Albrechta ok. r. 1270, na mocy rozporządzenia kurfirsta Joachima II w r. 1541 został oddany na potrzeby uniwersytetu. Klasztor kartuzów pod wezw. Miłosierdzia Bożego na przedmieściu Frankfurta zawdzięcza swe powstanie ofiarności mieszczan. Powstał w r. 1396, zniesiony po r. 1539; jego dobra przeznaczono na pensje profesorów uniwersytetu frankfurckiego.

W dniu 12 VI 1555 r. zmarł bp lubuski Jan Horneburg. Po jego śmierci, protestanci władcy Marchii, mimo długotrwałego oporu kapituły, przeprowadzili wybór małoletniego księcia Joachima Fryderyka. Administrację dóbr kapitulnych przejął ojciec elekta margrabia Jan Jerzy. Rok 1556 — datę objęcia rządów biskupich przez margrabiego Joachima Fryderyka — uważa się za właściwy koniec istnienia diecezji.