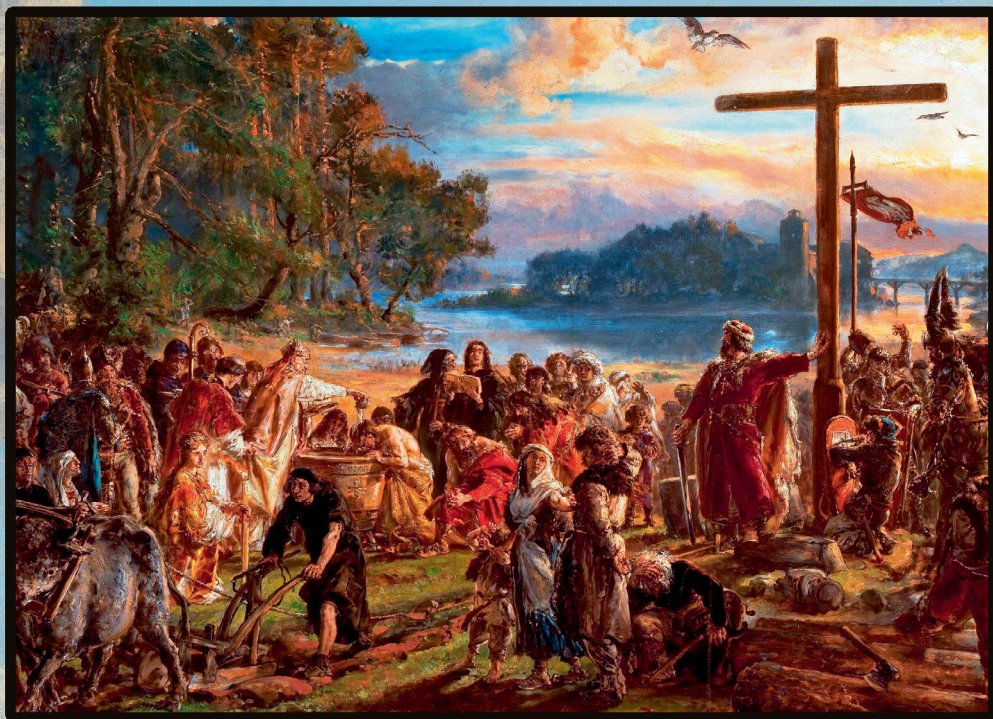


JEDENAŚCIE WIEKÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA W POLSCE

WYMIAR POLITYCZNY I HISTORYCZNY

redakcja naukowa:
Radosław Kubicki, Anita Młynarczyk-Tomczyk, Rafał Dudała



**JEDENAŚCIE WIEKÓW
CHRZEŚCIJAŃSTWA
W POLSCE**

ELEVEN CENTURIES OF CHRISTIANITY IN POLAND

POLITICAL AND HISTORICAL DIMENSION

edited by

Radosław Kubicki
Anita Młynarczyk-Tomczyk
Rafał Dudała

The Pontifical University of John Paul II in Krakow
Scientific Publishing House
Krakow 2021

JEDENAŚCIE WIEKÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA W POLSCE

WYMIAR POLITYCZNY I HISTORYCZNY

redakcja naukowa

Radostaw Kubicki
Anita Młynarczyk-Tomczyk
Rafał Dudała

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2021

Recenzent:

ks. dr hab. Jarosław Czerkawski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Korekta: dr Agnieszka Łoza

Na okładce: obraz Jana Matejki „Zaprowadzenie chrześcijaństwa” (1889)

Materiały do publikacji zostały zebrane w latach 2016–2020 i przedstawiają stan wiedzy odpowiadający danemu okresowi.

Wydanie publikacji zostało dofinansowane
przez Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Copyright © by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie


Copyright © by Radosław Kubicki (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach)

Copyright © by Anita Młynarczyk-Tomczyk (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach)

Copyright © by Rafał Dudała (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach)

ISBN 978-83-7438-802-3 (druk)

ISBN 978-83-7438-821-4 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788374388214>

Wydawnictwo Naukowe

Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

+48 12 422 60 40

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

WPROWADZENIE

Przed ponad tysiącem lat Polska, łącząc się z papieskim i łacińskim Rzymem, weszła do kręgu kultury zachodnioeuropejskiej, czerpiąc z jego skarbcza cywilizacyjnego, politycznego, społecznego i gospodarczego, ale też dodając do niego wiele nowego i autorskiego. Wkład Polski do cywilizacji chrześcijańskiej i do historii Kościoła jest niezaprzeczalny. Przyjęcie chrztu przez Polskę odegrało ogromną rolę w ukształtowaniu jej moralnego, kulturalnego i cywilizacyjnego oblicza w całym tysiącleciu. Od tego momentu Polska stała się krajem chrześcijańskim i weszła do wielkiej rodziny narodów „cywilizowanych”.

Oddawana do rąk Czytelników publikacja poświęcona jest długiemu rozwojowi obecności Kościoła w Polsce, od wieku x po XXI. Zawiera informacje o ważnych wydarzeniach, instytucjach i osobach, zwłaszcza związanych z historią regionu świętokrzyskiego, sytuowanego geograficznie między Wisłą a Pilicą. Ukazuje ona relacje Kościoła i państwa, społeczne i edukacyjne funkcje Kościoła i jego struktur, współprzenikanie religii i kultury.

Przedmiotem badań, których efekty zawarto w pracy, jest zatem Kościół i kwestie religijne, podejmowane przez ostatnie jedenaście wieków w Polsce. Natomiast celem publikacji jest określenie roli Kościoła w rozwoju dziejowym państwa. Oprócz tego należy zwrócić uwagę, że podjęte badania mają charakter wielowątkowy. Chcąc uzyskać kompleksowy wynik

badawczy, analizie poddano bowiem zarówno zagadnienia o charakterze ogólnopolskim, jak i lokalnym, a także kwestie stosunków państwo–Kościół i państwo–społeczeństwo. Ta wieloaspektowość i interdyscyplinarność podejmowanych problemów badawczych jest czynnikiem odróżniającym daną pozycję od dostępnej dotychczas literatury przedmiotu i może dzięki temu stanowić jej wymierne uzupełnienie.

Wśród autorów pozycji dotyczących współczesnych stosunków religijnych w Polsce z zakresu nauk o polityce i administracji oraz z prawa można wymienić m.in. Józefa Krukowskiego, Krzysztofa Warchałowskiego, Pawła Bałę, Pawła Leszczyńskiego, Marzenę Dzidek, Piotra Burgońskiego, Michała Gierycza, Dariusza Górę, Krzysztofa Łabędzia oraz Piotra Pochyły¹. Natomiast do liczego grona polskich historyków Kościoła należą m.in. Bolesław Kumor, Jerzy Kłoczowski, Zygmunt Zieliński, Jacek Wijaczka oraz Krzysztof Ożóg². Ważną dla niniejszej publikacji grupę opracowań stanowią publikacje wydawane z okazji obchodzonych jubileuszy chrystianizacji Polski³. Można także zwrócić uwagę, że poza naukami teologicznymi problematyka religijna jest szczególnie często podejmowana w kontekście

-
- 1 Zob. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 312 [i nowsze wydania]; P. A. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001, s. 99; M. Dzidek, *Miejsce i rola polskiego Kościoła katolickiego w życiu publicznym. Zarys relacji między państwem, Kościołem, społeczeństwem*, Toruń 2007, s. 234; P. Bała, *Pod wezwaniem Boga czy Narodu. Religia a ustroj – studium przypadku polskich konstytucji*, Warszawa 2010, s. 359; *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. nauk. P. Burgoński i M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 695; D. Góra, K. Łabędź, P. Pochyły, *Polityka wyznaniowa: perspektywa III RP*, Kraków 2019, s. 154.
 - 2 Zob. B. S. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do 1795 roku*, t. 1–4, Kraków 1998–2002; J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2000, s. 463; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003, s. 494; J. Wijaczka, *Kościół wobec czarów w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku (na tle europejskim)*, Warszawa 2016, s. 323; K. Ożóg, *Chrzest Polski*, Warszawa 2016, s. 231.
 - 3 Zob. *Kościół a naród i państwo w perspektywie 1050. rocznicy chrztu Polski: historia i teraźniejszość*, red. nauk. J. Krukowski, M. Sitarz, I. Dosz, Lublin 2017, s. 266; *Jubileusz 1050. lecia Chrztu Polski*, red. K. Woźniak, B. Kruszyk, M. Kulczyński, Gniezno 2017, s. 159; *Pół wieku milenium: religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/1967). Studia i materiały*, red. B. Noszczak, Warszawa 2017, s. 309; A. Młynarczyk-Tomczyk, *Obchody „Polskiego Tysiąclecia” (1957–1966/67). W kręgu polityki, nauki i popularyzacji*, Kielce 2019, s. 662.

biograficznym⁴, lokalnym⁵ i funkcjonowania zgromadzeń zakonnych⁶. Poza tym dotychczas prowadzone badania były zazwyczaj prowadzone w obrębie jednej dyscypliny naukowej, np. historii, prawa czy nauk o polityce i administracji. Natomiast brakuje studiów interdyscyplinarnych. Próba zapełnienia tej luki jest prezentowana praca zbiorowa.

W związku z realizacją postawionego celu badawczego praca podzielona została na jedenaście rozdziałów. Struktura taka nawiązuje również do tytułu publikacji. Jednemu bowiem wiekowi chrześcijaństwa w Polsce przypisano symbolicznie jeden rozdział. Poszczególne teksty w książce uporządkowano zarówno pod względem chronologicznym, jak i tematycznym.

Rozdział pierwszy: *Chrzest Mieszka I – okoliczności i znaczenie* ma charakter wprowadzający i ukazuje jeden z najważniejszych epizodów z dziejów Kościoła katolickiego w Polsce – przyjęcie chrześcijaństwa. Już od XIX wieku historiografia polska podejmowała te zagadnienia. Pytano o drogi przyjęcia przez Polskę chrześcijaństwa, przyczyny chrztu Mieszka, próbowano wyjaśnić rolę chrześcijańskiej żony Mieszka I w dziele przyjęcia chrztu przez niego i jego dwór. Zadano również pytanie o datę, miejsce i okoliczności związane z tym wydarzeniem⁷. Rozdział przynosi próbę rozwiązania tych problemów badawczych, choć podkreślono w nim, że początki chrześcijaństwa na ziemiach polskich należą do słabo udokumentowanych źródłowo.

4 Zob. np. R. Dudała, *Kod Jana Pawła II*, Kielce 2010, s. 390; R. Łatka, B. Mackiewicz, D. Zamiatała, *Kardynał Stefan Wyszyński 1901–1981*, Warszawa 2019, s. 558.

5 Zob. np. D. Olszewski, E. Wiśniowski, *Parafia Kije. Zarys dziejów*, Kielce 1993, s. 254; W. Gałązka, *Kapituła kolegiacka w Opatowie w latach 1562–1983*, Sandomierz 1997, s. 390; R. Kubicki, *Zarys dziejów kościoła Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny i klasztoru oo. Bernardynów w Opatowie*, Kielce–Opatów 2009, s. 136; D. Burdzy, *Szesnastowieczny Sandomierz. Kościół i miasto*, Kielce 2012, s. 456.

6 Zob. H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3, 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 573; M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa–Wrocław 1992, s. 670; M. Starnawska, *Między Jerozolimą a Lukowem: zakony krzyżowe na ziemiach polskich w średniowieczu*, Warszawa 1999, s. 416.

7 Zob. E. Ryczkowski, *Historia Polska do końca panowania Stefana Batorego*, Poznań 1853, s. 12–14; A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. 1–2, Kraków 1859, s. 51–55; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce. Do połowy wieku XII*, Lwów 1893, s. 3–15; *Polska, jej dzieje i kultura od czasów najdawniejszych do chwili obecnej*, t. 1: *Od pradziejów do 1572 r.*, Warszawa 1927, s. 57–58.

Tematyce chrystianizacji ziem polskich, ale z perspektywy regionalnej, poświęcony jest również drugi rozdział zatytułowany *Recepcja chrześcijaństwa w okolicach Opatowa i Sandomierza w świetle źródeł archeologicznych*. Autor podejmuje w nim próbę odpowiedzi na pytanie o recepcję chrześcijaństwa w polskich prowincjach, analizując problem na przykładzie Sandomierszczyzny. Niewątpliwie chrzest Mieszka I nie oznaczał, że nowa wiara została przyjęta i rozpowszechniona we wszystkich zakątkach państwa. Podobnie jak w poprzednim rozdziale, Autor zwraca również uwagę, że pierwszy okres chrystianizacji okolic Sandomierza i Opatowa ma bardzo słabe odbicie w źródłach archeologicznych i w pisanych.

Opieka świętych i błogosławionych, duchowa wartość misji związanych z kultem chrześcijańskim oraz pokrywające całą Polskę zabytki architektury i sztuki sakralnej – stanowią niewątpliwie symbol ciągłości Kościoła przez jedenaście wieków. Do tematyki tej nawiązują kolejne dwa rozdziały. Poświęcone zostały one badaniom konkretnych świątyń, którym w okresie średniowiecza przypisuje się duże znaczenie o charakterze regionalnym oraz ogólnopolskim. Pierwszy z nich – *Wiślica po latach. Powracające tematy: domniemana misa chrzcielna, „pogański książe silny wielce”, palatia na Regii* – przybliży badania archeologiczne prowadzone w Wiślicy. Po zakończeniu II wojny światowej zarysowały się pomyślnie perspektywy badań z zakresu archeologii wczesnego średniowiecza. Istotne miejsce na mapie tych badań znalazła właśnie Wiślica, przyciągając uwagę badaczy i znacznej części społeczeństwa. Badania w Wiślicy odpowiedzieć miały na jedno z najbardziej spornych w historiografii pytań, a mianowicie: Czy przed przyjęciem chrztu przez Mieszka w południowej Polsce krzewił się obrządek słowiański? Największego rozgłosu nabrała Wiślica w związku z odkryciem w 1958 roku pozostałości tzw. misy, którą zinterpretowano jako basen chrzcielny. Jej powstanie i funkcjonowanie łączono z działalnością misji cyrylometodiańskiej w Małopolsce i prawdopodobieństwem istnienia biskupstwa obrzędu słowiańskiego.

Czwarty rozdział pt. Wybrane problemy z dziejów kościoła pod wezwaniem św. Idziego w Ptkanowie przybliży dzieje drugiej świątyni analizowanej w tej pracy, znajdującej się w bardzo niewielkiej odległości od Opatowa. Kościół pod wezwaniem św. Idziego w Ptkanowie posiada długą historię,

sięgającą wczesnego średniowiecza. Przez wiele wieków świątynia i parafia trwały pośród zmiennych kolei losów. Przez lata nieremontowana, uległa zniszczeniu, a dopiero w latach 80. XX wieku została gruntownie odrestaurowana.

Dalsza część publikacji eksponuje rolę chrześcijaństwa w dziejach kultury polskiej. Niewątpliwie przez kilka pierwszych wieków, które upłynęły od przyjęcia wiary chrześcijańskiej, duchowieństwo było najbardziej wpływowym stanem i odgrywało dominującą rolę kulturotwórczą w Polsce. Dopiero w następnych wiekach Kościół zaczął dzielić się tym wpływem, współdziałając z dworem-państwem, a następnie od XIX i XX wieku jego znaczenie zaczęło systematycznie maleć⁸. Zachodzące zmiany najlepiej można zaobserwować na przykładzie ewolucji roli i znaczenia zgromadzeń zakonnych, które są przedmiotem kolejnych dwóch rozdziałów tej publikacji. Jednym z najbardziej znanych zakonów, posiadających rozwiniętą strukturę w Polsce, są bernardyni, czyli franciszkanie gałęzi obserwanckiej (Zakon Braci Mniejszych Regularnej Obserwancji – łac. Ordo Fratrum Minorum Regularis Observantiae, OFMObs). Z tego także powodu poświęcony im został rozdział piąty. Autor analizuje w nim w sposób szeroki i szczegółowy działalność religijną, społeczną i kulturową polskich bernardynów.

Poza męskimi zgromadzeniami zakonnymi w Polsce od lat funkcjonują również żeńskie zakony. Przykładem takim są benedyktynki, które są przedmiotem badań zawartych w szóstym rozdziale. Rozważania znajdujące się w nim stanowią przyczynek do określenia roli, jaką odegrały Mniszki Zakonu św. Benedykta w rozwoju szkolnictwa żeńskiego w okresie od XVII wieku aż do schyłku XVIII wieku. Autorka odwołuje się w nich do dotychczasowych badań własnych, zwracając szczególną uwagę na benedyktynki sandomierskie.

W siódmym rozdziale przeanalizowano miejsce i rolę religii w aktach prawnych o charakterze ogólnoustrojowym w okresie przedkonstytucyjnym. Przedmiotem badania objęte zostały tzw. artykuły henrykowskie i prawa kardynalne, które w I Rzeczypospolitej pełniły funkcję aktów określających

8 Zob. K. Turowski, *Wpływ Kościoła na kulturę polską (Wykłady dla duchowieństwa 23–25 VIII)*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (1966) z. 4, s. 84.

podstawy ustrojowe państwa. Analizując powyższe dokumenty, przedstawiono również ogólną ich genezę oraz najważniejsze wydarzenia z nimi związane.

Ósmy rozdział pt. *Ziemiaństwo jako kolatorzy i przezi dozorów kościelnych w parafiach północnej Małopolsce w XIX i XX wieku (do 1918) – próba nakreślenia problemu* dowodzi, że w tym okresie sfery ziemiańskie, uznając się za spadkobierców tradycji szlacheckiej doby przedrozbiorowej, dążyły do utrzymania wpływowej roli w modernizującym się społeczeństwie polskim. Było to zjawisko o charakterze ogólnozaborowym, występowało także na obszarze ziem północnej Małopolski (fragment Królestwa Polskiego podporządkowanego Rosji). Miało to swój wymiar m.in. w tradycyjnej – sięgającej epoki I Rzeczypospolitej – ofiarności ziemian na rzecz świątyń parafialnych, leżących w obrębie ich dóbr lub bezpośrednio z nimi sąsiadujących. Ta aktywność, podbudowana zrozumieniem swej roli społecznej i żarliwością religijną, miała podstawowe znaczenie dla sukcesu lokalnych inicjatyw remontowych czy inwestycyjnych, m.in. w widłach Wisły i Pilicy.

Rozdział dziewiąty przenosi Czytelnika do XX wieku. Zawiera on przekaz o 1000-letniej tradycji Kościoła, jaki wpisał się w obchody milenijne z lat 1957–1966/67. Kościelne obchody Milenium Chrztu Polski zaowocowały serią prelekcji dostosowanych do potrzeb Kościoła, a skierowanych do liczного grona wiernych. Przekaz ten, przedstawiony barwnym językiem, utrzymany był w klimacie gloryfikacji Kościoła katolickiego i jego tysiącletnich dziejów.

Dziesiąty rozdział koresponduje tematycznie z rozdziałem siódmym. Przeanalizowano w nim miejsce i rolę religii w przepisach konstytucyjnych obowiązujących w Polsce. Przedmiotem badania objęte zostały wszystkie polskie ustawy zasadnicze: od *Ustawy rządowej* z 3 maja 1791 roku, poprzez konstytucje i akty prawne o charakterze ustrojowym w okresie zaborów, po obecnie obowiązującą Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku. Poza tym dokonana została analiza wybranych projektów zmiany obowiązującej obecnie Konstytucji, wnoszonych przez współczesne partie polityczne, która umożliwiła przedstawienie możliwych kierunków rozwoju prawa konstytucyjnego w Polsce w zakresie problematyki religijnej.

Ostatni rozdział zawiera rozważania o charakterze ogólnym i tylko w pośredni sposób nawiązuje do tematyki publikacji. Przedstawiono w nim

bowiem problematykę dotyczącą wieloznaczności definiowania tak podstawowych terminów jak „naród” i „narodowość” oraz możliwość rozpatrywania ich z perspektywy różnych kontekstów. Zwrócono uwagę, że większość z przywołanych rozważań teoretycznych w tym zakresie znajduje swoje odzwierciedlenie w nauce społecznej Kościoła. Przywołane zostały jednak także te poglądy, które spotykają się z jednoznacznie negatywną oceną ze strony Kościoła. Dwie z nich, przeciwstawne sobie, postrzegane są jako szczególnie groźne dla właściwego rozwoju narodu i współpracy międzynarodowej. Są nimi kosmopolityzm i nacjonalizm.

Autorzy poszczególnych rozdziałów dokonali szerokiej kwerendy bibliotecznej i archiwalnej. W pracy zastosowano następujące metody badawcze: metodę analizy treści, metodę porównawczą, metody ilościowe oraz metodę historyczną.

Redaktorzy publikacji pragną wyrazić podziękowanie całemu zespołowi badawczemu za wkład wniesiony w powstanie pracy. Dziękujemy Autorom za chęć podzielenia się swoją wiedzą. Redaktorzy wyrażają również wdzięczność recenzentowi książki – ks. dr. hab. Jarosławowi Czerkawskiemu z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie – za cenne uwagi zawarte w recenzji, które pozwoliły nadać książce ostateczny kształt.

Radosław Kubicki, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
Anita Młynarczyk-Tomczyk, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
Rafał Dudała, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Beata Wojciechowska

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

CHRZEST MIESZKA I – OKOLICZNOŚCI I ZNACZENIE

W IX i X wieku ziemie polskie leżały na obrzeżach cywilizacji zarówno łacińskiej, jak i greckiej. Jeszcze Gall Anonim na początku XII wieku trafnie obserwował, iż „kraj Polaków oddalony jest od szlaków pielgrzymich i mało komu znany poza tymi, którzy za handlem przejeżdżają na Rus”¹. Około połowy X wieku sytuacja geopolityczna ziem polskich zaczęła ulegać zmianom, które prowadziły do wyjścia z izolacji i umocnienia rodzimej dynastii Piastów. Jej pierwszym, poświadczonym źródłowo przedstawicielem, był Mieszko I². Pochodził on z kilkupokoleniowej dynastii książęcej, której początki sięgały ostatniej ćwierci wieku IX. Jego ojcem był Ziemomysł, dziadem

1 Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, oprac. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989, s. 10.

2 Na temat Mieszka I ukazało się wiele monografii oraz artykułów. Do najważniejszych należy zaliczyć: S. Zakrzewski, *Mieszko I jako budowniczy państwa polskiego*, Warszawa 1921; Z. Wojciechowski, *Mieszko I i powstanie państwa polskiego*, Toruń 1935; S. Kętrzyński, *Polska X–XI wieku*, Warszawa 1961, s. 5–288; H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. 5, Warszawa 1973, s. 505–618; G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1–2, Poznań 1987–1988; J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992; D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2013; K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2015.

Lestek, a pradziadem Siemowit. Stworzyli oni podstawy silnej organizacji państwowej nad Wartą, ze stolicą w Gnieźnie³.

Nie znamy daty urodzenia ani rozpoczęcia panowania przez Mieszka. Przymuszczalnie przyszedł na świat między 920 a 940 rokiem. Władzę w państwie przejął na początku lat sześćdziesiątych x wieku. Pierwsze wiadomości o Mieszku wyraźnie wskazują, że jego państwo weszło w krąg zainteresowań sąsiadów: Niemiec, Czechów i Wieleców (plemion połabskich między środkową Łabą a dolną Odrą). Najprawdopodobniej u progu swych rządów Mieszko panował nad Polanami i Mazowszanami oraz rozpoczął podbój Pomorza, ścierając się tam z groźnymi Wieleciami. Widukind, mnich benedyktyński z klasztoru w Nowej Korbei, w *Dziejach saskich* odnotował, iż w 963 roku Wieleci, wspierani przez saskiego wielmożę Wichmana, pokonali w dwóch bitwach Mieszka i zabili jego, nieznanego z imienia, brata⁴.

Zagrożenie ze strony Wieleców skłoniło księcia piastowskiego do szukania sprzymierzeńców. Zbliżenie do Czech stwarzało jednocześnie okazję do nawiązania dobrych stosunków z cesarstwem. Zawarcie sojuszu z księciem czeskim Bolesławem Srogim nastąpiło w 965 roku i zostało przypieczętowane małżeństwem Mieszka z córką Bolesława, Dobrawą. W roku następnym książę przyjął chrzest.

Najstarsza spuścizna dziejopisarska odnosząca się do małżeństwa i chrztu Mieszka jest niezwykle lakoniczna. W *Roczniku kapituły krakowskiej*, spisany około 1266 roku, podano: DCCCCLXV *Dubrouka ad Meskonem venit* (Dąbrówka przybyła do Mieszka); DCCCCLXVI *Mesco dux Poloniae baptizatur* (Mieszko, książę Polski został ochrzczony)⁵. Skąpe przekazy źródłowe

3 Zob. J. Banaszkiewicz, *Tradycje dynastyczno-plemienne Słowiańszczyzny północnej*, w: *Ziemia polskie w x wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, red. H. Samsonowicz, Kraków 2000, s. 261–277; J. Strzelczyk, *Polska w strukturze geopolitycznej Europy*, w: *Ziemia polskie w x wieku*, s. 35–52; A. Buko, *Małopolska „czeska” i Małopolska „polańska”*, w: *Ziemia polskie w x wieku*, s. 143–168.

4 Zob. *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, ed. P. Hirsch, Hannoverae 1935, s. 41 (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, t. 60).

5 Zob. *Rocznik kapituły krakowskiej*, red. Z. Kozłowska-Budkowa, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarze*, red. Z. Kozłowska-Budkowa, Warszawa 1978, s. 43 (*Monumenta Poloniae Historica. Series nova*, 5).

dotyczące chrztu, jego genezy i okoliczności wyjaśniano wieloma przypuszczeniami i hipotezami. Thietmar, biskup merseburski (975–1018), autor kroniki spisanej w latach 1012–1018, a także najstarsi polscy kronikarze podkreślali rolę Dobrawy, wskazując na jej spryt i upór, mający nakłonić męża do przyjęcia nowej wiary⁶. Dariusz A. Sikorski nie wyklucza, iż małżeństwo z Dobrawą przyczyniło się do poznania przez Mieszka głównych założeń chrześcijaństwa, a jej wpływ doprowadził do konwersji, bez kalkulacji o charakterze politycznym⁷.

Niektórzy historycy natomiast dopatrywali się zagrożenia kościelnego i politycznego ze strony ottońskich Niemiec⁸. Henryk Łowmiański uznał, iż należy łączyć klęskę z 963 roku z chrztem Mieszka. Przyjęcie chrztu miało być następstwem układu pokojowego władcy Polan z cesarstwem⁹. Sugerowano, iż w wyniku klęski Polan w 963 roku, a także z powodu planu Ottona I utworzenia arcybiskupstwa w Magdeburgu nad Łabą i podporządkowania mu biskupstw położonych na terenach słowiańskich, Mieszko miał podjąć decyzję o przyjęciu chrztu za pośrednictwem Czech. Tezę tę zakwestionował Władysław Abraham, podkreślając wczesny etap organizacji Kościoła czeskiego, który nie miał możliwości przeprowadzenia szerszej akcji misyjnej¹⁰. Towarzysząca Dobrawie niewielka grupa duchownych była pomocna w posłudze duchowej księżnej czeskiej i dworu, ale nie była przygotowana do dużej misji chrztu władcy i jego otoczenia, a następnie poddanych. Gerard Labuda uważał, że misję tę wzmocniono duchownymi z kręgu bawarskiego¹¹. Przyjęcie nowej wiary ułatwiało księciu polańskiemu

6 Zob. *Kronika Thietmara*, przeł. M. Z. Jedlicki, posł. K. Ożóg, Kraków 2002, ks. 4, 56, s. 82–83; Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, opr. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989, ks. 1, 5, s. 18–19; Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, przeł. i opr. B. Kürbis, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, ks. 2, 8, s. 49–50.

7 Zob. D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, s. 97–98 i nn.

8 Zob. Z. Wojciechowski, *Polska nad Wisłą i Odrą w X wieku: studium nad genezą państwa Piastów i jego cywilizacji*, Katowice 1939, s. 47, nn.

9 Zob. H. Łowmiański, *Początki Polski*, dz. cyt., s. 586–588.

10 Zob. W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Wodzisław Śląski 2009, s. 101–110.

11 Zob. G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t.1, s. 443–455; G. Labuda, *Jakimi drogami przyszło do Polski chrześcijaństwo*, „Nasza Przeszłość” 69 (1988), s. 68–78;

poruszanie się w układzie politycznym, w którym istotną rolę odgrywało cesarstwo i Czechy.

Oprócz motywów zewnętrznych nie należy lekceważyć pobudek osobistych Mieszka, który być może dostrzegał w chrześcijaństwie korzyści płynące dla niego. Niewątpliwym atutem była pozycja władcy, osadzona w ideologii chrześcijańskiej, legitymizująca pochodzenie władzy od Boga. Wzorem był cesarz niemiecki, który przytłaczał swoim majestatem i dominował w Europie Środkowej¹².

Nie znamy dnia, miejsca i okoliczności chrztu. Najczęściej przyjmowana data – Wielkanoc (15 kwietnia 966) – jest hipotezą opartą na fakcie, iż zwyczajowo w tym terminie dokonywano tego rodzaju aktów. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, iż pierwszy biskup misyjny Jordan, który zapewne przybył do Polski w otoczeniu Dobrawy, ochrzcił księcia i jego dwór.

Dyskusyjne jest miejsce chrztu pierwszego historycznego władcy Polski. Wprawdzie xv-wieczny *Rocznik Sędziwoja* wskazywał, iż akt ten dokonał się w Pradze, ale informację tę należy potraktować jako indywidualną interpretację Sędziwoja z Czechła¹³. Jerzy Dowiat sugerował, iż miejscem chrztu była niemiecka Ratyźbona, rezydencja biskupa Michała, któremu podlegały wówczas Czechy. Swoją hipotezę uczony łączył z koncepcją dotyczącą chrzestnego imienia Mieszka¹⁴.

Szeroki zakres badań archeologicznych ujawnił duże zespoły osadnicze i sakralne w głównych rezydencjach książęcych: w Poznaniu, Gnieźnie i na Ostrowie Lednickim. Poznań odegrał szczególnie istotną rolę w budowie podstaw terytorialnych państwa. W grodzie tym na początku drugiej połowy x wieku wybudowano okazałe palatium, pełniące funkcje reprezentacyjno-administracyjne oraz mieszkalne dla władcy i jego rodziny. Do rezydencji przylegała kaplica, wzniesiona na planie krzyża łacińskiego, podobna do świątyń z kręgu

G. Labuda, *Księżna Dobrawa i książę Mieszko jako rodzice chrzestni Polski piastowskiej*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 12–14.

12 Zob. D. A Sikorski, *Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 103–105.

13 Zob. *Rocznik Sędziwoja*, red. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 872 (*Monumenta Poloniae Historica*, 2); zob. także: W. Drelicharz, *Treści ideowe „Rocznika Sędziwoja”*, „Kwartalnik Historyczny” 99 (1992) nr 2, s. 44–63.

14 Zob. J. Dowiat, *Chrzest Polski*, Warszawa 1961.

karolińsko-ottońskiego. Jej niewielkie rozmiary wskazują na przeznaczenie dla wąskiego kręgu osób z dworu książęcego. Odkryto też ślady wyposażenia liturgicznego, które sugerują, iż pałacowa kaplica dysponowała niezbędnymi paramentami, pochodzącymi z kościelnych ośrodków cesarstwa¹⁵. Budowle te mogły powstać w związku z przybyciem Dobrawy do Mieszka. Na Ostrowie Tumskim, w miejscu, gdzie wzniesiono później katedrę, zbudowano kwadratowy budynek, w którym znajdował się basen chrzcielny. Według Zofii Kurnatowskiej było to baptysterium, w którym został ochrzczony Mieszko I i jego otoczenie, a później biskup Jordan chrzczył poddanych księcia¹⁶. Z tych względów ulokowano tam siedzibę powstałego w 968 roku biskupstwa oraz wzniesiono okazałą katedrę w czasach, następcy Jordana, biskupa Ungera.

Gniezno, powstałe około 940 roku, było ważnym ośrodkiem grodowym, ale koncepcje zakładające istnienie tam ośrodka kultu pogańskiego na Wzgórzu Lecha i zastąpienia go chrześcijańskim obiektem sakralnym okazały się wątpliwe¹⁷. Gniezno zatem należy wykluczyć jako domniemane miejsce chrztu Mieszka. Dopiero u schyłku X wieku gród ten wybrano na miejsce pochowku św. Wojciecha, a potem Pięciu Braci Męczenników. Tam też w roku 1000 ulokowano siedzibę metropolii.

Wiele kontrowersji wzbudzają pozostałości na Ostrowie Lednickim, gdzie znajdował się, będący w ruinie, kompleks rezydencjonalny w postaci palatium z kaplicą, w której odkryto dwa baseny chrzcielne, a w północnej części grodu ujawniono ślady jednonawowego kościoła z prostokątnym prezbiterium. Dwa wapienne baseny zinterpretowano jako baptysterium, w którym mógł się dokonać chrzest księcia i jego najbliższego otoczenia. Ustalono, że palatium wraz z baptysterium wzniesiono w latach 60. X wieku, przy czym budynek rezydencjonalny nie stanowił siedziby księcia, ale siedzibę biskupa Jordana. Interpretacje te wywołały burzliwą dyskusję naukową¹⁸. Wydaje się,

15 Zob. H. Kóčka-Krenz, *Pozycja Poznania w X wieku w źródłach archeologicznych*, w: *Tu wszystko się zaczęło. Rola Poznania w państwie pierwszych Piastów*, Poznań 2010, s. 38–50.

16 Zob. Z. Kurnatowska, *Poznańskie baptysterium*, „*Slavia Antiqua*” 39 (1998), s. 51–69.

17 Zob. D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 8–83.

18 Zob. *U progu chrześcijaństwa w Polsce. Ostrów Lednicki*, red. K. Żurowska, t. 1–2, Kraków 1993–1994; P. Urbańczyk, *Ostrów Lednicki – rozwiązanie zagadki?*, „*Kwartalnik Historyczny*” 102 (1995), s. 97–108.

że od samego początku palatium było rezydencją książęcą, ale część badaczy uważa, że kompleks lednicki wzniesiono w czasach panowania Bolesława Chrobrego. Drugi kościół, z bogatym wyposażeniem liturgicznym, wzniesiony u początków akcji chrystianizacyjnej, w niedługim czasie po przybyciu Dąbrówki, mógł być przeznaczony dla mieszkańców grodu¹⁹. Historycy i archeolodzy nie rozstrzygnęli definitywnie kwestii miejsca przyjęcia chrztu, choć najwięcej argumentów przemawia za Poznaniem.

Niewiele można powiedzieć o pierwszych latach działalności misjonarzy na ziemiach polskich. W *Roczniku kapituły poznańskiej* pod rokiem 968 zapisano, iż Jordan został ustanowiony pierwszym biskupem w Polsce²⁰. Datę tę próbowano powiązać ze znanymi ówczesnymi wydarzeniami, przybliżając w ten sposób okoliczności erygowania pierwszego biskupstwa w państwie Mieszka. W 967 roku, w wyniku działań wojennych na Połabiu, Mieszko z pomocą wojsk czeskich pokonał Wolinian i Wioletów, a wspomagający ich saski możny Wichman, umierając, oddał swój miecz jednemu z dowódców Mieszka w celu przekazania go cesarzowi. Poselstwo zawiozło cesarzowi miecz Wichmana do Rzymu, gdzie na Boże Narodzenie 967 roku odbyła się koronacja na cesarza Ottona I, syna Ottona II. Mieszko jako *amicus imperatoris* wykorzystał sytuację i uzyskał aprobatę cesarza oraz papieża Jana XIII dla idei założenia własnego biskupstwa. Być może wówczas Jordano wi – jako uczestnikowi poselstwa z Polski – papież udzielił sakry biskupiej. Tomasz Jasiński ten przebieg wydarzeń wiąże jednocześnie z przyznaniem podległości biskupstwa polskiego Stolicy Apostolskiej²¹.

19 Zob. J. Górecki, *Gród na Ostrowie Lednickim na tle wybranych ośrodków grodowych pierwszej monarchii piastowskiej*, Lednogóra 2001, s. 114–121; T. Rodzińska-Chorąży, *Zespoły rezydencjonalne i kościoły centralne na ziemiach polskich do połowy XII wieku*, Kraków 2009, s. 105–112; R. Michałowski, *Pałace monarsze na tle geografii sakralnej pierwszej monarchii piastowskiej*, w: *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, Warszawa 2010, s. 454–460; D. A. Sikorski, *Wczesnopiastowska architektura sakralna*, Poznań 2012, s. 119–130.

20 Zob. *Rocznik kapituły poznańskiej*, red. B. Kürbis przy udziale R. Walczaka i G. Labudy, w: *Roczniki wielkopolskie*, red. B. Kürbis, Warszawa 1962, s. 23 (Monumenta Poloniae Historica. Series nova, 6).

21 Zob. T. Jasiński, *Spór o biskupstwo poznańskie*, w: *Ostrów Tumski – kolebka Poznania*, red. L. Wilczyński, Poznań 2004, s. 39–56.

Status prawny pierwszych biskupów Jordana, a następnie Ungera, nie jest jasny. Analizowano wiele różnych koncepcji, zakładających, iż byli biskupami misyjnymi, diecezjalnymi, wyłączonymi spod władzy jakiegokolwiek metropolity, bezpośrednio zależnymi od Stolicy Apostolskiej, sufraganami Moguncji bądź sufraganami Magdeburga²². To ostatnie przypuszczenie oparte zostało na przekazie Thietmara, który wiedząc, iż następca Jordana – Unger – po 1004 roku uznał zwierzchnictwo Magdeburga, błędnie wywnioskował, iż również Jordan był sufraganem arcybiskupa magdeburckiego Adalberta z Trewiru²³. Wydaje się, iż najbardziej przekonująca jest hipoteza wskazująca, na status biskupstwa egzymowanego, nie podlegającego władzy jakiegokolwiek metropolity i na mocy papieskiego przywileju podlegającego bezpośrednio Stolicy Apostolskiej²⁴. Siedzibą pierwszego biskupa, w świetle wyników badań archeologicznych oraz źródeł pisanych, był zapewne Poznań²⁵.

Z przekazu Thietmara wynika, iż Jordan, po udzieleniu chrztu Mieszkowi, ciężko pracował, ewangelizując słowem i czynem²⁶. Obok nauczania poddanych Mieszka pierwszy biskup musiał zadbać o godne sprawowanie *officium divinum*, przynajmniej w dworskim otoczeniu władcy oraz w głównych punktach państwa. Wiązało się to z początkami budownictwa sakralnego, którego pierwsze obiekty powstały w najważniejszych ośrodkach grodowych młodego państwa piastowskiego z inicjatywy i przy pełnym wsparciu księcia. Przebiegu misji Jordana i towarzyszących mu duchownych nie jesteśmy w stanie odtworzyć. Szersze opisy tego typu wydarzeń znamy z terenu Połabia²⁷, zaś najstarsze żywoty świętego Wojciecha przynoszą wiarygodny opis przebiegu krótkotrwałej misji wśród Prusów²⁸. Kluczowym elementem prowadzenia akcji misyjnej były zalecenia Stolicy Apostolskiej, których

22 Przegląd stanowisk prezentuje i analizuje krytycznie: D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 149–181.

23 Zob. *Kronika Thietmara*, dz. cyt., ks. 2, 22, s. v 28.

24 Zob. D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 159–166.

25 Zob. D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 194–208.

26 Zob. *Kronika Thietmara*, ks. 4, 56, s.83.

27 Zob. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1986, s. 166–202.

28 Zob. S. Adalberti, *Pragensis episcopi et martyris, vita prior*, red. J. Karwasińska, Warszawa 1962, rozdz. 28–32 (*Monumenta Poloniae Historica. Series nova, 4/1*); S. Adalberti

początków można upatrywać w czasach św. Grzegorza Wielkiego²⁹. Trudniej jednak ocenić ich praktyczne stosowanie. Kościół zachodni na terenach środkowoeuropejskich stosował metody misyjne dopuszczające pozostawienie pewnych elementów rodzimej kultury, co powodowało, iż przyjmowanie nowej religii bywało powierzchowne³⁰.

Chryścianizacja niewątpliwie była procesem długotrwałym, rozłożonym w czasie, bowiem przekaz wiary był kierowany stopniowo do różnych grup ludności. Przy poparciu i autorytecie władcy należało najpierw zlikwidować stare kultury, a następnie nauczać o prawdach wiary chrześcijańskiej, przede wszystkim o Bogu Stwórcy, Jezusie Chrystusie, Duchu Świętym, zbawieniu, nieśmiertelności duszy, życiu pośmiertnym, Królestwie Bożym. Ludność przygotowując się do chrztu wyrzekała się dawnych wierzeń (*abrenuntiatio diaboli*), a następnie wypowiadała wyznanie wiary chrześcijańskiej (*confessio fidei*), po czym udzielano sakramentu³¹. Dalsza troska o przestrzeganie zasad wiary chrześcijańskiej związana była z obecnością duchownych i funkcjonowaniem obiektów sakralnych. O recepcji nowej religii przesądziła eschatologia oraz siła zakazu czynienia zła moralnego pod sankcją kary wiecznej. Tworzące się nowe więzi wspólnotowe wokół powstających stopniowo struktur Kościoła i jego świętych patronów stanowiły o możliwościach postępu kultury chrześcijańskiej wśród ogółu ludności.

Chrzest umożliwił Mieszkowi wejście do wspólnoty władców chrześcijańskich i ułatwił dalszą działalność polityczną. Uniwersalna nauka chrześcijańska wpływała na procesy unifikacji młodego państwa i wyносиła osobę panującego ponad ogół ludności, uzasadniając, iż jego władza pochodzi

Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi, red. J. Karwasińska, Warszawa 1969, rozdz. 24–26 (Monumenta Poloniae Historica. Series nova, 4/2).

29 Zob. B. Kumor, *Praktyka misyjna Kościoła w X wieku*, „Nasza Przeszość” 69 (1988), s. 23–37.

30 Zob. M. Salamon, *Jak pozyskać nowych wyznawców chrześcijaństwa? Początki wschodniej i zachodniej misji we wczesnośredniowiecznej „młodszej Europie”*, w: *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 245–265.

31 Zob. S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, s. 561–615.

od Boga. Jednocześnie władca był odpowiedzialny za zbawienie swoich poddanych, za należyte sprawowanie kultu Bożego oraz za zapewnienie odpowiedniego poziomu duchowieństwa.

ABSTRACT

Baptism of Mieszko I – the conditions and significance

In the ninth and the tenth centuries, Polish lands were on the fringe of Latin and Greek civilization. Around the middle of the 10th century, the geopolitical situation of the Polish lands began to change. The native Piast dynasty, whose original and historically confirmed representative was Mieszko I, strengthened and became less isolated. From the middle of the 10th century, the lands became an object of interest to the Germans, Czechs and Veleti tribes (the Polabian tribes between the middle Elbe and the lower Oder). The Veleti's threat prompted the Piast prince to establish contacts with the Czechs, which in turn created an opportunity to establish good relations with the German Empire. In 965, Mieszko I allied with Czech Prince Boleslav I the Cruel and confirmed it by the marriage with his daughter, Dobrawa. The following year, on Easter day, Prince Mieszko was baptized, most likely in Poznań. The adoption of the new faith strengthened Mieszko's position in the then political system in which the German Empire and the Czech Principality played the leading roles. His position as a ruler became part of Christian ideology and the source of his power legitimized by God. That model was adopted from the German Emperor whose position prevailed in Central Europe.

BIBLIOGRAFIA

Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, opr. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989.

Kronika Thietmara, przeł. M. Z. Jedlicki, posł. K. Ożóg, Kraków 2002.

Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, przeł. i opr. B. Kürbis, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992.

Rocznik kapituły krakowskiej, red. Z. Kozłowska-Budkowa w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarze*, red. Z. Kozłowska-Budkowa, Warszawa 1978 (Monumenta Poloniae Historica. Series nova, 5).

- Rocznik kapituły poznańskiej*, red. B. Kürbis przy udziale R. Walczaka i G. Labudy, w: *Roczniki wielkopolskie*, red. B. Kürbis, Warszawa 1962 (Monumenta Poloniae Historica. Series nova, 6).
- S. *Adalberti, Pragensis episcopi et martyris, vita prior*, red. J. Karwasińska, Warszawa 1962 (Monumenta Poloniae Historica. Series nova, 4/1).
- S. *Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, red. J. Karwasińska, Warszawa 1969 (Monumenta Poloniae Historica. Series nova, 4/2).
- Sędziwoja Rocznik*, red. A. Bielowski, Lwów 1872 (Monumenta Poloniae Historica, 2).
- Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, ed. P. Hirsch, Hannoverae 1935 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 60).
- Abraham W., *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Wodzisław Śląski 2009.
- Banaszkiewicz J., *Tradycje dynastyczno-plemienne Słowiańszczyzny północnej*, w: *Ziemie polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, red. H. Samsonowicz, Kraków 2000, s. 261–277.
- Dowiat J., *Chrzest Polski*, Warszawa 1961.
- Drelicharz W., *Treści ideowe „Rocznika Sędziwoja”*, „Kwartalnik Historyczny” 99 (1992) nr 2, s. 44–63.
- Górecki J., *Gród na Ostrowie Lednickim na tle wybranych ośrodków grodowych pierwszej monarchii piastowskiej*, Lednogóra 2001.
- Jasiński T., *Spór o biskupstwo poznańskie*, w: *Ostrów Tumski – kolebka Poznania*, red. L. Wilczyński, Poznań 2004, s. 39–56.
- Kętrzyński S., *Polska X–XI wieku*, Warszawa 1961.
- Kóčka-Krenz H., *Pozycja Poznania w X wieku w źródłach archeologicznych*, w: *Tu wszystko się zaczęło. Rola Poznania w państwie pierwszych Piastów*, Poznań 2010, s. 38–50.
- Kumor B., *Praktyka misyjna Kościoła w X wieku*, „Nasza Przeszłość” 69 (1988), s. 23–37.
- Kurnatowska Z., *Poznańskie baptysterium*, „Slavia Antiqua” 39 (1998), s. 51–69.
- Labuda G., *Jakimi drogami przyszło do Polski chrześcijaństwo*, „Nasza Przeszłość” 69 (1988), s. 68–78.
- Labuda G., *Księżna Dobrawa i książę Mieszko jako rodzice chrzestni Polski piastowskiej*, w: *Scriptura custos memoriae. Prace historyczne*, red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 3–18.

- Labuda G., *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 1–2, Poznań 1987–1988.
- Łowmiański H., *Początki Polski*, t. 5, Warszawa 1973.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1986.
- Michałowski R., *Pałace monarsze na tle geografii sakralnej pierwszej monarchii piastowskiej. Uwagi wstępne w: Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. A. Bartoszewicz, G. Myśliwski, J. Pysiak, P. Żmudzki, Warszawa 2010, s. 454–467.
- Ożóg K., 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2015.
- Rodzińska-Chorąży T., *Zespoły rezydencjonalne i kościoły centralne na ziemiach polskich do połowy XII wieku*, Kraków 2009.
- Rosik S., *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010, s. 561–615.
- Salamon M., *Jak pozyskać nowych wyznawców chrześcijaństwa? Początki wschodniej i zachodniej misji we wczesnośredniowiecznej „młodszej Europie”*, w: *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014, s. 245–265.
- Sikorski D. A., *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, Poznań 2013.
- Sikorski D. A., *Wczesnopiastowska architektura sakralna*, Poznań 2012.
- Strzelczyk J., *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1992.
- U progu chrześcijaństwa w Polsce. Ostrów Lednicki*, red. K. Żurowska, t. 1–2, Kraków 1993–1994.
- Urbańczyk P., *Ostrów Lednicki – rozwiązanie zagadki?*, „Kwartalnik Historyczny” 102 (1995), s. 97–108.
- Wojciechowski Z., *Mieszko I i powstanie państwa polskiego*, Toruń 1935.
- Wojciechowski Z., *Polska nad Wisłą i Odrą w X wieku: studium nad genezą państwa Piastów i jego cywilizacji*, Katowice 1939.
- Zakrzewski S., *Mieszko I jako budowniczy państwa polskiego*, Warszawa 1921.

Marek Florek

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

RECEPCJA CHRZEŚCIJAŃSTWA W OKOLICACH OPATOWA I SANDOMIERZA W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ ARCHEOLOGICZNYCH

Chrzest księcia Mieszka – jak się tradycyjnie przyjmuje – mający miejsce wiosną roku 966, a także towarzyszące mu zapewne przyjęcie chrztu przez jego najbliższe otoczenie, nie były jednoznaczne z – jak to się określa popularnie – chrztem Polski, a więc jednoczasową i jednorazową chrystianizacją całej ludności zamieszkującej późniejszą Polskę, ale nawet z chrystianizacją mieszkańców jego państwa, które można identyfikować z „*civitas Schinesghe*”, o granicach opisanych w tzw. *Dagome iudex*. Akt chrztu Mieszka uwzględniał chyba bardziej potrzeby polityczne niż kwestie dalekosiężnych skutków czy indywidualnego nawrócenia. Zapoczątkował on jednak długotrwały proces chrystianizacji mieszkańców, przebiegający zresztą nie bez oporów – łącznie z próbami powrotu do dawnej religii.

Nie wdając się w sam opis akcji chrystianizacyjnej i sposobu wprowadzania nowej religii¹, bardzo słabo zresztą oświetlonego źródłami pisany, należy stwierdzić, że wiązała się ona z trzema podstawowymi działaniami:

1 Na ten temat obszernie m.in. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1986, s. 263–317.

- likwidacją dotychczasowych miejsc kultu pogańskiego jako konsekwencją wyrzeczenia się dotychczasowych błędnych wierzeń, czyli tzw. *abrenuntiatio diaboli*;
- prowadzeniem nauczania podstawowych prawd wiary oraz wynikających z nich zasad, którymi ochrzczona ludność, czyli nowi wierni Kościoła, mieli się kierować. Przy czym w przypadku tych ostatnich koncentrowano się na różnego rodzaju zakazach i nakazach regulujących życie codzienne, takich jak: nakaz zachowania postu w określone dni, nakaz świętowania niedziel i świąt kościelnych, chrztu dzieci, zakaz poligamii, zakaz palenia zwłok, nakaz monogamii i grzebania zwłok na cmentarzach przykościelnych, zakaz spożywania zwierząt padłych i uduszonych, zakaz wróżb i magii itp.;
- budową kościołów, a więc miejsc niezbędnych do organizacji kultu chrześcijańskiego i nauczania wiary, zapewniających opiekę duchowną nad ochrzczonej ludnością.

W źródłach archeologicznych wprowadzenie chrześcijaństwa i recepcja nowej religii wśród ogółu ludności czytelna jest przede wszystkim poprzez likwidację miejsc kultu pogańskiego, pojawienie się kościołów i zmiany w obrządku pogrzebowym. W tym ostatnim przypadku chodzi głównie o zastąpienie powszechnego u Słowian ciałałpalenia i dotychczasowych miejsc pochówku przez inhumację i organizację cmentarzy zgodnych z zasadami eschatologii chrześcijańskiej, a więc przede wszystkim przykościelnych. Słabiej widoczne w źródłach archeologicznych jest przyswajanie przez chryścianizowaną ludność prawd wiary oraz stosowanie się do zakazów i nakazów kościelnych.

Zagadnienia religii pogańskiej i miejsc kultu Słowian, zwłaszcza na ziemiach polskich, należą do bardzo skomplikowanych i cały czas są przedmiotem dyskusji². Nie wdając się w szczegóły, miejsca kultu pogańskiego

2 Por. m.in. A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985; J. Cieślak, *Uwagi o stanie badań nad miejscami kultu pogańskiego Słowian na ziemiach polskich*, w: *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa, s. 27–80; W. Filipowiak, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk, s. 19–46; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*,

Słowian (czy też w ogóle Indoeuropejczyków) można podzielić na dwie podstawowe kategorie. Pierwsza to miejsca kultu publicznego, a więc takie, gdzie kult i obrzędy z nim związane odprawiane były przez wspólnotę: plemię bądź związek plemion, wspólnotę opolną, wspólnotę sąsiedzką itp., i w jej imieniu. Druga kategoria to miejsca kultu prywatnego, a więc takie, gdzie obrzędy kultowe były odprawiane „na potrzeby” rodziny lub nawet pojedynczej osoby, często przez nią samą; kiedy następował niejako indywidualny kontakt z *sacrum*. Jednocześnie, biorąc pod uwagę sposób tworzenia i organizacji miejsca kultu oraz pojawienia się w nim *numinosum* (*sacrum*, bóstwa), można mówić o miejscach kultu o charakterze naturalnym oraz o charakterze kulturowym.

Wydaje się, że słowiańskie pogańskie miejsca kultu publicznego to przede wszystkim miejsca i obiekty o charakterze naturalnym: góry, kamienie, źródła, rzeki, drzewa bądź całe lasy, a także różne inne miejsca o szczególnym charakterze. W tych przypadkach to bóstwo (*numinosum*, *sacrum*) objawiało się, przebywało w nich, niezależnie od woli i działań ludzi. Udział człowieka w organizacji i urzędzeniu takich miejsc kultu ograniczał się zazwyczaj do jego wynagrodzenia, oddzielenia strefy *sacrum* od strefy *profanum*, a następnie odprawiania odpowiednich obrzędów. Natomiast, jak się przypuszcza, w miejscach takich nie stawiano posągów czy innego rodzaju przedstawiń bóstw³.

W regionie świętokrzyskim, słowiańskimi miejscami kultu publicznego o charakterze naturalnym, jak się dość powszechnie przypuszcza, były tzw. sanktuaria górskie na Łyścu, Górze Dobrzeszowskiej, Górze Grodowej i w kilku innych miejscach w Górach Świętokrzyskich, gdzie do chwili obecnej zachowały się wały kamienne okalające szczyty lub kulminacje

Warszawa 1982; M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968.; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*; L. P. Słupecki, *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, w: *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, red. W. Chudziak, S. Moździoch, Toruń–Wrocław–Warszawa, s. 63–82; A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003.

3 Por. m.in. L. P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994, s. 232; L. P. Słupecki, *Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów. Święte gaje i ich bogowie*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 39 (Spotkania Bytomskie, IV).

wzniesień⁴. Należy jednak pamiętać, że obiekty te są bardzo słabo rozpoznane pod względem archeologicznym, dyskusyjna jest też ich wczesnośredniowieczna chronologia, a nawet podważana bywa funkcja sakralna⁵. Miejscami kultu publicznego o charakterze naturalnym mogły być też obiekty określane jako „Żmigrody”, znane z Opatowa i Sandomierza, chociaż tu wątpliwości dotyczących ich charakteru i chronologii jest jeszcze więcej niż w przypadku sanktuariów górskich⁶. Lokalnych miejsc kultowych, a przynajmniej miejsc przebywania różnych *numinosum* mniejszej rangi, można też się doszukiwać w źródłach – w tradycji ludowej określanych jako święte – o wodzie „żywej”, uzdrawiającej, a także innych miejscach lub obiektach „cudownych”.

Druga kategoria miejsc kultu publicznego, jak się wydaje, związana przede wszystkim ze schyłkowym pogaństwem, to miejsca o charakterze kulturowym, a więc zbudowane, w całości wykreowane przez człowieka. To człowiek, tworząc je, sprowadzał do nich – niejako osadzał – bóstwo, *sacrum*, *numinosum*, stawiając np. posąg bądź inny rodzaj wizerunku. Chociaż zapewne – jak pokazują nawet przykłady z historii chrześcijaństwa, przynajmniej w jego ludowej wersji – to samo *sacrum*, bóstwo mogło konkretnie wskazać miejsce, gdzie chciało, aby oddawano mu cześć, a nawet określić jego formę⁷.

4 Por. A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Warszawa 2005, s. 107–109; A. Buko, *Pogańskie miejsca święte w krajobrazie osadnictwa Wyżyny Sandomierskiej*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, dz. cyt., s. 61–67; J. Gąssowski, *Badania archeologiczne w obrębie ośrodka kultowego na szczycie Łyśca*, w: *Sacrum pogańskie*, dz. cyt., s. 109–115; E. Gąssowska, *Badania weryfikacyjne przestrzeni międzywałowej ośrodka kultowego na Łyścu w latach 1979–1982*, w: *Sacrum pogańskie*, dz. cyt., s. 116–127.

5 Por. E. Gąssowska, *Uwagi o chronologii i funkcji Łysej Góry*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego” 9 (1975), s. 87–111; S. Orzechowski, *Ośrodek kultowy na Łysej Górze w świetle badań nad osadnictwem kultury przeworskiej w Górach Świętokrzyskich*, w: *Sacrum pogańskie*, dz. cyt., s. 83–103; M. Derwich, *Miejsce kultu czy refugium? Ponownie o przedklasycznej funkcji Łyśca*, w: *Sacrum pogańskie*, dz. cyt., s. 105–107; tam dalsza literatura.

6 Por. M. Florek, *Żmij – Żmigród – Opatów. Tajemnicze początki Opatowa*, w: *Studia nad rozwojem miasta Opatowa i powiatu opatowskiego*, red. R. Kubicki i W. Saletra, t. 1: *Początki osadnictwa, infrastruktura miejska i życie religijne Opatowa do XVIII wieku*, red. R. Kubicki, Kielce–Opatów 2013, s. 19–32; tam przegląd literatury przedmiotu.

7 Można tu wspomnieć np. liczne objawienia Matki Boskiej, rzadziej Chrystusa bądź różnych świętych, wskazujących na potrzebę budowy we wskazanych miejscach kaplic bądź kościołów, gdzie sprawowany byłby kult.

Słowiańskimi miejscami kultu o charakterze kulturowym były świątynie – charakterystyczne dla schyłkowego pogaństwa na Pomorzu i Połabiu – i tzw. sanktuaria typu peryńskiego, na „otwartym powietrzu”, często w obrębie grodów, znane przede wszystkim ze wschodniej Słowiańszczyzny i pogranicza słowiańsko-bałtyjskiego⁸. Ich cechą charakterystyczną są – w przeciwieństwie do miejsc kultu o charakterze naturalnym – znajdujące się w nich posągi bądź innego rodzaju przedstawienia, wizerunki bóstw lub przedmioty je symbolizujące, będące obiektami kultu. Miejsca tego typu znamy nie tylko z okolic Opatowa i Sandomierza, ale również z większości ziem polskich.

Miejscami kultu prywatnego, indywidualnego bądź rodzinnego kontaktu z *sacrum* – jak sugerują źródła pisane i analogie etnograficzne; nie znamy ich bowiem ze źródeł archeologicznych – były przede wszystkim dom, siedlisko⁹. Miejscem kultu prywatnego, jak się wydaje, głównie kultu przodków, gdzie oddawano im cześć jako duchom opiekuńczym rodziny, a jednocześnie miejscem obrzędów o charakterze wspólnotowym, był cmentarz. Zapewne każde ze znanych cmentarzysk kurhanowych z okolic Sandomierza i Opatowa było jednocześnie miejscem kultu, miejscem odprawiania obrzędów religijnych, chociaż badania archeologiczne potwierdzają to jedynie w przypadku lepiej rozpoznanych cmentarzysk w Międzygórzu i Kleczanowie. W przypadku tego ostatniego dysponujemy jeszcze – zachowaną praktycznie do dzisiaj – tradycją¹⁰.

Z chrystianizacją w pierwszej kolejności wiązała się likwidacja miejsc i obiektów kultu publicznego. Tam, gdzie było to możliwe, była to – jak wskazują źródła pisane – ich dosłowna, fizyczna likwidacja: niszczenie posągów i świątyń, wycinanie świętych gajów i drzew oraz podobne działania. Jednocześnie jednak chrystianizacji mogło towarzyszyć przejmowanie dotychczasowych pogańskich miejsc kultowych połączone z zastępowaniem

8 Por. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, dz. cyt., s. 180–186; P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, dz. cyt., s. 48.

9 Por. A. Gieysztor, *Mitologia*, dz. cyt., s. 168.

10 Por. M. Florek, *Przeżytki zwyczajów i obrzędów pogańskich w okolicach Sandomierza*, „Z Otchłani Wieków” 60 (2005) nr 1–4, s. 184–191, tam dalsza literatura.

pogańskiego *sacrum* przez *sacrum* chrześcijańskie¹¹. Wiązało się z tym zastępowanie świąt i obrzędów pogańskich przez święta chrześcijańskie. Było to tym łatwiejsze, że terminy najważniejszych świąt chrześcijańskich obchodzonych w średniowieczu pokrywają się w znacznej części ze słowiańskim kalendarzem świąt pogańskich, wspólnym zresztą wszystkim Indoeuropejczykom.

W przypadku miejsc kultu pogańskiego na terenie późniejszej ziemi sandomierskiej zagadnienia czasu i sposobu ich likwidacji, podobnie jak one same, z powodu niedostatecznego stanu badań archeologicznych i niedostatku źródeł pisanych są bardzo słabo rozpoznane. Nie ma dowodów na niszczenie wałów kamiennych na Łyścu i pozostałych przypuszczalnych sanktuariach górskich bądź innych miejsc kultu pogańskiego. Wydaje się raczej, że przynajmniej niektóre z nich, i to nie w pierwszym etapie chrystianizacji, Kościół starał się przejąć, wznosząc tam własne obiekty sakralne – kościoły i klasztory. Tak np. w miejscu dotychczasowego pogańskiego sanktuarium na Łyścu wzniesiono kościół pw. św. Trójcy i klasztor benedyktynów; na Górze Grodowej w Tumlinie powstała kaplica, w domniemanym miejscu kultu w Samborcu – kościół pw. św. Trójcy. W przypadku Łyśca, według niezbyt wiarygodnej tradycji, wezwanie Trójcy Świętej dla kościoła miało zastąpić dotychczas tam odprawiany kult trzech bóstw pogańskich – Łady, Bodo i Leli¹². Podobnie w przypadku Samborca – Trójca Święta w wezwaniu kościoła miała być odpowiedzią na dotychczasowy kult Trigława (Trzygława)¹³.

Świadectwem swoistego przejścia miejsca domniemanego kultu Żmija w Sandomierzu jest być może próba, zresztą nieudana, zastąpienia w średniowieczu nazwy Żmigród określeniem Góra Świętego Michała (Mons saint Michealis). Święty Michał, niebiański wojownik walczący z Szatanem, czyli z siłami zła – w ikonografii chrześcijańskiej przedstawianymi często pod postacią smoka – szczególnie nadawał się na pogromcę Żmija. Również

11 Por. H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, s. 276–282; J. Strzelczyk, *Kontynuacja miejsc kultu w teorii i praktyce wczesnośredniowiecznego kościoła*, w: *Sacrum pogańskie*, dz. cyt., s. 13–24.

12 Por. A. Gieysztor, *Mitologia*, dz. cyt., s. 152.

13 Por. J. Gąssowski, *Materiały do osadnictwa wczesnośredniowiecznego Sandomierszczyzny*, „Materiały Wczesnośredniowieczne” 6 (1969), s. 386–387.

wezwanie NMP dla kościoła, jaki powstał na Żmigrodzie opatowskim, być może też nie jest przypadkowe, z uwagi na jej koneksje z Szatanem – Wężem, chociaż trzeba przyznać, że wezwania maryjne ma większość kościołów budowanych na podgrodziach¹⁴.

Wydaje się, że funkcjonujące w x wieku miejsca słowiańskiego pogańskiego kultu publicznego w okolicach Sandomierza i Opatowa raczej nie zostały zniszczone w pierwszych kilkudziesięciu latach po chrzcie, ale z czasem same upadły, znikły wraz z recepcją chrześcijaństwa wśród ogółu ludności. Zwłaszcza że po chrystianizacji dynastii i elit lokalnych zabrakło siły instytucjonalnej, mogącej kult i związane z nimi obrzędy organizować.

Jednak pogańskie obrzędy – organizowane oddolnie, „siłą tradycji”, przez trwającą w pogaństwie bądź nawet formalnie ochrzczonej ludność – zapewne odbywały się, z czasem coraz bardziej wchłaniając elementy chrześcijańskie, w dawnych miejscach kultowych jeszcze długo w okresie średniowiecza, a nawet w czasach nowożytnych, co potwierdzają chociażby średniowieczne statuty kościelne. Sprzyjało temu utrzymywanie się wśród ludności, przede wszystkim wiejskiej, przez długi czas pozostającej poza zasięgiem katechizacji bądź poddawanej jej w bardzo ograniczonym zakresie, tzw. dwuwiary, a więc bezrefleksyjnego łączenia wierzeń, tradycji i zwyczajów pogańskich z nową religią i związaną z nią obrzędowością. Wiele elementów dawnych wierzeń pogańskich przetrwało zresztą praktycznie do czasów współczesnych, znajdując miejsce w religijności ludowej, formalnie katolickiej, w rzeczywistości o charakterze synkretycznym, chrześcijańsko-pogańskim.

Bardzo dobrym przykładem połączenia dawnej religijnej obrzędowości pogańskiej z chrześcijańskim świętem może być sposób obchodzenia święta Zesłania Ducha Świętego – tradycyjnie zwanego Zielonymi Świątkami – jaki praktykowano w Kleczanowie. Termin tego chrześcijańskiego święta pokrywa się ze słowiańskim pogańskim wiosennym świętem zmarłych. Związane z nim obrzędy – w średniowiecznych źródłach kościelnych zwane „stadem” – odprawiano na cmentarzach, a ich elementem były rytualne uczty połączone ze spożywaniem alkoholu, paleniem ognisk, śpiewami, tańcami oraz różnego typu nieobyczajnymi zachowaniami. W Kleczanowie, jeszcze do niedawna,

14 Por. przypis 6.

w wigilię święta Zesłania Ducha Świętego mieszkańcy gromadzili się poza wsią, na polanie w lesie, na terenie cmentarzyska kurhanowego, gdzie odbywał się tzw. festyn zielonoświątkowy, którego elementami były: jedzenie, picie i różnego rodzaju zabawy. Przy czym absolutnie nie zdawano sobie sprawy, że odbywa się to na dawnym cmentarzu. Widać tutaj zatem nie tylko przetrwanie dawnych obyczajów pogańskich pod przykrywką obchodów święta chrześcijańskiego, ale również do pewnego stopnia kontynuację miejsca kultu¹⁵.

Formalne przyjęcie chrztu przez elity społeczne bądź nawet całą ludność, poprzedzone wyrzeczeniem się dawnych wierzeń i likwidacją pogańskich miejsc kultu, wcale nie zapewniało sukcesu akcji chrystianizacyjnej. W sytuacji, gdy oczekiwania względem nowej religii, nowego Boga, nie spełniały się, często dochodziło do jej odrzucenia i powrotu do starych wierzeń. Sukces chrystianizacji mogło zagwarantować jedynie objęcie stałą opieką i kontrolą duszpasterską ludności oraz ciągła katechizacja zamiast doraźnego nauczania poprzedzającego akt chrztu. To zaś wymagało po pierwsze – budowy kościołów, a po drugie – dysponowania odpowiednią liczbą wykształconych duchownych, najlepiej wywodzących się z miejscowej ludności, posługujących się miejscowym językiem, mogących skutecznie podjąć się opieki duszpasterskiej nad wiernymi.

Według tradycji kościelnej, o różnym stopniu wiarygodności i możliwości weryfikacji, pierwsze kościoły na terenie średniowiecznej ziemi sandomierskiej powstały jeszcze przed końcem x wieku, w czasach panowania Mieszka I, a więc w pierwszym etapie chrystianizacji. Istnienie już w czasach Mieszka lub na początku panowania Bolesława Chrobrego kościołów w głównych ośrodkach grodowych ziemi sandomierskiej, przede wszystkim w samym Sandomierzu, przyjmuje również część historyków. Znamienna w tym zakresie jest chociażby opinia Tadeusza Lalika, który autorytatywnie stwierdził: „W każdym razie w x w. w Sandomierzu musiały istnieć kościoły, z których przynajmniej część przetrwała do czasów późniejszych”¹⁶.

15 Por. przypis 10.

16 T. Lalik, *Sandomierz w świetle źródeł pisanych*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, t. 1, red. S. Tabaczyński, Warszawa 1993, s. 57.

Pominięto tu, jak się wydaje, odrzucone we współczesnej historiografii, chociaż co jakiś czas odżywające, koncepcje wcześniejszej chrystianizacji Małopolski w tzw. obrządku słowiańskim w drugiej połowie wieku IX, w skrajnej formie postulujące istnienie biskupstw, a zatem i kościołów tego obrządku w Sandomierzu bądź Zawichoście¹⁷.

Jako mogące powstać jeszcze w X bądź na początku XI wieku wymienia się w Sandomierzu kościoły pod wezwaniem: św. Jana Chrzciciela – w tym przypadku samo wezwanie, jak również usytuowanie nad potokiem Piszczele ma potwierdzać jego związek z początkami chrystianizacji; św. Piotra, NMP i św. Wojciecha¹⁸. Według niektórych badaczy w Zawichoście – ośrodku starszym i w początkach średniowiecza znaczniejszym niż Sandomierz – byłyby to kościoły: św. Maurycego (w tym przypadku jest to wezwanie sugerujące związek z podarowaniem Chrobremu przez Ottona III tzw. włóczni św. Maurycego) i NMP, być może również św. Trójcy; w Opatowie – kościół pw. NMP, według tradycji kościelnej wzniesiony w 1040 roku¹⁹. Jeszcze wcześniej, bo około 1006 roku, zgodnie z przekazem Długosza, powstać miał kościół pw. św. Trójcy na Łyścu, zwanym – od przechowywanych w nim relikwii – Świątym Krzyżem²⁰.

Jednak w źródłach pisanych wszystkie te świątynie wymieniane są dopiero w wieku XII, a w przypadku św. Wojciecha w Sandomierzu nawet jeszcze później, bo dopiero w latach 20. XIV wieku²¹. Wczesnej, XI-wiecznej – a tym

17 Por. F. Kiryk, *Zawichost. Z dziejów nadwiślańskiego miasta od XII do XVI stulecia*, w: *Studia i materiały z dziejów osadnictwa i gospodarki górnej Wisły w okresie przedrozbiorowym*, red. F. Kiryk, Warszawa 1990, s. 37–38; S. Szczur, *Zagadnienie tzw. obrządku słowiańskiego w Małopolsce*, w: *Początki sąsiedztwa. Pogranicze etniczne polsko-rusko-słowackie w średniowieczu*, red. M. Parczewski i S. Czopek, Rzeszów 1996, s. 31–36; tam wcześniejsza literatura.

18 Por. T. Lalik, *Sandomierz w świetle źródeł pisanych*, dz. cyt., s. 57–60; S. Jop, *Lokalizacja kościoła św. Mikołaja w średniowiecznej przestrzeni miejskiej Sandomierza*, „Pamiętnik Sandomierski” 3 (1997), s. 47–63; tam starsza literatura.

19 Por. m.in. W. Fudalewski, *Miasto Opatów*, Warszawa 1895, s. 4–8; T. Lalik, *Zawichost we wcześniejszym średniowieczu*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 40 (1990) nr 2, s. 137–151.

20 Por. J. Gąssowski, *Materiały*, dz. cyt., s. 346, tam dalsza literatura.

21 Por. F. Kiryk, *Opatów XIII–XVI w.*, w: *Materiały z sesji 700-lecia miasta*, red. F. Kiryk, Sandomierz 1985, s. 21; T. Lalik, *Zawichost we wczesnym średniowieczu*, dz. cyt., s. 137–149; T. Lalik, *Sandomierz*, dz. cyt., s. 57–60.

bardziej x-wiecznej – metryki żadnego z kościołów sandomierskich i zawichojskich, a także kościoła na Świętym Krzyżu, nie potwierdziły dotychczasowe badania archeologiczne²². Nie można jednak wykluczyć, że kiedyś w przyszłości do takich odkryć dojdzie.

Badania archeologiczne nie potwierdziły również wczesnej metryki obu rotund odkrytych jeszcze w końcu lat 50. XX wieku w Wiślicy, początkowo łączonych nawet z czasami domniemanej chrystianizacji tzw. państwa Wiślan. Za najstarszą na jej terenie należy uznać świątynię pod wezwaniem św. Mikołaja, której fundamenty odkryto nieopodal kolegiaty NMP, wzmiankowanej w źródłach pisanych dopiero w wykazach świętopietrza z 1326 roku²³. Jednak, wbrew początkowym przypuszczeniom, wzniesiono go dopiero pod koniec wieku XI, a może nawet już na początku następnego stulecia²⁴. Natomiast pierwotny kościół NMP, którego pozostałości odkryto pod obecną kolegiatą, zgodnie z wynikami badań archeologiczno-architektonicznych, mógł powstać najwcześniej na początku wieku XII²⁵.

Drugą świątynią, która zgodnie z wynikami badań archeologicznych mogła powstać jeszcze w XI wieku – chociaż nie wiadomo, czy bliżej jego początków czy też końca – jest kościół NMP w Opatowie, w swej pierwotnej postaci mający formę rotundy. Jego dość dobrze zachowane fundamenty, a także pewne partie murów nadziemnych, udokumentowane wstępnie w 1988 roku i ponownie w 2011 roku²⁶, znajdują się pod frontową elewacją

-
- 22 Por. m.in. E. Kubica, *Katalog zabytków wczesnośredniowiecznej architektury monumentalnej Małopolski, Rusi Halickiej i Wołynia*, „Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego” 17 (1996), s. 156–157, 162–164, 169–172; E. i S. Tabaczyński, *Zawichost – „caput terrae Sandomiriensis”?*, w: *Szkice Zawichojskie*, red. T. Dunin-Wąsowicz, S. Tabaczyński, Zawichost 1999, s. 192–205; L. Polanowski, *Wczesnośredniowieczna architektura na terenie ziemi sandomierskiej*, „Z Otchłani Wieków” 60 (2005) nr 1–4, s. 141–161; tam dalsza literatura.
- 23 Por. B. Kumor, *Patrocinia najstarszych kościołów w Wiślicy do końca XII w.*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybowski, Warszawa 1997, s. 143.
- 24 Por. K. Żurowska, *Kościół św. Mikołaja w Wiślicy na tle romańskich jednonawowych budowli sakralnych*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybowski, Warszawa 1997, s. 60.
- 25 Por. E. Kubica, *Katalog zabytków wczesnośredniowiecznej architektury monumentalnej Małopolski, Rusi Halickiej i Wołynia*, dz. cyt., s. 176–177.
- 26 Por. M. Florek, *Średniowieczny Żmigród w Opatowie w świetle ostatnich odkryć archeologicznych*, „Zeszyty Sandomierskie” 6 (1997), s. 38–41; M. Florek, *Badania*

obecnej świątyni, częściowo również przed nią, czekając na odkrycie i dokładne przebadanie.

Jak wynika z tego przeglądu, ani źródła pisane, ani wyniki badań archeologicznych nie potwierdzają, że już w drugiej połowie wieku x bądź nawet w początkach wieku xi w którymś z głównych ośrodków średniowiecznej ziemi sandomierskiej stanął kościół. Powstanie pierwszych kościołów w Opatowie, Sandomierzu i Wiślicy, chociaż pewnie jeszcze nie w Zawichoście, można datować dopiero na koniec wieku xi. Przy czym należy podkreślić, że – poza Wiślicą i ewentualnie Opatowem – nie natrafiono na żadne pozostałości tych pierwszych świątyń, co nieco dziwi, zwłaszcza w przypadku Sandomierza. Wydaje się zatem, że przez pierwsze 100 – a może nawet więcej – lat, które upłynęły od przyjęcia chrztu przez Mieszka, w tej części państwa piastowskiego nie było żadnego kościoła.

Za dowód odejścia od dawnej religii i skuteczność akcji chrystianizacyjnej przyjmuje się zazwyczaj zmianę obrzędowości pogrzebowej. Chodzi tu przede wszystkim o zastąpienie powszechnego wśród Słowian w okresie pogańskim ciałałalenia przez inhumację, czyli obrządek szkieletowy, w dalszej zaś kolejności o wymóg (poza pewnymi wyjątkami) pochówków na cmentarzach przykościelnych. Przy czym przyjmuje się, że do czasu powstania wystarczającej sieci kościołów, a przy nich cmentarzy – co w okolicach Sandomierza i Opatowa miało miejsce dopiero w xiii wieku – istniał swoisty okres przejściowy, kiedy zmarłych chowano nie na cmentarzach przykościelnych, a na tzw. rzędowych.

Ostatnio jednak coraz częściej się podnosi, że zmiana ciałałalenia na inhumację i pochówki na cmentarzach rzędowych nie muszą być związane z recepcją chrześcijaństwa, ale mogą wynikać ze zmian społeczno-kulturowych zachodzących w społeczeństwach słowiańskich w ix i x wieku, skutkujących

weryfikacyjno-rozpoznawcze na Żmigrodzie w Opatowie i domniemanym grodzisku w Słupii Nadbrzeżnej, w: *Osadnictwo i architektura w dobie Zjazdu Gnieźnieńskiego*, red. A. Buko, Z. Świechowski, Warszawa 2000, s. 209–224; J. Wysocki, *Wyniki badań archeologicznych na stanowisku 1, „Żmigród” w Opatowie w latach 2011 i 2012*, w: *Studia nad rozwojem miasta Opatowa i powiatu opatowskiego*, red. R. Kubicki i W. Saletra, t. 1: *Początki osadnictwa, infrastruktura miejska i życie religijne Opatowa do xviii wieku*, red. R. Kubicki, Kielce–Opatów 2013, s. 33–40.

wyodrębnieniem się elit plemiennych, w tym mobilnej warstwy wojowników i kupców. Inhumacja i pochówek na cmentarzu rządowym, a także pewne elementy obrzędowości pogrzebowej, takie jak np. bogate wyposażanie zmarłych w atrybuty świadczące o ich pozycji społecznej – w tym w broń – mogły być wyróżnikiem przynależności do warstwy elitarnej, niezależnie od wyznawanej religii²⁷. Te nowe wzorce obrzędowości pogrzebowej mogły być naśladowane przez inne grupy ludności, zaś przyjęcie chrześcijaństwa zjawisku temu mogło sprzyjać.

Z okolic Sandomierza i Opatowa znamy kilka ciałopalnych cmentarzysk kurhanowych, m.in. z Kleczanowa, Międzygórza, Trzebieszawic, Winiar, czy ostatnio odkryte dwa cmentarzyska na stokach Góry Truskolaskiej, na pograniczu Bukowian i Gołoszyc. W świetle wyników dotychczasowych badań archeologicznych wszystkie one przestają funkcjonować jako miejsca pochówków najpóźniej w końcu x wieku, a część z nich prawdopodobnie nawet wcześniej²⁸.

Najstarsze cmentarze szkieletowe nieprzykościelne typu rządowego znane są przede wszystkim z okolic Sandomierza. Poza nim samym, gdzie odkryto cztery tego typu nekropolie: na Wzgórzu Staromiejskim, Wzgórzu Miejskim, tzw. Wzgórzu Reformackim i w Kamieniu Plebańskim, znane są też z innych miejsc. Między innymi z Samborca, Złotej, Gnieszowic, Ruszczy Płaszczyzny, Zawichostu, Garbowa, Dwikóz, Sobótki oraz – znajdujących się już po drugiej stronie Wisły – Trześni, Turbii i kilku innych miejscowości²⁹.

27 Por. M. Florek, *Kilka uwag o zmianie słowiańskiej obrzędowości pogrzebowej na ziemiach polskich (przejściu od ciałopalenia do inhumacji i jej związkach z recepcją chrześcijaństwa)*, w: *Cmentarzyska – relacje społeczne i międzykulturowe. Funeralia*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań 2015, s. 143–150 (Lednickie. Spotkanie 17); J. Sikora, *Początki inhumacji w Polsce pierwszych Piastów. Jak wczesne?*, dz. cyt., s. 151–161; tam wcześniejsza literatura.

28 Por. M. Florek, *Kopce i cmentarzyska kurhanowe na Wyżynie Sandomierskiej*, w: *Kurhany i obrządek pogrzebowy w IV–II tysiącleciu p.n.e.*, red. H. Kowalewska-Marszałek, P. Włodarczyk, Kraków–Warszawa 2011, s. 246; tam dalsza literatura.

29 Por. M. Florek, *Osadnictwo otwarte w rejonie Sandomierza od końca x do końca XIII wieku. Struktury osadnicze i ich przemiany*, w: *Przez pradzieje i wczesne średniowiecze. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte piąte urodziny docenta doktora Jana Gurby*, red. J. Libera, A. Zakościelna, Lublin 2004, s. 326–330.

Za najstarsze należy uznać kilka pochówków odkrytych w latach 2013–2016 na cmentarzach na Wzgórzach Miejskim i Staromiejskim w Sandomierzu, które można datować na koniec X i początek XI wieku. Część z nich charakteryzowała się specyficzną formą, którą można określić jako odmianę grobu komorowego. Drewniane skrzynie – trumny ze zmarłymi znajdowały się wewnątrz dużo większych, głębokich jam grobowych – oraz bogate, ponadstandardowe jak na warunki Małopolskie, wyposażenie. W grobach odkryto naczynia, elementy stroju, ozdoby, przedmioty codziennego użytku oraz broń. Analizy specjalistyczne wykazały, że przeważająca większość zmarłych nie pochodziła z okolic Sandomierza, ale z zewnątrz, być może z Wielkopolski³⁰. Cechy obrządku pogrzebowego wskazują, że są to groby przedstawicieli lokalnych elit, natomiast, czy byli to chrześcijanie, a przynajmniej osoby formalnie ochrzczone, trudno określić.

Pozostałe cmentarze szkieletowe typu rządowego znane z okolic Sandomierza i Opatowa pochodzą dopiero z wieku XI i XII, przy czym część z nich była użytkowana jeszcze w wieku XIII, do czasu powstania w ich sąsiedztwie kościołów parafialnych. Groby na tych cmentarzach są, poza wyjątkami, albo całkowicie pozbawione wyposażenia, albo są to jedynie drobne ozdoby bądź przedmioty codziennego użytku, takie jak noże.

Co natomiast zwraca uwagę, to – przynajmniej w przypadku lepiej rozpoznanych cmentarzy, przede wszystkim największego z nich, na wzgórzu Staromiejskim w Sandomierzu – występowanie bardzo licznych pochówków ze śladami tzw. zabiegów antywampirycznych. Wskazuje to, że wiara w „żywe trupy”, wampiry, mogące szkodzić żywym – które można było unicestwić zabiegami na poły magicznymi, na poły całkowicie fizycznym, np. przez obcięcie głowy trupowi – wywodząca się z wierzeń pogańskich, była powszechna i utrzymywała się długo. Źródła o charakterze historyczno-etnograficznym

30 Por. M. Bajka, M. Florek, *Najstarszy cmentarz wczesnośredniowiecznego Sandomierza*, „Zeszyty Sandomierskie” 39 (2015), s. 70–74; M. Bajka, M. Florek, P. Kotowicz, *Grób z czekanem z wczesnośredniowiecznego cmentarza w Sandomierzu*, „Acta Militaria Mediaevalia” 12 (2016), s. 175–198; D. Błaszczuk, M. Bajka, Z. Bełka, M. Florek, *Pochodzenie osób pochowanych na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku w Sandomierzu, stan. 1 na podstawie badań trwałych izotopów strontu*, w: *Animos labor nutrit. Studia ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Buko w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Nowakiewicz, M. Trzeciński, D. Błaszczuk, Warszawa 2018, s. 271–278.

potwierdzają jej popularność w regionie sandomiersko-świętokrzyskim jeszcze w czasach nowożytnych. Tutaj między XVII a XIX wiekiem odnotowano najwięcej w skali całej Polski tzw. zabiegów antywampirycznych³¹.

Kończąc ten wątek, należy stwierdzić, że jedynie upowszechnienie się inhumacji i cmentarzy szkieletowych w okolicach Sandomierza w wiekach XI i XII można uznać za mający odbicie w źródłach archeologicznych realny wpływ wprowadzenia chrześcijaństwa. Należy jednak pamiętać, że najstarsze szkieletowe groby wczesnośredniowieczne, jakie odkryto w Sandomierzu, niekoniecznie należały do chrześcijan, jak również o tym, że sama recepcja inhumacji, jako przyjęcie pewnego wzorca kulturowego, mogła nastąpić niezależnie od chrystianizacji, chociaż ta ostatnia na pewno jej sprzyjała i ją przyspieszyła.

Z chrystianizacją, czyli przyjmowaniem nowej religii i wynikających z niej nakazów i zakazów postępowania w życiu codziennym, związane mogą być też pewne zmiany w kulturze materialnej. Na przykład wprowadzenie postów musiało doprowadzić do zwiększenia spożycia ryb, co powinno znaleźć odbicie również w materiałach archeologicznych. Wydaje się, że zmiana religii mogła spowodować też pewne zmiany w stroju, zwłaszcza kobiecym. Istnieje np. pogląd, że upowszechnienie się kabłączków skroniowych, charakterystycznej ozdoby kobiet słowiańskich, jest związane z postęпами chrześcijaństwa³².

Z pewnością również wprowadzenie chrześcijaństwa powinno znaleźć swoje odbicie w pojawieniu się i upowszechnieniu przedmiotów z nim związanych, np. drobnych dewocjonałów, które poświęcałyby, że ich właściciele są chrześcijanami. Z drugiej zaś strony zanikiem przedmiotów związanych z wierzeniami pogańskim i magią, a więc np. różnego rodzaju amuletów.

31 Por. Ł. M. Stanaszek, *Praktyki antywampiryczne w XI wieku stosowane na terenie cmentarzyska szkieletowego na Wzgórzu Świętojakubskim w Sandomierzu*, „Biuletyn Antropologiczny” 2 (1998), s. 18–31.

32 Por. A. Pollex, *Recepcja inhumacji u Słowian północno-zachodnich w: „In silvis, campis... et urbe.” Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim*, red. S. Cygan, M. Glinianowicz, P. N. Kotowicz, Rzeszów-Sanok 2011, s. 483–508.

Zarówno z cmentarzysk, jak i z osad, które w X i XI wieku istniały w okolicach Sandomierza i Opatowa, nie znamy żadnych dewocjonaliów bądź innych przedmiotów związanych ewidentnie z chrześcijaństwem. Najstarszym tego typu zabytkiem wydaje się być zawieszka w kształcie krzyża jerozolimskiego, znaleziona na terenie osady w Kaczycach koło Opatowa, datowana jednak dopiero na XII lub XIII wiek, w dodatku będąca prawdopodobnie wyrobem ruskim³³. Dewocjonaalia – różnego rodzaju krzyżyki, medaliki, różańce – w grobach pojawiają się dopiero w XVII wieku³⁴. Nie brak natomiast w grobach na cmentarzyskach z XI i XII wieku przedmiotów związanych z magią i wierzeniami pogańskimi, np. skorupek jajek, kamiennych pisanek, belemnitów itp. Nawet srebrna katorga, znaleziona w jednym z grobów na cmentarzysku na Wzgórzu Staromiejskim w Sandomierzu, wydaje się być bardziej związana z magią i tradycją pogańską niż z chrześcijaństwem. To samo można powiedzieć o półksiężycowatej zawieszce – „lunuli” – odkrytej w roku 2015 na terenie osady z czasów XI–XIII wieku na Wzgórzu Staromiejskim w Sandomierzu³⁵.

Podsumowując, wydaje się, że pierwsze 100 lat chrystianizacji okolic Sandomierza i Opatowa, zapoczątkowane chrztem księcia Mieszka w 966 roku, ma bardzo słabe odbicie w źródłach archeologicznych, podobnie zresztą w pisanych. Czy jest to tylko wynik stanu badań, w tym problemów z datowaniem niektórych zjawisk kulturowych, czy odbicie rzeczywistego stanu rzeczy, a więc niewielkiego zaangażowania państwa piastowskiego i Kościoła przed końcem XI wieku w chrystianizację tych terenów, trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Pozostaje natomiast bezspornym faktem, że różnorakie przeżytki wierzeń pogańskich obecne wśród ludności Sandomierszczyzny, przede wszystkim na wsi, przetrwały wyjątkowo długo, bo co najmniej

33 Por. M. Florek, *Sandomierz między Północą, Południem a Wschodem. Ponadregionalne kontakty Sandomierza w X–XIII wieku w świetle znalezisk archeologicznych*, w: *Sandomierz. Miasto fascynującej przeszłości*, red. F. Kiryk, R. Chyła, Kraków 2019, s. 51.

34 Por. B. Rostkowska, *Dewocjonaalia: medaliki i krzyżyki. Tkaniny ozdobne*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, red. S. Tabaczyński, t. 2, Warszawa 1996, s. 405–420.

35 Por. M. Florek, A. Stempin, *Badania archeologiczne na Wzgórzu Staromiejskim w Sandomierzu w roku 2015*, „Zeszyty Sandomierskie” 40 (2015), s. 59.

do przełomu XIX i XX w., kiedy to odnotowywane są przez etnografów, a lokalnie nawet jeszcze dłużej.

ABSTRACT

The reception of Christianity in Opatów and Sandomierz in the light of archaeological evidence

Contrary to popular opinion, the baptism of Prince Mieszko in 966 did not mean the baptism of Poland, understood as a simultaneous, one-time event of Christianisation of the whole population. The event was just the beginning of a much more lengthy process. It involved removing pagan places of worship, evangelisation, and building churches. Thus, the disappearance of the pagan temples and their replacement with churches, as well as changes in burial practices demonstrate the archaeological evidence of Christianisation. The adoption of Christian ideas and beliefs as well as acceptance of the Church doctrines is much less evident. It seems that pagan places of worship in the area of Sandomierz and Opatów, present in the 10th century, had not been destroyed during the first decades after the baptism of Mieszko. In fact, they slowly became dilapidated as a result of a lack of institutional support. Moreover, archaeological research suggests that the very first churches in Sandomierz appeared only at the end of the 11th century. It is the spreading of the inhumation at the beginning of the 11th century that can be seen as the real effect of the introduction of Christianity into Poland.

BIBLIOGRAFIA

- Bajka M., Florek M., *Najstarszy cmentarz wczesnośredniowiecznego Sandomierza*, „Zeszyty Sandomierskie” 39 (2015), s. 70–74.
- Bajka M., Florek M., Kotowicz P. *Grób z czekanem z wczesnośredniowiecznego cmentarza w Sandomierzu*, „Acta Militaria Mediaevalia” 12 (2016), s. 175–198.
- Błaszczyk D., Bajka M., Bełka Z., Florek M., *Pochodzenie osób pochowanych na wczesnośredniowiecznym cmentarzysku w Sandomierzu, stan. 1 na podstawie badań stałych izotopów strontu*, w: *Animos labor nutrit. Studia ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Buko w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Nowakiewicz, M. Trzeciecki, D. Błaszczyk, Warszawa 2018, s. 271–278.


- Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985.
- Buko A., *Pogańskie miejsca święte w krajobrazie osadnictwa Wyżyny Sandomierskiej*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000 (Spotkania Bytomskie, IV), s. 61–83.
- Buko A., *Archeologia Polski Wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*, Warszawa 2005.
- Cieślak J., *Uwagi o stanie badań nad miejscami kultu pogańskiego Słowian na ziemiach polskich*, w: *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa 2010, s. 27–80.
- Derwich M., *Miejsce kultu czy refugium? Ponownie o przedklasztornej funkcji Łyśca*, w: *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa 2010, s. 105–108.
- Filipowiak W., *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk 1993, s. 19–46.
- Florek M., *Średniowieczny Żmigród w Opatowie w świetle ostatnich odkryć archeologicznych*, „Zeszyty Sandomierskie” 6 (1997), s. 38–41.
- Florek M., *Badania weryfikacyjno-rozpoznawcze na Żmigrodzie w Opatowie i domniemanym grodzisku w Słupi Nadbrzeżnej*, w: *Osadnictwo i architektura w dobie Zjazdu Gnieźnieńskiego*, red. A. Buko, Z. Świechowski, Warszawa 2000, s. 209–224.
- Florek M., *Osadnictwo otwarte w rejonie Sandomierza od końca x do końca XIII wieku. Struktury osadnicze i ich przemiany*, w: *Przez pradzieje i wczesne średniowiecze. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte piąte urodziny docenta doktora Jana Gurby*, red. J. Libera, A. Zakościelna, Lublin 2004, s. 325–335.
- Florek M., *Przeżytki zwyczajów i obrzędów pogańskich w okolicach Sandomierza*, „Z Otchłani Wieków” 60 (2005) nr 1–4, s. 184–191.
- Florek M., *Kopce i cmentarzyska kurhanowe na Wyżynie Sandomierskiej*, w: *Kurhany i obrządek pogrzebowy w IV–II tysiącleciu p.n.e.*, red. H. Kowalewska-Marszałek, P. Włodarczak, Kraków–Warszawa 2011, s. 235–253.
- Florek M., *Żmij – Żmigród – Opatów. Tajemnicze początki Opatowa*, w: *Studia nad rozwojem miasta Opatowa i powiatu opatowskiego*, red. R. Kubicki i W. Saletra, t. 1: *Początki osadnictwa, infrastruktura miejska i życie religijne Opatowa do XVIII wieku*, red. R. Kubicki, Kielce–Opatów 2013, s. 19–32.

- Florek M., *Kilka uwag o zmianie słowiańskiej obrzędowości pogrzebowej na ziemiach polskich (przejściu od ciałałalenia do inhumacji i jej związkach z recepcją chrześcijaństwa*, w: *Cmentarzyska – relacje społeczne i międzykulturowe. Funeralia Lednickie. Spotkanie 17*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań 2015, s. 143–150.
- Florek M., *Sandomierz między Północą, Południem a Wschodem. Ponadregionalne kontakty Sandomierza w X–XIII wieku w świetle znalezisk archeologicznych*, w: *Sandomierz. Miasto fascynującej przeszłości*, red. F. Kiryk, R. Chyła, Kraków 2019, s. 37–54.
- Florek M., Stempin A., *Badania archeologiczne na Wzgórzu Staromiejskim w Sandomierzu w roku 2015*, „Zeszyty Sandomierskie” 40 (2015), s. 55–59.
- Gąssowska E., *Uwagi o chronologii i funkcji Łysej Góry*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego” 9 (1975), s. 87–111.
- Gąssowska E., *Badania weryfikacyjne przestrzeni międzywałowej ośrodka kultowego na Łyscu w latach 1979–1982*, w: *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa, s. 116–127.
- Gąssowski J., *Materiały do osadnictwa wczesnośredniowiecznego Sandomierszczyzny*, „Materiały Wczesnośredniowieczne” 6 (1969), s. 303–474.
- Gąssowski J., *Badania archeologiczne w obrębie ośrodka kultowego na szczycie Łysca*, w: *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa 2010, s. 109–115.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- Jop S., *Lokalizacja kościoła św. Mikołaja w średniowiecznej przestrzeni miejskiej Sandomierza*, „Pamiętnik Sandomierski” 3 (1997), s. 47–63.
- Kiryk F., *Opatów XIII–XVI w.*, w: *Materiały z sesji 700-lecia miasta*, red. F. Kiryk, Sandomierz 1985, s. 21–37.
- Kiryk F., *Zawichost. Z dziejów nadwiślańskiego miasta od XII do XVI stulecia*, w: *Studia i materiały z dziejów osadnictwa i gospodarki górnej Wisły w okresie przedrozbiorowym*, red. F. Kiryk, Warszawa 1990, s. 37–57.
- Kowalczyk M., *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968.
- Kubica E., *Katalog zabytków wczesnośredniowiecznej architektury monumentalnej Małopolski, Rusi Halickiej i Wołynia*, „Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego” 17 (1996), s. 131–188.

- Kumor B., *Patrocinia najstarszych kościołów w Wiślicy do końca XII w.*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybowski, Warszawa 1997, s. 142–146.
- Lalik T., *Sandomierz w świetle źródeł pisanych*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, t. 1, red. S. Tabaczyński, Warszawa 1993, s. 49–72.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1986.
- Orzechowski S., *Ośrodek kultowy na Łysej Górze w świetle badań nad osadnictwem kultury przeworskiej w Górach Świętokrzyskich*, w: *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa 2010, s. 83–104.
- Polanowski L., *Wczesnośredniowieczna architektura na terenie ziemi sandomierskiej*, „Z Otchłani Wieków” 60 (2005) nr 1–4, s. 141–161.
- Pollex A., *Recepcja inhumacji u Słowian północno-zachodnich*, w: „*In silvis, campis ... et urbe*”. Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim, red. S. Cygan, M. Glinianowicz, P. N. Kotowicz, Rzeszów–Sanok 2011, s. 483–508.
- Rostkowska B., *Dewocjonalia: medaliki i krzyżyki. Tkaniny ozdobne*, w: *Sandomierz. Badania 1969–1973*, t. 2, red. S. Tabaczyński, Warszawa 1996, s. 405–420.
- Sikora J., *Początki inhumacji w Polsce pierwszych Piastów. Jak wczesne?*, w: *Cmentarzyska – relacje społeczne i międzykulturowe*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań 2015, s. 151–161 (Funeralia Lednickie. Spotkanie 17).
- Słupecki L. P., *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994.
- Słupecki L. P., *Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów. Święte gaje i ich bogowie*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 39–47 (Spotkania Bytomskie, IV).
- Słupecki L. P., *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, w: *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, red. W. Chudziak, S. Moździoch, Toruń–Wrocław–Warszawa 2006, s. 63–82.
- Stanaszek Ł. M., *Praktyki antywampiryczne w XI wieku stosowane na terenie cmentarzyska szkieletowego na Wzgórzu Świętojakubskim w Sandomierzu*, „Biuletyn Antropologiczny” 2 (1998), s. 18–31.
- Strzelczyk J., *Kontynuacja miejsc kultu w teorii i praktyce wczesnośredniowiecznego kościoła*, w: *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie*.

- Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa, s. 13–24.
- Szczur S., *Zagadnienie tzw. obrządku słowiańskiego w Małopolsce*, w: *Początki sąsiedztwa. Pogranicze etniczne polsko-rusko-słowackie w średniowieczu*, red. M. Parczewski i S. Czopek, Rzeszów 1996, s. 31–36.
- Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003.
- Tabaczyński E. i S., *Zawichost – „caput terrae Sandomiriensis”?*, w: *Szkice Zawichojskie*, red. T. Dunin-Wąsowicz, S. Tabaczyński, Zawichost 1999, s. 192–205.
- Wysocki J., *Wyniki badań archeologicznych na stanowisku 1, „Żmigród” w Opatowie w latach 2011 i 2012*, w: *Studia nad rozwojem miasta Opatowa i powiatu opatowskiego*, red. R. Kubicki i W. Saletry, t. 1: *Początki osadnictwa, infrastruktura miejska i życie religijne Opatowa do XVIII wieku*, red. R. Kubicki, Kielce–Opatów 2013, s. 33–40.
- Żurowska K., *Kościół św. Mikołaja w Wiślicy na tle romańskich jednonawowych budowli sakralnych*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybowski, Warszawa 1997, s. 57–60.

Piotr Kardys, *Wiślica po latach. Powracające tematy: domniemana misa chrzcielna, „pogański książe silny wielce”, palatia na Regii*, w: *Jedenaście wieków chrześcijaństwa w Polsce. Wymiar polityczny i historyczny*, red. R. Kubicki, A. Młynarczyk-Tomczyk, R. Dudała, Kraków 2021, s. 45–64.

 <https://doi.org/10.15633/9788374388214.03>

Piotr Kardys

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

WIŚLICA PO LATACH. POWRACAJĄCE TEMATY: DOMNIEMANA MISA CHRZCIELNA, „POGAŃSKI KSIĄŻĘ SILNY WIELCE”, PALATIA NA REGII

Wiślica pojawiła się w powszechnej świadomości amatorów historii i w nauczaniu historii na poziomie szkoły podstawowej i ponadpodstawowej w latach 50. XX wieku. Z kolei lata 60. to wręcz „zadomowienie” się problematyki „okołowiślickiej” w szerokim dyskursie dotyczącym kwestii chrystianizacji ziem polskich, i to zarówno na poziomie badań i spekulacji naukowych, jak też popularnym. Sytuacja taka trwała przez lata 70. Problematyka wiślicka przycichła nieco w latach 80., by z całą mocą odżyć w końcu lat 90. i na początku XXI wieku. Trzeba jednak zaakcentować, że wśród mediewistów, szczególnie zainteresowanych polskim wczesnym średniowieczem i archeologów, temat Wiślicy wywoływał zawsze żywe reakcje oraz kontrowersje. Ostatecznie publikacje z badań archeologicznych z początku XXI wieku rozwiały wcześniejsze wątpliwości, a w praktyce problem Wiślicy przestał być istotny w dyskursie naukowym skupionym wokół początków chrześcijaństwa

w Małopolsce, ale *casus* badań wiślickich wszedł na stałe do kanonu polskiej metodologii historii i archeologii¹.

Jednak zdecydowanie inaczej wygląda to do dzisiaj w popularnym wykładzie historii, w którym bardzo często powtarzane są błędne hipotezy sprzed kilkudziesięciu lat, bez względu na wyniki badań archeologicznych, architektonicznych i analizę źródeł pisanych. Z całą pewnością przyczynił się do nich Paweł Jasienica i poczytność jego książek (m.in. *Polska Piastów*), ale i publikacje osób związanych emocjonalnie z Kościołem i „wiślańską” wersją misji cyrylometodiańskiej, nierzadko świeckich, jak Karolina Lancokorońska². Trzeba też zaakcentować, że jednocześnie pojawiły się wyraźnie krytyczne głosy również ze środowiska historyków Kościoła, choćby Józefa Szymańskiego³.

Prace wykopaliskowe rozpoczęto w Wiślicy w końcu lat 40. XX wieku m.in. w związku z koniecznością odbudowania po II wojnie światowej polskiej szkoły archeologii średniowiecznej, a im bliżej było „tysiąclecia” państwa – co dla władz komunistycznych znaczyło coś zupełnie innego niż milenium chrztu Mieszka I – tym większy był ich zasięg oraz wydźwięk, choćby poprzez liczne konferencje i publikacje materiałów z badań⁴. Zaczęło

-
- 1 W prezentowanym szkicu ograniczono przypisy do niezbędnego minimum. Literatura związana z badaniami wiślickimi jest tak obszerna, że próba jej pełnego przytoczenia mija się z celem, jakim jest przypomnienie najbardziej kontrowersyjnych zagadnień. Więcej informacji znaleźć można w publikacjach wskazanych w przypisach, które zawierają pełną bibliografię.
 - 2 Zob. K. Lancokorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, „Orientale Christiana Analecta” 161 (1961), passim. Jeszcze dalej poszła Z. Wartołowska, *Wiślica – urbs famisissima in regno Lechitarum*, „Z Otchłani Wieków” 34 (1968) nr 3, s. 185, która chciała widzieć w zabudowie palatium na Regii w Wiślicy świadectwo ośrodka o charakterze stołecznym z IX, a nawet z VIII wieku (!), zniszczonego przez najazd morawskiego Świętopelka w latach 875–879; szerzej o roli Zofii Wartołowskiej w badaniach wiślickich i o jej hipotezach, zob. T. Rodzińska-Choraży, *Zespół architektoniczny na regii w Wiślicy. Próba analizy dostępnych danych*, w: *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, Poznań 1998, s. 564; Z. Wartołowska, *Dzieje Wiślicy*, w: *Dzieje archeologii na Uniwersytecie Warszawskim*, red. S. K. Kozłowski, J. Kolendo, Warszawa 1993, s. 280–281.
 - 3 Zob. J. Szymański, *Czy w Polsce istniał obrządek rzymsko-słowiański? Uwagi na marginesie książki K. Lancokorońskiej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 6 (1963) nr 2, s. 41–57.
 - 4 Wyniki publikowano w seriach wydawniczych: Sprawozdania Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem (dalej: ZBNPŚ) (Konferencje I–V, 1960–1966) i Rozprawy ZBNPŚ

się od stanowiska „Grodzisko” w Wiślicy w 1949 roku (Kierownictwo Badań nad Początkami Państwa Polskiego, przejęte przez Instytut Historii Kultury Materialnej PAN, od 1958 roku Zespół Badań nad Polskim Średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej, później Katedra Archeologii UW), następnie przyszedł czas na badania w najwyższym punkcie wyspy miejskiej, na tzw. Regii, wreszcie w centrum tzw. wyspy osadniczej, gdzie nastąpiły najbardziej spektakularne odkrycia i interpretacje⁵.

Etymologia nazwy miejscowości nie jest przedmiotem analizy w niniejszym szkicu, ale bez jej rozpatrzenia nie może być mowy o podjęciu próby przybliżenia *casusu* Wiślicy. August Bielowski⁶, Karol Potkański⁷, a za nim Stanisław Rospond⁸ uważali, że nazwa Wiślica pochodzi od Wisły i uznali, że gród znajdujący się w tej miejscowości był siedzibą pogańskiego księcia. Passus mówiący o nim, który miałby dotyczyć ósmej dekady IX wieku, znalazł się w *Żywocie św. Metodego*: „Był zaś w nim także dar proroczy, tak że spełniało się wiele przepowiedni jego, z których jedna lub dwie opowiemy. Książę pogański, silny bardzo, siedzący na Wiśle [*vz Vislěchv*], urągał wiele chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał. Posławszy zaś do niego [kazał mu] powiedzieć [Metody]: Dobrze [będzie] dla ciebie, synu, ochrzcić się z własnej woli na swojej ziemi, abyś nie był przymusem ochrzczony w niewoli na ziemi cudzej; i będziesz mnie wspominał. Tak się też stało”⁹.

(t. 1–5, 1963–1970). Jedyne pełne opracowanie badań w kolegiacie wiślickiej: *Kolegiata wiślicka. Konferencja naukowa zamykająca badania wykopaliskowe*, red. A. Tomaszewski, Kielce 1965. Podsumowanie stanu badań, zob. *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybowski, Warszawa 1997.

- 5 Zob. A. Tomaszewski, *Badania wiślickie między przeszłością a przyszłością*, w: *Wiślica. Nowe badania*, dz. cyt., s. v–x; J. Gąssowski, *Archeologia Wiślicy. Hipotezy i kontrowersje*, w: *Wiślica. Nowe badania*, dz. cyt., s. 13–19. Ostatnie podsumowanie: T. Rodzińska-Chorąży, *Milenijne badania architektury średniowiecznej w Wiślicy: sukcesy, porażki, konsekwencje*, w: *W kręgu obchodów milenijnych na Kielecczyźnie (1957–1966/67). Państwo–Kościół–nauka–popularyzacja*, red. A. Młynarczyk-Tomczyk, S. Orzechowski, Kielce 2017, s. 291–320.
- 6 Zob. A. Bielowski, *Legenda panońska*, Lwów 1864, s. 107 (*Monumenta Poloniae Historica*, 1).
- 7 Zob. K. Potkański, *Kraków przed Piastami*, Kraków 1898, s. 102–110, 144–151.
- 8 Zob. S. Rospond, *Wiślica – pierwotny gród Wiślan*, w: *Symbolae philologicae in honorem Vitoldi Taszycki*, Wrocław 1968, s. 275.
- 9 T. Lehr-Splawiński, *Żywyoty Konstancy i Metodego*, Poznań 1959, s. 114–115.

Dowodem potwierdzającym takie rozumowanie miały być średniowieczne formy zapisu nazwy „Wiślica”¹⁰. Jednak wyniki analizy „Spominków Wiślickich” z przełomu XIV i XV wieku, z zapisami „Kroniki Wiślickiej” skłaniają do odrzucenia takiej interpretacji. Okazało się, że zapis w postaci *Visly* jest skrótem od *Vislycia*, *Vislyciensis*, *Vislicienses*¹¹. Inaczej próbowała rozwiązać ten problem Zofia Kozłowska. Uznała, że źródłem nazwy „Wiślica” mógł być fakt rozlewania się dolnej Nidy tak, iż wydawała się odnogą Wisły¹². Inne hipotezy mówiły, że nazwa ta oznaczała małą lub starą Wisłę.

Na obecnym etapie badań etymologia taka nie jest jednak przekonująca. O ile nie ulega wątpliwości, że u podstawy nazwy grodu, później miasta, leży nazwa Wisła, a przyrostkiem nazwotwórczym jest – „ica”, o tyle hipotezy o odnodze Wisły nie da się utrzymać wobec faktu archaicznej budowy językowej nazwy Nida. Należy ona do zestawu typowo prasłowiańskich nazw rzecznych¹³. Wobec powyższego, to nie nazwa cieklu wodnego opływającego gród wczesnośredniowieczny dała mu nazwę, ale wygląd tego cieklu – rozlewisko rzeczne, rozlane wody, duża woda, duża rzeka¹⁴.

Możliwe też, że rozwiązanie tkwi w studium Józefa Widajewicza. Analizując zasięg osadnictwa Wiślan i zestawiając nazwy pochodne od Wisły na obszarze Małopolski, doszedł on do przekonania, że Wiślica położona była na rubieżach terytorium szczepowego Wiślan, co zgadzałoby się z wynikami analiz źródeł historycznych pisanych, archeologicznych

10 Zob. S. Zakrzewski, *Opis grodów i terytoriów z północnej strony Dunaju, czyli tzw. Geograf Bawarski*, Lwów 1917, s. 66; T. Lehr-Spławiński, *Misja słowiańska św. Metodego a Polska*, Warszawa 1954, s. 183; J. Otrębski, *Kirchenslawisches „vъ Vislěchъ”*, w: *Symbolae linguisticae in honorem*, red. G. Kuryłowicz, Warszawa 1965, s. 223–226.

11 Szerzej na temat rozważań etymologicznych zob. w pracy P. Kardyś, *Wiślica w średniowieczu i w okresie wczesnonowożytnym. Studia z dziejów miasta*, Kielce 2006, s. 23–24.

12 Zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Szkice i materiały z dziejów Wiślicy*, w: *Studia związane z badaniami wiślickimi*, red. W. Antoniewicz P. Biegański, Warszawa 1967, s. 11 (Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem, t. 5).

13 Zob. K. Rymut, *Wiślica*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 6, cz. 2, Wrocław 1980, s. 491; Z. Gołąb, *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, Kraków 2004, s. 224–228.

14 Zob. J. Rozwadowski, *Studia nad nazwami wód słowiańskich*, Kraków 1948, s. 266; T. Lalik, *Sandomierskie we wcześniejszym średniowieczu. Prowincja, księstwo, województwo*, w: *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, red. T. Wąsowicz i J. Pazdur, Warszawa 1967, s. 45–46.

i architektonicznych, wskazujących wzgórze wawelskie jako prawdopodobne centrum państwa Wiślan¹⁵. Tę peryferyjność w stosunku do dwóch małopolskich *sedes regni principales* – Krakowa i Sandomierza – wielokrotnie można dostrzec, analizując materiał źródłowy oraz dzieje polityczne Polski wczesnośredniowiecznej.

Mimo wskazanych wyżej wątpliwości w zakresie etymologii nazwy „Wiślica” zwolennicy jej stołecznej roli w okresie plemiennym i u początków państwa polskiego nadinterpretowali wyniki prac archeologicznych, prowadzonych początkowo na grodzisku w łąkach, a następnie na terenie średniowiecznego miasta. Rozpoczynając w 1949 roku prace na stanowisku „Grodzisko” (o powierzchni około 2 ha), usytuowanym na gipsowej wyspie w dolinie zalewowej rzeki Nidy, liczone na potwierdzenie domysłu, że wyeksponowane w terenie wzniesienie zawiera relikty założenia grodowego z okresu przedpiastowskiego. Wyniki skłaniały raczej do porzucenia teorii o grodzie – siedzibie księcia Wiślan. Badania weryfikacyjne z roku 1980 i następne, z lat 1996–1998, przyniosły nową chronologię poszczególnych konstrukcji. Okazało się, że pierwszą fazę stanowi nasyp ziemny z tzw. suchym murem (x wiek), drugą – konstrukcja przekładkowa, powstała najprawdopodobniej po osunięciu się suchego muru (xi wiek), a trzecią – znacznie późniejszy mur na zaprawie wapienno-piaskowej. Dla historyka najważniejszy jest fakt, iż początki funkcjonowania grodu można hipotetycznie datować nie wcześniej, jak na x stulecie, a najpewniej na przełom x/xi wieku. Jednocześnie należy z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że nie był on siedzibą książęcą. Wskazuje na to zabudowa majdanu, na którym w obu pierwszych fazach funkcjonowało kilkanaście półziemianek o konstrukcji plecionkowej bądź zrębowej. Jednocześnie – jak wynika z badań archeologów i historyków – jest oczywiste, że gród odgrywał rolę strategiczną przy przeprawie przez rozlewiska Nidy. Zlokalizowany w jej przewężeniu był typowym przykładem ówczesnego skupiska osadniczego w pasie Niżu Polskiego, o naturalnych walorach obronnych (rozlewiska,

15 Zob. J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, Kraków 1947, s. 30–49. Podobnie A. Gieysztor, *Geneza państwa polskiego w świetle najnowszych badań*, „Kwartalnik Historyczny” 61(1954) z. 1, s. 125.

brody) i dobrych warunkach dla rozwoju rolnictwa oraz hodowli¹⁶. Należy zaakcentować, iż brak w rejonie grodziska materiałów archeologicznych z fazy plemiennej¹⁷.

Drugim, wzbudzającym emocje badawcze, stanowiskiem archeologicznym w Wiślicy, na którym prowadzono prace i szukano potwierdzenia istnienia siedziby książęcej, jest najwyższy punkt wyspy miejskiej, zapisany przez Jana Długosza jako „Regia”¹⁸. Odkryto na tym wyniesieniu relikty dwóch budowli podłużnych i dwóch centralnych, określanych w literaturze jako palatia, z towarzyszącymi im rotundami (9,8 × 28 m plus rotunda z konchami o średnicy 12 m; 12 × 26 m plus rotunda 9,8 m z apsydą o promieniu 4 m). Zespół tych budowli miał stanowić element architektoniczny wchodzący w skład dwuczłonowego grodu (140 m × 100 m, 60 m × 50 m) otoczonego fosą, a jego kres miał przypaść na drugą połowę IX wieku (czyli wspomniany najazd wielkomorawskiego Świętopełka z lat 875–879)¹⁹. Od początku kontrowersje wzbudzała chronologia kamiennych budowli i rekonstrukcja ich przestrzennego rozplanowania. Jako przykład mogą posłużyć domysły o funkcjonowaniu w tym miejscu siedziby biskupa obrządku słowiańskiego lub zgromadzenia klasztornego mnichów w tymże obrządku²⁰. Obiekty na „Regii” datowano początkowo na okres od końca IX do końca XI wieku. Ostateczne wyjaśnienie chronologii budowli kamiennych zawdzięczamy badaniom z lat 90. i początku XXI wieku. Stwierdzono, że istniał tu podwojony

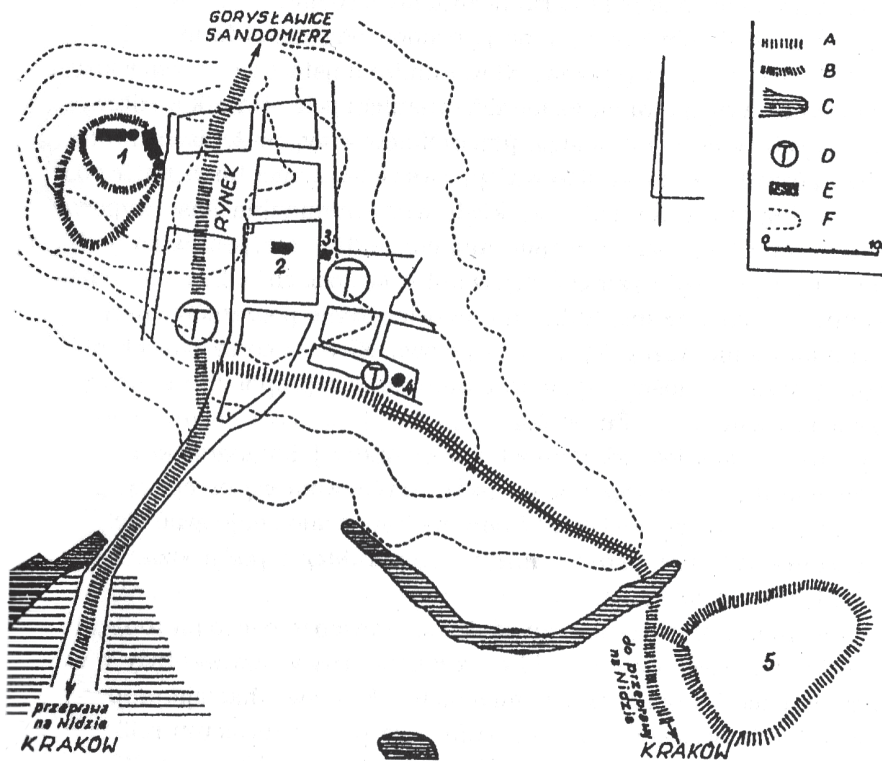
16 Omówienie wyników badań: P. Kardys, *Wiślica w średniowieczu i w okresie wczesnonowożytnym. Studia z dziejów miasta Wiślica*, s. 25–29 (tam obszerna literatura przedmiotu wraz z jej omówieniem).

17 Zob. W. Gliński, *Wiślica plemienna czy wczesnopaństwowa*, w: *Civitates Principales. Wybrane ośrodki władzy w Polsce wczesnośredniowiecznej, Katalog wystawy*, Gniezno 1998, s. 77–81; W. Gliński, J. Koj, *Z nowszych badań nad wczesnośredniowieczną Wiślicą*, „*Silvia Antiqua*” 40 (1999), s. 141–144.

18 Zob. J. Długosi, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 1, w: *Opera Omnia*, t. 7, ed. A. Przeździecki, Cracoviae 1863, s. 404.

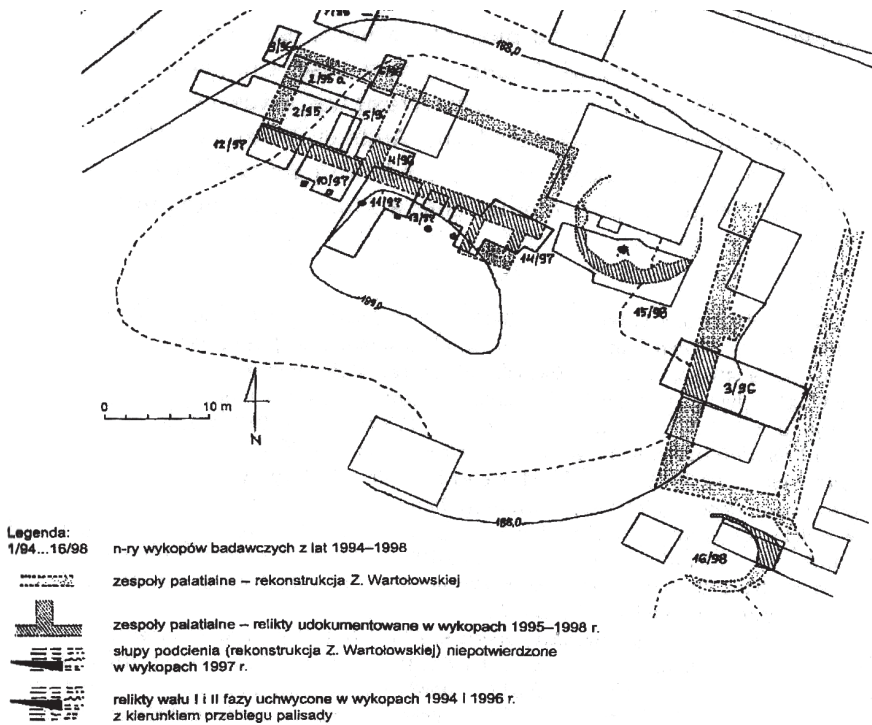
19 Zob. Z. Wartołowska, *Wiślica – urbs famosissima in regno Lechitarum*, dz. cyt., s. 184–187; Z. Wartołowska, *Dzieje*, dz. cyt., s. 280–281; W. Antoniewicz, *Znaczenie odkryć w Wiślicy*, „*Silesia Antiqua*” 10 (1968), s. 105–115.

20 Zob. K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, dz. cyt., s. 43, 167–170; R. Jamka, *Początki głównych miast wczesnośredniowiecznych w Polsce południowej w świetle badań archeologicznych*, cz. 2, Warszawa 1973, s. 110.



Ilustracja 1. Wiślica, tzw. wyspa miejska i jej najbliższe otoczenie we wczesnym średniowieczu na tle współczesnej sieci ulic

Źródło: J. Leśny, *Wiślica*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 6, cz. 2, red. G. Labuda, Z. Stieber, Wrocław 1977, s. 492: A – wczesnośredniowieczna sieć drożna; B – umocnienia obronne (rekonstrukcja wałów obronnych założeń grodowych); C – starorzeczna Nidy; D – domniemane miejsca targowe; 1 – gród „in Regia” i rekonstrukcja założeń palatjalnych; 2 – kolegiata gotycka i relikty dwóch wcześniejszych kościołów romańskich; 3 – kościół św. Mikołaja z relikdami tzw. misy chrzcielnej; 5 – grodzisko w łąkach, tzw. wyspa grodziskowa.



Ilustracja 2. Wiślica, stanowiska „Regia”, plan sytuacyjny wykopów badawczych z lat 1994–1998

Źródło: W. Gliński, *Zespół palatinalny w Wiślicy w świetle badań archeologicznych*, w: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego*, red. A. Buko i Z. Świechowski, Warszawa 2000, s. 261.

układ sakralno-pałacowy, różniący się swoją formą od obiektów z Ostrowa Lednickiego, Giecza i Przemyśla. Budowę zespołu palatiiów z rotundami datuje się obecnie nie wcześniej niż na pierwszą połowę XI wieku, brak materiału z fazy plemiennej. Początek zaś funkcjonowania grodu, na którym je wzniesiono, badacze określają na przełom X i XI stulecia, z naciskiem na XI wiek. Gród otoczony fosą i wałem ziemnym mógł być siedzibą książęcą, przy czym materiał ceramiczny pozyskany w trakcie prac z tzw. palatium pierwszego sugeruje jego funkcjonowanie nie wcześniej niż w końcu XI wieku. W Wiślicy znajduje się zatem tzw. druga grupa rezydencji wczesnopiastowskich (do pierwszej zalicza się: Kraków, Gniezno, Poznań, Wrocław, Płock, Sandomierz), o charakterze zespołów pałacowo sakralnych, wznoszonych w obrębie grodów, posiadających istotne znaczenie w organizacji terytorialnej państwa piastowskiego (Ostrów Lednicki, Przemyśl, Giecz, Łekno, Cieszyn, Tum pod Łęczycą). Wiślicki zespół jest swego rodzaju fenomenem – ze względu na podwojony układ, dwa założenia sakralno-pałacowe i dwie świątynie centralne²¹. Korzystny okres dla tego typu inwestycji nastąpił w XII wieku – wraz z rozbięciem dzielnicowym²². Wiślica stała się wówczas na jakiś czas stolicą księstwa wiślickiego, gdzie przez kilka lat rezydował na pewno dwór Kazimierza Sprawiedliwego i jego żony Heleny, (lata 1166–1173), a zapewne też wcześniej Henryka Sandomierskiego, który właśnie na Ponidziu skoncentrował swoją działalność fundacyjną²³. Obecnie nie można odrzucić próby datowania tych obiektów nawet na zaawansowany wiek XII.

Zasadnicze pozostaje pytanie o zdecydowanie późniejszą chronologię, aniżeli w przypadku podobnych odkryć w Gieczu, Przemyślu, Ostrowie Lednickim, Tumie, które datowane są na schyłek X i pierwszą połowę XI wieku.

21 Zob. T. Rodzińska-Chorąży, *Zespół architektoniczny na regii w Wiślicy. Próba analizy dostępnych danych*, s. 564–569.

22 Należy w tym miejscu podkreślić, iż wyniki badań pozwalają dopuścić przesunięcie początków zabudowy palatinalnej na „Regii” nawet przed końcem rządów Bolesława Śmiałego lub tuż po jego ucieczce z kraju (kwestia znajdowanych na terenie Wiślicy monet emitowanych w okresie jego panowania czy tradycji związanej z konfiskatą miejscowego kościoła polskim władcom po zabójstwie św. Stanisława), szerzej zob. P. Kardyś, *Wiślica*, dz. cyt., s. 63–67.

23 Zob. P. Kardyś, *Wiślica*, dz. cyt., s. 69–73.

Dlaczego zdecydowano się wznosić tak archaiczne już wówczas formy architektury? Natomiast to, co nie ulega wątpliwości, to fakt, że wiślicki zespół rezydencjonalny nawiązuje ideowo do tradycji nadreńskich wzorców karo-lińsko-ottońskich, ottońsko-salickich lub pfalzów Ludolfingów²⁴.

Trzecim, niezwykle ważnym stanowiskiem archeologicznym, wzbudzającym jeszcze większe emocje, są relikty domniemanego kościoła św. Mikołaja z tzw. „misą” gipsową lub chrzcielną. Zlokalizowane w centrum wyspy miejskiej, na wschód od późniejszego rynku lokacyjnego z czasów Kazimierza Wielkiego, w pobliżu kolegiaty gotyckiej, posłużyły do rozpoczęcia dyskusji na temat ich chronologii i funkcji. Interpretacja, jakoby było to najstarsze w Polsce miejsce chrztu, jeszcze w obrządku słowiańskim (czytaj: cyrylometodiańskim), od początku wzbudziła sprzeciw. Przede wszystkim materiał, z którego została wykonana tzw. misa chrzcielna: grudy i kamienie gipsowe wymieszane z ziemią (wszystkie prawdopodobne baptysteria wykonano z kamieni łączonych zaprawą murarską, stanowiącą wklęsłą powierzchnię, miały one wylewkę na podkładzie z tłucznia kamiennego, zejście schodkowe, regularny owalny kształt, znajdowały się wewnątrz kościołów). W przypadku Wiślicy wejście do takiego „baptysterium” byłoby praktycznie niemożliwe, ze względu na śliskość materiału – jak wejść i wyjść po namokniętej gipsowej powierzchni? – ponadto misa wiślicka przepuszcza wodę, jest wykonana z grudek miejscowego kamienia gipsowego pomieszanego z ziemią i bez zaprawy! Wątpliwości budzą wreszcie jej prymitywizm wykonania i lokalizacja, które skłaniają do zadania pytania: jak coś o tak symbolicznym i sakralnym charakterze mogłoby zostać zniszczone fundamentem budowanego kościoła?²⁵

Analiza szerokiego spektrum europejskiego pozwala dostrzec w kolistych strukturach – znajdujących na terenie kościołów romańskich lub tuż obok

24 Zob. K. Żurowska, *Studia nad architekturą wczesnopiastowską*, Warszawa–Kraków 1983 (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Historii Sztuki, 17), s. 71–102; A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej*, Warszawa 2006, s. 254–257; Z. Pianański, „*Sedes regni principales*”. Wawel i inne rezydencje piastowskie do połowy XIII wieku na tle europejskim, Kraków 1994, s. 185–196; L. Kajzer, *Zamki i społeczeństwo*, Łódź 1993, s. 57–58.

25 Starszą literaturę zestawia *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, red. M. Walicki, t. 2, Warszawa 1971, s. 775–776.

nich – urządzenia do mieszania zaprawy murarskiej²⁶. Późniejsze badania podważyły ostatecznie funkcję sakralną tzw. misy, a budowę sąsiadującego z nią kościoła św. Mikołaja przesunęły na okres nie wcześniejszy niż druga połowa XI wieku/schyłek wieku XI²⁷. Wskazywano na znane z terenu Wiślicy, zwłaszcza na „Regii”, zjawisko naturalnej genezy obiektu, tzw. misy krasowe. Inna interpretacja widzi w tym obiekcie urządzenie gospodarcze, np. do karmienia bądź pojenia zwierząt²⁸.

Dlatego też coraz częściej archeolodzy skłaniali się do stwierdzenia, iż całość została sztucznie wypreparowana z lokalnej gipsowej struktury²⁹ (owalne zagłębienie sięga do 37 cm w głąb i ma średnicę ok. 4 m), a występowanie takich owalnych form gipsowych stwierdzono na terenie Wiślicy. Byłoby to efektem potrzeby popularyzacji odkryć i zapotrzebowania władz oraz środowisk naukowych (fundusze, trwanie dalszych badań itp.) Ówczesny świadek eksploracji tego stanowiska, prof. Andrzej Tomaszewski, napisał po latach, że nieregularny kształt został obrobiony łopatą robotnika: „Stanowisko było eksplorowane niezgodnie z zasadami metodyki prac wykopaliskowych (...) w czasie plantowania zaczęła się pojawiać na ciemnym tle warstwy rędziny nieregularna, jaśniejsza plama gliny?, iłu?, zmieniająca kształt i powiększająca się w miarę obniżania poziomu wykopu. Podobnie wystąpiły nieopodal najpierw nieregularne pasma grudek skałki gipsowej, które w miarę plantowania ułożyły się w zarys nieregularnego łuku. W pierwszym przypadku chodzi o tzw. podium, którego pierwotna, górna powierzchnia był nieregularna, a obecna, płaska i pozioma, została jej nadana łopatą robotnika, podobnie jak ostrugane łopatą i «uregularnione»

26 Zob. T. Rodzińska-Chorąży, *Koliste struktury w Poznaniu i Wiślicy – misy chrzcielne czy urządzenia do mieszania zaprawy*, w: *Wiślica*, dz. cyt., s. 61–74; P. Urbańczyk, *Czy istnieją archeologiczne ślady masowych chrztów ludności wczesnopolskiej?*, „Kwartalnik Historyczny” 102 (1995) nr 1, s. 3–18; J. Kalaga, *Wiślicka „misa chrzcielna” w świetle źródeł archeologicznych*, w: *Wiślica*, dz. cyt., s. 82–85.

27 Zob. K. Żurowska, *Kościół św. Mikołaja w Wiślicy na tle romańskich jednonawowych budowli sakralnych*, w: *Wiślica*, dz. cyt., s. 57–60.

28 Zob. J. Kalaga, *Wiślicka „misa chrzcielna”*, dz. cyt., s. 82–85; J. Kalaga, W. Gliński, *Tak zwana misa chrzcielna w Wiślicy w świetle nowych badań archeologicznych*, w: *Kościół katolicki w Małopolsce w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Kowalski, J. Muszyńska, Kielce–Gdańsk 2001, s. 37–49.

29 Zob. A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej*, dz. cyt., s. 258.

krawędzie boczne. W drugim przypadku chodzi o «misę», której zarys zewnętrzny nigdy nie był płaską i poziomą krawędzią, jest ona bowiem też formą nadaną w czasie eksploracji. Również fakt, że powierzchnia podium i krawędź misy znajdują się na tym samym poziomie, jest wynikiem sposobu eksploracji. Poziom taki, jako poziom powierzchni terenu nigdy nie istniał. Po uzyskaniu czytelnego zarysu krawędzi misy eksplorowano jej wnętrze, w którym w miarę zagłębiania się w ciemnej warstwie rędziny coraz więcej przybywało grudek i grud gipsu. Eksplorację zatrzymano, gdy grudy gipsu zagaściły się, tworząc nieregularną, wklęsłą powierzchnię. Nie tylko więc krawędź, lecz również dno misy nie jest formą pierwotną, lecz wynikiem prac eksploracyjnych. Muszę więc stwierdzić, że mamy do czynienia z dwoma tworami, których forma, będąca podstawą wszelkich domysłów interpretacyjnych, nie jest pierwotna i nie odpowiada prawdzie. (...) Misy i podium nie należy uważać, za święte relikwie, choćby przez dziesięciolecia roztaczano nad nimi bluźniące rozumowi interpretacje³⁰.

Potwierdzeniem tego faktu są wyniki ostatnich badań weryfikacyjnych, które stwierdzają brak kontynuacji owej misy wewnątrz kościoła, a sam obiekt, jeśli istniał kiedykolwiek, to nie wcześniej niż w drugiej połowie XI wieku, wokół niego bowiem zlokalizowano relikty osady datowanej na tenże okres³¹.

Należy zatem powrócić do hipotezy, iż początki tego kościoła wiązały się z targiem. Lokalizacja w centrum wyspy miejskiej, na skrzyżowaniu przepraw, gdzie tworzył się ośrodek wczesnomiejski o charakterze podgrodzia, znajduje uzasadnienie zarówno w kontekście *patrocinium*, jak i najstarszej fazy otaczającego go cmentarza. Sam kościółek miał wymiary 5,85 m × 3,15 m z półkolistą apsydą, o archaicznej formie, z dobudowaną do niego kaplicą grobową. W historiografii wielokrotnie zwracano już uwagę na fenomen wezwania św. Mikołaja dla kościołów powiązanych z targami

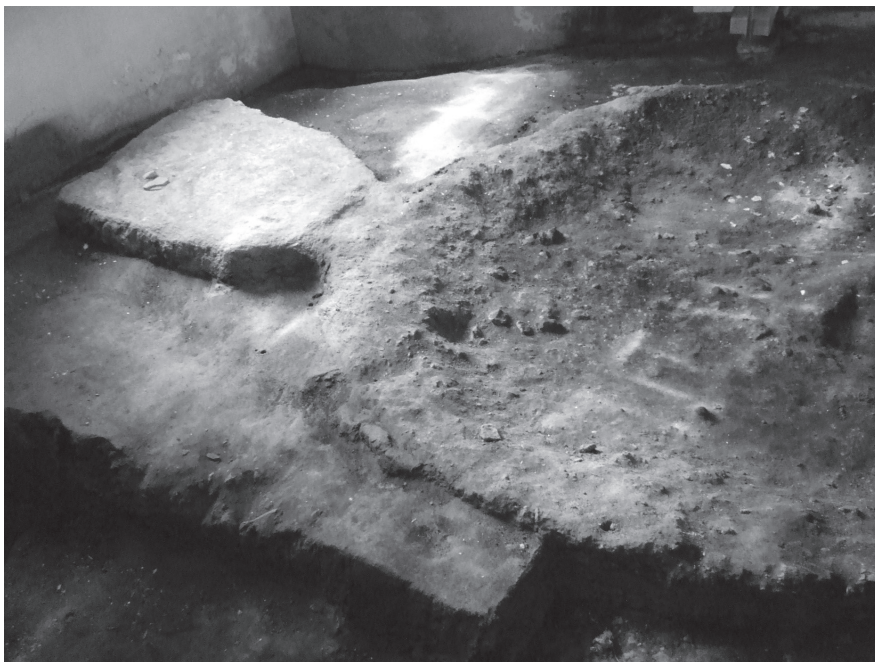
30 A. Tomaszewski, *Badania wiślickie między przeszłością a przyszłością*, dz. cyt., s. VII–VIII.

31 Zob. J. Kałaga, *Wczesnośredniowieczne osadnictwo przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, „Światowid” 36 (1986), s. 131–174; A. Tyniec-Kępińska, *Uwagi na temat możliwości datowania śladów osadnictwa przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, w: *Wiślica*, dz. cyt., s. 55; J. Kałaga, *Przyczynek do sporu o Wiślicę*, „Z Otchłani Wieków” 48 (1981) z. 3, s. 143–145.



Ilustracja 3. Relikty tzw. misy chrzcielnej i kościoła św. Mikołaja

Fot. P. Kardys, stan obecny.



Ilustracja 4. Relikty tzw. misy chrzcielnej i podium

Fot. P. Kardyś, stan obecny.

i drogami. Istotną przesłanką dla podobnej funkcji w tym konkretnym przypadku jest fakt, iż przy szlaku handlowym biegnącym przez Wiślicę wezwanie takie nosiły jeszcze cztery kościoły: w Bejskach, Korczynie Starym, Solcu i Zborówku.

Rysuje się jeszcze jedna możliwość interpretowania tego *patrocinium*. Zwrócono uwagę na wczesnopiastowskie ośrodki rezydencjonalne – w Krakowie, Poznaniu, Wrocławiu, Gieczu, Przemyślu, Sandomierzu i Wiślicy – w których wystąpiło to wezwanie, uchwytnie w źródłach z XI i XII wieku. Co ciekawe, wszystkie cechowała podobna lokalizacja, tzn. zawsze poza grodem lub palatium. Według ustaleń niemieckiej historiografii kult św. Mikołaja pojawił się w Niemczech w końcu X wieku i cieszył się zainteresowaniem dworu cesarskiego. Stanowił on przejaw ideologii władzy lub przynajmniej kojarzony był z polityczną sferą działania. W praktyce oznaczało to potrzebę fundowania kościołów mających takiego patrona w miejscowościach, w których monarcha często przebywał. Natomiast jego upowszechnienie wiąże się z translacją relikwii tego świętego do Bari w 1087 roku, co bardzo dobrze koreluje z analizą architektoniczną zachowanych relikwów, zakładającą początek ich funkcjonowania nie wcześniej niż pod koniec XI wieku³².

Reasumując, można stwierdzić, że tym, co wywołało burzliwą dyskusję w środowiskach historyków, historyków sztuki, architektury i archeologów, jest w pierwszym rzędzie kolistą strukturą związaną z relikwiami murowanego kościoła św. Mikołaja, w drugim zaś – zabudowa „Regii” w postaci relikwów architektury rezydencjonalnej. Obecnie oba zjawiska uzyskały już logiczne – poparte gruntowną retrospekcją dawniejszych wyników badań i współczesnych analiz porównawczych – rozwiązanie. I jako takie wytłumaczenie owo podawane jest w toku wykładów uniwersyteckich oraz w najnowszych naukowych opracowaniach dziejów Polski wczesnośredniowiecznej³³. Warto też podkreślić, że rozwiązanie owych „tajemnic” ani nie obniża rangi Wiślicy

32 Literatura wraz z jej omówieniem, zob. P. Kardyś, *Wiślica*, dz. cyt., s. 42–44.

33 Zob. S. Szczur, *Historia Polski. Średniowiecze*, Kraków 2002, s. 27–30; A. Buko, *Archeologia*, dz. cyt., s. 251–260.

w historii państwa piastowskiego³⁴, ani nie podważa znaczenia oraz niezwyklej wartości jej romańskich zabytków i wkładu w epicką twórczość epoki³⁵.

ABSTRACT

Wiślica over the years. The supposed baptismal font, „the mighty pagan prince”, the palatia on the Regia – the vexed questions

In the 1950s, Wiślica was already an object of interest of history amateurs and was part of the curriculum of primary and secondary schools, while in the 1960s it became the obvious topic of both academic and popular discussions on spreading Christianity on the Polish land. The situation continued in the 1970s only to lose its intensity in the 1980s and revive again in the 1990s and the early 2000s. However, the issue of Wiślica, which sparked numerous controversies, has always been a part of heated discussions of medievalists and archaeologists whose interests concentrated on the early Middle Ages. Archaeological findings published in the early 2000s dispelled any doubts concerning Wiślica thus making it a minor issue in the academic discussion on the beginnings of Christianity in Małopolska. However, the Wiślica research has become an important factor in the methodology of Polish history and archaeology. Two issues, namely, the circular structure connected with the relics of the stone church of St. Nicolas and the relics of residential constructions on the Regia provoked a heated discussion among historians, art historians, architecture historians and archaeologists. However, a detailed retrospection of the earlier research

34 Zob. szerzej: P. Kardyś, *Wiślica*, dz. cyt., s. 23–134 (szczególnie rozdziały: *Rola Wiślicy jako rezydencji panującego ośrodka dóbr monarszych i powiatu sądowego oraz Lokacja i zabudowa miasta*).

35 *Sztuka polska*, t. 2, s. 775–776; Z. Śmiechowski, *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa 2000, s. 634–638; *Architektura romańska w Polsce. Bibliografia*, red. E. Świechowska i W. Mischke, Warszawa 2001, s. 139–144; A. Tomaszewski, *Kolegiata wiślicka. Badania w latach 1958–1963*, w: *Kolegiata wiślicka. Konferencja zamykająca badania wykopaliskowe*, Kielce 1965, s. 21–63; L. Kalinowski, *Speculum artis*, Warszawa 1989, s. 175–226; W. Zalewski, M. Stec, *Rytowana romańska posadzka w kolegiacie wiślickiej*, Kraków 1994 (Studia i Materiały Wydziału Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki ASP w Krakowie, 4); G. Labuda, *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski*, Warszawa 1960, s. 245–298; P. Kardyś, *Legenda o Wiślawie Pięknym z Wiślicy – świadectwo małopolskiej epiki rycerskiej w świetle historiografii*, w: *Legendy świętokrzyskie*, red. K. Bracha, Kielce 2009, s. 261–280.

results and the contemporary comparative analysis have helped clarify these two issues. The results are included in university lectures and recent academic works on the history of Poland in the early Middle Ages. It must be noted that the latest conclusions do not, in any sense, diminish the role of Wiślica in the history of the Piast state or reduce the importance or value of its Romanesque monuments as well as the impact on the epic creativeness of the epoch.

BIBLIOGRAFIA

- Bielowski A., *Legenda panońska*, Lwów 1864 (Monumenta Poloniae Historica, 1).
- Johannis Dlugossi, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 1, w: *Opera Omnia*, ed. A. Przeździecki, t. 7, Cracoviae 1863.
- Antoniewicz W., *Znaczenie odkryć w Wiślicy*, „Silesia Antiqua” 10 (1968), s. 105–115.
- Architektura romańska w Polsce. Bibliografia*, red. E. Świechowska i W. Miśchke, Warszawa 2001.
- Buko A., *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej*, Warszawa 2006.
- Gąssowski J., *Archeologia Wiślicy. Hipotezy i kontrowersje*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybkowski, Warszawa 1997, s. 13–19.
- Gieysztor A., *Geneza państwa polskiego w świetle nowszych badań*, „Kwartalnik Historyczny” 61 (1954) z. 1, s. 103–136.
- Gliński W., *Zespół pałacowy w Wiślicy w świetle badań archeologicznych*, w: *Osadnictwo i architektura ziem polskich w dobie zjazdu gnieźnieńskiego*, red. A. Buko i Z. Świechowski, Warszawa 2000, s. 257–267.
- Gliński W., *Wiślica plemienna czy wczesnopaństwo*, w: *Civitates Principales. Wybrane ośrodki władzy w Polsce wczesnośredniowiecznej*, Katalog wystawy, Gniezno 1998, 77–91.
- Gliński W., Koj J., *Z nowszych badań nad wczesnośredniowieczną Wiślicą*, „Slavia Antiqua” 40 (1999), 119–150.
- Gołąb Z., *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, Kraków 2004.
- Jamka R., *Początki głównych miast wczesnośredniowiecznych w Polsce południowej w świetle badań archeologicznych*, cz. 2, Warszawa 1973.
- Kalaga J., *Wczesnośredniowieczne osadnictwo przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, „Światowid” 36 (1986), s. 131–174.
- Kalaga J., *Wiślicka „misa chrzcielna” w świetle źródeł archeologicznych*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybkowski, Warszawa 1997.

- Kalaga J., *Przyczynek do sporu o Wiślicę*, „Z Otchłani Wieków” 48 (1981) z. 3, s. 143–145.
- Kalaga J., Gliński W., *Tak zwana misa chrzcielna w Wiślicy w świetle nowych badań archeologicznych*, w: *Kościół katolicki w Małopolsce w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Kowalski, J. Muszyńska, Kielce–Gdańsk 2001, s. 37–49.
- Kalinowski L., *Speculum artis*, Warszawa 1989.
- Kajzer L., *Zamki i społeczeństwo*, Łódź 1993.
- Kardyś P., *Wiślica w średniowieczu i w okresie wczesnonowożytnym. Studia z dziejów miasta*, Kielce 2006.
- Kardyś P., *Legenda o Wisławie Pięknym z Wiślicy – świadectwo małopolskiej epiki rycerskiej w świetle historiografii*, w: *Legends świętokrzyskie*, red. K. Bracha, Kielce 2009, s. 261–280.
- Kolegiata wiślicka. Konferencja naukowa zamykająca badania wykopaliskowe*, red. A. Tomaszewski, Kielce 1965.
- Kozłowska-Budkowa Z., *Szkice i materiały z dziejów Wiślicy*, w: *Studia związane z badaniami wiślickimi*, red. W. Antoniewicz P. Biegański, Warszawa 1967, s. 11–36 (Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem, 5).
- Lalik T., *Sandomierskie we wcześniejszym średniowieczu. Prowincja, księstwo, województwo*, w: *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, red. T. Wąsowicz i J. Pazdur, Warszawa 1967, s. 39–109.
- Labuda G., *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski*, Warszawa 1960.
- Lanckorońska K., *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, „Orientale Christiana Analecta” 161 (1961).
- Lehr-Spławiński T., *Misja słowiańska św. Metodego a Polska*, Warszawa 1954.
- Lehr-Spławiński T., *Żywoty Konstantyna i Metodego*, Poznań 1959.
- Leśny J., *Wiślica*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 6, cz. 2, red. G. Labuda, Z. Stieber, Wrocław 1980, s. 491–499.
- Otrębski J., *Kirchenslawisches „vѣ Vislěchѣ”*, w: *Symbolae linguisticae in honorem G. Kuryłowicz*, Warszawa 1965, s. 223–226.
- Pianowski Z., „*Sedes regni principales*”. *Wawel i inne rezydencje piastowskie do połowy XIII wieku na tle europejskim*, Kraków 1994.
- Potkański K., *Kraków przed Piastami*, Kraków 1898.
- Rodzińska-Choraży T., *Koliste struktury w Poznaniu i Wiślicy, – misy chrzcielne czy urządzenia do mieszania zaprawy*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybkowski, Warszawa 1997, s. 61–81.

- Rodzińska-Choraży J., *Zespół architektoniczny na regii w Wiślicy. Próba analizy dostępnych danych*, w: *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, Poznań 1998, s. 561–572.
- Rodzińska-Choraży T., *Milenijne badania architektury średniowiecznej w Wiślicy: sukcesy, porażki, konsekwencje*, w: *W kręgu obchodów milenijnych na Kielecczyźnie (1957–1966/67). Państwo–Kościół–nauka–popularyzacja*, red. A. Młynarczyk-Tomczyk, S. Orzechowski, Kielce 2017, s. 291–320.
- Rospond S., *Wiślica – pierwotny gród Wiślan*, w: *Symbolae philologicae in honorem Vitoldi Taszycki*, Wrocław 1968, s. 273–281.
- Rozwadowski J., *Studia nad nazwami wód słowiańskich*, Kraków 1948.
- Rymut K., *Wiślica*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 6, cz. 2, red. G. Labuda, Z. Stieber, Wrocław 1980, s. 491.
- Świechowski Z., *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa 2000.
- Szczur S., *Historia Polski. Średniowiecze*, Kraków 2002.
- Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, red. M. Walicki, t. 2, Warszawa 1971.
- Szymański J., *Czy w Polsce istniał obrządek rzymsko-słowiański? Uwagi na marginesie książki K. Lanckorońskiej, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 6 (1963) nr 2*, s. 41–57.
- Tomaszewski A., *Kolegiata wiślicka. Badania w latach 1958–1963*, w: *Kolegiata wiślicka. Konferencja zamykająca badania wykopaliskowe*, Kielce 1965, s. 21–63.
- Tomaszewski A., *Badania wiślickie między przeszłością a przyszłością*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybkowski, Warszawa 1997, s. v–x.
- Tyniec-Kępińska A., *Uwagi na temat możliwości datowania śladów osadnictwa przy ul. Batalionów Chłopskich w Wiślicy*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybkowski, Warszawa 1997, s. 54–56.
- Urbańczyk P., *Czy istnieją archeologiczne ślady masowych chrztów ludności wczesnopolskiej*, „Kwartalnik Historyczny” 102 (1995) nr 1, s. 3–18.
- Wartołowska Z., *Wiślica – urbs famisissima in regno Lechitarum*, „Z Otchłani Wieków” 34 (1968) nr 3, s. 185–187.
- Wartołowska A., *Dzieje Wiślicy*, w: *Dzieje archeologii na Uniwersytecie Warszawskim*, red. S. K. Kozłowski, J. Kolendo, Warszawa 1993, s. 271–288.
- Widajewicz J., *Państwo Wiślan*, Kraków 1947.
- Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybkowski, Warszawa 1997.
- Zakrzewski S., *Opis grodów i terytoriów z północnej strony Dunaju, czyli tzw. Geograf Bawarski*, Lwów 1917.

Zalewski W., Stec M., *Rytowana romańska posadzka w kolegiacie wiślickiej*, Kraków 1994 (Studia i Materiały Wydziału Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki ASP w Krakowie, 4).

Żurowska K., *Studia nad architekturą wczesnopiastowską*, Warszawa–Kraków 1983 (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Historii Sztuki, 17).

Żurowska K., *Kościół św. Mikołaja w Wiślicy na tle romańskich jednonawowych budowli sakralnych*, w: *Wiślica. Nowe badania i interpretacje*, red. A. Grzybowski, Warszawa 1997, s. 57–60.

Wiktor Węglewicz

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

WYBRANE PROBLEMY Z DZIEJÓW KOŚCIOŁA POD WEZWANIEM ŚW. IDZIEGO W PTKANOWIE

Tematem rozdziału są wybrane problemy z dziejów kościoła pw. Świętego Idziego w Ptkanowie. Świątynia ta, znajdująca się w bardzo niewielkiej odległości od Opatowa, jak dotąd nie doczekała się nawet jednego artykułu przedstawiającego jej historię (istnieją, co prawda, fragmenty jej poświęcone, rozproszone w kilkunastu publikacjach, lecz ograniczają się one raczej do ogólnych stwierdzeń). Artykuł ten ma więc na celu przedstawienie niektórych zagadnień z jego dziejów, aby czytelnik mógł zapoznać się z fragmentami historii kościoła. Z kilkusetletniej historii wybrano do omówienia początki świątyni (bardzo tajemnicze i słabo uchwytnie w źródłach) oraz stan i wyposażenie kościoła od końca XVIII do końca XIX wieku.

Zagadnienie genezy powstania ptkanowskiego kościoła i jego dziejów we wczesnym średniowieczu należy do bardzo trudnych z powodu praktycznego braku źródeł. Bez wątplenia można stwierdzić, iż kościół ten ma metrykę sięgającą wczesnego średniowiecza. Nie zachowała się jednak, i raczej nie zostanie odnaleziona, informacja o dacie założenia świątyni oraz o jej fundatorze. Dokument fundacyjny kościoła nie jest znany. Nie wzmiankują

go późniejsze źródła; praktycznie pewne jest, iż nigdy nie istniał¹. Wiadomości źródłowe otwiera informacja pochodząca dopiero z XIV wieku. W 1325 roku Stefan, proboszcz kościoła, zapłacił papieskiemu poborcy podatków Andrzejowi z Veroli grzywnę srebrną i trzy skojce². Wzmianki są lakoniczne, w swej treści dotyczą jedynie spraw finansowych, lecz dają nam pewne potwierdzenie istnienia kościoła.

Czy jednak założenie nastąpiło dopiero w XIII lub XIV wieku? By odpowiedzieć twierdząco lub przecząco na tak postawione pytanie, należy przedstawić i zweryfikować kilka hipotez.

Pierwsza hipoteza – kościół został założony pod koniec XIII lub na początku XIV wieku. Za tą hipotezą przemawia fakt, iż obecna budowla kościoła pochodzi właśnie z tego okresu (powstała przed połową XV wieku, bowiem Jan Długosz stwierdza istnienie murowanego kościoła³. Według historyków sztuki istniejącą obecnie budowlę należy datować na przełom XIV i XV wieku)⁴, jak również wymieniony wyżej spis świętopietrza, w którym po raz pierwszy pojawia się parafia ptkanowska. Przeciw hipotezie przemawia kilka faktów. Przede wszystkim wezwanie św. Idziego, związane z szerzeniem jego kultu przez Władysława Hermana, jego żonę Judytę oraz Bolesława Krzywoustego, a więc o wiele wcześniejsze. Ponadto, wymienienie przez Jana Długosza kościoła ptkanowskiego jako fundacji monarszej lub możnowładczej (o czym niżej) oraz brak pewności co do tego, iż obecnie stojąca budowla była pierwszą na tym miejscu. Można przypuszczać, że znajdował się tu wcześniej budynek drewniany, a może także i wcześniejszy murowany. Nie da się tego jednoznacznie stwierdzić bez przeprowadzenia badań

1 Z okresu XI i XII wieku znanych jest bardzo mało dokumentów, a funkcjonowanie dokumentu w stosunkach wewnątrzpaństwowych rozpoczyna się dopiero od połowy XII wieku. Szerzej: T. Jurek, *Początki dokumentu polskiego*, w: *Dyplomatyka staropolska*, red. T. Jurek, Warszawa 2016, s. 70–71.

2 Należy nadmienić, iż podatek ten był odprowadzany również w kolejnych latach (kościół opłacił świętopietrze również w latach 1335 i 1336). *Acta Camerae Apostolicae*, volumen I, 1207–1344, red. J. Ptaśnik, Kraków 1913, s. 158, 377, 388 (Monumenta Poloniae Vaticana, 1).

3 Zob. J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, t. 2, Cracoviae 1863, s. 498.

4 Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 3: *Województwo kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 7: *Powiat opatowski*, Warszawa 1959, s. 55.

archeologicznych, które są w tym przypadku konieczne. Zwrócić należy jeszcze uwagę na dzwonnice (dawnej bramę wjazdową). W jej ścianę wmurowane są wtórnie elementy kamieniarki gotyckiej: dwie głowy⁵, lew (?) oraz niezidentyfikowane przedstawienia. Czyżby pochodziły one z poprzedniej murowanej świątyni?

Druga hipoteza – kościół został założony w końcu XI lub w pierwszej połowie XII wieku. Za wczesnym datowaniem świątyni przemawia przede wszystkim jej wezwanie – św. Idziego. Jego kult został, jak już wspomniano, wprowadzony do Polski przez Władysława Hermana i jego żonę Judytę, którzy wstawiennictwu świętego zawdzięczali narodziny syna Bolesława⁶. Krzywousty kontynuował fundowanie świątyń poświęconych św. Idziemu. Historycy (Teresa Dunin-Wąsowicz oraz Józef Dobosz) przyjmują, iż kult świętego był zorganizowany wokół dynastii, a jego rozprzestrzenianie należy łączyć z dworem książęcym oraz najbliższymi współpracownikami monarchy⁷. Podkreśla się również, iż Herman był ogólnie przychylny rozwojowi budownictwa sakralnego także poza najważniejszymi ośrodkami państwa⁸. Czy to więc z czasów tego księcia pochodzi ptkanowska świątynia? Istnieje kilka, niestety dość wątplych, poszlak na to wskazujących. Po pierwsze, Jan Długosz umieszcza pod rokiem 1086 wiadomość o fundowaniu przez Hermana oraz jego rycerzy kościołów w Tarczku, Ptkanowie, Kłodawie, Kcyni, Krobii, Czerniejowie, Giebułtowie i Zborowie⁹. Drugą poszlaką jest wzmianka zamieszczona w inwentarzu z 1888 roku¹⁰. Część dawniejszych badaczy również opowiadała się za tą hipotezą. Karol Maleczyński spośród 19 kościołów noszących wezwanie św. Idziego dziewięć przypisywał czasom Władysława Hermana; wśród nich był także Ptkanów¹¹. Jego wywody

5 Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, dz. cyt., s. 55.

6 Zob. J. Dobosz, *Monarcha i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, *Poznań* 2002, s. 159–160.

7 Zob. J. Dobosz, *Monarcha*, dz. cyt., s. 183.

8 Zob. K. Benyskiewicz, *Władysław I Herman książę Polski 1079–1102*, *Kraków* 2014, s. 223.

9 Zob. J. Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 4, *Warszawa* 2009, s. 187.

10 Zob. Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu (dalej: AD Sandomierz), Akta parafii Ptkanów 1848–1983, k. 91.

11 Zob. K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, *Wrocław* 1975, s. 262–263.

były wszakże oparte na źródłach pochodzących głównie z XIV i XV wieku, w związku z tym obarczonych dużym prawdopodobieństwem błędów¹². Dysponujemy więc niewieloma informacjami, które w dodatku nie są zbyt przekonujące. Przekaz XIX-wieczny mógł pochodzić właśnie z dzieła Długosza, a nie być materiałem niezależnym, opartym na tradycji miejscowej. Z kolei kronikarz sam prawdopodobnie wiedział niewiele o początkach Ptkanowa, bowiem w swoim dziele pod rokiem 1144 umieścił zupełnie inną informację (o niej niżej). Przypisywanie świątyni Hermanowi można ze sporą dozą prawdopodobieństwa uznać za „uczoną późniejszą kombinację”¹³. Dodatkowo należy stwierdzić, iż o ile osadnictwo na ziemi sandomierskiej rozwijało się w szybkim tempie z uwagi na warunki tu panujące (bardzo dobra ziemia), o tyle nie widać śladów zainteresowania Władysława Hermana tymi obszarami. Oprócz wątpliwej kwestii, która jest tu omawiana, brak poważniejszych informacji o działaniach księcia na rzecz kościoła na Sandomierszczyźnie.

Istnieje jeszcze druga, bardziej prawdopodobna możliwość: kościół w Ptkanowie został ufundowany przez Piotra Włostowica jako jeden z 70 lub 77 legendarnych kościołów, które miał ufundować jako pokutę (w rzeczywistości było ich znacznie mniej). W takim wypadku początki świątyni należałoby przesunąć mniej więcej na połowę XII wieku, najpóźniej w 1153, w którym to roku Włostowic zmarł. Poszlak na to wskazujących jest kilka. Jan Długosz pośród szeregu świątyń fundowanych przez możnowładcę wymienia również Ptkanów¹⁴. Wydaje się, iż jest to bardziej prawdopodobna informacja niż ta umieszczona pod rokiem 1086. Silnym argumentem jest zachowanie się miejscowej tradycji o fundacji Włostowicowej. Co prawda, udało się odnaleźć ślady dopiero XIX-wieczne, lecz wiele przemawia za istnieniem świątyni od czasów średniowiecza. W inwentarzu kościelnym z 1818 roku znajduje się informacja: „Kościół z fundamentu wyprowadzony roku

12 Zob. J. Dobosz, *Monarcha*, dz. cyt., s. 180.

13 A. Grzybkowski, *Kościół św. Idziego w Inowłodzu*, w: *Problemy badawcze średniowiecznego Inowłodza* (Materiały konferencji w Inowłodzu w dn. 2–3 maja 1980 roku), red. J. Augustyniak, Łódź 1984, s. 32.

14 Zob. J. Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 5, Warszawa 2009, s. 28.

1140 przez Wielm. Dunina Brzyskiego dziedzica wsi Brzyzia”¹⁵. Przekaz miejscowy potwierdza *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, dodając jeszcze wzmiankę o templariuszach: „Tradycja przypisuje założenie starożytnego tutejszego kościoła bądź Duninowi, bądź Templariuszom i odnosi fundacje do połowy XII wieku”¹⁶. Ksiądz Jan Wiśniewski przyjmuje tezę Marcina Bielskiego, który przypisuje fakt fundacji Skrzynna, Żarnowa i Ptkanowa temu możnowładcy¹⁷. Materialnym świadkiem trwałości przekazu wydaje się zachowany do dziś kamień wmurowany w południową ścianę świątyni. Widnieje na nim napis: „AD 1140”. Wedle historyków sztuki wykonano go w XVI bądź w XVII wieku¹⁸. Współczesna historiografia polska datuje kościół raczej na XII wiek, bez dalszego precyzowania¹⁹.

Na zakończenie należy zastanowić się, dlaczego kościół został zbudowany właśnie w tamtym miejscu. Ponownie, ze względu na brak źródeł, nie da się stwierdzić nic pewnego. Można jedynie wysnuć kilka prawdopodobnych hipotez. Te zaś mogą być następujące:

- a) istnienie w tym miejscu jakiejś pogańskiej świątyni (kościół stoi na dość wysokim wzgórzu, które zapewne dawniej było bardziej strome i niedostępne). Należy zwrócić uwagę na fakt, iż przy dobrej pogodzie jest widoczny szczyt Łyśca, a ten był przecież znanym sanktuarium pogańskim;
- b) następował rozwój sieci parafialnej i postanowiono ją tu ulokować ze względu na wzrastające potrzeby schryścianizowanej ludności;
- c) w przypadku gdy lokacja byłaby przeprowadzona przez Piotra Włostowica, wieś Ptkanów byłaby własnością możnowładcy, który w ramach pokuty fundował świątynię po prostu w swoich dobrach (Łabędzie posiadali jakieś dobra w okolicach Opatowa²⁰, niewykluczone więc, że w ich władaniu znajdowała się ta wioska).

15 AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 180–1827 (1888), k. 64.

16 *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 9, red. B. Chlebowski i W. Walewski, Warszawa 1888, s. 261.

17 Zob. J. Wiśniewski, *Dekanat opatowski*, Radom 1907, s. 367.

18 Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, dz. cyt., s. 55.

19 Zob. J. Dobosz, *Monarcha*, dz. cyt., s. 182.

20 Zob. M. Friedberg, *Ród Łabędziów w wiekach średnich*, „Rocznik Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie” 7 (1926), s. 88.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż początki kościoła ptkanowskiego na obecnym etapie badań nie mogą być wyjaśnione. Co więcej – z uwagi na praktyczny brak źródeł wczesnośredniowiecznych w Polsce – wyjaśnienie tego frapującego zagadnienia będzie niezwykle trudne i do końca w praktyce niemożliwe. Można przyjąć, iż kościół powstał w pierwszej połowie XII wieku – i to raczej bliżej połowy niż początku – oraz, iż możliwym fundatorem był Piotr Włostowic. Bez szerszych badań archeologicznych nie będzie jednak możliwe stwierdzenie czegoś więcej.

Drugim problemem, który stał się przedmiotem niniejszego artykułu, jest stan zabudowań i wyposażenie kościoła w XIX wieku. Można je odtworzyć za pomocą spisów inwentarza kościelnego, których kilka dochowało się do czasów obecnych. Najstarszy inwentarz, który pomimo wcześniejszej metryki zostanie uwzględniony (ponieważ daje dobry wgląd na stan kościoła w końcu epoki staropolskiej), pochodził jeszcze z czasów I Rzeczypospolitej – został spisany 12 kwietnia 1779 roku²¹. Kolejny, będący spisem naczyń liturgicznych, z 1787 roku²². Do epoki staropolskiej należał jeszcze opis kościoła z 1791 roku, obecnie zaginiony. Źródła XIX-wieczne otwiera opis zabudowań należących do parafii z 1818 roku²³; po nim następują: inwentarz kościoła i majątku plebanii z 14 lipca 1821 roku²⁴; inwentarz budowli ekonomicznych z 1860 roku²⁵; inwentarz z 22 sierpnia 1862 roku²⁶; z 30 maja 1873 roku²⁷, a ostatnim z nich jest *Spis inwentarza kościoła parafialnego Ptkanów* z 1888 roku²⁸. Wykonywane one były od czasu do czasu na polecenie konsystorza lub też z okazji obejmowania parafii przez nowego plebana. Pierwszy z zachowanych jest dosyć krótki, ale dotyka wszystkich kwestii ważnych z punktu widzenia funkcjonowania świątyni. Dla odmiany inwentarze z 1821 roku i 1888 roku są bardzo obszerne, zawierają szereg informacji traktujących o kwestiach ekonomicznych, a nawet spisy chłopów

21 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801–1827 (1888), k. 114 r.

22 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 13 r.

23 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 64 r.

24 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 109 r.

25 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848–1983, k. 29 r.

26 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 52 r.

27 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 79 r.

28 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 r.

pańszczyźnianych służących w Ptkanowie. Budynek kościoła pochodzi prawdopodobnie z przełomu XIV i XV wieku. Wybudowany został w stylu gotyckim²⁹. Jest on jednonawowy, pierwotnie był dużo krótszy. Obecny wygląd zawdzięcza przebudowie po pożarze z końca XIX wieku, dokonanej przez proboszcza ks. Józefa Świechowskiego wraz z parafianami³⁰. Prace zostały wykonane w latach 1906–1910 przez znanego architekta, późniejszego dziekana Wydziału Architektury Politechniki Warszawskiej Józefa Piusa Dziekońskiego³¹. Mury kościoła wykonane zostały z ciosu kamiennego, od zewnątrz nie były nigdy tynkowane. Cała konstrukcja była wyjątkowo solidna, bowiem przez cały XIX wiek stan zewnętrzny murów określano jako dobry; wyjątkiem były 60. oraz 70. lata tego stulecia. W 1862 roku stwierdzono, iż co prawda „mury kościelne zewnątrz są w dobrym stanie prócz w paru miejscach, gdzie należałoby kamienie na szkarpach wziąć na wapniu i od strony południowej podmurować”³². W 1873 roku stan budowlany określono jako „zły”; nie zostało jednak dokładnie wskazane, w czym był problem³³. Najprawdopodobniej więc wystąpiły jakieś pęknięcia, które zostały usunięte. Prezbiterium było sklepienie zapewne od czasu średniowiecza (znajduje się w nim sklepienie kolebkowo-krzyżowe), podobnie było z później dobudowaną zakrystią (kolebkowe)³⁴. Za to nawa główna przez cały interesujący nas okres była przykryta płaskim sufitem wykonanym z tarcic (można stwierdzić, iż były to zwyczajne deski)³⁵. Nie wiadomo nic na temat możliwego sklepienia w nawie głównej (nie wydaje się prawdopodobnym, iż w średniowieczu ono nie istniało – skoro jest w prezbiterium, analogicznie powinno być w nawie. Może uległo ono zawaleniu przy jednym z pożarów – potrzebne są dalsze badania).

Nieodłączną dla dobrego konserwowania się murów kwestią był dobry dach. Nie wiadomo, czym pokryty był kościół w czasach staropolskich.

29 Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, dz. cyt., s. 55.

30 Zob. J. Wiśniewski, *Dekanat*, dz. cyt., s. 371.

31 Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, dz. cyt., s. 55.

32 AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848–1983, k. 52 r.

33 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848–1983, k. 79 v.

34 Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, dz. cyt., s. 55.

35 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 110 v; Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 v.

Można domniemywać, iż – wzorem większości budowli kościelnych – był kryty gontem, zwłaszcza że potwierdza taki materiał inwentarz 1873 roku³⁶. Stan techniczny dachu obserwowano od 1821 roku, kiedy stwierdzono, iż „potrzeba nowego przekrycia”³⁷. Przez kilkanaście następnych lat nie był konserwowany i zalecenia co do naprawy zostały powtórzone³⁸. Remontu dokonano wreszcie w 1861 roku, gdy naprawiono jego większą część³⁹. Duże zmiany nastąpiły w latach 80. XIX wieku. Zmieniono wówczas gont na blachę żelazną, a w 1884 roku dodatkowo naprawiono i pomalowano wieżyczkę. Wygląd zewnętrzny różnił się od obecnego: dach pomalowano bowiem na czerwono, a wieżyczkę na odcień perłowy⁴⁰.

We wnętrzu kościoła znajdowała się posadzka. Nie wiadomo, jak prezentowała się w epoce staropolskiej. W 1821 roku stwierdzono, iż zarówno w kościele, jak i zakrystii, była ona kamienną⁴¹. W ciągu kilkudziesięciu lat uległa ona popsuciu i już w 1862 roku sugerowano, by wyrównać część znajdującą się w nawie głównej. Pod chórem natomiast jej stan był na tyle zły, iż wizytujący sugerowali założenie nowej⁴². Nie wiadomo, czy remonty wykonano. Inwentarz z 1888 roku stwierdza jedynie istnienie w prezbiterium i nawie posadzki kamiennej, natomiast w zakrystii – posadzki wykonanej z desek (która najwidoczniej zastąpiła popsutą swoją kamienną poprzedniczkę)⁴³.

Wnętrze kościoła w końcówce okresu I Rzeczypospolitej było bardziej niż skromne. Można odnieść wrażenie, iż świątynia była bardzo zaniedbana: „żadnej przyzwoitej ozdoby nie ma”⁴⁴. W kościele znajdował się wówczas jedyny ołtarz (zapewne barokowy), który w dodatku pozbawiony był górnej części, rzeźb, a nawet malowania (!). W nim umieszczono obraz św. Idziego (zaczerniony i dziurawy; jedyne jego ozdoby to drewniana sukienka posrebrzana, infuła, pastorał i krzyżyk). Oprócz ołtarza do wyposażenia

36 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 79 v.

37 AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 110 r.

38 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 29 r.

39 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 52 r.

40 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 r.

41 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 110 rv.

42 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 29 v.

43 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848I, k. 91 rv.

44 AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 114 v.

wnętrza należały także: cyborium, 6 ławek i chór, na którym znajdował się zepsuty mały pozytyw. Autorzy spisu zwracali także uwagę na brak ważnych elementów wyposażenia: graduału, antyfonarza, katafalku, grobu na Wielki Piątek, większej ilości ławek, konfesjonau, a nawet kropidła⁴⁵! Wyposażenie uzupełniały również naczynia liturgiczne, ornaty, stroje dla służby, kilka najważniejszych ksiąg (mszały, Ewangelia itp.). Należy jednak zauważyć, iż z czasem ulegało ono zmianom z powodu zawirowań związanych z rozbiorami i wojnami napoleońskimi. Proboszcz Michał Rudzki nie pozostał obojętny na wezwanie o pomoc dla Ojczyzny i przekazał w 1794 roku część przedmiotów liturgicznych na potrzeby powstania kościuszkowskiego. Z kolei kilka lat później rząd austriacki, po klęskach poniesionych w walkach z napoleońską Francją, zabrał sporą ilość przedmiotów srebrnych z terenu Galicji. Rekwizycje te nie ominęły także Ptkanowa⁴⁶.

Tabela 1. Spis naczyń liturgicznych z 1779 roku

LP.	NAZWA NACZYNIA	UWAGI
1.	Monstrancja srebrna z promieniami, z Melchizedekiem srebrnym wyzłoconym	Prawdopodobnie barokowa z XVII wieku
2.	Kielichów dwa intus et extra wyzłocone z patenami. Trzeci pozłoty potrzebujący, a bardziej przerobienia	Kielich srebrny oddany na cele powstania kościuszkowskiego.
3.	Puszka, pro conservanda Sacro saneta Eucharistia srebrna intus et extra wyzłacana	
4.	Krzyż srebrny z gałeczkami oprócz jednej i kwiatkami, nieco znać, że był wyzłacany	Oddany na cele powstania kościuszkowskiego

45 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 114–115.

46 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 111 r.

LP.	NAZWA NACZYNIA	UWAGI
5.	Relikwiarz w trumienkę, wielki srebrny czterogałkowy z aniołkami na wierzchu, w którym relikwie św. Idziego	Oddany władzom austriackim w Krakowie w 1807 roku
6.	Trybularz srebrny. Łódka do niego srebrna	Trybularz oddany władzom austriackim w Krakowie w 1807 roku, zaś łódka – w 1794 roku
7.	Vasculum do chorych srebrne intus wyłożone	
8.	Ampulek para srebrnych i tacka także	
9.	Korona, infuła, pastorał i krzyżyk na obrazie św. Idziego srebrne i sukienka drewniana posrebrzana	Pastorał z krzyżykiem oddane na cele powstania kościuszkowskiego
10.	Krucyfików na ołtarzach dwa	
11.	Lichtarzów większych cynowych i mniejszych 12	
12.	Lichtarzyków małych mosiężnych 4	
13.	Pieczęć kościelna mosiężna	
14.	Kociołków miedzianych dwa, jeden na wodę święconą, drugi in baptisterio	
15.	Vasculum pro olea infirmorum cynowe	
16.	Vasculum potrójne pro Oleis Sacris	
17.	Lampa cynowa coram Sanctissimus	

Źródło: AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801–1827 (1888), k. 111 r, 114 r.

Podsumowując, można stwierdzić, że zarówno stan, jak i wyposażenie kościoła ptkanowskiego u progu XIX wieku przedstawiały się skromnie i biednie. Mając jednak na uwadze fakt, iż sama świątynia oraz parafia nie należały do dużych, można uznać, iż było to wystarczające dla zapewnienia posługi parafianom.

Zgoła inaczej było kilkanaście lat później: proboszcz Rudzki, co już wówczas podkreślono, zadbał zarówno o świątynię, jak i o zabudowania parafii i plebanii („pokazuje się widocznie, iż za posesysi x. Rudzkiego przybyło bardzo wiele i w kościele porządku, którego w ogóle nie było, i w budowlach szczególnie przez wymurowanie nowego domu dla proboszcza w miejscu pustek kosztem x. Rudzkiego”⁴⁷). Duże zmiany zaszły wewnątrz: stary ołtarz główny został usunięty, a (prawdopodobnie) z braku pieniędzy wymurowano jedynie mensę, a reszta została namalowana bezpośrednio na ścianie. Wciąż znajdował się tam obraz św. Idziego (umieszczony w jakichś drewnianych ramach?), co ciekawe, był on zasłaniany drugim obrazem z wizerunkiem św. Stanisława⁴⁸. Dodatkowo w nawie głównej wykonano dwa malowane ołtarze boczne: po lewej św. Anny, po prawej – Matki Bożej. Do wyposażenia doszły jeszcze nowe organy, obraz Przemienienia Pańskiego oraz 2 ławki i 2 konfesjonały⁴⁹. Proboszcz Rudzki zadbał także o sprawienie nowego kielicha srebrnego, lichtarzy oraz 9 nowych ornatów (na ogólną liczbę 15 znajdujących się wówczas w Ptkanowie)⁵⁰. Następca ks. Rudzkiego, ks. Haraziński, podczas swoich 42 lat na stanowisku proboszcza zaniedbywał kwestię remontów. W 1862 roku tynk wewnątrz kościoła odpadał zarówno ze ściany, jak i ze stropu (podsiębitki). Także chór był w „nienajlepszym stanie”. Autorzy inwentarza sugerowali, iż należałoby poprawić obraz św. Idziego oraz naprawić zasłonę w postaci obrazu św. Stanisława. Sugerowano budowę nowego ołtarza głównego oraz ołtarzy bocznych, a jeśli nie naprawę, to chociaż ich podmalowanie⁵¹. Porządek był za to utrzymywany w zakrystii, gdzie jednak nie było zbyt dużo paramentów, a do tego większość była źle konserwowana i z tego powodu nieużywana (na

47 AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 116 r.

48 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 110 v.

49 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 111 rv.

50 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 112 rv.

51 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 52 v.

zestaw naczyń liturgicznych składały się dwa kielichy, trybularz z łódką, 6 lichtarzy; o innych – brak informacji)⁵². Jeden z mszałów leżał nieoprawiony z porozrzucanymi kartkami. Ogólne wrażenie było negatywne: „Generalnie wypadaloby w całym kościele lepszy porządek zrobić (wybielić i wymurować)”⁵³.

Przyczyna wszystkich zaniedbań leżała, jak się wydaje, w fakcie, iż ks. Haraźniński pod koniec życia, ze względu na stan zdrowie, nie był w stanie podjąć odpowiednich kroków w celu naprawy budynku i wyposażenia. Dlatego też sugerowano przysłanie na parafię kogoś młodego i energicznego, by mógł wykonać odpowiednie remonty⁵⁴. Stan wyposażenia wewnętrznego zaczął się poprawiać od połowy lat 70. XIX wieku. W 1873 roku ufundowano nowy ołtarz główny (staraniem rodziny Ośniałowskich). Do niego parafianin z Trembanowa, Wojciech Stępień, ufundował w 1886 roku obraz św. Idziego – pędzla Kazimierza Alchimowicza⁵⁵. W 1887 roku zostało wykonane nowe tabernakulum drewniane. Nie zmieniono za to ołtarzy w nawie – nadal znajdowały się tam malowane ołtarze z obrazami Matki Bożej oraz św. Anny. W kościele znajdowało się ponadto 12 ławek (7 w nawie oraz 7 w prezbiterium) oraz dwa konfesjonały⁵⁶.

Jeżeli chodzi o wyposażenie kościoła w naczynia liturgiczne oraz inne przedmioty, to w 1888 roku było ono następujące:

Tabela 2. Spis naczyń liturgicznych oraz innych utensyliów w roku 1888

LP.	NAZWA
1.	Monstrancja srebrna w promieniach wyłaczana popsuta w kawałkach
2.	Monstrancja platerowana w promieniach z figurami wyłaczana, na podstawie posrebrzanej z 4 Ewangelistami połączanymi. Dar Kacpra Kałuckiego z Trembanowa

52 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 53 r.

53 AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 53 r.

54 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 56 r.

55 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 v; J. Wiśniewski *Dekanat*, dz. cyt., s. 368.

56 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 r.

LP.	NAZWA
3.	Kielich srebrny lany wewnątrz i zewnątrz wyzłacany z 9-ma główkami aniołków i trzema figurami w podstawie z pateną wyzłacaną srebrną
4.	Kielich srebrny kuty, gładki wewnątrz wyzlacany z pateną srebrną wyzlacana
5.	Kielich miedziany zewnątrz posrebrzany, wewnątrz wyzlacanyz takąż patyną nowy w 1887 roku nie konsekrowany. Dar p. Adama Lipińskiego
6.	Puszka do Sanctissimum miedziana zewnątrz posrebrzana wewnątrz wyzlacana
7.	Vasculum do chorych całe wyzlacane dar K. Kałuckiego
8.	Vasculum do chorych srebrne wewnątrz wyzlacane
9.	Ampułki z tacką wewnątrz wyzlacane zewnątrz posrebrzane dar p. Lipińskiego
10.	Kociołków miedzianych dwa
11.	Pasyjka jedna z figurą pozlacaną
12.	Lichtarzy [miedzianych] 14 posrebrzanych
13.	Lichtarzy [cynowych] sztuk 12
14.	Lampa przed Sanctissimum
15.	Passyi mosiężnych 3 przed ołtarzem
16.	Lichtarzy [mosiężnych] 2
17.	Tacek trzy
18.	Trybularz z trzema łańcuszkami posrebrzany
19.	Łańcuszków do lamp wiszących
20.	Pieczętki dwie Urzędnika Stanu Cywilnego

Źródło: AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848–1983, k. 91 v i 91 r.

Jak widać z powyższego spisu, kościół posiadał wszystkie potrzebne utensylia do celów liturgicznych. Widać też, iż zarówno miejscowi ziemianie, jak i chłopci przyczyniali się do wzbogacenia kościoła o kolejne paramenty, co pokazuje ich dewocję i pewne obowiązki ciężące na bogatych członkach społeczności. Oprócz wyżej wymienionych rzeczy na wyposażeniu kościoła znajdowały się 23 ornaty, 7 kap, kilkadziesiąt obrusów na ołtarz, ręczniczków, korporałów, komży, humerałów, alb oraz puryfikaterzy⁵⁷. Zwraca za to uwagę wciąż niewielka liczba ksiązek: jedynie dwa nowe mszały, jedna stara agenda i mała Ewangelia oraz dwa nowe duże śpiewniki⁵⁸. Ciekawostką jest wymienienie zachowanych w parafii akt metrykalnych. Ze spisu wynika, iż metryki chrztu zachowały się od 1748 roku, ślubów – od 1695 roku, a zmarłych – od 1777 roku⁵⁹.

Jednym z obiektów wchodzących w skład kompleksu kościelnego była dzwonnica. Została ona umieszczona w dawnej baszcie obronnej. Od końca XVIII wieku do I wojny światowej mieściła 3 dzwony⁶⁰. Przykryta była gontem, który w 1862 roku wymagał naprawy (tak samo jak jej mury)⁶¹. Naprawy dokonano w 1883 roku, kiedy wymieniono również gont na blachę (pomalowaną na kolor brązowy). Parter służył wówczas za kostnicę⁶².

Nierozłącznie związany z kościołem i jego funkcjami był cmentarz. W Ptkanowie na przestrzeni dziejów istniały dwa: pierwszy został założony w średniowieczu i zgodnie z ówczesnym trendem znajdował się wokół świątyni: „wedle niego cmentarz obmurowany”⁶³. Prowadziły do niego dwie bramy: jedna od zachodu (pozostały po niej ślady), druga – obok dzwonnicy (jest to zapewne dzisiejsze wejście)⁶⁴. W latach 50. XIX wieku stary cmentarz został dla pochówków zamknięty. Na jego miejsce zorganizowano nowy, położony tuż za murami. Pochówki na nim odbywały się na pewno w 1856 roku (taka data widnieje na jednym z najstarszych zachowanych nagrobków).

57 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848–1983, k. 91 r.

58 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 v.

59 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 v.

60 J. Wiśniewski *Dekanat*, dz. cyt., s. 369.

61 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 29 r, 53 r.

62 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 r.

63 AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 114 r.

64 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 110 r.

Początkowo nie był ogrodzony, nie posiadał nawet żadnego krzyża, na co zwracano uwagę⁶⁵. Pomimo braku pochówków stary cmentarz pozostawał w inwentarzach aż do końca XIX wieku. W 1888 roku jego stan przedstawiał się następująco: „Okolo kościoła obmurowany (...) mury starożytnością nadwyrężone, potrzebują reparacyi. Brama na cmentarz kościelny murowana z kamienia od zachodu na południe schody kamienne”⁶⁶. Z kolei o „nowym” zapisano jedynie, iż łączy się ze „starym” i że zajmuje 2 morgi powierzchni⁶⁷.

Na koniec należy dodać, iż w Ptkanowie znajdowały się naturalnie i obiekty gospodarcze, takie jak: stajnie, obory, stodoły, spichlerze, zabudowania dla służby, domki dla wikariusza i organisty. W tym tekście wspomnieć należy jeszcze o plebaniach. W badanym okresie istniały dwie. Pierwsza została zbudowana w 1697 roku. Sto lat później jej stan był bardzo zły: drewno było nadpróchniałe, okna i piec były niesprawne, brakowało ogrodzenia, nawet dach i krokwie były spróchniałe⁶⁸. To wszystko wskazuje na kiepski stan całej parafii ptkanowskiej w końcu XVIII wieku. Budynek plebanii widocznie nadawał się jedynie do rozbiórki, bowiem ks. Michał Rudzki własnym sumptem wybudował w 1789 roku drugą plebanię, na miejscu dotychczas pustym. Był to budynek częściowo murowany, częściowo drewniany, kryty gontem⁶⁹. Przez lata nieremontowany, bardzo zapuszczony, dopiero w roku 1882 roku został gruntownie odrestaurowany⁷⁰.

Kościół pod wezwaniem św. Idziego w Ptkanowie posiada długą, sięgającą wczesnego średniowiecza polskiego historię. Niestety, wciąż wiadomo bardzo mało na temat jego początków. Są one owiane mgłą tajemnicy z powodu małej ilości informacji źródłowych, w dodatku często wątpliwych lub sprzecznych ze sobą. Ostrożnie można datować jego początki na pierwszą połowę XII wieku, i to raczej bliżej lat 40. lub 50. Wydaje się, iż można powiązać fundację z wybitnym możnowładcą Polski XII wieku – Piotrem Włostowicem.

65 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 53 v.

66 AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 r.

67 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848, k. 91 r.

68 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1801, k. 115 r.

69 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów, k. 64 r., 113 r.; J. Wiśniewski, *Dekanat*, dz. cyt., s. 369.

70 Zob. AD Sandomierz, Akta parafii Ptkanów 1848–1983, k. 91 r.

Atrybucja ta, uwzględniając istnienie kilku niezależnych przekazów, jest prawdopodobna. Wydaje się, że należy odrzucić wersję o powstaniu świątyni w czasach Władysława Hermana jako niepopartą żadnymi poważniejszymi przesłankami. Zagadki początków kościoła nie da się wyjaśnić bez gruntownych badań archeologicznych, które są koniecznością. Podczas wielu wieków istnienia świątynia i parafia podlegały istotnym zmianom. Sytuacja pod koniec XVIII wieku była bardzo zła. Być może z powodu starości lub nieudolności proboszcza, a może braku funduszy stan budowlany oraz wyposażenie kościoła stały na bardzo niskim poziomie. Wymownie świadczy o tym stan ołtarza głównego (częściowo zniszczonego) oraz obrazu św. Idziego (podziurawionego). W dodatku część wyposażenia została przekazana na fundusz powstania kościuszkowskiego lub zabrana przez władze austriackie po klęskach w walce z Napoleonem. Na szczęście w parafii rozpoczął pracę ks. Michał Rudzki, który doprowadził do remontów kościoła, wzbogacił jego wyposażenie, a przede wszystkim postawił nowy budynek plebanii, istniejący do dziś. Kolejni opiekunowie świątyni zaniedbali prace porządkowe i znów rozpoczął się kilkudziesięcioletni okres zaniedbania pilnej kwestii remontów. Stan kościoła uległ poprawie dopiero w latach 70. i 80. XIX wieku. Ufundowano wówczas sporo paramentów liturgicznych, we wszystkich obiektach dachy pokryto blachą, wyremontowano parafię oraz ufundowano nowy ołtarz. Była to po części zasługa proboszcza, a po części także miejscowych parafian, którzy nie skąpili ofiar na rzecz swojego kościoła.

ABSTRACT

Chosen cases from the history of church of saint giles in Ptkanow

The topic of the article concerns the history of the church of Saints Gilles in Ptkanów. This paper aims to fill the gap in research work on its history that has never been explored. The paper presents two selected cases from more than 800-year church history. The first one focuses on the mysterious beginnings of the church in early medieval times; the second one presents the condition of buildings and facilities of the church as well as the parish from the end of the 18th century until the end of the 19th century. The work is based on the archives from the Diocesan Archive in Sandomierz, books, and articles on the topic.

BIBLIOGRAFIA

- Acta Camerae Apostolicae*, vol. 1: 1207–1344, red. J. Ptaśnik, Kraków 1913 (Monumenta Polonie Vaticana, 1).
- Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu, Akta parafii Ptkanów 1801–1827 (1888).
- Archiwum Diecezjalne w Sandomierzu, Akta parafii Ptkanów 1848–1983.
- Benyskiewicz K., *Władysław I Herman książę Polski 1079–1102*, Kraków 2014.
- Długosz Jan, *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, t. 2, Cracoviae 1863.
- Długosz Jan, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 4 i 5, Warszawa 2009.
- Dobosz J., *Monarcha i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań 2002.
- Friedberg Marian, *Ród Łabędziów w wiekach średnich*, „Rocznik Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie” 7 (1926), s. 1–100.
- Grzybkowski A., *Kościół św. Idziego w Inowłodzu*, w: *Problemy badawcze średniowiecznego Inowłodza* (Materiały konferencji w Inowłodzu w dn. 2–3 maja 1980 roku), red. J. Augustyniak, Łódź 1984.
- Jurek T., *Początki dokumentu polskiego*, w: *Dyplomatyka staropolska*, red. T. Jurek, Warszawa 2016, s. 64–87.
- Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 3: *Województwo kieleckie*, red. J. Z. Łoziński, B. Wolff, z. 7: *Powiat opatowski*, Warszawa 1959.
- Maleczyński K., *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław 1975.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 9, red. B. Chlebowski i W. Walewski, Warszawa 1888.
- Wiśniewski J., *Dekanat opatowski*, Radom 1907.

o. Oktawian Roman Jusiak

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Chełmie

FRANCISZKANIE – BERNARDYNI W KONTEKŚCIE POLSKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

W ramach refleksji dotyczącej 1050 rocznicy chrztu Polski warto przyrzeć się temu, jak w polskie chrześcijaństwo i w dzieje naszej ojczyzny wpisały się bernardyni, wspólnota zakonna istniejąca od 1453 roku. Niewątpliwie Polska – jako naród i organizm państwowy – zyskała na tym religijnym akcie. Miał on bardzo duże znaczenie nie tylko religijne, ale również polityczne, społeczne i kulturowe. Chrześcijaństwo to religia o wysokim poziomie duchowym, moralnym, kulturowym i społecznym. Kościół katolicki jest chrześcijańską organizacją religijną, która oprócz funkcji religijnych pełni też funkcje społeczne i kulturowe, dlatego głęboko wpisał się w polskie społeczeństwo i kulturę. Kościół działa poprzez mniejsze organizacje i wspólnoty, takie jak: diecezje, parafie, zakony, różne związki i stowarzyszenia religijne, rodziny itp.

Analizując aktywność franciszkanów – bernardynów na przestrzeni wieków, należy zauważyć, że w tym przypadku uwaga koncentruje się na instytucji kościelnej o specyficznym charakterze, bowiem jest to zakonna prowincja, a zakon jest zatwierdzonym przez władzę kościelną stowarzyszeniem, czyli trwałą formą życia wiernych, którzy oddają się Bogu, ażeby

osiągnąć doskonałą miłość. Prowincja zakonna jest częścią zakonu, uczestniczy w funkcjach i zadaniach Kościoła (ewangelizowanie, sprawowanie kultu oraz *caritas*, czyli czynna miłość). Innymi słowy, zakony są społeczną formą realizacji rad ewangelicznych i są ściśle włączone w organizm Kościoła. Zakonny realizują wewnętrzną aktywność (we własnej wspólnotcie) o charakterze ewangelizacyjnym, kultowym i realizują *caritas* zakonną. Podejmują też działalność zewnętrzną (poza własną wspólnotą), tak w zakresie religijnym, jak też realizując różnorodne zadania społeczno-kulturowe (opiekuńcze, edukacyjne, patriotyczne, polityczne i kulturowe). Bernardyni, którzy są przedmiotem niniejszych analiz, są franciszkańską wspólnotą zakonną, posiadającą własną organizację i specyfikę oraz podejmującą aktywność religijną, społeczną i kulturową. Jest to franciszkańska wspólnota zakonna, która ze względu na swoją aktywność religijno-społeczną zyskała dużą popularność i akceptację w społeczeństwie polskim. Dla pełniejszego zrozumienia specyfiki bernardynów zostanie ona scharakteryzowana w kontekście historii franciszkanów.

Bardzo interesująca jest geneza oraz historia wspólnot zakonnych o charakterze franciszkańskim. Na początku XIII wieku Giovanni Bernardone (św. Franciszek z Asyżu), nazwany przez ojca Franciszkiem, zainicjował nowy rodzaj życia zakonnego – bardziej otwartego na świat. Do tego czasu mnisi mieszkali zazwyczaj z dala od osad ludzkich, oddając się głównie modlitwie, pracy i doskonaleniu własnego życia. Tego rodzaju wspólnoty wywodziły się bowiem z ruchu pustelniczego. Franciszek przyjął zmienioną koncepcję życia zakonnego¹. Chciał ze swymi towarzyszami egzystować, pracować i udoskonalać się żyjąc wśród zwykłych, najczęściej bardzo ubogich ludzi. Ta nowa forma życia zakonnego opierała się w dużym stopniu na solidaryzowaniu się z ubogimi i upodobnianiu swojego życia do życia ludzi ubogich. Franciszek i bracia, którzy zgromadzili się wokół niego, byli autentycznymi zwolennikami koncepcji życia prostego i ubogiego. Jednak konfrontacja

1 Zakon założony przez Franciszka przyjął napisaną przez niego *Regułę*, którą zatwierdził papież Honoriusz III bullą *Solet annuere Sedes Apostolica* 29 listopada 1223 roku. Zob. T. Matura, *Wprowadzenie*, w: Św. Franciszek, Św. Klara, *Pisma*, Kraków 2015, s. 69.

ideałów z rzeczywistością była trudna i już za czasów założyciela wywoływała kontrowersje.

Wokół Franciszka, inicjatora nowej wspólnoty zakonnej i zwolennika radykalnego ubóstwa, zgromadziło się kilka tysięcy braci. Ideał franciszkański wyrażał wędrówkę braci przez świat jako radosnych i wolnych głosicieli Ewangelii i Bożego pokoju. Bracia ubodzy winni realizować swoją misję, zatrzymując się na pobyt gdziekolwiek, przyjmując od ludzi to, co im podadzą, nie powinni przywiązywać się ani do miejsca, ani też do osób. W zasadzie bracia powinni być pielgrzymami na tym świecie, którzy zmierzają do „ziemi żyjących”, dlatego wyklucza się jakiegokolwiek „zasiedzenie” na tej ziemi. Należy zauważyć, że Bracia Mniejsi swoje życie i realizację własnej misji oparli na nowym sposobie uzyskiwani środków egzystencji, zwracając się do niższych warstw społecznych, szczególnie do mieszczaństwa, co znalazło również wyraz w określaniu nowej wspólnoty mianem „zakon żebraczy”. Warunki życia społecznego zmusiły jednak franciszkanów do przyjęcia jakiejś formy organizacyjnej. Zrodziła się konieczność pewnej stabilizacji i zabezpieczenia materialnego dla zakonników. Już za życia założyciela sprawa ta wzbudziła kontrowersje wśród braci. Po jego śmierci do wspólnoty przychodzili ludzie, którzy nie zawsze w pełnym zakresie przyjmowali pierwotne ideały franciszkańskie. Ideały i pierwotny entuzjizm dla zaproponowanej przez św. Franciszka formy życia z biegiem czasu słabły i zaczęły upowszechniać się nawyki, które odbiegały od idei założyciela. Po pewnym czasie wśród franciszkanów doszło do poważnych rozbieżności, które doprowadziły do wyłonienia się różnych grup reformistycznych.

Na początku xv wieku zrodził się w zakonie ruch mający za cel powrót do pierwotnych ideałów. Liderami odnowy zostali o. Bernardyn ze Sieny (kanonizowany w 1450 roku) oraz o. Jan Kapistran (kanonizowany 1690 roku), którzy nawoływali do zachowywania przyjętych na początku istnienia zakonu ideałów. Chodziło o przestrzeganie pierwotnej obserw życia zakonnego, dlatego tych, którzy się przyłączyli do ruchu nazywano obserwantami. Tendencje rozłamowe w zakonie doprowadziły do tego, że najpierw – w 1415 roku – odłamek ten otrzymał własnych wikariuszy generalnych i prowincjalnych, a w 1517 roku dokonał się podział jednego franciszkańskiego zakonu na dwie odrębne instytucje. Część zakonu, która opowiadała się

za zachowaniem niezmienionej Reguły św. Franciszka, otrzymała nazwę Bracia Mniejsi Regularnej Obserwancji, a pozostała część przyjęła nazwę Bracia Mniejsi Konwentualni². Ostatecznie na początku XVII wieku ukonstytuowały się trzy równorzędne i niezależne rodziny franciszkańskie: Zakon Braci Mniejszych (OFM, obejmujący zakonników z opcji obserwanckiej), Zakon Braci Mniejszych Konwentualnych (OFM Conv., franciszkanie konwentualni) i Zakon Braci Mniejszych Kapucynów (OFM Cap., kapucyni). Wszystkie one zachowały tę samą regułę założyciela, ale każda wspólnota przyjęła własne, odrębne konstytucje i kodeksy ustawodawstwa partykularnego. Istnieją też inne, mniejsze instytuty zakonne opierające się o Regułę św. Franciszka (np. albertyni). W Polsce aktualnie istnieje pięć prowincji Zakonu Braci Mniejszych, są to: Niepokalanego Poczęcia NMP (nazwa popularna: bernardyni, prowincjałał w Krakowie), Matki Bożej Anielskiej (tradycyjne określenie: reformaci, prowincjałał w Krakowie), Wniebowzięcia NMP (Katowice), św. Jadwigi (Wrocław) i św. Franciszka z Asyżu (Poznań), trzy Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych: św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię (Kraków), Matki Bożej Niepokalanej (Warszawa), św. Maksymiliana M. Kolbego (Gdańsk) i dwie Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów: św. Józefa Oblubieńca NMP (Kraków) oraz św. Wojciecha i św. Stanisława (Warszawa).

Bernardyni to popularna w Polsce nazwa wspólnoty franciszkańskiej Zakonu Braci Mniejszych³. Okazjonalnie określenie to jest używane również na Litwie, Ukrainie, a także w Jugosławii. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że niekiedy występują różnego rodzaju kontrowersje i nieporozumienia związane z nazewnictwem wspólnot franciszkańskich, dlatego warto szczegółowo omówić zagadnienie nazewnictwa. Pierwsi uczniowie św. Franciszka przybyli do Polski już w 1236 roku i założyli swe klasztory we Wrocławiu i Krakowie. Zakonnicy powszechnie byli nazywani franciszkanami. Ruch obserwancki dotarł do naszego kraju wraz z przybyciem, wspomnianego

2 Zob. H. E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 581–631.

3 Zagadnienia historii franciszkanów w Polsce są szczegółowo omówione w: *Zakony Franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1983, b.p.s.

wyżej, o. Jana Kapistrana (w 1453 roku), którego płomienne kazania wygłoszone w Krakowie wywołały ogromne poruszenie i spowodowały powstanie w Polsce nowej wspólnoty zakonnej. Ponieważ propagator nowego ruchu był duchowo związany z wyniesionym w tym czasie (w 1450 roku) na ołtarze głównym propagatorem ruchu obserwanckiego św. Bernardynem ze Sieny, pierwszy klasztor obserwancki założony w Krakowie (w 1454 roku) za patrona obrał właśnie św. Bernardyna. W tym czasie w Polsce używana była nazwa „franciszkanie” na określenie zakonników, którzy wcześniej przybyli do Polski, dlatego nową wspólnotę franciszkańską zaczęto nazywać braćmi od św. Bernardyna (od nazwy św. Bernardyna, patrona krakowskiego klasztoru), a następnie „bernardynami”⁴. To określenie powszechnie przyjęło się w Polsce na określenie franciszkanów opcji obserwanckiej⁵. Współcześnie nazwa stosowana jest głównie wobec zakonników przynależnych do Prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP Zakonu Braci Mniejszych w Polsce.

Bernardyni w społeczeństwie polskim zyskali uznanie i otrzymali szereg fundacji. Po pierwszej fundacji w Krakowie (1453) powstały bernardyńskie klasztory w Warszawie, Poznaniu, Wschowie, Kalwarii Zebrzydowskiej, Kościanie, Kobylinie, Tarnowie, Kaliszu, Kole, Łowiczu, Warcie, Radomiu

4 H. Gapski, *Zakony franciszkańskie w Polsce nowożytnej XVI–XVIII wieku. Krótki zarys porównawczy*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 2: *Franciszkanie w Polsce w XVI–XVIII wieku*, red. H. Gapski, C. Napiórkowski, Niepokalanów 1998, s. 11.

5 Wśród franciszkanów ciągle uwidaczniały się tendencje reformistyczne, co było określane jako dążenie do ściślejszej obserw. W Polsce ten franciszkański ruch przyjął nazwę reformacji (dążyli do reformowania franciszkanów obserwantów), a pierwsze placówki tej opcji na naszych ziemiach powstały w Pińczowie (1605), Ołomuńcu na Morawach (1607) i w Gliwicach (1611), a dalszy rozwój reformy nastąpił po 1621 roku, gdy przybył do Polski o. Aleksander z Padwy, mianowany przez papieża Grzegorza XV komisarzem apostolskim dla organizowania franciszkanów „ściślejszej obserwacji”. W 1623 roku powołał on dwie tzw. kustodie (wstępna forma organizacyjna prowincji zakonnej): małopolską pw. Matki Bożej Anielskiej oraz wielkopolską pw. św. Antoniego. Papież Urban VIII w 1639 roku podniósł te kustodie do godności prowincji. Reformaci posiadali własne prawo partykularne (statuty), pewną autonomię i własne struktury administracyjne (klasztory, prowincje), ale z obserwantami tworzyli jeden zakon; wspólnie gromadzili się na kapitułach generalnych i mieli tego samego ministra generalnego, jednak przyjmowali surowszą interpretację Reguły franciszkańskiej w kwestii ubóstwa. W roku 1897 papież Leon XIII wydał konstytucję apostolską „*Felicitate quadam*”, mocą której zniósł odrębności w Zakonie i zakaz używania nazw „obserwanci”, „reformaci” itp. Por. H. E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, dz. cyt., s. 591.

i Bydgoszczy, Przeworsku, Leżajsku. Rozwój bernardynów był imponujący, ciągle wzrastała liczba klasztorów i zakonników, a w 1628 roku utworzono cztery bernardyńskie prowincje: małopolską, wielkopolską, ruską i litewską, z których w XVIII wieku funkcjonowały trzy: wielkopolska, polska (nazywana również małopolską lub małopolsko-litewską) oraz ruska. W tym okresie razem posiadały ponad 120 konwentów, a w nich do około 3000 zakonników. Niestety w okresie niewoli narodowych klasztory bernardynów były stopniowo likwidowane, najpierw w zaborze pruskim (do lat 30. XIX wieku), a następnie w zaborze rosyjskim (druga połowa XIX wieku) i częściowo w zaborze austriackim⁶. Zakonnicy przetrwali tylko w zaborze austriackim, na terenie Galicji, tworząc Prowincję Niepokalanego Poczęcia NMP. Pomimo kryzysu państwowości polskiej (XVIII i XIX wiek), aktywność religijno-społeczna bernardynów była duża – podejmowali oni zadania ściśle religijne oraz angażowali się w działania narodowowyzwoleńcze. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku nastąpił częściowy proces rewindykacji bernardyńskich konwentów (w zaborze pruskim i rosyjskim). W momencie wybuchu II wojny światowej Prowincja Niepokalanego Poczęcia liczyła około 400 zakonników i 39 klasztorów, a poza granicami kraju utrzymywali misję na Sachalinie⁷. Siedzibą kurii prowincjalnej i domem studiów był klasztor św. Andrzeja we Lwowie. Niestety II wojna światowa spowodowała straty personalne wśród bernardynów (śmierć w obozach koncentracyjnych, niemożliwość powrotu do rządzonego przez komunistów kraju) oraz zabrała bernardynom połowę ich klasztorów (na terenach zagarniętych przez ZSSR). Kilku zakonników, którzy nie mogli być w kraju, założyło Polską Misję Katolicką w Argentynie w Martin Coronado, gdzie pozostają do dziś, sprawując duszpasterską pieczę nad tamtejszą polonią, a także pracując wśród Argentyńczyków. Po zakończeniu wojny na terenie

6 Ważnym wydarzeniem w dziejach galicyjskiej Prowincji bernardynów była unia z Prowincją reformacką dokonana w 1899. W tym czasie Prowincja bernardyńska (Niepokalanego Poczęcia NMP) liczyła 17 klasztorów, a Prowincja reformacka (Matki Boskiej Bolesnej) 11 klasztorów, unia została rozwiązana w 1911 roku. Por. E. H. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, dz. cyt., s. 592.

7 Zob. W. Czarniak, *Franciszkańska Misja na Sachalinie 1911–1948*, Kalwaria Zebrzydowska 2003, b.p.s.

radzieckiej Ukrainy działał Martynian Darzycki⁸, którego działalność – wsparta przez zakonników z Polski – zaowocowała najpierw stworzeniem ukrytych struktur zakonu, a po upadku komunizmu utworzeniem przez braci z Ukrainy zależnej od bernardynów wikarii, później odrębnej Prowincji OFM pod wezwaniem św. Michała Archanioła (2004).

Bernardyni zasadniczą aktywność wykazują w sferze religijnej i duszpasterskiej. Zasłynęli jako wspaniali misjonarze ludowi, organizatorzy wielkich uroczystości religijnych oraz animatorzy, twórcy i opiekunowie sanktuariów. Zgodnie z charyzmatem franciszkańskim odegrali wielką rolę w propagowaniu w Polsce kultu Męki Pana Jezusa i Matki Bożej. Bernardyni zasłynęli w historii jako wspaniali inicjatorzy i organizatorzy wyjątkowych ośrodków kultu religijnego, dlatego wiele ich placówek ma charakter ośrodków pielgrzymkowych. Niektóre, jak sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej, zyskały sławę ponadnarodową⁹. Bernardyni promowali pobożność pasyjną w Kalwarii Zebrzydowskiej i innych swoich placówkach (Alwernia, Tarnów). Rozpowszechniali również nabożeństwa ku czci Matki Bożej. To w ich ośrodkach powstało wiele sanktuariów maryjnych, przy czym aż w sześciu przypadkach łaskami słynące figury i obrazy Matki Bożej dostały zaszczytu koronacji. Łaskami słynące obrazy lub figury Matki Bożej i świętych znajdowały się również w wielu innych ośrodkach bernardyńskich (Piotrków Trybunalski, Kraków). Niestety w XIX wieku nastąpił kryzys sanktuariów bernardyńskich, ponieważ decyzją zaborców zamknięto klasztory, a wielu zakonników deportowano.

Od XV do XVIII wieku bernardyni systematycznie zwiększali liczbę swoich placówek, w których bardzo intensywnie prowadzili pracę duszpasterską, przede wszystkim poprzez głoszenie Słowa Bożego i sprawowanie sakramentów (eucharystia, pokuta itd.) oraz odprawianie nabożeństw. Wykazali też dużą aktywność misjonarską i kaznodziejską, zmierzającą do pogłębiania przekonań religijnych i nawracania na katolicyzm protestantów

8 R. Jusiak, *O. Martynian Wojciech Darzycki OFM (1918–2009) – bernardyn, odnowiciel franciszkanów na Ukrainie*, Kalwaria Zebrzydowska 2014, b.p.s.

9 E. Bilka-Wodecka, *Znaczenie Kalwarii Zebrzydowskiej wśród innych kalwarii europejskich*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. C. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 467–483.

oraz prawosławnych. Wyróżniającą formą duszpasterskiego zaangażowania bernardynów było powoływanie i prowadzenie różnego rodzaju stowarzyszeń religijnych i bractw. Po Soborze Trydenckim bractwa religijne stały się jednym z głównych narzędzi Kościoła w walce z innowiercami, dlatego pod koniec XVI wieku nastąpił ich gwałtowny rozwój, również przy klasztorach bernardyńskich. Bractwa te posiadały swoje księgi, w których spisywano rozchody i przychody, jak również księgi, które zawierały spisy członków danego bractwa. Jednym z takich bractw, propagowanych przez Bernardynów, było bractwo św. Anny, przeniesione do Polski za sprawą kolonistów niemieckich. Innym bractwem, działającym przy klasztorach bernardyńskich, było bractwo Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Powstało ono na skutek coraz bardziej rozpowszechniającej się czci Matki Bożej Niepokalanie Poczętej. Oprócz wyżej wymienionych bractw istniały jeszcze inne, np.: bractwo św. Bernardyna, Paska św. Franciszka, św. Antoniego oraz sporadycznie bractwo św. Iwona i św. Anioła Stróża. Bernardyni angażowali się również w pracę duszpasterską w wojsku, co znalazło wyraz w tworzeniu bractw żołnierskich pod wezwaniem św. Michała Archanioła. Na podkreślenie zasługuje praca kaznodziejska bernardynów realizowana tak we własnych ośrodkach, jak i w innych kościołach. W pierwszym okresie kazania miały charakter teologiczno-popularny. Później zdominowały cechy stylu barokowego, charakteryzującego się barwnym językiem, ale brakiem pogłębionych treści.

Bernardyni odegrali wielką rolę w propagowaniu w Polsce kultu Pana Jezusa i Matki Bożej. Charakterystycznym rysem ich działalności duszpasterskiej była aktywność na polu tworzenia prężnych ośrodków życia religijnego, które zyskiwały charakter sanktuariów¹⁰. Należy mieć na uwadze fakt, że franciszkanie od XIV wieku opiekują się sanktuariami chrześcijańskimi w Palestynie, dlatego byli propagatorami kultu pasyjnego. Przekazy świadczą, że bernardyni często pielgrzymowali do Ziemi Świętej i rozpowszechniali nabożeństwa ku czci Męki Zbawiciela¹¹. W Polsce jednym z najślawniejszych

10 Zob. R. Jusiak, *Bernardyńskie sanktuaria w Polsce*, w: *Geografia i sacrum*, red. B. Romański, S. Skiba, t. 2. Kraków 2005, s. 281–296.

11 Zob. W. Smreka, *Drogi Krzyżowe*, Kraków 1980, s. 47–51.

sanktuariów o charakterze pasywnym jest Kalwaria Zebrzydowska, która należy do bernardyńców¹². Nie ulega wątpliwości, że pobożność pasyjna formowana w tej pierwszej kalwarii w Polsce dała impuls i wzór do tworzenia następnych. Bernardyni rozwijali nabożeństwa pasyjne także w innych swoich placówkach (Góra Kalwarii k. Warszawy, Cytowany, Wilno).

Zakonnicy bernardyńscy wprowadzali nabożeństwa drogi krzyżowej i propagowali pobożność pasyjną. Stworzyli sanktuaria cierpiącego Pana Jezusa w Alwerni, Tarnowie i Paradyżu k. Opoczna. Bernardyni rozpowszechniali również nabożeństwa ku czci Matki Bożej. Mocno rozwinięty kult Maryi wpłynął na powstanie przy ich kościołach sanktuariów maryjnych. W około pięćdziesięciu kościołach obsługiwanych przez tych zakonników obrazy Maryi cieszyły się szczególną czcią wiernych. W sześciu kościołach bernardyńskich ukoronowano łaskami słynące figury i obrazy Matki Bożej. Były to: Kalwaria Zebrzydowska (1887), Leżajsk (1752), Rzeszów (1763), Skępe (1755) i Sokal (1724) Wilno u sióstr bernardynek (1750). Łaskami słynące obrazy lub figury Matki Bożej znajdowały się w wielu innych sanktuariach bernardyńskich, takich jak: Barczewo, Berezyn, Brześć Litewski, Budzław, Cytowiany, Datnów, Druja, Dubna, Fraga, Gałańcz, Góra Kalwaria, Górka Klasztorna, Grodno, Hłusk, Iwie, Janówka, Józefów n. Wisłą, Jurewicze, Kadyny, Kazimierz Biskupi, Koło n. Wartą, Kościan, Kaźmin, Kraków, Lwów, Łuków, Mińsk Litewski, Mohylew, Opatów, Orsza, Piotrkowice, Piotrków Trybunalski, Poznań, Przasnysz, Przeworsk, Radom, Rohaczew, Słonim, Słuck, Stoczek, Strzegocin, Świecie n. Wisłą, Święta Anna (Przyrów), Telsze, Warszawa-Praga, Warszawa – kościół pw. św. Anny, Warta, Zamarte, Zasław.

Wiek XIX przyniósł kryzys w funkcjonowaniu bernardyńskich ośrodków duszpasterskich i sanktuariów. Na olbrzymich terenach dawnej Rzeczypospolitej pod zaborem nastąpiły kasaty klasztorów i deportacje zakonników. Wiele placówek bernardyńskich zostało zamkniętych, zniszczonych, zlikwidowanych lub bezpowrotnie utraconych przez zakon (np. Warszawa – kościół

12 Zob. A. K. Sitnik, *Geneza sanktuarium pasyjno-maryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – Polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. Cz. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 32–39.

pod wezwaniem św. Anny, Lublin – kościół Nawrócenia św. Pawła, Kalisz, Przasnysz, Lwów, Opatów i inne).

Bernardyni wykazywali szczególną aktywność w organizowaniu sanktuariów i różnego rodzaju masowych uroczystości religijnych (koronacje obrazów i figur) oraz wielkich zgromadzeń religijnych. Tego rodzaju aktywność spotykała się ze społeczną aprobatą. Ich cechą wyróżniającą było solidaryzowanie się z ubogimi i marginalizowanymi, czym zyskali w społeczeństwie uznanie. Nawet w okresie dominowania oświeceniowych utopii, gdy również na ziemiach polskich upowszechniały się negatywne postawy wobec religii i zakonów, bernardyni – ze względu na swoją aktywność religijną i społeczną – zachowali społeczną akceptację oraz cieszyli się sympatią i popularnością¹³.

Współczesne ośrodki pielgrzymkowe obsługiwane przez bernardynów można podzielić na trzy kategorie: sanktuaria Pana Jezusa, Matki Bożej oraz świętych. Do pierwszej grupy („sanktuaria Pańskie”) zaliczymy te, w których dominuje kult Pana Jezusa (Kalwaria Zebrzydowska, Alwernia, Tarnów). Drugą grupę („sanktuaria maryjne”) stanowią miejsca, w których znaczący jest kult Maryi (Kalwaria Zebrzydowska, Leżajsk, Rzeszów, Skąpe, Piotrków Trybunalski oraz mniej znane w Krakowie i Opatowie), a trzeci zespół stanowią „sanktuaria świętych”, które wyróżniają się kultem któregoś ze świętych (Dukla, Radecznicza, Łódź). Biorąc natomiast pod uwagę rolę sanktuarium w życiu religijno-społecznym i zasięg oddziaływania w Polsce, można wyróżnić bernardyńskie ośrodki pielgrzymkowe o charakterze międzynarodowym, krajowym, ponadregionalnym, regionalnym i lokalnym¹⁴. Zasięg ogólnokrajowy, a nawet w jakimś stopniu międzynarodowy, ma sanktuarium bernardyńskie w Kalwarii Zebrzydowskiej. Do sanktuariów ponadregionalnych zalicza się Leżajsk i Skąpe, a pozostałe ośrodki mają charakter regionalny i lokalny¹⁵.

13 Zob. H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3, 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 36.

14 Zob. A. Jackowski, *Kalwaria Zebrzydowska w sieci ośrodków pielgrzymkowych w Polsce i w Europie*, „*Peregrinus Cracoviensis*” 2 (1995), s. 65.

15 Zob. R. Jusiak, *Migracje religijne do Kalwarii Zebrzydowskiej – światowego dziedzictwa kultury*, w: *Turystyka a religia*, red. J. Bergier, J. Żbikowski, Biała Podlaska 2003, s. 219.

Ogólnie można stwierdzić, że charyzmat bernardyński wypływa w prostej linii z charyzmatu franciszkańskiego, stanowiąc jego odrośl w kulturze polskiej. Franciszek z Asyżu zalecał braciom dbać nie tylko o własne uświęcenie, ale też o uświęcenie ludzi. Cechą charakterystyczną bernardynów stało się apostołstwo popularne, ukierunkowane głównie na ludność z niższych warstw społecznych, co znajdowało wyraz w celebrowanych przez nich nabożeństwach, organizowanych uroczystościach, kaznodziejstwie, działalności kulturowej, misteriach itp. skierowanych głównie do prostego ludu. Wystrój bernardyńskich świątyń, jak i sprawowane w nich nabożeństwa przyciągały wiernych swą plastycznością i często odwoływały się do ich uczuć. Wiele świątyń bernardyńskich posiada status sanktuarium. Ważnym elementem oddziaływania na wiernych była również twórczość artystyczna bernardynów, która była ukierunkowana na apostołstwo (bł. Władysław z Gielniowa jest autorem pierwszych pieśni religijnych w języku polskim, np. pieśni: *Jezusa Judasz sprzedał*; o. Franciszek Lekszycki jest znanym malarzem, którego dzieła zachwycają, wielu innych znanych i nieznanymi z imienia bernardynów pozostawiło dzieła, które znajdują się w bernardyńskich ośrodkach: Leżajsku, Kalwarii Zebrzydowskiej i innych). Bernardyni są sportretowani w polskiej literaturze pięknej (u Mickiewicza, Rzewuskiego, Sienkiewicza, Chodźki i innych; znaleźli miejsce w największych dziełach polskiej kultury, czego wyrazem są postacie ks. Robaka z *Pana Tadeusza* czy ks. Piotra z *Dziadów*). W przedrozbiorowej Polsce bernardyni stanowili najliczniejszą i silnie związaną ze społeczeństwem wspólnotę zakonną, cieszącą się ogromną popularnością. Również współcześnie cieszą się społecznym uznaniem.

Bernardyni od początków swojej historii bardzo mocno wiązali się ze społeczeństwem, szczególnie z warstwami niższymi¹⁶. Można przytoczyć tu opinię kompetentnego badacza tego zagadnienia, który stwierdza: „W ciągu kilkudziesięciu lat bernardyni zdołali – u schyłku średniowiecza, a u początków renesansu – zająć w życiu polskiego społeczeństwa i Kościoła miejsce

16 W początkowym okresie (xv i xvi wiek) bernardyni rekrutowali się głównie ze środowisk mieszczańskich. Natomiast w xvii i xviii wieku przeważali zakonnicy pochodzenia szlacheckiego. Szczególnie liczna była ich reprezentacja wśród braci zakonnych i najczęściej byli to wysłużeni żołnierze, wdowcy oraz pokutnicy, którzy chcieli realizować swoje chrześcijańskie i ludzkie powołanie w zakonie.

doniosłe: nigdy żaden zakon nie zdobył sobie w Polsce takiej popularności. Był to bowiem zakon otwarty, prawie narodowy (...) i oddziaływał szeroko na społeczeństwo, gdyż pełni inicjatywy zakonnicy wielokrotnie zmieniali miejsca pobytu (...), a aktywna działalność wśród wiernych, sprawiły, że mury klasztorne obserwantów wydały wielu wybitnych zakonników¹⁷. Bernardyni zawsze wykazywali się otwartością na klasy niższe i średnie, co znajdowało wyraz w realizowanej przez nich pracy duszpasterskiej, która zazwyczaj ukierunkowana była na niższe warstwy społeczne, dlatego w ich ośrodkach było dużo elementów religijności ludowej, takich jak: misteria Męki Pańskiej, jasełka, obrazy ukazujące wydarzenia biblijne i wiele innych¹⁸.

Bernardyni oprócz pracy duszpasterskiej i charytatywnej zawsze chętnie angażują się w różnego rodzaju działania społeczne i kulturowe. W początkowym okresie istnienia była to głównie działalność leczniczo-aptekarzka. Często przy klasztorach zakładano infirmerie, które z czasem udostępniano również ludziom świeckim. Starano się, aby lekarze i aptekarze, którzy wstępowali do Bernardynów, wychowywali swoich następców. Poza tym wspomnieć trzeba, iż w klasztorach istniała pewna grupa zakonników, pielęgniarzy, którzy zdobywali wiedzę medyczną dzięki pracy z chorymi oraz kontaktom z wykształconymi lekarzami i aptekarzami. Nabywane w ten sposób doświadczenia wykorzystywali przy sporządzaniu różnorodnych lekarstw. Z ziół tworzyli maści, proszki, nalewki i napary. Bernardyni podejmowali też znaczące działania edukacyjne i społeczne.

Warto wspomnieć, że bernardyni zajmowali się również pracą pedagogiczną¹⁹. W XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku działalność oświatowa bernardynów była bardzo ożywiona²⁰. Prowadzili wiele szkół elementarnych (parafialnych) i średnich, w których zakonnicy uczyli różnych przedmiotów. Oczywiście nauczanie z zakresu nauk świeckich było tylko ubocznym

17 W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992, s. 115.

18 Zob. R. Jusiak, *Współczesny fenomen polskiej pobożności ludowej*, „Myśl Ludowa” 1 (2009), s. 79–102.

19 Zob. Jusiak R., *Społeczno-pedagogiczna aktywność bernardynów w XX wieku*, w: *Pięćset pięćdziesiąt lat obecności oo. Bernardynów w Polsce (1453–2003)*, red. W. F., Murawiec, D. A., Muskus, Kalwaria Zebrzydowska 2012, s. 337.

20 Zob. K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933, s. 555–557, 564–565 i 574.

zajęciem zakonników, jednak i w tej dziedzinie bernardyni mieli osiągnięcia. Wówczas dużą rolę odegrało trzech kapłanów, wspaniałych pedagogów i patriotów, byli to: o. Metody Sikora i o. Jan Duklan Michnar w Radecznicy oraz o. Anastazy Pankiewicz w Łodzi²¹. Należy zaznaczyć, że na początku XX wieku, gdy po roku 1906 rząd rosyjski wprowadził pewnego rodzaju odwilż w prowadzonej do tego czasu bezwzględnej rusyfikacji Polaków i zezwolił na zawiązywanie stowarzyszeń, w niektórych klasztorach bernardyni włączyli się do działań oświatowych. Typowym tego przykładem było pozytywne zaangażowanie członków tej prowincji zakonnej w powstanie i funkcjonowanie polskiego gimnazjum w Zbarażu. Klasztor w 1910 roku na ten cel odstąpił własne pomieszczenie. Zakonnicy czynnie zaangażowali się w nauczanie. We wspomnianej szkole nauczycielem języka polskiego i religii był o. Wincenty Niemiec. W pewnym okresie proponowano mu nawet kierownictwo tej placówki. Zakonne gimnazjum w latach 1929–1938 funkcjonowało również w Sokalu²².

Wspaniałą kartę w edukacji polskiej odegrał bernardyński ośrodek edukacyjny w Radecznicy²³. Szkoła początkowo (1922–1924) kształciła chłopców w zakresie niższych klas gimnazjalnych, a następnie (od 1924) w zakresie pełnego gimnazjum, natomiast po reformie jędrzejewiczowskiej (1932) prowadziła edukację w zakresie gimnazjum i liceum²⁴. Inicjatorem i pierwszym rektorem Niższego Seminarium (do 1936) był o. Metody Sikora, natomiast dyrektorem szkoły został o. Jan Duklan Michnar. W szkole uczyli głównie zakonnicy. Kolegium Serafickie w Radecznicy było szkołą z internatem, kształcąca młodzież męską, z programem nauki gimnazjów klasycznych. Na początku II wojny światowej bernardyni uzyskali od niemieckiego komendanta wojskowego w Szczepieszynie zezwolenie na otwarcie i prowadzenie szkoły i 5 listopada odbyło się uroczyste rozpoczęcie roku szkolnego.

21 Zob. J. Borowski, *Pedagodzy Bernardyńscy w Kolegium Serafickim w Radecznicy w latach 1922–1939*, „Roczniki Nauk Społecznych” 27 (1999) z. 2, s.130.

22 Zob. H. E. Wyczawski, *Sokal*, w: *Klasztory bernardyńskie*, dz. cyt., s. 350.

23 Zob. J. Borowski, *Gimnazjum i liceum franciszkanów – bernardynów w Radecznicy 1920–1950*, Stalowa Wola 2015, b.p.s.

24 Zob. J. Borowski, *Pedagodzy Bernardyńscy w Kolegium Serafickim w Radecznicy w latach 1922–1939*, dz. cyt., s. 130.

Niestety radość trwała krótko, bowiem już 10 listopada wpadło gestapo, które przeprowadziło rewizję w klasztorze i pomieszczeniach szkolnych, demolując przy tym wiele obiektów. Szkołę rozwiązano, klasztor zamknięto, zrabowano cenniejsze przedmioty, aresztowano dyrektora szkoły i przełożonego (o. Jan Dukana) oraz wikarego klasztoru (o. Stefana Puklickiego)²⁵. Pozostałym zakonnikom nakazano w ciągu trzech dni opuścić Radecznicę. Podczas wojny ojcowie z klasztoru w Radecznicy – pomimo ciągłego zagrożenia aresztowaniem – podejmowali tajne nauczanie (prowadzili je: o. Wacław Płonka, o. Felicjan Dankiewicz, o. Ireneusz Hanaka), a nauczaniem objęto około 50 uczniów. W lipcu 1944 roku przeprowadzono egzaminy gimnazjalne, licealne i maturalne. Tego rodzaju aktywność prowadzono w zróżnicowanym natężeniu także w innych klasztorach bernardyńskich, np. w Przeworsku (w tajne nauczanie byli zaangażowani o. Bogumił Migdał i o. Rufin Janusz), Kalwarii Zebrzydowskiej i innych²⁶. Po wojnie, gdy tylko Niemcy wycofali się z Radecznicy (26 lipca 1944), o. Wacław Płonka rozpoczął starania o wznowienie nauczania, a Kuratorium Szkolne w Lublinie wydało zezwolenie na zorganizowanie średniej szkoły ogólnokształcącej. Bernardyni zorganizowali gimnazjum koedukacyjne. W roku 1950 działalność szkolna została tragicznie przerwana przez komunistyczne władze państwowe, które szkołę zamknęły, a prowadzących szkołę i uczących w niej zakonników aresztowały.

Druga placówka edukacyjna prowadzona przez bernardynów w okresie międzywojennym powołana została w Łodzi i związana jest z osobą o. Anastazego Pankiewicza (wyniesiony na ołtarze jako męczennik II wojny światowej)²⁷. Łódzkie liceum stanowiło bardzo ciekawą inicjatywę w historii szkolnictwa bernardyńskiego. Założycielem, twórcą i głównym organizatorem był o. Anastazy,²⁸ który w Łodzi przy ul. Spornej zakupił działkę

25 Zob. E. Seroka, *Ojciec Stefan Puklicki OFM*, w: *Cudem ocaleni, Wspomnienia z kacetów*, Londyn 1981, s. 259–264. Ojciec Stefan kilka tygodni był więziony w Zamościu, gdzie bardzo ciężko zachorował, a po zwolnieniu z więzienia zmarł 9 lipca 1943 roku.

26 Zob. E. Seroka, *Ojciec Paweł Ryszka OFM*, w: *Cudem ocaleni*, dz. cyt., s. 265.

27 Zob. W. Murawiec, *Błogosławiony Anastazy Jakub Pankiewicz, Bernardyn i dzieje jego łódzkiej fundacji*, Kraków 1999, s. 9.

28 Zob. H. E. Wyczawski, *Łódź*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, dz. cyt., s. 209–210; H. E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3, dz. cyt., s. 372–373; H. E. Wyczawski, *Pankiewicz*

i w 1936 roku rozpoczął budowę szkoły. W tym samym roku kapituła prowincjalna bernardynów podjęła decyzję o otwarciu prywatnego (zakonnego) gimnazjum w Łodzi, a zorganizowanie szkoły zlecono o. Atanazemu. W kwietniu 1937 roku komisja z kuratorium w Warszawie zbadała warunki, w jakich miała funkcjonować szkoła, i wydała zezwolenie na otwarcie gimnazjum, które przyjęło oficjalną nazwę: Prywatne Gimnazjum oo. Bernardynów pod wezwaniem św. Antoniego w Łodzi. Do pierwszego egzaminu przystąpiło 150 kandydatów, z których przyjęto 138. Utworzono pierwszą i drugą klasę gimnazjum. Pierwsza w której uczyło się 128 uczniów, miała trzy oddziały, a w drugiej było 10 wychowanków. W szkole uczyło dwóch bernardynów (o. Anastazy i o. mgr Dionizy Wywrocki). Naukę w roku szkolnym 1938/1939 rozpoczęło 230 uczniów. Ministerstwo Oświaty w maju 1939 roku przyznało szkole urzędową tarczę z numerem 195. Bardzo obiecujące początki, wskazujące na dynamiczny rozwój placówki, zostały brutalnie przerwane przez II wojnę światową. Niemieccy agresorzy już w listopadzie 1939 roku zlikwidowali szkołę i klasztor, zamknęli kościół, a urządzenia klasztoru i gimnazjum zostały zrabowane przez okupantów. W następnym roku (7 września 1940 roku) o. Anastazy Pankiewicz został aresztowany i wywieziony do obozu w Dachau, gdzie poniósł śmierć męczeńską 17 lipca 1941 roku²⁹ Należy podkreślić, że gimnazjum prowadzone przez bernardynów w Łodzi było szkołą dającą szansę na edukację młodzieży z rodzin uboższych, szczególnie z robotniczej dzielnicy „Doły”.

Po zamknięciu przez Niemców na początku wojny szkoły w Łodzi (1939) oraz po zamknięciu przez władze komunistyczne szkoły w Radeckim (1950) bernardyni przez kilka lat nie prowadzili żadnej szkoły. Fakt ten spowodowany był głównie czynnikami politycznymi („okres stalinowski”). Władze komunistyczne utrudniały lub wprost uniemożliwiały aktywność społeczną Kościoła w Polsce. Dopiero po 1956 roku (tzw. polski październik) sytuacja w tym względzie trochę się zmieniła. Bernardyni podjęli decyzję o utworzeniu prywatnej szkoły średniej w Kalwarii Zebrzydowskiej. Szkoła

Anastazy Jakub, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 365.

29 Zob. E. Seroka, *Ojciec Konstanty Pankiewicz*, w: *Cudem ocaleni*, dz. cyt., s. 252.

przyjęła nazwę: Niższe Seminarium Duchowne pod wezwaniem św. Antoniego. Inauguracja roku szkolnego nastąpiła w 1957 roku. W 1989 roku Niższe Seminarium Duchowne oo. Bernardynów zostało przeniesione z Kalwarii Zebrzydowskiej do Łodzi i zajęło zakonny budynek (przy ul. Spornej), który po wojnie zajęty został przez władze komunistyczne. Od 1995 roku szkoła funkcjonuje jako placówka koedukacyjna o oficjalnej nazwie: Katolickie Liceum Ogólnokształcące im. Ojca Anastazego Pankiewicza w Łodzi (przy szkole przez pewien okres funkcjonowało Kolegium Franciszkańskie pw. św. Antoniego z Padwy wraz z internatem). Ta edukacyjna placówka jest szkołą niepubliczną o uprawnieniach szkoły publicznej, które zostały udzielone przez kuratora oświaty na czas nieokreślony. Ogólnie można stwierdzić, że bernardyni wykazali duże zaangażowanie w pracę pedagogiczną, ponieważ w blisko pięćdziesięciu własnych placówkach prowadzili szkoły elementarne i szkoły typu średniego.

Ważną placówką naukowo-dydaktyczną bernardynów jest Wyższe Seminarium Duchowne (wSD). Należy w tym miejscu wspomnieć, że na początku XX wieku w klasztorze lwowskim funkcjonowało Studium Filozoficzno-Teologiczne. Czasowo (w 1914 roku, na początku I wojny światowej) Studium Prowincji zorganizowano w Kalwarii Zebrzydowskiej. Gdy w 1915 roku wojsko austriackie zajęło klasztor kalwaryjski na szpital polowy, powstały problemy z kształceniem kleryków. Aby umożliwić klerykom dalsze kształcenie, wysłano ich na studia do Innsbrucka, Salzburga i Wiednia. Gdy po uzyskaniu przez Polskę niepodległości (1918) warunki polityczne uległy zmianie, bernardyni zaczęli myśleć o własnej placówce edukacyjnej. Uchwałą kapituły prowincjalnej bernardynów z dnia 23 lipca 1930 roku erygowano Seminarium Duchowne we Lwowie³⁰. Dzięki bardzo sprawnemu kierownictwu (o. dr Julian Kędzior) oraz dobremu poziomowi wykładów – prowadzonych tak przez wykładowców zakonnych, jak i profesorów Uniwersytetu Lwowskiego – získano uznanie Wydziału Teologicznego i zgodę na nadawanie stopni naukowych absolwentom bernardyńskiego studium. Lata 1936–1939 były okresem rozkwitu omawianej placówki. Wybuch II wojny światowej

30 Zob. A. Chadam OFM, *Wyższe Seminarium Duchowne oo. Bernardynów (1931–1994)*, „Przegląd Kalwaryjski” 1 (1995), s. 29.

(częściowe zniszczenie klasztoru i zagrożenie sowiecko-ukraińskie) spowodowały przeniesienie seminarium do klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej. Funkcjonowało ono tu przez cały okres wojny w warunkach konspiracyjnych i umożliwiała ukończenie studiów alumnom. Aktualnie seminarium prowadzi bardzo szeroką działalność pedagogiczno-naukową. Bernardyńskie WSD wydaje własne pismo o charakterze naukowo-informacyjnym pt. „Przegląd Kalwaryjski”. Można sformułować tezę, że bernardyni – pomimo trudności personalnych i materialnych – angażowali się w pracę edukacyjną na rzecz młodzieży, dostrzegali konieczność pracy pedagogicznej, dlatego angażowali w nią najlepsze siły personalne i poważne środki materialne. Na tym polu mają duże zasługi. Poza własnym seminarium sporadycznie podejmowali pracę naukowo-dydaktyczną w innych wyższych uczelniach (o. Hieronim Wyczawski, o. Ludwik Krupa, o. Romuald Gustaw, o. Czesław Teklak, o. Wiesław Murawiec, o. Oktawian Roman Jusiak, o. Narcyz Klimas, o. Romuald Kośła i inni).

Bernardyni od początku swego istnienia aktywnie włączali się w życie kulturowe społeczeństwa. Zasługą zakonników są dzieła o bardzo dużej wartości artystycznej. Potwierdzeniem tej tezy są bernardyńskie świątynie i ich wyposażenie, szczególnie obiekty powstałe w Kalwarii Zebrzydowskiej, Leżajsku, Krakowie, Rzeszowie, Warszawie. Bernardyńskie świątynie należą zazwyczaj do piękniejszych i cenniejszych obiektów sakralnych. Poza tym zakonnicy tej społeczności niekiedy sami tworzyli dzieła o dużej wartości artystycznej (np. w Leżajsku, Kalwarii Zebrzydowskiej itp.). Znaczącą rolę pełnili również bernardyni w kultywowaniu i upowszechnianiu religijnego i narodowego dziedzictwa kulturowego.

Wśród bernardyńskich ośrodków religijnych i kulturowych na szczególne wyróżnienie zasługuje sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej, które jest jednym z najpiękniejszych i najbardziej oryginalnych obiektów sakralnych w Polsce. Unikalność kalwaryjskiego sanktuarium tworzą takie elementy jak piękno otaczającej przyrody oraz wspaniałość architektoniczna zabytkowych budowli sakralnych. Kalwaryjski zespół sakralny posiada wiele wspaniałych i cennych elementów kulturowych. Godny podkreślenia jest fakt, że wytworzyła się oryginalna architektura – nazywana kalwaryjską – na której współcześnie wzorują się twórcy nowopowstających obiektów.

Kalwaria Zebrzydowska (w której funkcjonują dwa oddzielne klasztory bernardyńskie) stanowi współcześnie bardzo ważne centrum życia kulturowego. Istotnym elementem są misteria kalwaryjskie. Pod względem kulturowym wyróżniają się szczególnie misteria Męki Pańskiej. Wprawdzie misteria te w swojej zasadniczej formie powstały pod koniec XVII wieku, ale w XX wieku – tuż po II wojnie światowej – zostały poszerzone o nowe sceny i zyskały oryginalną, ciekawą oprawę artystyczną³¹. Każdego roku w Wielkim Tygodniu ukazywane są różne sceny związane z Męką Pańską. Przedstawione w formie teatralnej sceny męki i drogi krzyżowej Jezusa posiadają oryginalną misteryjną formę. Misteria mają niezwykłą siłę oddziaływania na wiernych. Bardzo bogaty jest repertuar pieśni kalwaryjskich³². Interesujące są również nabożeństwa związane z uroczystością Wniebowzięcia NMP. Wówczas to mają miejsce barwne procesje z okazji tzw. „pogrzebu” Matki Bożej oraz Wniebowzięcia NMP. W procesjach tych bierze udział około stu asyst w strojach regionalnych oraz kilkadziesiąt zespołów muzycznych (orkiestry dęte). Ośrodek kalwaryjski posiada ogromne bogactwo komponentów kulturowych. Potwierdzeniem niezwykłych walorów tego miejsca jest decyzja o wpisaniu całego zespołu architektoniczno-krajobrazowego w Kalwarii Zebrzydowskiej na Światową Listę Dziedzictwa UNESCO. Obiekt ten został wpisany na Listę Światowego Dziedzictwa 1 grudnia 1999 roku. Stało się to podczas posiedzenia Komitetu Światowego Dziedzictwa UNESCO w Marakeszu (Maroko). Sanktuarium to zostało wpisane pod nazwą: „Krajobrazowy Zespół Manierystycznego Parku w Kalwarii Zebrzydowskiej”. Dokonano wpisu na podstawie odpowiednich kryteriów. Stwierdzono, że Kalwaria Zebrzydowska stanowi wyjątkowy zabytek kultury, w którym krajobraz przyrodniczy wykorzystano jako otoczenie dla symbolicznego przedstawienia – w postaci kaplic i dróg – poszczególnych stacji Męki Chrystusa. W wyniku świadomych działań powstał przepiękny krajobraz kultowy, nacechowany wartościami duchowymi. Elementy naturalne, przyrodnicze oraz stworzone przez świadomą działalność człowieka łączą się tu w harmonijną całość.

31 Zob. A. Chadam, *Misteria kalwaryjskie – powstanie i rozwój*, „Przegląd Kalwaryjski” 7 (2002), s. 119.

32 Zob. A. Chadam, *Śpiewnik Kalwaryjski*, Kalwaria Zebrzydowska 1984, b.p.s.

Kalwaria Zebrzydowska jest wybitnym przykładem połączenia krajobrazowych elementów i naturalnego piękna z celami duchowymi.

W Galerii wystawowej w Kalwarii Zebrzydowskiej, mieszczącej się na terenie klasztoru, odbywają się różnego typu wystawy malarskie i fotograficzne. Aktualnie, prócz fotogramów ukazujących piękno architektury obiektów Kalwaryjskich, znajduje się tam makieta „Drózek Kalwaryjskich”. W okresie Bożego Narodzenia w Kalwarii, Krakowie, Leżajsku i innych bernardyńskich kościołach udostępniane są piękne szopki świąteczne. Z interesujących imprez kulturowych, które odbywały się w obiektach bernardyńskich, należy zwrócić uwagę na koncerty organowe i muzyczne w Leżajsku, Kalwarii Zebrzydowskiej i innych świątyniach. Na wyróżnienie zasługuje szczególnie ośrodek leżajski, w którym regularnie odbywają się różnego rodzaju imprezy artystyczne i recitale organowe. Prawie każda grupa nawiedzająca ten ośrodek stara się wysłuchać koncertu wykonywanego na zabytkowych organach leżajskich.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że bernardyni posiadają bardzo cenne Muzeum Prowincji oo. Bernardynów³³, w którym zgromadzono kilka tysięcy eksponatów (rzeźby, dzieła malarstwa, elementy wyposażenia wnętrz świątyń i klasztorów, przykłady sztuki złotniczej, rękopisy, starodruki, lapidaria). Natomiast w Archiwum Prowincji i bibliotekach klasztornych znajduje się ponad dwadzieścia tysięcy starodruków. Bernardyni dbają o wspaniałe dziedzictwo kulturowe, które przekazała im historia. Dowodzi o tym fakt, że kulturowa rola zakonników tej prowincji jest doceniana również przez czynniki państwowe – wielu bernardynów za opiekę nad zabytkami zostało wyróżnionych przez Ministerstwo Kultury i Sztuki Złotą Odznaką. Można stwierdzić, że bernardyni – na miarę swoich możliwości – zawsze aktywnie angażowali się w różnorodne działania kulturowe i społeczne, a ich monumentalne obiekty sakralne posiadają liczne oraz cenne pod względem wartości artystycznej dzieła i stanowią ich wspaniałe dziedzictwo.

Analizując społeczną aktywność bernardynów należy zwrócić uwagę również na działalność charytatywno-opiekuńczą podejmowaną przez klasztory. Ta franciszkańska prowincja zawsze była otwarta zarówno na potrzeby

33 Zob. A. E. Obruśnik, *Muzeum Prowincji Ojców Bernardynów w Leżajsku*, Rzeszów 1997.

duchowe, jak i materialne ludzi. Wiadomo, że zaspokojenie potrzeb duchowych jest konieczne dla rozwoju religijnej osobowości, natomiast zaspokojenie potrzeb materialnych i biologicznych jest konieczne dla godnego życia w ogóle. Znacząca działalność charytatywna podejmowana była szczególnie w okresach zagrożenia narodowego (powstania, wojny). Współcześnie w wielu klasztorach funkcjonują Zespoły Charytatywne, które udzielają wydatnej pomocy potrzebującym. Najbardziej zapisał się w tym względzie klasztor w Tarnowie, gdzie od wojny funkcjonuje kuchnia dla ubogich, wydająca codziennie kilkadziesiąt posiłków. Aktualnie również przy bernardyńskim klasztorze w Radomiu funkcjonuje nowoczesna jadłodajnia dla ubogich wydająca dziennie około 500 gorących posiłków. Różnego rodzaju akcje charytatywne podejmowane są prawie we wszystkich klasztorach bernardyńskich. Pomoc kierowana jest przede wszystkim do rodzin wielodzietnych, osób ubogich, chorych i mających trudności materialne. Niewątpliwie jedną z ważnych cech wyróżniających bernardynów jest otwartość na sprawy socjalne, cywilne, obywatelskie i patriotyczne. Taka postawa wzbudzała społeczne uznanie, czego wyrazem są wysokiej klasy odznaczenia, jakie niektórzy zakonnicy otrzymywali (np. o. Martynian Darzycki³⁴, Oktawian Roman Jusiak³⁵ i inni).

34 Ojciec Martynian za działalność religijną i patriotyczną był uwięziony przez NKWD, skazany i zesłany, przez sześć lat przebywał w sowieckim łagrze na Kołymie, całe swoje czynne życie kapłańskie i zakonne poświęcił pracy na terenach obecnej Ukrainy. Wyrazem uznania za jego zaangażowanie patriotyczne było wyróżnienie przyznane przez Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL: Nagrody Naukowej im. Ireny i Franciszka Skowyrów: „za zaangażowanie na rzecz Polaków i Kościoła katolickiego na Ukrainie”. Minister Kultury i Sztuki RP (10.10.1990) przyznał mu odznakę: Zasłużony dla Kultury Polskiej, prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Lech Wałęsa odznaczył o. Martyniana Komandorią Orderu Zasługi (8.01.1992). Zob. R. Jusiak, *Skromny bernardyn, wielki Mistrz – posługa o. Martyniana Wojciecha Darzyckiego (1918–2009)*, w: M. Nowak, R. Jusiak, J. Mazur, *Źródła wielkości Mistrzów. Księga pamiątkowa z okazji 70. Jubileuszu prof. dr hab. Pawła Piotra Gacha*, Lublin 2013, s. 417–438.

35 Ojciec Oktawian Roman Jusiak otrzymał następujące medale i wyróżnienia: Złoty Medal za Długoletnią Służbę (2012); Srebrny Krzyż Zasługi (1990) – przyznany przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej na Uchodźstwie „za działalność patriotyczną i pomoc okazywaną kombatanom”; Złotą Odznakę Ministra Kultury i Sztuki „za opiekę nad zabytkami” (1989); a Kierownik Urzędu do Spraw Kombatantów i Osób Represjonowanych (2009) wyróżnił go Medalem PRO MEMORA „za wybitne zasługi w utrwalaniu

Patriotyczna działalność bernardynów uwidaczniała się szczególnie w okresie różnych zagrożeń, takich jak zabory, wojny, niepokoje społeczne³⁶. Patriotyzm w chrześcijańskim ujęciu jest to postawa społeczno-polityczna i forma ideologii, łącząca przywiązanie do własnej ojczyzny oraz poświęcenie dla własnego narodu z szacunkiem do innych narodów i poszanowaniem ich suwerennych praw. Znaczącą rolę w takiej postawie odgrywa odniesienie do Boga. W tym ujęciu wyznawana religia i uznawane wartości idą w parze z umiłowaniem ojczyzny i postawami moralnymi. Wspomniano już, że bernardyni byli bardzo aktywni podczas zaborów, za co zapłacili ogromną cenę. W pierwszym dwudziestoleciu XX wieku bernardyni byli skoncentrowani głównie na wzmocnieniu wewnętrznym – tak personalnym, jak i ekonomicznym. Jednak i w tej trudnej sytuacji bernardyni podejmowali zróżnicowaną aktywność religijno-patriotyczną. W okresie zaborów sanktuaria bernardyńskie, szczególnie w Leżajsku i Kalwarii Zebrzydowskiej, pełniły ważną rolę integracyjną i budziły świadomość narodową Polaków. O dużej aktywności duszpastersko-społecznej zakonników w trudnym okresie zaborów świadczy fakt, że po 1905 roku aż 14 bernardynów wyruszyło do pracy rekolekcyjno-misyjnej w Królestwie Polskim i na odebranych Polsce terenach w Cesarstwie Rosyjskim.

I wojna światowa wzbudziła wśród bernardynów nadzieję na dobre zmiany, dlatego byli oni otwarci na potrzeby społeczne i angażowali się patriotycznie (kilku członków prowincji zgłosiło się do legionów, gdzie byli kapelanami, a klerycy brali udział w walkach frontowych). W ciężkich czasach I wojny światowej klasztor bernardyński był oparciem i schronieniem dla potrzebujących opieki i wsparcia. Zakonnicy podejmowali różnorodne akcje charytatywne, szczególnie we Lwowie, Tarnowie, Leżajsku i Radecznicy (od 1920 roku). Wybitną rolę na polu aktywności obywatelskiej odegrał klasztor w Brzeżanach. Gwardian tego klasztoru (o. Franciszek Woźny)

pamięci o ludziach i ich czynach w walce o niepodległość Polski”. Zob. R. Jusiak, *Homo viator – życiowa wędrówka w świetle wiary, nadziei i miłości*, w: *Osoba – środowisko – transcendencja, Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Romanowi Jusiakowi OFM*, red. F. W. Wawro, A. Łuczyński, L. Pietruszka, Lublin 2016, s. 525–548.

36 Zob. K. J. Grudziński, A. K. Sitnik, *Bernardyni w służbie ojczyzny (1453–1953)*, Kalwaria Zebrzydowska 2012.

stanął na czele komitetu aprowizacyjnego, sprowadzał artykuły żywnościowe, które rozdzielał ludności cywilnej. W okresie wojny ukraińsko-polskiej (1918–1920) ciężka też była sytuacja klasztorów bernardyńskich położonych na wschód od Sanu. Bernardyni pozostali w swoich klasztorach, dzieląc los ludności polskiej. Często narażeni byli na represje ze strony wroga. W listopadzie 1918 roku w Sokalu aresztowano pięciu zakonników (o. Wojciecha Kozubala, br. Paschalisa Fulmyka, br. Odoryka Czywczyńskiego, br. Donata Kalwtkę, br. Rocha Piotrkowskiego), przetrzymywano ich w więzieniu. Do klasztoru w Sokalu powrócili dopiero w maju 1919 roku. W tym roku duże zagrożenie groziło również klasztorowi w Brzeżanach. Ojciec Franciszek Woźny, gwardian klasztoru, zorganizował ewakuację ludności narodowości polskiej do Lwowa. Gdy wojsko polskie wyparło Ukraińców na wschód, bernardyni wrócili Brzeżan, a w klasztorze zorganizowano szpital wojskowy dla żołnierzy polskich, w którym obowiązki kapelana szpitalnego pełnił o. Franciszek. Kapelanami wojskowymi oprócz o. Franciszka byli o. Anzelm Szuber i o. Gabriel Czupka. Bernardyni podejmowali też działania religijno-patriotyczne wśród rodaków, których los rzucił na obcą ziemię, np. na Węgrzech pracował o. Maurycy Rzecznik, który w patriotycznych kazaniach podtrzymywał rodaków na duchu w ciężkich latach i wojny.

Gdy Polska odzyskała niepodległość i ustalono granice kraju, wiele skupisk ludności polskiej pozostało poza granicami. Dlatego opieka duszpasterska, podobnie jak w latach niewoli, była patriotycznym obowiązkiem duchowieństwa polskiego. Na specjalne podkreślenie zasługuje tu aktywność bernardynów w Zaslawiu, który po pokoju zawartym w Rydze (1921) pozostał na wschód od linii demarkacyjnej polsko-sowieckiej, gdzie znaczny procent mieszkańców stanowiła ludność polska. Dużą aktywnością wykazał się przełożony klasztoru o. Herkulan Ziarnik. Jako jeden z niewielu kapłanów pozostał wśród rodaków, udzielając im opieki religijnej i niosąc pomoc moralną. Pomimo najcięższych trudności i przeciwności przetrwał aż do 1931 roku, w ostatnim okresie będąc właściwie jedynym kapłanem polskim od granicy aż po Kijów. Gdy władze sowieckie całkowicie ograniczyły możliwości pracy duszpasterskiej i groziło mu aresztowanie, zmuszony został do opuszczenia Zaslawia, przedostał się wówczas do Polski. Daleko poza granicami państwa polskiego – w Tetyjowie – pracował też o. Leon Matelski.

Również w Chinach, na pograniczu z Rosją, bernardyni prowadzili aktywną pracę duszpasterską wśród Polaków oraz pracę misyjną. W 1911 roku o. Gerard Piotrkowski wraz z o. Wergilim Niklasem przybyli do Chin i zapisali piękną kartę swojej aktywności. Ojciec Gerard w 1924 roku otrzymał nominację na administratora Wikariatu Apostolskiego Południowej Syberii, a w 1927 roku biskup władystocki ustanowił go wikariuszem generalnym na Mandżurię³⁷. W 1925 roku do pomocy przybył o. Paulin Wilczyński, a w 1927 roku przybył br. Zachariasz Banaś, stworzyli oni prężny ośrodek w Harbinie. W 1932 roku Stolica Apostolska dekretem z dnia 14 lipca oddała bernardynom jako samodzielną misję południowa część Sachalinu, pozostającą pod panowaniem japońskim. Misja ta została wkrótce (1937) podniesiona do godności prefektury apostolskiej. Wówczas ojcowie Gerard i Paulin oraz brat Zachariasz przenieśli się na Sachalin. Oprócz wymienionych w misji tej pracowali również inni bernardyni (Władysław Przybysz, Rafał Krakowski, Bazylia Aleksa, Maksymilian Hanf, Pius Lewandowski, Feliks Herman, Gustaw Stysiak). Należy zaznaczyć, że bernardyni pracowali jako misjonarze wśród Japończyków, ale główna ich aktywność była skierowana na Polaków, którzy znaleźli się na Sachalinie i byli potomkami zesłańców politycznych z zaboru rosyjskiego. Dokumenty świadczą, że wobec tych ludzi – oprócz opieki religijnej – bernardyni podejmowali działania o charakterze patriotycznym, budząc świadomość narodową oraz rozwijając różnorodne formy aktywności kulturowo-oświatowej. Na tym polu szeroką działalność prowadził br. Zachariasz, który w ciągu kilkunastu lat swojej pracy zgromadził dla rodaków stosunkowo dużą bibliotekę składającą się z przeszło dwóch tysięcy woluminów najcenniejszych dzieł literatury polskiej. Brat prowadził również dwie szkoły elementarne dla polskich dzieci (w Tycharze i w Kiminni). Wykorzystywał każdą okazję, aby wśród rodaków ugruntowywać poczucie przynależności narodowej. W uznaniu zasług na polu pracy kulturowo-oświatowej polonii oraz budzenia i pielęgnowania świadomości narodowej wśród Polaków sachalińskich rząd Polski przyznał br. Zachariaszowi odznaczenie Polonia Restituta³⁸.

37 Zob. *Słownik polskich pisarzy*, dz. cyt., s. 381.

38 Zob. *Słownik polskich pisarzy*, dz. cyt., s. 35.

W okresie międzywojennym bernardyni pełnili znaczącą rolę tak w pracy duszpasterskiej, jak i narodowej. Zyskali uznanie u metropolity lwowskiego ks. biskupa Bolesława Twardowskiego, który w 1937 roku na terenie swojej archidiecezji oddał bernardynom wszystkie wybudowane przez nich kościoły i rezydencje (zlikwidowane przez carat). U władz państwowych uznanie zyskał o. Konstanty Władyka, który otrzymał Złoty Krzyż Zasługi za działalność patriotyczną na terenie powiatu zbaraskiego. Na tym terenie z podobnej aktywności zasłynął również wspomniany już o. Maurycy Rzecznik³⁹. Należy zauważyć, że w okresie międzywojennym bernardyni, wierni swoim tradycjom z czasów przedrozbiorowych, w ogóle nie angażują się w propagowany przez Rzym ruch unijny, szczególnie wśród ludności pochodzenia ukraińskiego. Raczej podejmują zdecydowane działania zmierzające do rozszerzania i ugruntowania na wschodzie katolicyzmu obrządku łacińskiego.

Wybuch II wojny światowej postawił przed bernardynami nowe wyzwania. Już w pierwszym miesiącu wojny, podczas oblężenia Lwowa, bernardyński klasztor i jego piwnice stały się miejscem schronienia dla ludności cywilnej. Również klasztor w Zbarażu był oparciem dla wielu uchodźców z Zachodu. Szczególnie przełożony klasztoru o. Maurycy Rzecznik prezentował postawę patriotyczną i zdobył u obywateli, obok przedstawiciela władzy państwowej – starosty, najwyższy autorytet. Wszystko, czym klasztor dysponował, zostało oddane na rzecz ratowania poszkodowanych przez wojnę. Podobną rolę jak Lwów i Zbaraż pełniły inne klasztory bernardyńskie, szczególnie leżące na tzw. kresach. Lata okupacji były dla bernardynów, jak dla całego polskiego społeczeństwa, okresem cierpienia i męczeństwa. Na zachodnich terenach niebezpieczeństwo groziło od okupanta niemieckiego, natomiast na wschodnich – początkowo od Rosjan, a następnie od nacjonalistów ukraińskich. Jak wiadomo, okupacyjne władze niemieckie podzieliły obszar Polski na dwie części: ziemie zachodnie włączono wprost do Rzeszy, a centrum stanowiło tzw. Generalne Gubernatorstwo. Na ziemiach przyłączonych do Niemiec klasztory bernardyńskie uległy likwidacji, ponieważ okupant w brutalny sposób usiłował zniszczyć na tym terenie polskość i Kościół katolicki, który

39 Zob. *Słownik polskich pisarzy*, dz. cyt., s. 427.

zawsze był ostoją ducha narodowego Polaków. Tym sposobem opustoszały klasztory w Alwerni, Kole⁴⁰, Łodzi, Skępem, Warcie. Zakonnicy z tych klasztorów byli aresztowani. Różnego rodzaju represje okupanta niemieckiego dotyczyły również klasztorów leżących na terenie Generalnej Guberni (Kalwarii Zebrzydowskiej, Leżajska, Przeworska, Radomia, Rzeszowa). W Rzeszowie już 3 listopada 1939 roku dziesięciu bernardynów zostało uwięzionych. Podobnych aresztowań dokonano w klasztorze przeworskim. Dramatyczne wydarzenia w 1942 roku miały miejsce również w klasztorze radomskim. Ojciec Rajmund Radzięta, członek bernardyńskiej wspólnoty w Radomiu, został zatrzymany za usiłowanie zorganizowania pomocy w ucieczce francuskiemu jeńcowi, przebywającemu w Polsce na przymusowych robotach. Gestapo wkroczyło do klasztoru w momencie, gdy o. Rajmund odprawiał mszę św. Gdy skończył, zatrzymano go, przeprowadzono w jego celi dokładną rewizję, następnie uwięziono i przeprowadzono wobec niego ciężkie śledztwo, wielokrotnie katując go podczas przesłuchań⁴¹. Duże patriotyczne zagrożenie było także udziałem zakonników w Leżajsku. Podczas pacyfikacji tego miasta przez okupantów niemieckich również klasztor stał się przedmiotem agresji. Wtargnęło do niego kilkuset żołdaków, którzy dokonali szczegółowej rewizji pomieszczeń, rekwirując cenniejsze przedmioty.

Podczas drugiej wojny światowej, szczególnie po 1941 roku, dla ludności narodowości polskiej na wschodnich terenach okupowanych przez Niemców powstało nowe zagrożenie. Całe Kresy objęte zostały dużym terrorem nacjonalistów litewskich i ukraińskich. Zagrożone były klasztory bernardyńskie jako polskie ośrodki religijno-narodowe. Na północnych obszarach Kresów, szczególnie na Wileńszczyźnie, działały sfanatyzowane oddziały nacjonalistów litewskich. Na południu zaś – szczególnie na Wołyniu i w Małopolsce Wschodniej – duże niebezpieczeństwo groziło ze strony nacjonalistów ukraińskich. Wiele przecierpieli bernardyni w Zbarażu, Krystynopolu i Sokalu.

40 W klasztorze w Kole 25 sierpnia 1940 roku aresztowani zostali o. Wiktoryn Rudolf i o. Albin Białogłowski, którzy wywiezieni zostali najpierw do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, a następnie do Dachau. Pierwszy zginął śmiercią męczeńską 9 kwietnia 1942 roku, a drugi przeżył katorgę obozową. Zob. E. Seroka, *Ojciec Wiktoryn Rudolf, w: Cudem ocaleni*, dz. cyt., s. 231.

41 Zob. Kronika Klasztoru oo. Bernardynów w Radomiu [rkp], t. 2, Radom 1942, s. 30.

Najtragiczniejsze losy spotkały zakonników mieszkających we Fradze. Byli to: o. Joachim Szafranie – gwardian i proboszcz parafii, o. Witalis Borsuk – wikary oraz br. Roch Sołek. Wszyscy zostali zamordowani⁴². Dali przy tym piękny przykład postawy zakonnej i patriotycznej. Ponieważ w całej okolicy nacjonalistyczne bandy ukraińskie mordowały Polaków, o. Witalis udał się do Lwowa, gdzie rezydował prowincjał bernardynów, z zapytaniem, co w tej sytuacji należy czynić. Prowincjał o. Bronisław Szepelak powiedział: „Dopóki są tam nasi biedni rodacy i katolicy, nie możemy ich zostawić, musimy z nimi zostać do końca”⁴³. Ojciec Witalis chciał wrócić do klasztoru, niestety w pobliżu Fragi został zamordowany przez Ukraińców (5 lutego 1944 roku). Grozę sytuacji oddaje list o. Joachima do rodziny, w którym 12 lutego 1944 roku napisał: „Najdrożsi! Piszę do Was ten list i myślę, czy to nie ostatni! Nie daj Bóg, by tak było! U mnie gorąco (...) Dokoła napady, morderstwa, odgrażanie (...) tak, że człowiek nie wie czy jutra dożyje. W sobotę wieczór (5/II) zamordowali mi wikarego!!! Teraz na mnie kolej! (...) Bać się nie boje! – będę stał na posterunku polskośći i Kościoła. Śmierci się nie boję (...) Giną ludzie i ja mogę zginąć. Dopóki (Polacy) są, i ja będę. Zginą oni, ja ich pochowam, zginę ja, oni mnie pochowają, ale będą wiedzieli, że ich nie opuściłem. Chodzi mi tylko o Was, byście nie płakali za mną. A piszę Wam o tym, byście byli przygotowani na wszelka możliwość i nie byli kiedyś zaskoczeni (...) Na wszystko trzeba być przygotowanym”⁴⁴. Tydzień po napisaniu tego listu, 19 lutego 1944 roku, ojciec Joachim, brat Roch i inni Polacy, którzy schronili się w klasztorze we Fradze, zostali w bardzo brutalny sposób zamordowani przez nacjonalistów ukraińskich (oprawcy szczególnie znęcali się nad o. Joachimem, zawlekli go do piwnicy, tam piłą rznęli go przez brzuch, zakończył życie w okrutnych męczarniach)⁴⁵. Krytyczne

42 Zob. J. K. Grudziński, A. K. Sitnik, *Bernardyni w służbie ojczyzny*, dz. cyt., s. 293.

43 J. K. Grudziński, A. K. Sitnik, *Bernardyni w służbie ojczyzny*, dz. cyt., s. 292.

44 Archiwum Prowincji oo. Bernardynów w Krakowie –teczka osobista o. Joachima Szafranca, bpa.

45 „W dniu 19 lutego 1944 r. uzbrojona banda ukraińska wtargnęła do klasztoru, mordując nielitościwie bezbronych, a wśród nich zakonników. Nad gwardianem specjalnie się znęcali. Oprawcy zawlekli go do piwnicy i tam piłą rznęli przez brzuch. Zakończył życie w okrutnych męczarniach”. J. K. Grudziński, A. K. Sitnik, *Bernardyni w służbie*, dz. cyt., s. 292.

momenty przechodził również klasztor bernardyński w Sokalu. Na skutek działań na tym terenie band ukraińskich UPA na krótki czas zakonnicy opuścili klasztor. Wówczas – na własną prośbę – z klasztoru we Lwowie udał się do Sokala o. Stanisław Mucha, który 7 marca 1945 roku jechał do Bełża na spowiedź wielkanocną, a we wsi Dobraczyn został zamordowany przez Ukraińców (ciało jego wrzucili do stawu)⁴⁶. Ważną rolę dla Polaków spełnił w tym trudnym okresie położony w niewielkiej odległości od Sokala klasztor bernardyński w Krystynopolu, w którym pozostał o. Jerzy Bielecki, wikariusz klasztoru i parafii⁴⁷. Klasztor zamieniony został w swoistego rodzaju twierdzę i stał się miejscem schronienia dla Polaków, a o. Jerzy wielokrotnie wykazywał się wspaniałą postawą patriotyczną. Zagrożone były również inne wschodnie klasztory bernardyńskie jako polskie ośrodki religijno-narodowe.

Podczas II wojny światowej wielu zakonników angażowało się w działania patriotyczne. Szczególnie znane są działania w klasztorach w Radecznicy, Przeworsku i Kalwarii Zebrzydowskiej. Wstrząsające były losy zakonników i klasztoru w Radecznicy. Tu za aktywność pedagogiczno-społeczną już 10 listopada 1939 roku został aresztowany o. Jan Dukla Michnar oraz Stefan Puklicki, który w więzieniu ciężko zachorował na płuca, a w wyniku tej choroby wkrótce zmarł. Dramatyczne były też losy o. Emila Seroki. Pracował on w gimnazjum zakonnym, gdzie uczył śpiewu i religii, pełnił też funkcję wicedyrektora tej placówki. Początkowo udało mu się uniknąć aresztowania i przez pewien czas ukrywał się poza klasztorem, podejmując wieloraką działalność religijno-patriotyczną. Pomimo że część zabudowań klasztornych była zajmowana przez Niemców, bernardyni z Radecznicy podjęli działalność konspiracyjną, współpracując z powstającymi strukturami Związku Walki Zbrojnej⁴⁸. W wyniku tej współpracy o. Emil został aresztowany przez gestapo 16 sierpnia 1940 roku. Początkowo był więziony w Zamościu, następnie w Lublinie oraz w obozach koncentracyjnych w Oświęcimiu i Dachau. W Radecznicy bardzo aktywny w zakresie działań patriotycznych był o. Wacław Płonka (pseudonimy: Wacław – Czarny), który

46 Zob. H. E. Wyczawski, *Sokal*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, dz. cyt., s. 351.

47 Zob. H. E. Wyczawski, *Krystynopol*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, dz. cyt., s. 167.

48 Zob. A. Chadam, *Radecznica*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, dz. cyt., s. 290.

od 1941 roku pełnił funkcję kapelana Komendy Obwodu ZWZ-AK Zamość. Śpieszył on z opieką duszpasterską do oddziałów partyzantów na terenie całego zamojskiego obwodu. Odprawiał dla nich msze św. w niedzielę oraz z okazji świąt narodowych, wygłaszając przy tym patriotyczne przemówienia. Tak było np. w Święta Bożego Narodzenia w 1943 roku. Po „leśnej wieczery wigilijnej” o północy odprawił pasterkę z odśpiewaniem przez partyzantów „Bogurodzicy”, hymnu Wojska Polskiego⁴⁹. Podniosła, patriotyczna chwila miała miejsce z okazji święta narodowego 3 maja 1944 r, a także leśne „Zielone Święta”⁵⁰. Ponadto klasztor był punktem kwatermistrzowskim placówki radecznickiej, a następnie rejonu ZWZ-AK. W zabudowaniach klasztornych przechowywano ludzi, broń i żywność⁵¹.

Również klasztor w Kalwarii Zebrzydowskiej podczas II wojny światowej angażował się w działania patriotyczne. W tym trudnym dla wszystkich czasie konwent w Kalwarii był miejscem, gdzie wielu szukało wsparcia i je znajdowało. Realizowana była pomoc charytatywna dla potrzebującej ludności oraz dla oddziałów AK. Klasztor udzielał schronienia uchodźcom. Mieszkało w nim kilka rodzin, ukrywali się tu także zakonnicy z klasztorów w Alwerni i Skępem. Jesienią 1941 przybyły do klasztoru siostry urszulanki z Zakopanego, wysiedlone wraz z trzydziestoma dziećmi – sierotami. Umieszczono je w rezydencji na Górze Ukrzyżowania. Natomiast w roku 1943 przyjęto księży pallotynów, wysiedlonych przez Niemców z Kopca pod Wadowicami. Umieszczono ich w rezydencji przy kościele Grobu Matki Bożej. W sumie przyjechało czterdziestu jeden zakonników. Schronienie w klasztorze znalazł także profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, Józef Feldman. Podczas swego pobytu uczył kleryków języka angielskiego i francuskiego, prowadził też wykłady o tematyce historycznej. Dzięki dobrze prowadzonemu gospodarstwu klasztor mógł wspierać potrzebujących. W okresie okupacji część zakonników podjęła współpracę z Armią Krajową. Ojciec Wenanty Leja (kierownik

49 Zob. J. Grygiel, *Związek Walki Zbrojnej Armia Krajowa w obwodzie zamojskim 1939–1944. Szkice, wspomnienia, dokumenty*, Warszawa 1985, s. 230.

50 Archiwum Prowincji oo. Bernardynów, *Wspomnienia o. Wacława Płonki z pobytu w Radecznicy 193–1946.*, sygn. X-72 a, s. 57.

51 Zob. Archiwum Prowincji oo. Bernardynów; J. F. Borowski, *Klasztor i Gimnazjum oo. Bernardynów w Radecznicy*, „Rocznik Nauk Społecznych” 24 (1996) z.2, s. 362.

gospodarstwa klasztornego) pomagał partyzantom, dostarczając im żywność i pośrednicząc w dostawie broni. W kościele Ukrzyżowania odprawiał także nabożeństwa dla żołnierzy AK. Bartłomiej Mazurek, pełniący funkcję kowala, przyjmował transporty broni w kuźni klasztornej, skąd odbierali ją partyzanci. Trzeci współpracownik, brat Sebastian Kusy (kucharz), do 1943 wydawał żywność dla AK, przechowywał także ich pieniądze. Brat Urban Wigdorczyk (furtian) pełnił rolę łącznika. Brat Konrad Trznadel (szewc) organizował buty dla żołnierzy AK u szewców w Kalwarii. Z AK współpracował także br. Justyn Komasa. Wszyscy oni podejmowali konspiracyjne działania. Należy wspomnieć również o ojcu Pawle Ryszce, którego w czerwcu 1942 roku aresztowało gestapo za pomoc w wyrobieniu metryki pewnemu mężczyźnie ze Śląska. Ojciec Paweł Ryszka zginął w obozie w Oświęcimiu. Wymienione przykłady nie dają jeszcze pełnego obrazu działalności konspiracyjnej klasztoru kalwaryjskiego. Kronika podaje, że na folwarku klasztornym, który znajdował się poniżej kaplicy św. Rafała, w dawnym ogrodzie pałacowym, stacjonował sztab gen. Olbrychta – dowódcy grupy operacyjnej Śląsk Cieszyński. Działała tu także pracownia fotograficzna wyrabiająca prymitywne mapy sztabowe. Natomiast w pustelni św. Heleny, na Górze Ukrzyżowania, AK zainstalowała radiostację nadawczo-odbiorczą.

Bardzo interesująca była aktywność patriotyczna bernardyna o. Rufina Franciszka Janusza, którego działalność związana była z ziemią przeworską⁵². Od 3 lutego 1940 roku przebywał on w klasztorze przeworskim, w którym od 6 stycznia 1941 roku pełnił obowiązki przełożonego⁵³. W tym czasie klasztor zapisał się także jako ośrodek działalności konspiracyjnej. Dzięki dużej otwartości i zaangażowaniu się zakonników w sprawę odzyskania narodowej suwerenności AK obrała sobie klasztor przeworski za bazę polityczno-religijną. Ojciec Rufin w latach 1942–1945 działał jako zaprzysiężony kapelan Obwodu AK Przeworsk w stopniu kapitana. Był wzorem kapłana i żołnierza. Udzielał kwater noclegowych i pomieszczeń dla często odbywających się

52 Zob. J. F. Borowski, *Działalność patriotyczna i dzieje represji ojca Rufina Franciszka Janusza OFM, w latach 1940–1991*, „Przegląd Kalwaryjski” 5 (1998), s. 129.

53 Zob. J. F. Borowski J., *Niepodległościowa działalność Ojca Rufina Franciszka Janusza OFM*, „Studia Rzeszowskie” 4 (1997), s. 125–134.

narad, udzielał ślubów konspiracyjnych, przechowywał pieniądze i dokumenty, będące w dyspozycji Inspektoratu Przemysł, organizował fabrykowanie dokumentów. Po dokonaniu zrzutu w rejonie Żołyńi wraz z innymi podjął zrzut i przechował do czasu odebrania przez wysłanników Komendy Głównej AK w Warszawie. Z inicjatywy o. Rufina odbył się w klasztorze na przełomie lat 1942/43 kurs kapelanów wojskowych. Klasztor w Przeworsku był miejscem przechowywania różnych cennych rzeczy potrzebnych dla prowadzenia pracy konspiracyjnej (pieniędzy i radiostacji) oraz pełnił funkcję miejsca, które nosiło miano „skrzynki kontaktowej”. Ojciec Rufin w kwietniu 1943 roku został aresztowany przez gestapo, jednak po dwóch tygodniach został zwolniony. Szczególną rolę odegrał w przejęciu zrzutu w nocy z 30 na 31 maja 1944 roku. Operacja ta przeprowadzona została przez „Cichociemnych” i nosiła kryptonim „Weller 30”⁵⁴. Brało w niej udział 6 skoczków, którzy wyskoczyli z pierwszego samolotu, natomiast drugi zawierał zrzut materiałowy. Przejęto wówczas broń, zaopatrzenie i pieniądze, które zabezpieczył o. Rufin (wozem konnym przewiózł do klasztoru w Przeworsku), a następnie przekazał je kurierom z Komendy Głównej AK w Warszawie. Ojciec Rufin współpracował z Zrzeszeniem Wolność i Niezawisłość (WiN). 1 października 1946 roku do klasztoru w Przeworsku wkroczyli funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, dokonali rewizji i uwięzili o. Rufina. Od tego czasu rozpoczęła się jego więzienna gehenna. Po wielu bardzo ciężkich przesłuchaniach odbyła się rozprawa przed Wojskowym Sądem Rejonowym w Rzeszowie (9 maja 1947 roku) na terenie więzienia na Zamku w Rzeszowie. Wojskowy Sąd uznał o. Rufina winnym udzielenia czynnej pomocy WiN. Został skazany na siedem lat więzienia⁵⁵. Najwyższy Sąd Wojskowy w Warszawie 12 września 1947 roku utrzymał w mocy zasądzony wyrok. Został osadzony w więzieniu we Wronkach⁵⁶. Dopiero przeszło

54 Zob. J. Koziarz, *Bernardyni*, w: *Diecezja przemyska w latach 1939–1945*, t. 3: *Zakony*, red. J. Draus, J. Musiał, Przemysł 1990, s. 47.

55 Archiwum Państwowe w Rzeszowie, Wojskowa Prokuratura Rejonowa w Rzeszowie, sygn. Sr 251/47, t.1, Wyrok nr 294 w imieniu Rzeczypospolitej Polskiej; Wojskowy Sąd Rejonowy w Rzeszowie, 10 maja 1947 roku, k. 176–181.

56 O nieugiętej postawie o. Rufina świadczy opinia naczelnika więzienia z czerwca 1951 roku, którą przesłał do Wojskowego Sądu Rejonowego w Rzeszowie w związku z dwukrotną prośbą matki o. Rufina o ułaskawienie, skierowaną na ręce Prezydenta Rzeczypospolitej

dwa lata później, 21 lipca 1953 roku o godzinie 0.30, ojciec Rufin odzyskał wolność w oparciu o Uchwałę Rady Państwa o ułaskawieniu z dnia 21 lipca 1953 roku. 7 sierpnia 1991 roku Sąd Wojewódzki w Rzeszowie wydał decyzję o nieważności wyroku wydanego na o. Rufina w dniu 10 maja 1947 roku. W uzasadnieniu sąd napisał: „Z treści wyroku oraz uzasadnienia wynika, że wnioskodawca skazany został za przestępstwo związane z działalnością na rzecz niepodległego bytu Państwa Polskiego, w związku z czym należało na mocy wyżej powołanych przepisów stwierdzić nieważność wyroku i postanowienia”⁵⁷. Taka opinia sądu nie budzi żadnych wątpliwości co do charakteru zaangażowania ojca Rufina, należącego do wspólnoty bernardyńskiej. Jego postawa i działalność są wyrazem konsekwentnego i dojrzałego patriotyzmu. Wszystkie opisane wyżej działania podejmowane przez bernardynów pozostaną świadectwem pożytecznych i śmiałych akcji prowadzonych przez zakonników w niebezpiecznych czasach II wojny światowej.

Po II wojnie światowej w Polsce władza komunistyczna dążyła do zniszczenia Kościoła katolickiego. Wiadomo, że idea walki z Kościołem przyświecała komunistom już od samego początku ich obecności w Polsce. W czerwcu 1950 roku Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego podjęło szeroko zakrojoną akcję wobec prowincji bernardyńskiej. Chodziło przede wszystkim o wykazanie i odpowiednie nagłośnienie powiązań bernardynów z podziemiem zbrojnym działającym po 1944 roku. Największe represje objęły klasztor w Radecznicy, ale Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego podjęło akcje zemsty wobec bernardynów również w klasztorach w Krakowie, Leżajsku, Przeworsku, Dukli, Piotrkowie Trybunalskim, Łęczycy, Kole i Kalwarii Zebrzydowskiej. Już 20 kwietnia 1950 roku w Rzeszowie aresztowano o. Hugolina Rybę, a 20 czerwca aresztowało wszystkich zakonników mieszkających w klasztorze w Radecznicy. W dalszej kolejności aresztowano:

Polskiej: „Więzień Rufin Janusz w czasie odbywania swej kary w tutejszym więzieniu zachowuje się niepoprawnie (...). W wypowiedziach swych wyraża się, że państwo Ludowe chcąc zlikwidować wiarę przystępuje do zamykania księży. W dalszym ciągu jest zatwardziałym wrogiem Polski Ludowej”. Archiwum Państwowe w Rzeszowie, Wojskowa Prokuratura Rejonowa w Rzeszowie, sygn. Sr 251/47, t.1., kk. 272, 275.

57 J. F. Borowski, *Działalność patriotyczna i dzieje represji ojca Rufina Franciszka Janusza OFM, w latach 1940–1991*, dz. cyt., s. 136.

o. Felicjana Dankiewicza (Leżajsk), o. Krzysztofa Polskiego (Piotrków Trybunalski), o. Józefa Mrozika (Dukla), a więc zakonników, którzy w latach 1944–1950 mieszkali w Radecznicy. W Łodzi aresztowano o. Bonifacego Wachowicza oraz br. Zenona Deszcza. Poszukiwania prowadzone przez służby bezpieczeństwa doprowadziły do aresztowania również innych ukrywających się bernardynów: byłego gwardiana o. Wacława Płonkę (28 sierpnia 1950 roku) i br. Serwacego Golbę (29 sierpnia 1950 roku). 20 października 1950 roku zaaresztowano prowincjała bernardynów, o. Bronisława Szepelaka, oraz o. Romana Pitołaja, sekretarza prowincji. Wojskowy Sąd Rejonowy w Lublinie w dniu 16 października 1951 roku skazał prowincjała o. Bronisława Szepelaka na 15 lat więzienia; o. Wacława Płonkę na karę 10 lat pozbawienia wolności; o. Hugolina Rybę na karę 6 lat; brata Serwacego Golbę skazano na 5 lat pozbawienia wolności. W tym okresie (czasy stalinowskie) represje dotknęły wiele klasztorów. Zakonnicy byli szykanowani i zastraszani przez UBP. Na przykład klasztorowi w Leżajsku odebrano ziemię, zagrabiono budynki wraz z inwentarzem, przełożony klasztoru (o. Benigny Komornik) i brat zakonny (Sebastian Kusy) byli więzieni i sądzeni. Restrykcje spadały na sanktuaria bernardyńskie (Kalwaria, Leżajsk, Radecznicę). Władze wydawały zakazy organizowania pielgrzymek i nabożeństw poza kościołem.

W okresie rządów komunistycznych bernardyni podejmowali aktywność, którą można określić jako krytyczną wobec panującego systemu społeczno-politycznego. W latach 60. powstał konflikt z władzami na tle nauczania religii przez katechetów zakonnych – dotyczył on szczególnie klasztoru w Leżajsku (o. Wiesław Murawiec i o. Harian). Katecheci byli sądzeni i ukarani grzywną, ale fakt ten wywołał ogromne poruszenie społeczne wśród mieszkańców Leżajska i spowodował różnego rodzaju akcje protestacyjne ludności. W licznym zespole leżajskich duszpasterzy zawsze był ktoś, kto publicznie wyrażał uwagi wobec nadużyć władzy. Niektórzy zakonnicy i wspólnoty (Rzeszów, Warszawa) angażowali się w pomoc więzionym, internowanym, i represjonowanym. Również w okresie stanu wojennego niektórzy zakonnicy stawali po stronie prześladowanych, czemu dawali wyraz w różnego rodzaju wystąpieniach (kazaniach). W latach 80., gdy władze komunistyczne utrudniały działalność niezależnym organizacjom, przy klasztorach funkcjonowały różnego rodzaju duszpasterstwa,

których celem było między innymi udzielanie oparcia represjonowanym. Aktywność społeczno-polityczną, zwłaszcza od momentu wprowadzenia stanu wojennego w grudniu 1981 roku, podjęto w Rzeszowie (w klasztorze ukrywał się przez pewien czas Marian Piłka). Szczególne zaangażowanie wykazywał o. Jan Kanty Bartnik – gwardian i proboszcz. Również w klasztorze warszawskim funkcjonował Komitet Pomocy Internowanym. W rzeszowskim klasztorze bernardynów dużą aktywnością wykazywała się grupa Odrodzenie, nad którą opiekę duszpasterską sprawował o. Cherubin Pajak. W tym okresie w Leżajsku funkcjonowało Duszpasterstwo Rolników Indywidualnych, grupą tą opiekował się o. Oktawian Jusiak (ówczesny proboszcz parafii i kustosz sanktuarium). W sytuacji zawieszenia działalności niezależnych od partii komunistycznej organizacji w okresie stanu wojennego bernardyni często włączali się w różne akcje społeczne, kulturowe i patriotyczne ówczesnej opozycji politycznej (np. w Rzeszowie i innych bernardyńskich kościołach odprawiane były msze św. za ojczyznę i odmawiano specjalne modlitwy).

Św. Franciszek z Asyżu, założyciel Zakonu Brai Mniejszych (franciszkanów), był wspaniałym człowiekiem, o bardzo otwartej osobowości, ukierunkowanym na Boga, ludzi (szczególnie ubogich) i przyrodę (jest patronem ekologów). Charyzmat franciszkański jest kontemplacyjno-czynny. Zakonnicy prowadzą życie kontemplacyjne (duchowe) oraz prowadzą duszpasterstwo. Bernardyni, będąc wspólnotą franciszkańską, starają się uwzględnić oba elementy. W Polsce znana jest ich aktywność religijna – szczególnie z prowadzonych sanktuariów. Inna forma działań to aktywność społeczna i patriotyczna. Bernardyni zawsze byli wrażliwi na sprawy społeczne i narodowe, a kiedy zachodziła potrzeba, stawali do walki z wrogami Ojczyzny. Bernardyn urósł do rangi symbolu poświęcenia i oddania ojczyźnie (np. ks. Robak z poematu Adama Mickiewicza *Pan Tadeusz*). Członkowie tej wspólnoty zakonnej silnie wrosli w społeczeństwo polskie i zawsze byli głęboko związani z ludźmi, dlatego losy tej wspólnoty zakonnej ściśle spletały się z historią i kulturą narodu polskiego.

Konkludując, można stwierdzić, że bernardyni zawsze byli aktywni w pracy duszpasterskiej, wykazywali się szczególną aktywnością w organizowaniu sanktuariów oraz różnego rodzaju masowych uroczystości religijnych

(koronacje obrazów i figur, organizowanie misteriów i innych wielkich zgromadzeń religijnych). Wpisali się w polską kulturę i życie społeczne. Znani są z literatury, zaznaczyli się w sztuce, edukacji i narodowej tradycji. Zasłynęli z patriotyzmu i otwartości na ludzi ubogich, cierpiących i prześladowanych. Wśród nich znalazło się wielu świętych, błogosławionych, męczenników i bohaterów. Bardzo intensywnie prowadzą pracę duszpasterską (ewangelizacyjną i kultową) oraz chętnie podejmują aktywność o charakterze socjalnym, edukacyjnym, charytatywno-opiekuńczym, patriotyczno-politycznym, kulturowym, naukowym itp.

ABSTRACT

Franciscans (Bernardines) in the context of Polish Christianity

Reflections on the anniversary of the baptism of Poland also include the issue of the Franciscan order's contribution to the religious, social and cultural life of Polish society. Franciscans, the religious community has existed in Poland since 1453. The monks were very active in their pastoral work and were particularly active in organizing shrines and various types of mass religious celebrations. They have become part of Polish culture and social life. They entered the Polish literature, art, education and tradition of the Polish nation. They were famous for their patriotism and openness to the poor, suffering and persecuted. They brought up saints, blessed, martyrs, and heroes. They distinguished themselves in the social and national life of Polish society, which earned them social approval.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Państwowe w Rzeszowie, Wojskowa Prokuratura Rejonowa w Rzeszowie, sygn. Sr 251/47, t.1 Wyrok nr 294. Wojskowy Sąd Rejonowy w Rzeszowie, 10 maja 1947 roku.

Archiwum Państwowe w Rzeszowie, Wojskowa Prokuratura Rejonowa w Rzeszowie, sygn. Sr 251/47, t. 1.

Archiwum Prowincji oo. Bernardynów, Wspomnienia o. Wacława Płonki z pobytu w Radecznicy 1939–1946 Bernardynów, sygn. x–72 a.

Bilska-Wodecka E., *Znaczenie Kalwarii Zebrzydowskiej wśród innych kalwarii europejskich*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – polska Jerozolima skarbem*

- Kościół i narodu polskiego*, red. C. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 467–483.
- Borowski J. F., Draus J., *Klasztor i Gimnazjum oo. Bernardynów w Radeczniczy w latach 1939–1950*, „Roczniki Nauk Społecznych” 24 (1996) z. 2, s. 357–373.
- Borowski J., *Działalność patriotyczna i dzieje represji ojca Ruina Franciszka Janusza OFM, w latach 1940–1991*, „Przegląd Kalwaryjski” 5 (1998), s. 129–141.
- Borowski J., *Dzieje pracy oświatowej oo. Bernardynów w Radeczniczy (1922–1950)*, w: *Radecznicza. Ośrodek życia religijnego i społeczno-kulturowego*, red. R. Jusiak, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 173–190.
- Borowski J., *Gimnazjum i liceum franciszkanów – bernardynów w Radeczniczy 1920–1950*, Stałowa Wola 2015.
- Borowski J., *Niepodległościowa działalność Ojca Rufina Franciszka Janusza OFM*, „Studia Rzeszowskie”, t. 4, Rzeszów 1997, s. 125–134.
- Borowski J., *Pedagodzy Bernardynscy w Kolegium Serafickim w Radeczniczy w latach 1922–1939*, „Roczniki Nauk Społecznych” 27 (1999), z. 2, 123–139.
- Chadam A., *Radecznicza*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 284–293.
- Chadam A., *Śpiewnik Kalwaryjski*, Kalwaria Zebrzydowska 1984.
- Chodyński S., *Szkoła oo. Bernardynów w Warcie*, Włocławek 1910.
- Grudziński K. J., Sitnik A. K., *Bernardyni w służbie ojczyzny (1453–1953)*, Kalwaria Zebrzydowska 2012.
- Grygiel J., *Związek Walki Zbrojnej Armia Krajowa w obwodzie zamojskim 1939–1944. Szkice, wspomnienia, dokumenty*, Warszawa 1985.
- Jackowski A., *Kalwaria Zebrzydowska w sieci ośrodków pielgrzymkowych w Polsce i w Europie*, „Peregrinus Cracoviensis” 2 (1995), s. 65–75.
- Jan z Komorowa OFM, *Kronika Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów (1209–1536)*, przekł. o. K. Żuchowski, Kalwaria Zebrzydowska 2004.
- Jusiak O. R., *Bernardyńskie sanktuaria w Polsce*, w: *Geografia i sacrum*, red. B. Romański, S. Skiba, t. 2. Kraków 2005, s. 281–295.
- Jusiak O. R., *Migracje religijne do Kalwarii Zebrzydowskiej – światowego dziedzictwa kultury*, w: *Turystyka a religia*, red. J. Bergier, J. Żbikowski, Biała Podlaska 2003, s. 215–232.
- Jusiak O. R., *Społeczno-pedagogiczna aktywność bernardynów w XX wieku, w: Pięćset pięćdziesiąt lat obecności oo. Bernardynów w Polsce (1453–2003)*, red. W.F., Murawiec, D.A. Muskus, Kalwaria Zebrzydowska 2012.

- Kantak K., *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933.
- Koziarz J., *Bernardyni*, w: *Diecezja przemyska w latach 1939–1945*, t. 3: *Zakony*, red. J. Draus, J. Musiał. Przemysł 1990, s. 47–59.
- Kronika Klasztoru oo. Bernardynów w Radomiu, [rkp], Radom 1942, t. 2.
- Murawiec W. F., *Błogosławiony Anastazy Jakub Pankiewicz, Bernardyn i dzieje jego łódzkiej fundacji*, Kraków 1999.
- Obruśnik A. E., *Muzeum Prowincji Ojców Bernardynów w Leżajsku*, Rzeszów 1997.
- Pięćset pięćdziesiąt lat obecności oo. Bernardynów w Polsce (1453–2003)*, red. W. F., Murawiec, D. A. Muskusa, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- Seroka E., *Ojciec Konstanty Pankiewicz*, w: *Cudem ocaleni. Wspomnienia z kacetów*, Londyn 1981, s. 252–258.
- Seroka E., *Ojciec Paweł Ryszka OFM*, w: *Cudem ocaleni. Wspomnienia z kacetów*, Londyn 1981, s. 265–269.
- Seroka E., *Ojciec Stefan Puklicki OFM*, w: *Cudem ocaleni. Wspomnienia z kacetów*, Londyn 1981, s. 259–264.
- Sitnik A. K., *Geneza sanktuarium pasyjno-maryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – Polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, red. Cz. Gniecki, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 32–39.
- Smreka W., *Drogi Krzyżowe*, Kraków 1980.
- Tomaszewski A., *Kalwaria Zebrzydowska światowym dziedzictwem kultury*, „Przegląd Kalwaryjski” 7 (2002), s. 51–55.
- Wyczawski H. E., *Bernardyni polscy, 1772–1946*, t. 3, Kalwaria Zebrzydowska 1992.
- Wyczawski H. E., *Fraga*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 59–65.
- Wyczawski H. E., *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 581–631.
- Wyczawski H. E., *Krystynopol*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 167–169.
- Wyczawski H. E., *Łódź*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 209–210.
- Wyczawski H. E., *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981.

FRANCISZKANIE – BERNARDYNI W KONTEKŚCIE POLSKIEGO CHRZEŚCJAŃSTWA

Wyczawski H. E., *Sokal*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 342–352.

Wydra W., *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992.

Zakony franciszkańskie w Polsce, red. J. Kłoczowski, Kraków 1983.

Anna Szylar

Państwowa Uczelnia Zawodowa im. prof. S. Tarnowskiego w Tarnobrzegu

BENEDYKTYNKI I ICH WPŁYW NA ROZWÓJ SZKOLNICTWA ŻEŃSKIEGO W CZASACH NOWOŻYTNYCH (Z UWZGLĘDNIENIEM MNISZEK SANDOMIERSKICH)

Niniejsze rozważania stanowią przyczynek do określenia roli, jaką odegrały benedyktynki w rozwoju szkolnictwa żeńskiego w okresie od XVII aż do schyłku XVIII wieku. Uwzględniono w nich wyniki dotychczasowych badań własnych, obejmujących działalność wychowawczo-edukacyjną klasztorów żeńskich z całego obszaru Rzeczypospolitej, które zostały w znacznym stopniu opublikowane w licznych pracach autorki. Ich zestawienie znajduje się w nocie bibliograficznej.

Aby w sposób właściwy zrozumieć fenomen rozwoju szkół klasztornych w okresie potrydenckim, konieczne jest sięgnięcie do tradycji związanych z wychowaniem dziewcząt we wcześniejszych stuleciach. W czasach staropolskich podstawowym środowiskiem wychowawczym dla dziewcząt, wywodzących się ze wszystkich stanów społecznych, był bez wątpienia dom rodzinny. Matki i inne zamieszkujące w nim kobiety, należące do rodziny i służby, przygotowywały dziewczęta do wypełniania podstawowych

obowiązków, związanych z prowadzeniem domu i gospodarstwa. Ponadto uczyły je cnót chrześcijańskich, rozwijały pobożność, religijność i wdrażały im podstawowe zasady etyczne, zgodne z ówczesnym kanonem wychowania kobiet, a wynikające z ich roli i miejsca w społeczeństwie¹.

Środowisko wychowawcze stanowiły też dwory – królewski i magnacki, aczkolwiek pobyt tam uzależniony był od pozycji społecznej i zamożności rodziny oraz jej relacji z ówczesnymi elitami politycznymi. Taka forma wychowania zaczęła się rozwijać szczególnie intensywnie od czasów renesansu. Na dworach dziewczęta mogły zdobyć ogładę towarzyską, nauczyć się obowiązujących manier, doskonalić umiejętność tańca i sprawność w wykonywaniu robótek ręcznych, niekiedy nauczyć się czytania, sporadycznie też pisania po polsku i łacinie. Zakres zdobytych przez wychowanki umiejętności zależał w dużym stopniu od ochmistrzyni sprawującej nad nimi opiekę oraz oczekiwań rodziców, którzy niekiedy określali ich zakres w stosunku do wychowania dworskiego córek².

Miejscem wychowania dziewcząt od czasów średniowiecza były też klasztory żeńskie. Jednak dostępność do tej formy edukacji była ograniczona ze względu na niewielką ilość opactw. Było w nich miejsce wyłącznie dla nielicznej grupy córek należących do bliższej lub dalszej rodziny fundatora oraz wywodzących się z rodów możnych protektorów klasztoru, wśród nich

-
- 1 Zob. K. Milewski, *Zarys wychowania publicznego płci żeńskiej w Polsce z dołączeniem krótkiego obrazu zmian, jakich to wychowanie w różnych czasach w kraju doznało*, Częstochowa 1851; A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. 2, Warszawa 1958, s. 63–67, 447–450; K. Bartnicka, *Dziecko w świetle pamiętników o powieści polskiego oświecenia*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 35 (1992), s. 37–84; M. Bogucka, *Kobieta w społeczeństwie polskim XVI–XVII wieku*, w: *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, red. A. Żarnowska, t. 2, Toruń 1995, s. 7–8; D. Żołędź-Strzelczyk, „*Jak rządzić mają rodzice córki swe*”. *Poglądy na wychowanie kobiet w XVI–XVIII w.*, w: *Rola i miejsce kobiet w edukacji i kulturze polskiej*, red. W. Jamrozek, D. Żołędź-Strzelczyk, t. 1, Poznań 1998, s. 53–63; D. Żołędź-Strzelczyk, *Dzieje edukacji kobiet w Polsce przedrozbiorowej*, w: *Studia z dziejów edukacji kobiet na ziemiach polskich*, red. D. Żołędź-Strzelczyk, W. Jamrozek, Poznań 2001, s. 7–124; S. Kot, *Historia wychowania*, t. 1, Warszawa 2010, s. 325–329; A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna żeńskich zgromadzeń zakonnych w Małopolsce w okresie potrydenckim do 1815 roku*, Kraków 2012, s. 23–24.
 - 2 Zob. M. Bogucka, *Białogłowa w dawnej Polsce*, Warszawa 1998, s. 174; A. Szylar, *Działalność oświatowa benedyktynek sandomierskich w latach 1616–1865*, Lublin 2002, s. 19.

liczna grupa księżniczek piastowskich³. Dziewczynki oddawane zakonnicom na wychowanie były w różnym wieku. Znajdowały się wśród nich małe dzieci, które przebywając przez kilka lat wśród mniszek, przyzwyczajone do życia w klasztorze i izolowane przez długi czas od środowiska świeckiego, z własnej woli składały śluby zakonne. Pewną grupę stanowiły tzw. dzieci ofiarowane, które nierzadko jeszcze przed narodzeniem rodzice przeznaczali do życia zakonnego. Najlicniejszą grupą wychowanek były kilku- i kilkunastoletnie dziewczęta, które po zakończeniu edukacji w klasztorze zostawały też najczęściej zakonnicami lub wracały do domu rodzinnego, aby po osiągnięciu lat odpowiednich do zawarcia małżeństwa być wydanymi za mąż. Rozwiązanie takie wpisywało się w ówczesny kanon obyczajowy, który w czasach staropolskich narzucał kobietom alternatywę – wstąpienie do klasztoru lub wyjście za mąż⁴.

W rezultacie wychowanie w klasztorach żeńskich w okresie średniowiecza ograniczało się do grupy dziewcząt wywodzących się z wąskiego kręgu rodów możnowładczo-rycerskich. Sprzyjało kształtowaniu nowych powołań, stanowiło więc w zdecydowanej większości formę rekrutacji do klasztoru. Zakres edukacji klasztornej obejmował wychowanie religijne i moralne oraz praktyczne przygotowanie do życia albo w zakonie, albo w społeczeństwie. I chociaż rozwój intelektualny uważano za zbędny, co związane było z przekonaniem o niewielkich możliwościach umysłowych kobiet, a także ich posłannictwem, sprowadzającym się w zasadzie do pełnienia roli żony i matki, to w klasztorach można było uzyskać wykształcenie w różnym zakresie. Ograniczało się ono najczęściej do podstawowej znajomości łaciny

3 Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty zakonne w średniowiecznej Polsce*, Lublin 2010, s. 187–190, 202, 204.

4 Zob. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 1996, s. 14–17; M. Borkowska, *Wypadki obłajcy po soborze trydenckim*, „Nasza Przyszłość” 103 (2005), s. 171; C. Niezgoda, *Działalność edukacyjna siostr klarysek w Krakowie i Starym Sączu*, „W nurcie franciszkańskim” 11 (2002), s. 125–128; A. Szylar, „Nasze najmilsze siostrzyczki...”, czyli *habitki w klasztorze wizytek warszawskich w XVII wieku*, „Biuletyn Historii Wychowania” 26 (2010), s. 19–36; A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna żeńskich zgromadzeń zakonnych w Małopolsce w okresie potrydenckim do 1815 roku*, s. 28–29; M. Bogucka, *Białogłowa w dawnej Polsce*, dz. cyt., s. 153 i nast.; M. Bogucka, *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2006, s. 58, 76 i nast.

w zakresie odmawiania z pamięci modlitw, czytania tekstów oraz znajomości Biblii i Żywotów Świętych⁵.

Rozwijająca się w XVI wieku reformacja spowodowała zamknięcie wielu dotychczas istniejących żeńskich klasztorów klauzurowych o średniowiecznym rodowodzie; w latach 1560–1570 funkcjonowało zaledwie 20 żeńskich domów zakonnych i kilkanaście luźnych grup tercjarskich⁶. Poglębiający się kryzys w Kościele katolickim oraz zagrożenie ze strony pręźnie rozwijającej się reformacji wymusiły konieczność podjęcia wewnętrznej odnowy Kościoła rzymskiego, w tym życia zakonnego. Jej efektem był obowiązek wprowadzenia ścisłej klauzury we wszystkich żeńskich zgromadzeniach zakonnych. Na nowo sprecyzowano też ślub ubóstwa oraz uregulowano kwestię rekrutacji do zakonu⁷. Wprowadzone zmiany wpłynęły na dotychczasowy sposób organizacji wychowania dziewcząt w szkołach zakonnych. Klauzura dotyczyła nie tylko zakazu opuszczania klasztoru przez zakonnice, ale też obejmowała zakaz przebywania uczennic w obrębie pomieszczeń objętych klauzurą. Uniemożliwiała też przechodzenie zakonnice do zewnętrznych pomieszczeń szkolnych⁸.

Z powodu istnienia nowego prawa ważny był ślub ubóstwa, oznaczający, że żadna zakonnica nie mogła posiadać dóbr ruchomych i nieruchomości, stanowiących jej wyłączną własność. Dotychczas zakonnice indywidualnie przyjmowały na wychowanie uczennice, przejmowały nad nimi opiekę, zajmowały się ich edukacją i były za to wynagradzane przez rodziców uczennic. Jeśli wychowanka była zamożna, to i klasztor był obdarowywany sprzętami

5 Zob. W. Brzeziński, *Polska mulier litterata wieków średnich na przykładzie pań piastowskich*, w: *Rola i miejsce kobiet w edukacji i kulturze polskiej*, red. W. Jamrozek, D. Żołędz-Strzelczyk, t. 1, Poznań 1998, s. 39–43; K. Targosz, *Piórem zakonnicy. Kronikarki w Polsce XVII w. o swoich zakonach i swoich czasach*, Kraków 2002, s. 8–9; A. Dygat, A. Rybak, *Odrodzenie klasztoru zwierzynieckiego za ksieni Doroty Kątskiej (1591–1643)*, „*Nasza Przyszłość*” 47 (1977), s. 179–180; A. Szylar, *Działalność oświatowa benedyktynek sandomijskich*, dz. cyt., s. 22–26.

6 Pomimo dostrzegalnego już od XIV wieku zmniejszenia liczby nowych fundacji, na początku XVI stulecia działało około 51 klasztorów klauzurowych – przy zbliżonej do występującej w poprzednich stuleciach liczbie około 1300 mniszek. Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty zakonne w średniowiecznej Polsce*, dz. cyt., s. 201–202, 229–230.

7 Por. A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 31–36.

8 Por. A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 34–35.

i kosztownościami. W myśl nowego prawa posiadanie własności prywatnej, należącej do konkretnej osoby zakonnej, było zabronione⁹. Efektem reformy było też uporządkowanie kwestii rekrutacji do zakonu. Minimalny wiek nowicjuszek określono na 12 lat, ale śluby zakonne mogła złożyć dopiero po ukończeniu 16 roku życia. Czas trwania nowicjatu nie mógł być krótszy niż rok. Decyzja o wstąpieniu do zakonu musiała wynikać z własnej woli kandydatki, a nie z przymusu wywieranego przez rodziców. W ten sposób prawnie uregulowano kwestię tzw. dzieci ofiarowanych¹⁰. Jednym z wymogów przyjęcia do zakonu było dobre zdrowie kandydatki, w przypadku zastrzeżeń należało odmówić przyjęcia do wspólnoty zakonnej¹¹.

Przyjęcie powyższych zasad w pierwotnej formie spowodowało by po pierwsze konieczność likwidacji szkół klasztornych dla dziewcząt, a w konsekwencji koniec szkolnictwa żeńskiego w ogóle, ponieważ żadnych innych możliwości ich edukacji w tym czasie nie było¹². Po drugie, szkoła zakonna była miejscem dojrzewania nowych powołań zakonnych, dawała szansę na wcześniejsze poznanie kandydatki, stanowiła więc wstępną fazę rekrutacji. Ponadto, była to jedna z form działalności na rzecz społeczeństwa, ważna nie tylko w dobie kontrreformacji, ponieważ pozwalała na edukację dziewcząt, które w przyszłości zostawały żonami i matkami, wychowującymi swoje dzieci w duchu katolicyzmu. Wydaje się, że również tradycja wychowania dziewcząt w klasztorach była ważnym elementem w świadomości społecznej ówczesnej szlachty. Kobiety te miały stanowić elitę ówczesnego

9 Por. A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 35; Por. *Dokumenty soborów powszechnych 1511–1870*, t. 4, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 785–803.

10 „Święty sobór, mając przed oczyma wolność dziewic pragnących poświęcić się Bogu, postanawia i poleca, że jeśli dziewczynka mająca więcej niż dwanaście lat chciałaby przyjąć habit zakonnej, nie może go przyjąć, ani nie może później, ona lub inna, składać profesji zakonnej, zanim nie zostanie pilnie zbadana jej wola, czy to przez biskupa, albo podczas jego nieobecności, bądź gdyby nie mógł tego dokonać, to przez jego wikariusza, czy też przez kogoś wybranego przez nich na ich koszt, na okoliczność tego, czy nie została przymuszona albo oszukana oraz czy wie co czyni”. *Dokumenty soborów powszechnych 1511–1870*, dz. cyt., s. 801. Por. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII wieku*, dz. cyt., s. 11–18; A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 35–36.

11 Por. M. Borkowska, *Życie codzienne*, dz. cyt., s. 22.

12 Zob. M. Borkowska, *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010, s. 255–256.

społeczeństwa¹³. W dążeniu do zwalczania reformacji rolę klasztornych szkół żeńskich można porównać do roli kolegiów jezuickich, choć zakres oddziaływania tych pierwszych był znacznie mniejszy¹⁴.

Znaczący wkład w dalsze istnienie żeńskich szkół klasztornych miały benedyktynki, a przede wszystkim Magdalena Mortęska, która stanęła w 1579 roku na czele prawie opustoszałego klasztoru benedyktynek w Chełmnie. Mortęska podjęła trud dogłębnego zrozumienia pierwotnego tekstu Reguły św. Benedykta, a następnie, przy pomocy jezuitów, interpretacji treści i dostosowania jej do obowiązującego prawa trydenckiego¹⁵. Opracowany na nowo tekst reguły aprobował biskup Piotr Gembicki, a zatwierdził w 1605 roku papież Klemens VIII. Tekst opierał się na wierności wobec pierwotnego przekazu, ale stanowił nowatorską interpretację źródeł – uwzględniającą założenia reformy trydenckiej – oraz warunków i potrzeb lokalnych. Wizja i sposób odnowy życia zakonnego przyjęte przez Mortęską polegały na powrocie do ścisłej obserwacji benedyktyńskiej i do obowiązku kształcenia mniszek. W czasie trwającego przez rok nowicjatu ksieni kładła duży nacisk na nauczenie nowicjuszek czytania i pisania po polsku i łacinie oraz ciągłe pogłębianie ich wiedzy i sprawności umysłowej poprzez lekturę ksiązek ascetycznych i pisanie medytacji¹⁶.

13 Zob. M. Borkowska, *Panny siostry w świecie sarmackim*, Warszawa 2001, s. 78–88.

14 Zob. S. Litak, *Z problemów edukacji dziewcząt w Polsce w XVII–XVIII wieku*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 157 (1995) nr 3, s. 33.

15 Zob. M. Mortęska, ur. ok. 1554, zm. 1631. Pochodziła z zamożnej i wpływowej rycerskiej rodziny staropruskiej. Ojciec – Melchior był miecznikiem ziem pruskich, podkomorzym pomorskim (1562–1568) i malborskim (1568–1587), matka – Elżbieta Kostkówna była córką wojewody chełmińskiego i siostrą Piotra Kostki, późniejszego biskupa chełmińskiego. Zob. K. Górski, *M[atka] Magdalena Mortęska i jej rola w reformie trydenckiej w Polsce*, „Nasza Przyszłość” 34 (1971) s. 131–133; K. Górski, *Matka Mortęska*, Kraków 1971, s. 9–24; A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 38.

16 Zob. K. Górski, *Matka Mortęska*, dz. cyt., s. 71–73; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 114–115; M. Borkowska, *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, dz. cyt., s. 137, 139–147; A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 39; *Reguła Świętego Ojca Benedykta z łacińskiego przetłumaczona, i z reformacyjną porządków chełmińskiego, toruńskiego, żarnowieckiego, nieświeskiego i innych wszystkich w Królestwie Polskim teje reformacyjnej i Reguły S. Benedykta, które te raz są i napotyem zjednoczone będą, klasztorów panińskich*, Kraków 1606.

Dlatego za jedną z istotnych potrzeb uznała prowadzenie w klasztorze szkoły dla dziewcząt świeckich, czego w oryginalnym tekście reguły nie było. W nowy sposób został zinterpretowany istniejący w Regule św. Benedykta zapis o oblatkach, czyli dzieciach ofiarowanych, który zgodnie w prawem ustanowionym w Trydencie został zdezaktualizowany. Wprowadzona nowa interpretacja tego przepisu wynikała z przesłanki, iż przed przyjęciem do nowicjatu konieczne było poznanie kandydatki. Zapis w sporządzonych do Reguły św. Benedykta konstytucjach chełmińskich dotyczył prowadzenia takiej właśnie szkoły dla panien świeckich. Magdalena Mortęska otworzyła w klasztorze w Chełmnie szkołę, obowiązek jej prowadzenia miały też inne klasztory benedyktynek¹⁷.

Szkoła dla panien świeckich dawała możliwość wnikliwego poznania kandydatki, ponieważ przyjmowano do niej również dziewczęta chcące wstąpić do zakonu. Stojąca na czele szkoły mistrzyni nie mogła ich do tego zachęcać. Miała zalecać im głęboką modlitwę i poprzez wskazywanie na trudności życia za klauzurą rozpoznawać wstępnie autentyczność powołania kandydatki. Sposób organizacji życia w pensjonacie klasztorowym wzorowany był na zasadach obowiązujących w kolegiach jezuickich, program wychowania i nauczania był skrupulatnie uszczegółowiony, zgodny z duchem reformy trydenckiej¹⁸. Problem klauzury rozwiązano w następujący sposób: Istniała spora grupa osób, których wejście za klauzurę było konieczne, np. kapłani i cyrulicy wzywani do obłożnie chorych zakonnic, rzemieślnicy, wreszcie dziewczki służebne, z których część stale tam przebywała. Zarówno rozpoznanie okoliczności, jak i wystawienie pisemnego pozwolenia na wejście w jej obręb pozostawało w gestii zwierzchnika danego klasztoru, u benedyktynek chełmińskich był nim miejscowy biskup. Uznano, iż przebywanie za klauzurą uczennic będzie możliwe również po uzyskaniu pozwolenia od zwierzchnika klasztoru¹⁹.

17 Zob. W. Rodzynkowski, *Starania ksieni Magdaleny Mortęskiej o rozwój szkolnictwa katolickiego*, „Nasza Przeszłość” 117 (2012), s. 137–148.

18 Zob. Reguła Świętego Ojca Benedykta; K. Górski, *Matka*, dz. cyt., s. 71–73; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt., s. 114–115.

19 Zob. M. Borkowska, *Zakony żeńskie*, dz. cyt., s. 143; A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 45.

Pobyty uczennic w klasztorze uregulowano w następujący sposób: Należało wydzielić dla uczennic osobne miejsce w klasztorze, aby nie zakłócały ciszy zakonnej. Przyjęte rozwiązanie wprowadzało istnienie dwóch odrębnych szkół, jednej dla nowicjuszek i młodych profesek, a drugiej dla panien świeckich. Przy czym pierwsza była usytuowana za klauzurą, w miejscu dostępnym dla zakonnice, druga zaś w klasztorze, ale stanowiła jakby odrębną klauzurę w klauzurze. Zakonnice i nowicjuszkę nie miały do niej prawa wstępu, uczennice zaś nie mogły przemieszczać się do części zajmowanej przez siostry, ani jej opuszczać. Wyjście poza klauzurę, nawet z ważnych powodów rodzinnych – zgodnie z obowiązującym nowym rozwiązaniem – uniemożliwiało ponowne przyjęcie na pensję²⁰. W ten sposób benedyktynki jako pierwsze stworzyły modelowy wzorzec organizacji pensji klasztornej. Uczennice mieszkały wspólnie w wyznaczonych pomieszczeniach, stanowiących kompleks internatowo-szkolny i podlegały zakazowi ich opuszczania. Wydzielenie wychowankom osobnego mieszkania w klasztorze było zgodne z nowym prawem, ponieważ porządkowało kwestię naboru i pobytu uczennic w szkole. Decyzję o przyjęciu podejmowała ksieni, która też wyznaczała spośród zakonnice jedną mistrzynię panien świeckich, a w razie potrzeby również kolejną do pomocy. Mistrzynie sprawowała opiekę nad dziewczętami, zajmowała się ich wychowaniem i nauczaniem. Rozwiązanie takie było korzystne, ponieważ kontakty zakonnice z uczennicami ograniczono do 1–2 sióstr, co w zasadzie nie naruszało norm życia kontemplacyjnego benedyktynek. Eliminowało też zwyczaj indywidualnego przyjmowania dziewcząt na wychowanie oraz czerpanie z tej praktyki dochodów prywatnych. Za maksymalny wiek pobytu na pensji przyjęto szesnasty rok życia wychowanki. Był to czas uznany za stosowny do podjęcia decyzji co do dalszych losów, czyli albo powrotu do życia w świecie i zamążpójścia, albo wstąpienia do klasztoru²¹.

Zapoczątkowany przez benedyktynki chełmińskie model edukacji dziewcząt – rozwijany w ramach ścisłej współpracy z miejscowymi zarządcami diecezji, którzy sprawowali obediencję nad zreformowanymi

20 Por. A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 147–148.

21 Zob. A. Szylar, *Działalność wychowawczo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 47.

klasztorami – doprowadził do rozpowszechnienia się tej formy edukacji i jej utrwalenia w ciągu dwóch kolejnych stuleci. Klasztory benedyktynek, które funkcjonowały w oparciu o reformę wprowadzoną przez Magdalenę Mortęską, stanowiły w XVII wieku kongregację liczącą przeszło 20 domów zakonnych. Jedynym opactwem benedyktynek, które nie podjęło się odnowy zakonnej według wzorców stworzonych w Chełmnie, był klasztor w Staniątkach²². Szkołę dla dziewcząt prowadziły też w latach 1616–1865 benedyktyнки sandomierskie. Fundatorka klasztoru w Sandomierzu, Elżbieta z Gostomskich Sieniawska – marszałkowa wielka koronna, uzyskała aprobatę ordynariusza krakowskiego i ksieni chełmińskiej Magdaleny Mortęskiej na założenie klasztoru w Sandomierzu. Papież Paweł V wydał w 1615 roku zgodę na jego otwarcie. Pierwsze mniszki przybyły do Sandomierza z Chełmna jesienią tego roku i już po kilku miesiącach przyjmowały dziewczęta na wychowanie do szkoły klasztornej²³.

Niewiele wiadomo na temat jej funkcjonowania w XVII wieku. Na podstawie zachowanych źródeł można wnioskować, że do końca pierwszej połowy XVIII wieku dziewczęta zajmowały wydzielone im pomieszczenia w zabudowaniach klasztornych, wewnątrz klauzur²⁴. Miało to zapewnić uczennicom bezpieczeństwo, chociaż zdarzały się przypadki ucieczek i uprowadzeń, jak to miało miejsce w 1765 roku w przypadku oddanej na edukację starościanki²⁵. Wybudowanie dwukondygnacyjnego skrzydła z przeznaczeniem na szkołę nastąpiło dopiero w latach 1769–1777. Na piętrze zlokalizowano jadalnię oraz pokoje mieszkalne i sale przeznaczone do nauki. Szkoła była obszerna, mogła pomieścić około 20 pensjonarek. Dziewczęta miały osobną kuchnię oraz mały ogródek, osłonięty od ulicy wysokim murem²⁶.

Benedyktyнки kongregacji chełmińskiej kładły nacisk przede wszystkim na wychowanie dziewcząt. Na pierwszy plan wysuwała się dbałość o postawę religijną i moralną. Uczono je codziennych modlitw, uczestnictwa w nabożeństwach, umiejętności odprawiania spowiedzi, rachunku sumienia

22 Zob. M. Borkowska, *Zakony żeńskie*, dz., cyt., s. 139–147.

23 Zob. A. Szylar, *Gospodarowanie benedyktynek sandomierskich*, Tarnobrzeg 2008, s. 15–16.

24 Zob. A. Szylar, *Działalność oświatowo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 63.

25 Zob. A. Szylar, *Dzieje klasztoru sandomierskiego od roku 1615*, Sandomierz 2005, s. 78–79.

26 Zob. A. Szylar, *Działalność oświatowo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 63–69.

i pokuty. Co miesiąc dziewczęta przystępowały do spowiedzi, codziennie uczestniczyły we mszy św., a w niedziele i święta słuchały kazań i brały udział w dłuższych nabożeństwach. W szkole kształtowano ich moralność poprzez wdrażanie do posłuszeństwa, skromności, pobożności, wzajemnego szacunku i miłości. Nie były natomiast uczone medytacji, nie zmuszano ich do przestrzegania ścisłych postów i umartwień, ale wpajano zasady moralności i religijności potrydenckiej. Cel, który starano się osiągnąć, to wychowanie dobrych chrześcijanek – katoliczek²⁷. Przygotowano je też do roli „pań domu”, a więc zapoznawano z praktycznymi i koniecznymi pracami kobiecymi, nazywanymi zabawami. Uczono je prac domowych i gospodarskich, tj. szycia, haftowania, wyszywania, robienia pończoch, prania szat i bielizny. Przyzwyczajano je do prac domowych i gospodarskich, w tym ścielania łóżek, prania i cerowania bielizny oraz czyszczenia odzieży²⁸.

Kształcenie obejmowało też sferę intelektualną. Jednak zakres nauki i przedmioty zależały od składu zgromadzenia zakonnego i możliwości intelektualnych zakonnicek. W klasztorze sandomierskim, który należał do bogatych fundacji magnackich, prowadzono naukę czytania i pisania po polsku, a także, choć w mniejszym zakresie, po łacinie. Od lat 70. XVIII stulecia wprowadzono nauczanie języka niemieckiego. W zależności od zdolności dziewcząt uczono je śpiewu i muzyki, a instrumentem, na którym dawano lekcje gry, był klawikord²⁹. Ważną rolę odgrywała nauka katechizmu, która stanowiła fundament wychowania religijnego i intelektualnego. W nauczaniu nie korzystano z jednolitych, specjalnych podręczników, ale wykorzystywano te książki, które znajdowały się w księgozbiorniku klasztornym. Jedną z metod dydaktycznych, popularnych na pensji sandomierskiej, były przedstawienia teatralne. Inscenizacje miały charakter zamknięty, odgrywano je w refektarzu, dziewczęta wcielały się w postaci zarówno kobiece, jak i męskie, a widownię stanowiły wyłącznie zakonnice³⁰.

27 Zob. A. Szylar, *Działalność oświatowo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 91–94.

28 Zob. A. Szylar, *Działalność oświatowo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 91–94.

29 Zob. A. Szylar, *Działalność oświatowo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 91–94.

30 Zob. A. Szylar, *Działalność oświatowo-edukacyjna*, dz. cyt., s. 91–94; M. Borkowska, *Życie codzienne*, dz. cyt., s. 321–322; A. Szylar, *Teatr w polskich klasztorach żeńskich w XVII–XIX*

Rozkład dnia uczennic był ściśle zaplanowany, rozpoczynał się pobudką około 5.00 rano i kończył wieczorem około godziny 19.00. Po przebudzeniu się odmawiały modlitwę, następnie uczestniczyły we mszy św. i zaraz po niej rozpoczynano pierwsze lekcje. Około godz. 9.00 było śniadanie, po nim zaś kolejne zajęcia lekcyjne aż do obiadu, który dziewczęta spożywały około 12.00. Po nim przypadał czas wolny, a następnie nauka do godz. 16.00. Kolejne godziny przeznaczone były na rekreację, dziewczęta wykonywały wówczas czynności porządkowe pod nadzorem mistrzyni panien świeckich. Wieczera przypadała na godzinę 18.00, po niej był krótki czas na zajęcia własne, następnie odmawiano litanie i rachunek sumienia, a około 19.00 udawano się na nocny spoczynek³¹.

Całkowity nadzór nad pensjonarkami sprawowała mistrzyni panien świeckich, która musiała mieć ukończone przynajmniej 25 lat. Powinna się cechować taki przymiotami charakteru jak: dobroć, mądrość, wyrozumiałość i pobożność. Uważano, iż nauka poprzez własny przykład daje największe efekty. Mistrzyniami panien świeckich na pensji klasztornej w Sandomierzu były m.in. Joanna Chrzastowska, Łucja Czeladzińska, Helena Moszyńska, Scholastyka Moszyńska i inne. Wszystkie one należały do grona wykształconych zakonnic, o najwyższych cnotach moralnych, o czym świadczą wysokie funkcje, jakie zajmowały w strukturze urzędniczek klasztornych – sprawowane nie tylko przed objęciem urzędu mistrzyni panien świeckich, ale i po jego oddaniu. Przykładowo, Łucja Czeladzińska była kantorką, mistrzynią nowicjuszek, kustoszka i na koniec przeoryszą³².

Rekrutacja do szkoły w klasztorze benedyktynek w Sandomierzu obejmowała dziewczęta wywodzące się z rodów miejscowej szlachty, jak i panny wywodzące się spośród szlachty z odległych terytorialnie obszarów. Można się o tym przekonać na podstawie nazwisk, tytułów i miejsc pochodzenia uczennic, zapisanych w księgach ekspensy z tytułu uiszczania należności

wieku, „Nasza Przeszłość” 76 (1991), s. 332–334; A. Szylar, *Dzieje klasztoru sandomierskiego od roku 1615*, dz. cyt., s. 56, 129.

31 Zob. K. Górski, *M[atka] Magdalena Mortęska i jej rola w reformie trydenckiej w Polsce*, dz. cyt., s. 71–74; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości*, dz. cyt., s. 115.

32 Szczegółowe omówienie tematu w: A. Szylar, *Działalność oświatowa benedyktynek*, dz. cyt., s. 113–119.

za pobyt na pensji. Wśród uczennic były kasztelanki, starościanki, chorążanki, cześnikówny, podstolanki, ale odnotowano też wpłatę od marszałkówny litewskiej czy podwojewodzianki³³. Opłaty za pobyt na pensji pobierane były od zamożniejszych dziewcząt, proporcjonalnie do możliwości finansowych rodziców, co stanowiło obowiązującą praktykę we wszystkich klasztorach. Pieniądze miały pokryć koszty wyżywienia, oświetlenia, opału i prania odzieży, natomiast sama nauka była bezpłatna. Roczny pobyt na pensji w Sandomierzu w latach 1740–1810 wynosił około 200 zł, przy czym wyżywienie i utrzymanie panien z zamożniejszych rodów było nawet dwukrotnie wyższe. Jeśli rodziców nie było stać na opłacenie pobytu, to istniała możliwość przyjęcia na pensję na koszt klasztoru. Benedyktynki sandomierskie praktykowały ten zwyczaj, dzięki temu dziewczęta wywodzące się ze zubożałych rodzin miejscowej szlachty miały szansę na zdobycie elementarnego wykształcenia³⁴.

Szkoła benedyktynek w Sandomierzu należała w XVIII wieku do dobrze prosperujących żeńskich placówek wychowawczo-edukacyjnych. Wynikało to z faktu zamożności zgromadzenia zakonnego, znacznej jego liczebności i możliwości doboru nauczycielek zakonnych o odpowiednich kwalifikacjach, jak również z dogodnych warunków lokalowych. Programy nauczania i wychowania nie odbiegały od realizowanych w innych szkołach benedyktynek. W drugiej połowie XVIII wieku zauważa się wpływ zgromadzenia wizytek, co przejawiało się sprowadzeniem do szkoły teatru. Rozwiązania dotyczące organizacji szkół dla dziewcząt, wypracowane przez benedyktynki należące do kongregacji chełmińskiej, przejęte zostały przez zreformowane żeńskie zgromadzenia zakonne, należące do starych, jeszcze średniowiecznych domów zakonnych oraz przez zakładane bardzo licznie w XVII i XVIII wieku nowe zakony. W 1772 roku na ziemiach Rzeczypospolitej istniało 18 zakonów, które posiadały 154 klasztory³⁵. Wszystkie one, oprócz kanoniczek warszawskich i karmelitanek bosych, prowadziły szkoły dla dziewcząt, zakładane

33 Zob. A. Szylar, *Działalność oświatowa benedyktynek*, dz. cyt., s. 149–154.

34 Zob. A. Szylar, *Działalność oświatowa benedyktynek*, dz. cyt., s. 157–158.

35 Zob. S. Litak, *Edukacja początkowa w polskich szkołach w XIII–XVIII wieku*, dz. cyt., Lublin 2010, s. 236.

w oparciu o rozwiązania organizacyjne i programowe zapoczątkowane przez benedyktynki chełmińskie.

ABSTRACT

Benedictine nuns and their impact on the development of female education in modern times (including nuns in Sandomierz)

The article concerns the role of the Benedictine nuns in the development of female education in the period from the seventeenth to the late eighteenth century. It is based on the author's research on the upbringing and education of the nunneries of the whole area of the Polish Republic. The results of these studies have been widely published in numerous academic papers. The article consists of three parts. The first part is devoted to the education of girls in the Old Polish period. The second part focuses on the resolutions of the Trent reforms and their consequences for the development of female education. Additionally, it discusses the contribution of abbess Magdalena Mortęska in the work of Benedictine reform during the post-Trent period and solutions regarding the organization of schools for lay girls. The last part deals with the functioning of such a school in the Benedictine nunnery in Sandomierz.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnicka K., *Dziecko w świetle pamiętników o powieści polskiego oświecenia*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 35 (1992), s. 37–84.
- Bogucka M., *Białogłowa w dawnej Polsce*, Warszawa 1998.
- Bogucka M., *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2006.
- Bogucka M., *Kobieta w społeczeństwie polskim XVI–XVII wieku*, w: *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, red. A. Żarnowska, t. 2, Toruń 1995, s. 3–22.
- Borkowska M., *Panny siostry w świecie sarmackim*, Warszawa 2001.
- Borkowska M., *Teatr w polskich klasztorach żeńskich w XVII–XIX wieku*, „Nasza Przeszłość” 76 (1991), s. 325–336.
- Borkowska M., *Wypadki obłacy po soborze trydenckim*, „Nasza Przeszłość” 103 (2005), s. 171–188.

- Borkowska M., *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010.
- Borkowska M., *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 1996.
- Brückner A., *Dzieje kultury polskiej*, t. 2, Warszawa 1958.
- Brzeziński W., *Polska mulier litterata wieków średnich na przykładzie pań piastowskich*, w: *Rola i miejsce kobiet w edukacji i kulturze polskiej*, red. W. Jamrożek, D. Żołądź-Strzelczyk, t. 1, Poznań 1998, s. 39–47.
- Dokumenty soborów powszechnych 1511–1870*, t. 4, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Dygat A., Rybak A., *Odrodzenie klasztoru zwierzynieckiego za ksieni Doroty Kątskiej (1591–1643)*, „*Nasza Przeszłość*” 47 (1977), s. 171–210.
- Górski K., *M[atka] Magdalena Mortęska i jej rola w reformie trydenckiej w Polsce*, „*Nasza Przeszłość*” 34 (1971), s. 131–176.
- Górski K., *Matka Mortęska*, Kraków 1971.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty zakonne w średniowiecznej Polsce*, Lublin 2010.
- Kot S., *Historia wychowania*, t. 1, Warszawa 2010.
- Litak S., *Edukacja początkowa w polskich szkołach w XIII–XVIII wieku*, Lublin 2010.
- Litak S., *Z problemów edukacji dziewcząt w Polsce w XVII–XVIII wieku*, „*Kwartalnik Pedagogiczny*” 157 (1995) nr 3, s. 29–53.
- Milewski K., *Zarys wychowania publicznego płci żeńskiej w Polsce z dołączeniem krótkiego obrazu zmian, jakich to wychowanie w różnych czasach w kraju doznało*, Częstochowa 1851.
- Niezgoda C., *Działalność edukacyjna siostr klarysek w Krakowie i Starym Sączu*, „*W nurcie franciszkańskim*” 11 (2002), s. 125–146.
- Reguła Świętego Ojca Benedykta z łacińskiego przetłumaczona, i z reformacją porządków chełmińskiego, toruńskiego, żarnowieckiego, nieświeskiego i inszych wszystkich w Królestwie Polskim teź reformacyjej i Reguły S. Benedykta, które te raz są i napotym zjednoczone będą, klasztorów panieńskich*, Kraków 1606.
- Rodzinkowski W., *Starania ksieni Magdaleny Mortęskiej o rozwój szkolnictwa katolickiego*, „*Nasza Przeszłość*” 117 (2012), s. 137–157.
- Szylar A., (opr.), *Dzieje klasztoru sandomirskiego od roku 1615*, Sandomierz 2005.
- Szylar A., *Działalność oświatowa benedyktynek sandomierskich w latach 1616–1865*, Lublin 2002.
- Szylar A., *Działalność wychowawczo-edukacyjna żeńskich zgromadzeń zakonnych w Małopolsce w okresie potrydenckim do 1815 roku*, Kraków 2012.

- Szylar A., *Gospodarowanie benedyktynek sandomierskich*, Tarnobrzeg 2008.
- Szylar A., „Nasze najmiłsze siostrzyczki...”, czyli habitki w klasztorze wizytek warszawskich w XVII wieku, „Biuletyn Historii Wychowania” 26 (2010), s. 19–36.
- Targosz K., *Piórem zakonnicy. Kronikarki w Polsce XVII w. o swoich zakonach i swoich czasach*, Kraków 2002.
- Żołądź-Strzelczyk D., *Dzieje edukacji kobiet w Polsce przedrozbiorowej*, w: *Studia z dziejów edukacji kobiet na ziemiach polskich*, red. D. Żołądź-Strzelczyk, W. Jamrożek, Poznań 2001, s. 7–124.
- Żołądź-Strzelczyk D., „Jak rządzić mają rodzice córki swe”. Poglądy na wychowanie kobiet w XVI–XVIII w., w: *Rola i miejsce kobiet w edukacji i kulturze polskiej*, red. W. Jamrożek, D. Żołądź-Strzelczyk, t. 1, Poznań 1998, s. 53–63.

Radostaw Kubicki

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

ROLA RELIGII W TZW. ARTYKUŁACH HENRYKOWSKICH I W PRAWACH KARDYNALNYCH STANOWIĄCYCH PODSTAWY USTROJOWE RZECZYPOSPOLITEJ OBOJGA NARODÓW

Celem rozdziału jest określenie miejsca i roli religii w aktach prawnych o charakterze ustrojowym w okresie przedkonstytucyjnym w Polsce. Przedmiotem badania objęte zostały tzw. artykuły henrykowskie i prawa kardynalne, które w Rzeczypospolitej Obojga Narodów pełniły funkcję aktów określających podstawy ustrojowe państwa. Analizując powyższe dokumenty, przedstawiano również ogólną ich genezę oraz najważniejsze wydarzenia z nimi związane. Przedstawienie tzw. tła historycznego pozwala bowiem lepiej zrozumieć przyczyny, charakter i ewentualne skutki ustanawianych uregulowań prawnych. Następnie zastosowano metodę analizy treści, dzięki której w rozpatrywanych aktach wyselekcjonowano i przebadano przepisy dotyczące problematyki religijnej. Oprócz tego poprzez użycie metod badawczych: komparatystycznej i statystycznej porównano znaczenie zagadnień wyznaniowych w analizowanych aktach ustrojowych.

Z perspektywy współczesnej polskiej rzeczywistości wydawałoby się, że Polska i Polacy byli zawsze utożsamiani z Kościołem rzymskokatolickim. Niemniej jednak ten swego rodzaju stereotyp zaczął się wykształcać dopiero od okresu rozwiniętej kontrreformacji w XVII wieku.¹ Wcześniej, w XVI wieku, Rzeczpospolita uważana była za państwo otwarte na tzw. nowinki religijne². Pomimo bowiem wydawania przez królów polskich formalnie obowiązujących obostrzeń – wymierzonych przeciwko rozwojowi protestantyzmu w praktyce jednak niemal powszechnie akceptowano różnowierców, co doprowadziło do wprowadzenia swego rodzaju niepisanej tolerancji religijnej³. Coraz silniej zabiegano również o prawne zagwarantowanie wolności wyznania w Rzeczypospolitej. Działania te wzmogły się szczególnie po rzezi hugenotów dokonanej w Paryżu (noc św. Bartłomieja, 23/24 sierpnia 1572 roku) i innych miastach francuskich⁴. Obawy polskich protestantów były tym większe, że właśnie zmarł bezdzietnie ostatni z Jagiellonów na tronie polskim – Zygmunt August, a wśród głównych pretendentów na nowego króla wysunięto Henryka z dynastii Walezjuszy, która panowała we Francji i odpowiadała za przeprowadzenie wspomnianej wyżej masakry⁵. Uwieńczeniem podejmowanych przez polskich innowierców starań było przyjęcie na Sejmie konwokacyjnym 29 stycznia 1573 roku Aktu Konfederacji Warszawskiej, przyznającej szlachcie wolność wyznania⁶.

1 Zob. J. Tazbir, *Prace wybrane*, t. 1: *Państwo bez stosów i inne szkice*, Kraków 2000, s. 201–202.

2 Zob. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, Warszawa 1964, s. 383 i in.; J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973, s. 57 i in.

3 Zob. J. Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji*, dz. cyt., s. 21–39; J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1996, s. 208–209.

4 Zob. m.in. J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, Warszawa 1964, s. 81–89.

5 Henryk Walezjusz nie brał jednak udziału w rzezi hugenotów w noc św. Bartłomieja, ale pomimo tego był uznawany za jednego z głównych jej sprawców, zob. J. Tazbir, *Spotkania z historią*, Warszawa 1997, s. 121 i n.; P. Wierzbicki, *Henryk III Walezzy (1551–1589)*, w: *Słownik władców Polski i pretendentów do tronu polskiego*, red. E. Wygonik, Kraków 2003, s. 150.

6 Zob. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Zbiór Dokumentów Pergaminowych, sygn. 4467; *Volamina legum*, t. 2, Petersburg 1859, s. 124–125; M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974, s. 43–45; M. Niemyjski, *Koronni senatorowi duchowni wobec kwestii pokoju*

Równie wielkim sukcesem polskich różnowierców było wpisanie gwarancji królewskich dotyczących poszanowania religijnego, ustanowionych na konfederacji warszawskiej, do tzw. artykułów henrykowskich. Przyjęte one zostały na sejmie elekcyjnym 12 maja 1573 roku i określały podstawy ustrojowe państwa⁷. Stąd także można byłoby je nazwać swego rodzaju pierwszą małą konstytucją Polski⁸. Warto przy tym zwrócić uwagę, że kwestie dotyczące wolności wyznania ujęto już w art. 2. tego dokumentu, co dobitnie świadczyło o ważnej roli tego zagadnienia⁹. Poza tym w art. 15. stwierdzono, że król bez zgody sejmu nie będzie mógł nakładać nowych podatków, w tym dotyczących stanu duchownego¹⁰.

Pomimo przyjęcia przez sejm tzw. artykułów henrykowskich ich proces wejścia w życie – poprzez uznanie ich przez monarchę polskiego – znacznie się przeciągnął. Wprawdzie po wyborze na sejmie elekcyjnym Henryka Walejusza na króla Polski, król elekt, będąc jeszcze w Paryżu, zgodził się – nie bez oporów – na wszystkie ustalenia, w tym na te związane z tolerancją religijną. Pomimo tego zarówno podczas koronacji, jak i będąc już królem Polski, odmawiał ponownego potwierdzenia aktu konfederacji warszawskiej i artykułów (zwanymy później od jego imienia henrykowskimi). Jedynie

religijnego w artykułach konfederacji generalnej warszawskiej w pierwszym bezkrólewiu po śmierci Zygmunta Augusta, „Białostockie Teki Historyczne” 6 (2008), s. 59–64.

- 7 Na temat daty uchwalenia tzw. artykułów henrykowskich zob. D. Makiłła, *Artykuły henrykowskie (1573–1576). Geneza – obowiązywanie – stosowanie. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 2012, s. 14–15, 29, 46 i in. Często w literaturze podaje się 17 maja jako datę przyjęcia tzw. artykułów henrykowskich (zob. np. Z. Szcząska, *Ustawa Rządowa z 1791 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 19), ale jest to tylko data wykonania najstarszej znanej kopii tego dokumentu.
- 8 Na temat przypisywania artykułom henrykowskim miana konstytucji zob. m.in. W. Koponczyński, *Rząd a Sejm w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Pamiętnik v powszechnego zjazdu historyków polskich w Warszawie 28 listopada do 4 grudnia 1930 r.*, t. 1: *Referaty*, Lwów 1930, s. 201; D. Makiłła, *Artykuły henrykowskie*, dz. cyt., s. 17–20 i in.
- 9 Zob. *Literae confirmationis articulorum Henrico Regi antea oblatorum*, w: *Volumina legum*, t. 2, dz. cyt., art. 2 (s. 150); D. Makiłła, *Artykuły henrykowskie*, dz. cyt., s. 293 i n.
- 10 Zob. *Literae confirmationis articulorum Henrico Regi antea oblatorum*, dz. cyt., art. 15 (s. 152); w innych kopiach artykułów henrykowskich przepis ten zawarty jest w art. 17; zob. *Artykuły henrykowskie z 1573 r.*, w: *Wiek XVI–XVIII w źródłach*, oprac. M. Sobańska-Bondaruk, S. B. Lenard, Warszawa 1999, s. 110.

podczas uroczystości koronowania się w katedrze wawelskiej w Krakowie w lutym 1574 roku, został on wprost zmuszony do złożenia przysięgi z klauzulą odnoszącą się do zachowania pokoju religijnego. Zrobił to jednak dopiero po kłótni, jaka odbyła się w trakcie ceremonii, i wobec groźby nieoddania mu korony polskiej¹¹. Poza tym słowa przysięgi dotyczące tolerancji religijnej miano mu na bieżąco i chaotycznie podawać do powtórzenia, a zdezorietowany Henryk, wypowiadając je, miał nie wiedzieć, co mówi, ponieważ nie znał języka polskiego¹². Trudno zatem byłoby uznać taką przysięgę za ważną. Ostatecznie do potwierdzenia swobód religijnych przez Henryka jako króla Polski nigdy nie doszło, bo zaledwie po kilku miesiącach od koronacji uciekł on skrycie z Rzeczypospolitej do Francji, gdzie objął opróżniony tron francuski po zmarłym właśnie bracie Karolu IX. Dopiero w 1576 roku Stefan Batory złożył przysięgę na artykuły henrykowskie podczas swojej koronacji na króla Polski, a następnie dodatkowo jeszcze je potwierdził¹³. Poza tym w związku z faktem, że artykuły henrykowskie odwoływały się w swojej treści (art. 2) wprost do aktu konfederacji warszawskiej z 1573 roku, to akceptacja przez króla przepisów zawartych w tych artykułach równocześnie wiązała się z zatwierdzeniem także tego aktu.

Artykuł 2. artykułów henrykowskich oraz akt konfederacji warszawskiej stanowiły prawną gwarancję wolności religijnej szlachty w XVI–XVIII wieku. Swym zasięgiem objęły wszystkie grupy wyznaniowe występujące na terytorium ówczesnej Rzeczypospolitej, w tym ludność prawosławną i początkowo również arian. Poza tym na zawarte w nim przepisy powoływali się nie tylko chrześcijanie, ale również między innymi polscy i litewscy Tatarzy, wyznający islam¹⁴. Warto również zwrócić uwagę, że objęcie tolerancją religijną wszystkich wyznań było rozwiązaniem niespotykanym w ówczesnej Europie. Zdarzało się, że poszczególne państwa wprowadzały okresowo wolność wyznania, ale dotyczyło to zazwyczaj tylko wybranych dwóch lub

11 Zob. J. Tazbir, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980, s. 57–58.

12 Zob. D. Makiła, *Artykuły henrykowskie*, dz. cyt., s. 93.

13 Zob. D. Makiła, *Artykuły henrykowskie*, dz. cyt., s. 100–106; S. Salmonowicz, *Geneza i treść uchwał konfederacji warszawskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 19 (1974), s. 20.

14 Zob. J. Tazbir, *Tradycje tolerancji religijnej*, dz. cyt., s. 52.

konkretnie wskazanych religii¹⁵. W żadnym jednak innym państwie ustanowiona tolerancja religijna nie obejmowała wówczas wszystkich wyznań.

Pewne wątpliwości interpretacji treści obu dokumentów budziła jednak kwestia dotycząca poddaństwa ludności chłopskiej i jej swobody wyznania¹⁶. Pojawiły się bowiem obawy, że poszczególni właściciele pańscy będą chcieli narzucić swoim poddanym wyznanie, które sami wybrali, na wzór zasady „czyja władza tego religia” (łac. „cuius regio, eius religio”), przyjętej w pokoju augsburskim kończącym wojny religijne w państwach niemieckich¹⁷. W praktyce rzeczywiście dochodziło do takich przypadków. Szlachta protestancka wprowadzała swoisty przymus wyznaniowy w swoich majątkach ziemskich – zarówno na wsiach, na folwarkach, jak również w miastach będących ich własnością, poprzez wspieranie przez nich rozwoju instytucjonalnego tylko wybranego kościoła reformowanego oraz wydawanie dyspozycji dominialnych dotyczących obowiązku uczestniczenia poddanych w życiu religijnym lokalnej wspólnoty czy związanych z wyborem na urzędy miejskie jedynie osób konkretnego wyznania¹⁸. Podobnie zresztą czyniła szlachta katolicka w swoich dobrach.

Po Stefanie Batorym każdy nowo wybrany monarcha polski był zobowiązany do przestrzegania artykułów henrykowskich, w tym między innymi do stania na straży wolności wyznania w Polsce. Artykuły henrykowskie i akt konfederacji warszawskiej formalnie obowiązywały aż do upadku I Rzeczypospolitej. Jednak w praktyce już przynajmniej od początków XVII wieku, wraz z rosnącą na sile kontrreformacją i malejącymi wpływami protestantów, zaczęły się prześladowania różnowierców. Zdarzały się przypadki tumultów, niszczenia i likwidowania zborów, zamykania drukarni

15 Zob. J. Tazbir, *Tradycje tolerancji religijnej*, dz. cyt., s. 51; H. Wojtyśka, *Augsburski pokój religijny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 1064; H. Wojtyśka, *Edykt nantejski*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 666.

16 Zob. M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, dz. cyt., s. 46, 123.

17 Zob. też: Z. Zieliński, *Cuius regio eius religio – principium regnandi*, „Saeculum Christianum” 1 (1994) nr 2, s. 83–93.

18 Zob. np. E. Bagińska, *Tolerancja religijna Radziwiłłów birżańskich w XVI–XVII wieku*, w: *Dyskursy i przestrzenie (nie)tolerancji*, red. G. Gazda, I. Hübner, J. Płuciennik, Łódź 2008, s. 156–157 i in.

i szkół oraz pojedyncze zabójstwa innowierców¹⁹. W 1632 roku zakazano dysydentom zakładania nowych zborów w dobrach królewskich, a w 1717 roku ograniczono ich funkcjonowanie również w szlacheckich majątkach ziemskich²⁰. Nastroje antytolerancyjne szczególnie przybrały na sile w dobie tzw. potopu szwedzkiego (lata 1655–1660) i wielkiej wojny północnej (lata 1700–1721). Oskarżeni o sprzyjanie najeźdźcom Arianie konstytucją sejmową z 1658 roku zostali wyłączeni spod prawa do swobody praktyk religijnych, ustanowionych aktem konfederacji warszawskiej, i nakazano im albo zmianę wyznania, albo opuszczenie Rzeczypospolitej²¹. W 1668 roku sejm zabronił porzucania katolicyzmu pod karą banicji i konfiskaty majątku²². Od drugiej połowy XVII wieku różnowierców zaczęto pomijać przy nominacjach na urzędy senatorskie, a więc przestali zasiadać w senacie. Natomiast w pierwszej połowie XVIII wieku formalnie odebrano innowiercom prawo piastowania urzędów oraz wyboru na posłów i na deputatów trybunalskich (1733)²³.

Od drugiej połowy XVII wieku, a szczególnie w drugiej połowie XVIII wieku kwestia obrony praw innowierców w Polsce stała się pretekstem do ingerowania państw ościennych, w tym przede wszystkim Rosji, w wewnętrzne sprawy Rzeczypospolitej. W 1767 roku pod osłoną wojsk rosyjskich zawiązały się dwie konfederacje dysydenckie: w Słucku dla Wielkiego Księstwa Litewskiego i Toruniu dla Korony²⁴. Oprócz tego w tym samym jeszcze

19 Zob. S. Tync, *Zarys dziejów wyższej szkoły braci polskich w Rakowie 1602–1638*, w: *Raków: ognisko arianizmu*, red. S. Cynarski, Kraków 1968, s. 160–164; W. Urban, *Znaczenie Rakowa w siedemnastowiecznym ruchu ariańskim*, w: *Raków: ognisko arianizmu*, dz. cyt., s. 211–214; M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, dz. cyt., s. 105; J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa*, dz. cyt., s. 210–211.

20 Zob. Z. Kaczmarczyk, *Kościół w państwie, jego stanowisko w państwie, kontrreformacja*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 2: *Od połowy XV wieku do r. 1795*, red. J. Bardach, Warszawa 1971, s. 221.

21 Zob. M. Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia*, dz. cyt., s. 133–138; J. Tazbir, *Prace wybrane*, t. 1, dz. cyt., s. 233–235.

22 Zob. J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa*, dz. cyt., s. 212.

23 Zob. Z. Kaczmarczyk, *Kościół w państwie, jego stanowisko w państwie, kontrreformacja*, dz. cyt., s. 221; J. Michalski, *Sejm w czasach saskich*, w: *Historia sejmu polskiego*, t. 1: *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*, red. Z. Kaczmarczyk, Warszawa 1984, s. 305; Z. Góralski, *Urzędy i godności w dawnej Polsce*, Warszawa 1988, s. 32–33.

24 Zob. W. Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa 1999, s. 612.

roku, z inspiracji ambasadora rosyjskiego Mikołaja Repnina, zawiązano konfederację generalną w Radomiu, która postawiła sobie za cel obalenie reform przeprowadzonych w Polsce w latach 1764–1766 i przywrócenie starych porządków²⁵. W związku z tymi wydarzeniami król Stanisław August Poniatowski zwołał sejm nadzwyczajny (1767–1768), który pod nadzorem Repnina przyjął *Traktat wieczysty między Rzeczypospolitą Polską i imperium całej Rosji*, do którego dodane zostały dwa akty osobne: *Akt osobny pierwszy*, który stanowił prawa i wolność wyznania dla innowierców oraz *Akt osobny drugi*, który – po artykułach henrykowskich – stanowił drugi zbiór przepisów określających podstawy ustrojowe Rzeczypospolitej²⁶.

Akt osobny drugi podzielony został na prawa kardynalne – miały być niezienne i to im przypisuje się charakter konstytucyjny i *materiae status* – stanowiły również podstawy funkcjonowania państwa, ale sejm w głosowaniu jednomyślnym mógł je zmienić²⁷. Zasady przyjęte w prawach kardynalnych miały petryfikować istniejący system ze wszystkimi jego słabościami i nie dopuścić do jego reformowania. W praktyce jednak sankcjonowały też pewne nowe rozwiązania. Generalnie jednak odegrały one raczej negatywną rolę i stanowiły przykład ingerencji ościennych mocarstw w wewnętrzne sprawy ówczesnej Polski. Świadczył o tym między innymi fakt, że przepisy

-
- 25 Na temat konfederacji generalnej w Radomiu zob. m.in. w: S. Piątkowski, *Radom: zarys dziejów miasta*, Radom 2000, s. 50–51; W. Kęder, *Między Radomiem a Barem. Stolica Apostolska wobec kryzysu w sprawie innowierców na przełomie 1767 i 1768 roku*, w: *Kościół katolicki na pograniczu małopolsko-mazowieckim w epoce przedrozbiorowej*, red. S. Piątkowski, Z. Pietrzak, Radom 2002, s. 121–126; B. Madejska, *Konfederacja radomska 1767–1768 roku*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” 38 (2003) z. 3–4, s. 21 i in.
- 26 Zob. *Traktat wieczysty między Rzeczypospolitą Polską y imperium całej Rosyi*, w: *Volumina legum*, t. 7, Petersburg 1860, s. 250–256; *Akt osobny pierwszy*, w: *Volumina legum*, t. 7, dz. cyt., s. 256–276; *Akt osobny drugi*, w: *Volumina legum*, t. 7, dz. cyt., s. 276–285; M. Markiewicz, *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2002, s. 390, 660.
- 27 Zob. *Prawa kardynalne*, w: *Konstytucje Seymu extraordinarynego w Warszawie roku MDCCCLXVII. Dnia piątego Października złożonego y zaczętego, a z Limitacyi y prorogacyi w Roku MDCCCLXVIII. Dnia piątego Marca, przy rozwiązaniu Konfederacyi Generalnych Koronney y Wielkiego Xięstwa Litewskiego zakończonogo, ex consensu Ordinum totius Reipublicae ustanowione*, Warszawa 1768, s. 84–97; *Materye status*, w: *Konstytucje Seymu extraordinarynego w Warszawie roku MDCCCLXVII*, dz. cyt., s. 97–102.

obu aktów osobnych, w tym prawa kardynalne, zostały objęte gwarancją ze strony Rosji i carowej Katarzyny II²⁸.

Analizując cały *Akt osobny drugi*, można stwierdzić, że kwestie dotyczące religii można odnaleźć jedynie w prawach kardynalnych, a nie są one w ogóle podnoszone w *materiae status*. W sumie na 24 artykuły znajdujące się w prawach kardynalnych 8 z nich odnosi się do rozpatrywanej tematyki. Poszczególne przepisy ustanawiały i potwierdzały następujące prawa:

- katolicyzm jako religię panującą (art. II);
- karę wygnania za odstąpienie (apostazja) od wiary katolickiej (art. III);
- król i królowa muszą być wyznania rzymskokatolickiego. Poza tym osoby, które proponowały do tronu polskiego kandydata innego wyznania, można byłoby bezkarnie zabić (art. IV). Warto przy tym zwrócić uwagę, że tym samym drogę do ewentualnego objęcia tronu polskiego zamykali sobie carowie Rosji, wyznający prawosławie, oraz królowie Prus, którzy związani byli z protestantyzmem;
- nienaruszalność godności duchownych – jedynie sejm jednogłośnie mógł pozbawić osobę duchowną posiadanych tytułów (art. VII);
- prawo sprawowania m.in. wszelkich godności i urzędów duchownych posiadała jedynie polska szlachta (art. XI);
- wolność wyznania dla wszystkich innowierców (art. XII);
- prawo dzierżawy wieczystej dla wszystkich wolnych obywateli polskich i obcokrajowców na gruntach pustych należących m.in. do duchowieństwa (art. XVIII);
- nienaruszalność majątkowa m.in. dla polskiego duchowieństwa (art. XXII)²⁹.

Można zatem stwierdzić, że aż 33% wszystkich artykułów znajdujących się w prawach kardynalnych dotyczyło religii lub duchowieństwa. Przepisy te wprawdzie zostały rozmieszczone po całym akcie, ale zwraca szczególną uwagę fakt, że największa ich grupa była na początku, tuż po pierwszym

28 Zob. *Traktat wieczysty między Rzeczpospolitą Polską y imperium całej Rosyi*, dz. cyt., art. 3 i 4 (s. 253–254); W. A. Serczyk, *Katarzyna II carowa Rosji*, Wrocław 1983, s. 177–178.

29 Zob. *Prawa kardynalne*, w: *Konstytucje Seymu extraordinaryjnego w Warszawie roku MDCCCLXVII*, dz. cyt., art. II, III, IV, VII, XI, XII, XVIII, XXII (s. 85–93, 95).

artykule. Wszystko to świadczy, że rozpatrywana tematyka odgrywała szczególnie ważną rolę.

Pomimo tego, że przyjęte w 1768 roku prawa kardynalne miały mieć charakter niezmienny i wieczysty, to w praktyce w następnym ćwierćwieczu jeszcze trzykrotnie je potwierdzano i uchwalano, tj. już w 1775 roku³⁰ – wraz z traktatami rozbiorowymi, w 1791 roku (1790/1791)³¹ oraz w 1793 roku na niechlubnym sejmie grodzieńskim³². W sprawach podstawowych dotyczących religii są one mniej więcej zgodne. Występują jednak pewne drobne różnice w szczegółowości ujęcia poszczególnych zagadnień oraz w rozmieszczeniu ich w danych aktach³³.

Tabela 1. Ilość artykułów odnoszących się do religii w tzw. artykułach henrykowskich i prawach kardynalnych

AKT USTROJOWY	TZW. ARTYKUŁY HENRYKOWSKIE Z 1573 ROKU	PRAWA KARDYNALNE Z 1768 ROKU
Ilość wszystkich artykułów w akcie	21	24
Wyszczególnienie artykułów odnoszących się do religii z wyróżnieniem najważniejszych	2, 15	II, III, IV, VII, XI, XII, XVIII, XXII
Ilość artykułów odnoszących się do religii	2	8
% wszystkich artykułów odnoszących się do religii	9,5%	ok. 33,3%

Źródło: Opracowanie własne.

30 Zob. *Akt osobny*, w: *Volumina legum*, t. 8, Petersburg 1860, s. 49; *Prawa kardynalne z 1775 r.*, w: *Historia ustroju i prawa w Polsce do 1772/1795*, wyd. S. Godek, M. Wilczek-Karczewska, Warszawa 2006, s. 173–174.

31 Zob. *Prawa kardynalne niewzruszone*, w: *Volumina legum*, t. 9, Kraków 1889, s. 203–204.

32 Zob. *Prawa kardynalne*, w: *Volumina legum*, t. 10, Poznań 1952, s. 110–113.

33 Zob. Z. Radwański, *Prawa kardynalne w Polsce*, Poznań 1952, s. 176–177 i in.

Porównując artykuły henrykowskie do praw kardynalnych pod względem statystycznego rozmieszczenia i ujęcia w tych aktach kwestii dotyczących religii, można stwierdzić, że zarówno pod względem ilościowym, jak i procentowym więcej unormowań w tym zakresie znajdowało się w tym drugim akcie. Niemniej jednak należy także ogólnie podsumować, że zarówno w artykułach henrykowskich, jak również w prawach kardynalnych problematyka religijna zajmowała ważne miejsce. Oba jednak akty miały odmienny charakter. Artykuły henrykowskie były bowiem symbolem szeroko rozumianej szesnastowiecznej tradycji tolerancji religijnej w Polsce. Natomiast przepisy zawarte w prawach kardynalnych teoretycznie również stanowiły o wolności wyznania, jednak jednocześnie zdecydowanie faworyzowały Kościół rzymskokatolicki. Należy także zwrócić uwagę, że gwarancje religijne zawarte w artykułach henrykowskich mogą być traktowane jako świadectwo rozwoju cywilizacyjnego państwa polskiego i dzieło własne stanów rządzących w Rzeczypospolitej. Z kolei prawa kardynalne powstały z inspiracji i przy pomocy sąsiedniego mocarstwa rosyjskiego, które wykorzystywało kwestie religijne do ingerowania w wewnętrzne sprawy państwa polskiego i destabilizacji jego sytuacji.

ABSTRACT

The role of religion in the Henrician Articles and in the Cardinal Laws constituting the fundamental laws of the Polish-Lithuanian Commonwealth

The subject of the study are the Henrician Articles and *The Cardinal Laws*, which in the period of the sixteenth and eighteenth centuries constituted the fundamental laws of the Polish-Lithuanian Commonwealth. As a result of the research, it was found that as much as 33% of all articles in *The Cardinal Laws* and almost 10% in the Henrician Articles referred to religion. However, it is the Henrician Articles that are still the symbol of Old Polish religious tolerance.

BIBLIOGRAFIA

- Akt osobny drugi*, w: *Volumina legum*, t. 7, Petersburg 1860, s. 276–285.
- Akt osobny pierwszy*, w: *Volumina legum*, t. 7, Petersburg 1860, s. 256–276.
- Akt osobny*, w: *Volumina legum*, t. 8, Petersburg 1860, s. 47–51.
- Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Zbiór Dokumentów Pergaminowych, sygn. 4467.
- Artykuły henrykowskie z 1573 r.*, w: *Wiek XVI–XVIII w źródłach*, oprac. M. Sobańska-Bondaruk, S. B. Lenard, Warszawa 1999, s. 108–110.
- Bagińska E., *Tolerancja religijna Radziwiłłów birżańskich w XVI–XVII wieku*, w: *Dyskursy i przestrzenie (nie)tolerancji*, red. G. Gazda, I. Hübner, J. Płuciennik, Łódź 2008, s. 155–168.
- Bardach J., Leśnodorski B., Pietrzak M., *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1996.
- Góralski Z., *Urzędy i godności w dawnej Polsce*, Warszawa 1988, s. 32–33.
- Kaczmarczyk Z., *Kościół w państwie, jego stanowisko w państwie, kontryformacja*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 2: *Od połowy XV wieku do r. 1795*, red. J. Bardach, Warszawa 1971, s. 218–223.
- Kęder W., *Między Radomiem a Barem. Stolica Apostolska wobec kryzysu w sprawie innowierców na przełomie 1767 i 1768 roku*, w: *Kościół katolicki na pograniczu małopolsko-mazowieckim w epoce przedrozbiorowej*, red. S. Piątkowski, Z. Pietrzak, Radom 2002, s. 117–126.
- Konopczyński W., *Dzieje Polski nowożytnej*, Warszawa 1999.
- Konopczyński W., *Rząd a Sejm w dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Pamiętnik v powszechnego zjazdu historyków polskich w Warszawie 28 listopada do 4 grudnia 1930 r.*, t. 1: *Referaty*, Lwów 1930, s. 201–215.
- Korolko M., *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 1, Warszawa 1964.
- Lecler J., *Historia tolerancji w wieku reformacji*, t. 2, Warszawa 1964.
- Literae confirmationis articulorum Henrico Regi antea oblatorum*, w: *Volumina legum*, t. 2, Petersburg 1859, s. 150–153.
- Madejska B., *Konfederacja radomska 1767–1768 roku*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” 38 (2003) z. 3–4, s. 3–70.
- Makiła D., *Artykuły henrykowskie (1573–1576). Geneza – obowiązywanie – stosowanie. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 2012.
- Markiewicz M., *Historia Polski 1492–1795*, Kraków 2002.
- Materie status*, w: *Konstytucje Seymu extraordinarynego w Warszawie roku MDCCLXVII. Dnia piątego Października złożonego y zaczętego, a z Li mitacyi y prorogacyi w Roku MDCCLXVIII. Dnia piątego Marca, przy*

- rozwiązaniu Konfederacji Generalnych Koronney y Wielkiego Xięstwa Litewskiego zakończonogo, ex consensu Ordinum totius Reipublicae ustanowione*, Warszawa 1768, s. 97–102.
- Michalski J., *Sejm w czasach saskich*, w: *Historia sejmu polskiego*, t. 1: *Do schyłku szlacheckiej Rzeczypospolitej*, red. Z. Kaczmarczyk, Warszawa 1984, s. 300–349.
- Niemyski M., *Koronni senatorowi duchowni wobec kwestii pokoju religijnego w artykułach konfederacji generalnej warszawskiej w pierwszym bezkrólewiu po śmierci Zygmunta Augusta*, „Białostockie Teki Historyczne” 6 (2008), s. 53–75.
- Piątkowski S., *Radom: zarys dziejów miasta*, Radom 2000.
- Prawa kardynalne niewzruszone*, w: *Volumina legum*, t. 9, Kraków 1889, s. 203–204.
- Prawa kardynalne z 1775 r.*, w: *Historia ustroju i prawa w Polsce do 1772/1795*, wyd. S. Godek, M. Wilczek-Karczevska, Warszawa 2006, s. 173–174.
- Prawa kardynalne*, w: *Konstytucje Seymu extraordinarynego w Warszawie roku MDCCLXVII. Dnia piątego Października złożonego y zaczętego, a z Limitacyi y prorogacyi w Roku MDCCLXVIII. Dnia piątego Marca, przy rozwiązaniu Konfederacji Generalnych Koronney y Wielkiego Xięstwa Litewskiego zakończonogo, ex consensu Ordinum totius Reipublicae ustanowione*, Warszawa 1768, s. 84–97.
- Prawa kardynalne*, w: *Volumina legum*, t. 10, Poznań 1952, s. 110–113.
- Radwański Z., *Prawa kardynalne w Polsce*, Poznań 1952.
- Salmonowicz S., *Geneza i treść uchwał konfederacji warszawskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 19 (1974), s. 7–30.
- Serczyk W. A., *Katarzyna II carowa Rosji*, Wrocław 1983.
- Szcząska Z., *Ustawa Rządowa z 1791 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 19–101.
- Tazbir J., *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973.
- Tazbir J., *Prace wybrane*, t. 1, *Państwo bez stosów i inne szkice*, Kraków 2000.
- Tazbir J., *Spotkania z historią*, Warszawa 1997.
- Tazbir J., *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980.
- Traktat wieczysty między Rzeczpospolitą Polską y imperium całej Rosyji*, w: *Volumina legum*, t. 7, Petersburg 1860, s. 250–256.
- Tync S., *Zarys dziejów wyższej szkoły braci polskich w Rakowie 1602–1638*, w: *Raków: ognisko arianizmu*, red. S. Cynarski, Kraków 1968, s. 82–172.
- Urban W., *Znaczenie Rakowa w siedemnastowiecznym ruchu ariańskim*, w: *Raków: ognisko arianizmu*, red. S. Cynarski, Kraków 1968, s. 196–214.

Volumina legum, t. 2, Petersburg 1859.

Wierzbicki P., *Henryk III Walezy (1551–1589)*, w: *Słownik władców Polski i pretendentów do tronu polskiego*, red. E. Wygonik, Kraków 2003, s. 148–153.

Wojtyska H., *Augsburski pokój religijny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, kol. 1064–1065.

Wojtyska H., *Edykt nantejski*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 666–667.

Zieliński Z., *Cuius regio eius religio – principium regnandi*, „*Saeculum Christianum*” 1 (1994) nr 2, s. 83–93.

Mariusz Nowak

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

ZIEMIANIE JAKO KOLATORZY I PREZESI DOZORÓW KOŚCIELNYCH W PARAFIACH PÓŁNOCNEJ MAŁOPOLSKI W XIX I XX WIEKU (DO 1918 ROKU) – PRÓBA NAKREŚLENIA PROBLEMU

Przedmiotem rozdziału jest kwestia aktywności ziemian w sferze opieki nad kościołami parafialnymi w dobie zaborów na terenie północnej Małopolski (tj. w rejonie ziem między Wisłą a Pilicą). W historiografii powyższy problem nie był jak dotąd potraktowany jako przedmiot odrębnej publikacji. Pojawiał się zazwyczaj sygnalnie przy okazji charakterystyki funkcjonowania poszczególnych parafii czy dekanatów¹. Stąd wskazany artykuł stara się zasygnalizować symptomatyczne zjawiska dotyczące przejawów aktywności ziemian, pełniących funkcję kolatorów – opiekunów poszczególnych świątyń oraz prezesów dozorów kościelnych. Powstały tym samym swoisty katalog

1 Por. artykuł i zawartą w nim bibliografię: S. Piątkowski, *Materialne podstawy funkcjonowania i gospodarka parafii środkowej Wisły w końcu XVIII i pierwszej połowie XIX wieku*, w: *Parafie rejonu środkowej Wisły w XII–XIX w.*, red. A. Szymanek i F. Jaroszyński, Janowiec nad Wisłą 2002, s. 54–60 (IV Janowickie Spotkania Historyczne).

zagadnień może stać się kwestionariuszem pytań badawczych, które dla kolejnych historyków mogłyby się stać obiektem pogłębianych badań².

Na wstępie warto wskazać, iż działalność ziemiaństwa na rzecz kościołów parafialnych była elementem manifestacji jego wybitnej pozycji społecznej, sięgającej epoki przedrozbiorowej i dziedzictwa tradycji i etosu szlacheckiego. Jej emanacją była mentalność³ budowana na przeświadczeniu, iż „będąc szlachcicem trzeba pamiętać, że jest się tego stanu (...), «stan» oznacza tu nie tyle publiczno-prawną klasyfikację jednostki, ile kondycję, wytworzoną normę (także zachowania), którą w istniejącej strukturze społeczeństwa trzeba spełniać”⁴. Jak wspomniano, jednym z symptomów tego ekskluzywizmu stanowego było zaangażowanie w różne formy wsparcia kościołów, najczęściej rodzimej parafii lub najbliższej okolicy⁵. W dobie staropolskiej szlachta (a w XIX–XX wieku jej dziedzice w wymiarze społecznym i mentalnym – ziemiaństwo) podkreślała tym samym swoją uprzywilejowaną pozycję majątkową; na duże nakłady w tej materii mogły sobie pozwolić jedynie osoby zamożne. Z drugiej strony te działania miały wymiar prospołeczny. Budowa nowych świątyń czy remont istniejących, upiększanie ich wewnątrz poprzez zakup obrazów, wykonanie okładzin kamiennych, wymiana posadzek itp. czynione były przecież w interesie wspólnoty parafialnej⁶. Ten

-
- 2 Ze względu na ograniczony charakter publikacji nie uwzględniono stosunku posiadaczy donacji do kwestii kościołów sąsiadujących z ich majątkami. W analizowanym regionie przykładem mogą być Obory (pow. stopnicki) gen. Ludwika Bohlena czy Wiązownica gen. Wasilija Pogodina. Kwestia ta z uwagi na ich odmienne od ogółu parafian wyznanie (protestantyzm lub prawosławie) nadal pozostaje szerzej nieopracowana. Por. sygnałnie: M. Kukulski, *Donacje paskiewiczowskie w okresie reform agrarnych*, Kielce 1987, passim.
 - 3 Mentalność rozumiana jako „szczególny sposób myślenia i przeżywania określonych grup społecznych” H. Suchojad, *Mentalność religijna szlachty małopolskiej*, w: *Pamiętnik Świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, red., L. Kaczanowski, A. Massalski, D. Olszewski, J. Szczepański, Kielce 1991, s. 123.
 - 4 J. T. Maciuszko, *Staropolska kategoria stan – Max Weber i słownictwo szlacheckie*, „Przełęcz Historyczny” 84 (1983) z. 3, s. 45.
 - 5 W tym zestawieniu nie uwzględniono dziesięciny, gdyż ta była daniną na rzecz Kościoła, do której zobowiązany był ogół wiernych. H. Suchojad, *Mentalność religijna szlachty małopolskiej*, dz. cyt., s. 132–133.
 - 6 Zob. R. Kubicki, *Z dziejów ofiarności na rzecz Kościoła oraz religijności szlachty w Opatowie w XVIII wieku*, w: *Z życia religijnego szlachty i ziemiaństwa między Wisłą a Pilicą w XVI–XX wieku*. *Studia*, red. J. Gapys, M. Nowak i J. Pielas, Kielce 2014, s. 85–99.

czynnik wzmacniał patrymonialne relacje dwór–wieś–plebania (czy wspólnoty zakonne), co podkreślało dominującą rolę dziedziców w miejscowej społeczności. Do tradycyjnych działań właścicieli ziemskich na rzecz Kościoła zaliczyć można różne formy darowizn, np. określonych kwot ze sprzedaży ziemi, prowizji od danej sumy zabezpieczonej na określonej nieruchomości czy też wieczyste zobowiązanie do systematycznej wpłaty określonej gotówki. Szlachta był także fundatorami szat i przyborów liturgicznych oraz obrazów. Dziedzic, wspierając świątynię, kierował się specyficzną pojmowaną ekspresyjną demonstracją swej religijności⁷. Z drugiej strony kierowano się względami eschatologicznymi⁸. W zamian za wskazane legaty obdarowane zakony i kościoły miały odprawiać msze święte w intencji zbawienia dusz fundatorów i jego rodu. Stąd też już w doczesności cieszył się on określonymi przywilejami; szlachcic, który „kościół wybudował i funduszem go opatrzył, ten nie tylko sam, ale i jego potomkowie mają nadane sobie od Kościoła prawo prezenty, tj. wybierania i przedstawiania biskupowi kapłana na wakujące w tym kościele beneficjum, czyli prawo kolacji albo patronatu i zwani są w mowie pospolitej kolatorami”⁹. Z epoki staropolskiej wywodzą się także zewnętrzne oznaki ekskluzywizmu stanowego szlachty w ramach wspólnoty parafialnej, skoro „według powszechnego w Polsce zwyczaju, kolator podczas uroczystych procesji miał przywilej prowadzenia celebransa pod rękę, w kościele miał zwykle w prezbiterium ławkę kolatorską, a kapłan dawał mu do pocałowania patenę w czasie nabożeństwa”¹⁰.

W dobie niewoli narodowej powyższe zjawisko kulturowe było nadal obecne w życiu społecznym ziem polskich. W XIX–XX wieku opieka ziemian – spadkobierców szlachty, „narodu politycznego Pierwszej Rzeczypospolitej”¹¹

7 Religijność rozumiana jako postawa wobec wiary, praktyk religijnych i wynikającej z niej moralności. Zob. *Słownik socjologiczny*, red. G. Marshall, Warszawa 2003, s. 278.

8 Zob. M. Sztok-Wróblewska, *Przez sztukę do wieczności. Rzeczniów i Grabowiec. Dzieje, ludzie i sztuka od XVI do XIX w.*, Solec nad Wisłą 2013, s. 54–57.

9 Warto wskazać, iż status kolatora był uzależniony od tych dwóch czynników, gdyż „samo wybudowanie kościoła bez jego uposażenia patronem, czyli kolatorem nie czyniło”. Z. Gloger, *Encyklopedia Staropolska Ilustrowana*, t. 2, Warszawa 1902, s. 55.

10 Z. Gloger, *Encyklopedia Staropolska Ilustrowana*, t. 21, dz. cyt., s. 55.

11 M. B. Markowski, *Obywatele ziemscy w województwie kieleckim 1918–1939*, Kielce 1993, s. 37.

była nadal wyrazem dążności do podtrzymania swej dominacji w ówczesnym społeczeństwie. W dobie reform agrarnych, realizowanych przez zaborców, zwłaszcza rosyjskiego, których regulacje – ze względów politycznych – faworyzowały masy włościańskie, korzystano z różnych form demonstracji swej dawnej pozycji¹². Stąd zwracano uwagę na eksponowanie etosu swego środowiska, determinującego jego elitaryzm oraz mającego charakter wzorotwórczy dla inteligencji i burżuazji, czyli sfer aspirujących do miana elit modernizującego się społeczeństwa. Kluczową w nim rolę przywiązywano do patriarchy i solidaryzmu, działalności na rzecz dobra publicznego, eksponując przy tym rolę tradycji oraz religii chrześcijańskiej i Kościoła w życiu społecznym¹³.

Jednak w epoce rozbiorów – w stosunku do czasów Pierwszej Rzeczypospolitej – w sferze ofiarności większej własności ziemskiej na rzecz Kościoła dokonały się zasadnicze zmiany. Doszło bowiem do formalizacji prawnej zasad opieki społeczności lokalnej nad ośrodkami kultu religijnego, tj. parafiami. Powyższe wzorce przeniesione wówczas z gruntu francuskiego, zostały przyjęte w państwach zaborczych; w tym także przez Rosję. Dowodem tego były regulacje wprowadzone na terenie Królestwa Polskiego, w formie dekretu z 18 marca 1817 r. W jego świetle, dotychczasowy obowiązek zachowania w odpowiednim stanie obiektów sakralnych i ich wyposażenia ruchomego, spoczywający dotąd na Kościele katolickim, został przejęty formalnie na szczeblu ogólnokrajowym przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego¹⁴. W wymiarze lokalnym te zadania miały realizować odpowiednio – organa władzy szczebla wojewódzkiego i powiatowego, nadzorujące podstawowy poziom wspólnoty wiernych, tj. parafię. Instrumentem do tego powołanym była nowa instytucja – dozór kościelny. W jej skład wchodził z urzędu przewodniczący:

12 Zob. B. W. Gałka, *Miejsce i rola ziemiaństwa w strukturze społeczno-ekonomicznej II Rzeczypospolitej*, „Dzieje Najnowsze” 17 (1985) nr 1, s. 89.

13 Zob. M. Nowak, *Wzorce osobowe ziemian w kazaniach pogrzebowych w dobie zaborów (na przykładach z terenu między Wisłą a Pilicą)*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i Materiały Historyczne” 15 (2014), s. 95–107.

14 Zob. E. Kipa, *Materiały do dziejów Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim 1815–1820*, „Teki Archiwalne” 3 (1954), s. 165–189.

prezes – kolator i proboszcz. Członkami byli także trzej parafianie, wskazani przez stałych członków i zaakceptowani przez władze wojewódzkie¹⁵. W myśl dekretu dozór był organem kolegialnym, który kontrolował całość spraw administracyjno-finansowych parafii¹⁶. Prowadził prace remontowe oraz inwestycyjne przy nowych obiektach tj. świątyni, cmentarzu i plebanii. Do jego obowiązków należało zabezpieczenie środków własnych parafii na wskazane wydatki. Symptomatyczne, iż władze państwowe posiadały prawo do ingerencji w kwestię zasadności prac inwestycyjnych. Jeżeli ich koszty przekraczały 300 rb, wówczas dodatkowo decyzja o celowości robót zależała od akceptacji kosztorysu (anszłagu) przez naczelnika powiatu oraz pozytywnej oceny na szczeblu wojewódzkim¹⁷. Ponadto prezesowi dozoru oraz lokalnemu dziekanowi wyznaczano ważną rolę w czasie przejmowania parafii przez nowego proboszcza. Sporządzali oni inwentarz *fundi instructi*; sprawozdanie zdawczo-odbiorcze jej majątku trwałego¹⁸.

Wskazane regulacje wymagały dostosowania się do nich społeczności lokalnych. Trudną kwestią pozostawało sfinansowanie prac remontowych czy budowy nowych obiektów. Te w założeniu miały wychodzić z parafii: z erekcji i zapisów, procentu od czwartej części dochodów po zmarłych beneficjatach, uzyskane w okresie wakansu probostwa (fundusz interkalendarny), z opłat za miejsce na cmentarzu (fundusz pokładny)¹⁹, ubezpieczenia

15 Zob. W. Jemielity, *Budownictwo kościelne w Królestwie Polskim*, „Prawo kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 39 (1995) z. 1–2, s. 116–117.

16 Zob. Z. Chodyński, *Dozór kościelny*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedii Wettera i Weltego, z licznymi jej dopełnieniami*, wyd. przez M. Nowodworskiego, t. 4, Warszawa 1874, s. 334–335.

17 Zob. W. Jemielity, *Budownictwo kościelne w Królestwie Polskim*, dz. cyt., s. 104–105.

18 Przykładem tego był przebieg przejścia parafii pw. św. Stanisława Błogosławionego Męczennika w podradomskiej Siennej. 15 września 1886 roku prezes – kolator Jan Borowiecki wraz z dziekanem, ks. Bagińskim, przeprowadzili lustrację miejscowego kościoła, jego mienia nieruchomego i ruchomego. W jej trakcie przygotowali i przedstawili dokument w formie sprawozdania nominatowi – ks. Janowi Strachowskiemu. Odpis z niego trafił także do władz lokalnych. Zob. S. J. Pastuszka, R. Turkowski, *Dzieje Sienna 1389–2012*, Sienna 2014, s. 147.

19 Rolę podkładnego w dochodach parafii, np. w latach 40. XIX wieku zob. w: Archiwum Państwowe w Kielcach (dalej: APK), Rząd Gubernialny Radomski (dalej: RGR), sygn. 4195, k. 6–7.

za spalone budynki i pieniądze z lokat bankowych²⁰. Dozory mogły także zbierać składki dobrowolne od parafian lub przymusowe (jeśli ich członkowie przyjęli uchwałę w tej kwestii oraz akceptację władz państwowych). W razie braku takowych dozory musiały przedłożyć władzom wojewódzkim przyczyny słabości finansowej parafii oraz projekt działań naprawczych, mający przywrócić płynność ekonomiczną. Stąd też rola, jaką – obok proboszcza – wyznaczono kolatorowi, była kluczowa dla sprawnego funkcjonowania parafii²¹.

Jak w poprzedniej epoce przedrozbiorowej, tak w realiach narzuconych przez dekret z 1817 roku, kolatorem był zasadniczo przedstawiciel rodu, będącego w przeszłości fundatorem świątyni, tradycyjnie sprawującego opiekę materialną (w ramach tzw. kolacji prywatnej). Innym sposobem przejęcia wskazanej funkcji społecznej było dziedziczenie lub nabycie dóbr wraz z przypisanym do nich patronatem nad danym kościołem. W XIX wieku kolator nadal był zobowiązany do tradycyjnych świadczeń, sięgających często doby przedrozbiorowej. Przykładem tego mogą być powinności Józefa Sejdlmayera na rzecz kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Korzkwi (pow. olkuski). W 1828 roku potwierdzono te, które pochodziły z poprzedniego stulecia, tj. prawo do 15 sągów drzewa na opał; do zbiórki chrustu na ogrodzenie sadów; podwoły na odpusty i w innych sprawach; dwa zagony pod kapustę, pastwiska dla zwierząt gospodarskich i 37,5 korców żyta (w formie ekwiwalentu pieniężnego)²². Były to niewielkie obciążenia stosowne do małych parafii; duże, miejskie czy leżące w posiadłościach arystokracji posiadały odpowiednio wysokie gwarancje materialne. Na przykład Anna ks. Sapieżyna, właścicielska dóbr szydłowskich, zawarła w 1824 roku (po blisko 22 latach) porozumienie z miejscowym proboszczem fary pw. św. Zygmunta Króla i Męczennika. Potwierdziła mu prawa nabyte jeszcze z czasów jej

20 Dziesięciny, które w XIX wieku zamieniono z naturaliów na pieniężne, były zasadniczo zużytkowane na utrzymanie proboszcza i bieżące potrzeby fary. S. Piątkowski, *Materialne podstawy funkcjonowania i gospodarka parafii środkowej Wisły w końcu XVIII i pierwszej połowie XIX wieku*, dz. cyt., s. 58–59.

21 Problem składek dobrowolnych w parafiach ówczesnej guberni radomskiej (tj. północna Małopolska) zob. w: APK, RGR, sygn. 4200, k. 1–26.

22 Zob. Ks. J. Wiśniewski, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Olkuskiem*, red. D. Olszewski, Kielce 2000, s. 128–129.

poprzedników – Radziwiłłów (z XVII–XVIII wieku): do wsi Wola Korzenio-wa i Świerczek, do użytkowania 122 mórg łąk i pastwisk, wyrębu drzewa na opał i celów budowlanych oraz do propinacji w mieście Szydłowcu²³. Innym przykładem zamożnego kolatora był Antoni hr. Ledóchowski z Górek Klimontowskich (pow. sandomierski). W ciągu trzech dekad XIX wieku (tj. do 1835 roku, gdy wstąpił do stanu duchownego) przeznaczał duże kwoty na utrzymanie kolatorskich far w sąsiednim Klimontowie i Goźlicach. Był także fundatorem ich wyposażenia w nowe utensylia, obrazy oraz konfesjonały²⁴.

Dekret z 1817 roku nie pozbawiał kolatora dotychczasowych przywilejów: prezentów, wskazywania biskupowi kandydata na proboszcza²⁵, współudziału w uroczystościach religijnych²⁶, specjalnego miejsca w czasie nabożeństw (ławka kolatorska) oraz prawa do umieszczenia tablic epitafijnych swego rodu i mszy w ich intencji²⁷. Na przykład w kościele pw. św. Jakuba w Stanowiskach (pow. włoszczowski) miejscowy właściciel Michał Czaplicki – fundator jej rozbudowy o nawę i wieżę, zakończonej w 1800 roku – zagwarantował sobie i swym następcom (po poprzednich opiekunach świątyni – hrabiach

23 Zob. S. Wiech, *Stan gospodarczy probostwa szydłowieckiego w okresie zaborów w świetle akt parafialnych*, w: *Z dziejów parafii szydłowieckiej*, red. J. Wijaczka, Szydłowiec 1998, s. 59–60.

24 Zob. E. Nebelski, *W dobrach Ossolińskich. Klimontów i okolice*, Klimontów 1999, s. 32–33.

25 Ks. Jędrzej Poniewierski, pracujący od 1805 roku w charakterze wikariusza parafii w Bieliniach (pow. kielecki), w 1826 roku, po śmierci dotychczasowego proboszcza, zyskał poparcie miejscowego dozoru, dziekana dekanatu opatowskiego i prezesa Ignacego Paszkowskiego z Napękowa. S. Józwick, *Sytuacja społeczno-gospodarcza parafii Bieliny w pierwszej połowie XIX wieku*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i Materiały Historyczne” 2 (2001) (przedm. G. Miernik), s. 84. Szerzej o poparciu kolatora kościoła pw. św. Piotra i Pawła w Pilicy (pow. olkusiński), Józefa Skorupki-Padlewskiego, dla uzyskania w 1831 roku probostwa przez dotychczasowego wikariusza, ks. Antoniego Wolniewicza: H. Błażkiewicz, *Parafia Pilica w latach niewoli narodowej*, „Nasza Przeszłość” 59 (1983), s. 265.

26 Np. w czasie procesji dziedzic kroczył w asyście celebransa, prowadząc go pod rękę. Ten obyczaj wśród sandomiersko-opatowskiego ziemiaństwa zob. w: *Michał Szymon Karski. Pamiętniki*, oprac. J. Greloff, Warszawa 2017, *passim*.

27 W Koniemłotach ulokowano pomniki epitafijne Karola Godefroy właściciela Solca (pow. stopnicki) oraz spokrewnionych z nim Walchnowskich z Nizin. Zob. J. Wiśniewski, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Stopnickiem*, red. D. Olszewski, Kielce 2000, s. 112–113.

Tarło) prawo do mszy świętej odprawianej co srode²⁸. Ponadto zamożna szlachta i arystokracja, które często od wielu pokoleń sprawowały opiekę nad poszczególnymi farami, posiadały krypty grobowe²⁹. Tu jako ich kolatorzy mieli prawo do lokowania szczątków doczesnych swych agnatów³⁰. Ta eksponowana pozycja dawała mu także moralny mandat – choć niepotwierdzony względami formalno-prawnymi – do występowania w imieniu parafian ze skargą na miejscowego proboszcza, wnoszoną u władz zwierzchnich duszpasterza. Przykładem tego była sprawa ks. Feliksa Jarońskiego, proboszcza parafii w Olesznie (pow. włoszczowski). Ten, będąc profesorem filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz teologii w kieleckim seminarium duchownym, nie był w stanie poradzić sobie nie tyle z duszpasterstwem, ile z dysponowaniem majątkiem parafialnym. W kwestii koniecznych prac remontowych w miejscowym kościele narastały konflikty, co powodowało częste skargi miejscowego dziedzica i jego kolatora – Józefa Niemojewskiego (sprawę rozwiązała nominacja nowego proboszcza)³¹.

Nakreślone wyżej prerogatywy ziemianina – prezesa dozoru kościelnego, koncentrujące się wokół kwestii podstaw materialnych parafii, miały szczególną wagę, gdy zaistniała konieczność prac inwestycyjnych. Jego obecność była niezbędna w czasie podejmowania decyzji w sprawie napraw

28 Przed jej rozpoczęciem proboszcz „z dwóch tabliczek odwróciwszy się do ludu wyczyta nazwiska dobrodziejów”. J. Wiśniewski. *Dekanat konecki*, red. D. Olszewski, Kielce 2000, s. 260.

29 Zarządzenia państwowe w końcu XVIII wieku określały prawo do składania zwłok na terenie kościołów w specjalnie przygotowanych pomieszczeniach – kryptach dla biskupów w katedrach; proboszczów i kolatorów w farach. K. W. Wójcicki, *Cmentarz Powązkowski pod Warszawą*, t. 3, Warszawa 1855, s. 60–61; spisy rodów posiadających w pierwszej połowie XIX wieku krypty grobowe w kościołach kolatorskich w regionie między Wisłą a Pilicą zob. w: APK, RGR, sygn. 4188, k. 1–36.

30 Przykładem byli margrabiowie Wielopolscy, którzy dozór w kościele pw. św. Ducha Matki Boskiej Bolesnej w Młodzawach (pow. pińczowski) przejęli po swych wygasłych krewnych – Myszkowskich. W XIX stuleciu spoczęły tam szczątki: Józefa Stanisława, jego żony Leony z Dembińskich oraz syna – Aleksandra. M. Nowak, *Ceremonializm pogrzebowy w środowisku ziemiańskim doby niewoli narodowej (na przykładzie pochówku margrabiego Aleksandra Wielopolskiego w Młodzawach w 1879 r.)*, „Studia Kieleckie – Seria Historyczna” 6 (2010), s. 65.

31 Zob. *W sarmackim Krasocinie. Monografia historyczno-gospodarcza gminy Krasocin*, red. E. Kosik, E. Madejski, R. Nadgowski, Kielce 1997, s. 117–118.

lub budowy nowych obiektów. Wynikało to z faktu, iż na prezesie dozoru spoczywały zobowiązania finansowe, które udźwignąć mógł tylko zamożny parafianin³². Na przykład na utrzymanie miejscowego cmentarza (prace porządkowe, wykonywanie nowych jam grobowych, naprawa ogrodzenia itp.) środki uzyskiwano z tzw. pokładnego (opłaty za złożenie na nim zwłok parafianina)³³. W sytuacji deficytu tych środków wydatki miał pokryć kolator wraz z parafianami. O szczegółowym rozłożeniu ciężarów miały zdecydować władze rządowe, niemniej była to znacznie większa kwota od przeciętnej. To pozwalało na przeprowadzenie z powodzeniem różnych prac. Przykładem tego może być prezes Sabin Przyłęcki, który wsparł proboszcza kościoła pw. św. Floriana z Korytnicy (pow. staszowski) w przebudowie przestrzeni parafialnej. W 1820 roku dokonali m.in. przeniesienia cmentarza na nowe miejsce, a w ciągu kolejnych lat (do 1836 roku) postawili kamienne ogrodzenie oraz dzwonnice³⁴.

Podobnie przedstawiała się sprawa remontu kościoła lub budowy nowego obiektu. W wielu parafiach problemem było zapewnienie środków, co wynikało z niechęci do aktywnej działalności dozoru i ponoszenia w tej sytuacji większych wydatków. Inwestycje wokół świątyni były traktowane przez władze państwowe jako najważniejsze zadanie dozoru. Jak już wspomniano, było to obwarowane szeregiem czynności prawnych, m.in. wymogiem sporządzenia dokumentacji techniczno-finansowej; ta miała powstać pod kierunkiem prezesa – kolatora. Ponościł on – obok proboszcza – dużą część kosztów. Według kolejnego dekretu, obowiązującego w Królestwie Polskim od stycznia 1818 roku, miało to wynosić 10% nakładów na robociznę i zakup materiałów budowlanych. Ponadto ziemianin uiszczal „bieżącą” składkę, przypadającą na każdą z rodzin w parafii. Ponadto w sytuacji, gdy dochodziło do przekroczenia wydatków wykazanych w pierwotnym kosztorysie

32 Zob. W. Jemielity, *Dozory kościelne w Królestwie Polskim*, „Prawo kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 36 (1993) z. 3–4, s. 171–172; Działania inwestycyjne w budownictwie sakralnym w regionie północnej Małopolski w latach 1823–1831 zob. w: APK, RGR, sygn. 4195, k. 1–67.

33 Tradycyjna opłata za miejsce złożenia doczesnych szczątków na terenie miejsca ich grzebania.

34 Zob. D. Kalina, *Dzieje i Zabytki małych Ojczyzn. Gmina Sobków*, Kielce 2002, s. 94.

inwestycji, różnicę miał pokryć solidarnie dozór z prezesem – kolatorem na czele³⁵. Wykazane dotąd zobowiązania, jakie spoczywały na dozorze oraz na parafianach, powodowały, iż praca w dozorze wiązała się z licznymi obowiązkami. Tym bardziej, iż w razie udowodnienia przez władze celowych uchybień tego gremium jej członkowie byli obarczeni odpowiedzialnością finansową i sądową. Jak już wspomniano wyżej, składki przyjęte przez dozór i zatwierdzone przez władze państwowe były traktowane jako obowiązkowe, stąd też w razie stwierdzenia przez Komisję Wojewódzką faktu uchybień, były one objęte rygiem ściągalskości przez wójtów i naczelników powiatów³⁶. Na przykład w latach 20. XIX wieku ociążanie się z płaceniem składek przez kolatora w parafii w Bielinach, Ignacego Paszkowskiego z Napękowa, spowodowało, iż skarga kurii sandomierskiej w tej kwestii trafiła do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego³⁷.

Problemem w funkcjonowaniu dozorów okazała się swoboda podróży ziemian oraz częste i długotrwałe pobyty poza swymi dobrami. To powodowało trudności związane z organizowaniem obrad dozoru, którego prezesem był właśnie patron fary. Ponadto zdarzało się, iż kolatorzy rekrutujący się zwłaszcza z arystokracji i bogatego ziemiaństwa, nie mieszkali w sąsiedztwie swych parafii lub przebywali zagranicą kraju. W tej sytuacji ich ofiarność na rzecz fary zależała od poważnego traktowania swych obowiązków społecznych oraz zaangażowania religijnego właściciela ziemskiego. Pozytywnym przykładem może być Julia z Lubomirskich, hr. Potocka. Ta gorliwie praktykująca katoliczka, mieszkająca w Łańcucie i Warszawie, bawiąca często zagranicą, kontynuowała trwającą już dwóch stuleci rodową tradycję opieki kolatorskiej nad kościołem pw. św. Piotra i Pawła w Beszowej (pow. staszowski). W latach 1819–1824 hrabina ofiarowała środki na remont wnętrza świątyni oraz ufundowała kaplice oratoryjne³⁸. Jednocześnie

35 Zob. W. Jemielity, *Dozory kościelne w Królestwie Polskim*, dz. cyt., s. 172–173.

36 Zob. W. Jemielity, *Budownictwo kościelne*, dz. cyt., s. 119, 121.

37 Zob. S. Józwick, *Sytuacja społeczno-gospodarcza parafii Bieliny w pierwszej połowie XIX wieku*, dz. cyt., s. 84.

38 W 1785 roku Julia z Lubomirskich poślubiła Jana hr. Potockiego; wniosła mu fortunę, m.in. klucz łańcucki. Zob. *Miasto w nowej odsłonie – monografia Itży*, t. 1: *Od czasów najdawniejszych do 1945 roku*, red. S. Piątkowski, Warszawa 2014, s. 61.

można zaobserwować przykłady przeciwne: Stanisław Szaniawski, którego ród od XVI wieku był opiekunem kościoła pw. NMP w Sobkowie (pow. jędrzejowski), w 1795 roku przeniósł się na stałe do Krakowa. Choć jeszcze w 1802 roku dzięki jego staraniom przeprowadzono remont dachu fary, to w kolejnych latach zaniedbywał swe obowiązki kolatorskie³⁹.

Innym niepokojącym zjawiskiem dotyczącym praktyki funkcjonowania ziemian w dozorach były negatywne skutki mobilności ekonomicznej ziemian. Symptodem tego były: sprzedaż majątku osobom trzecim oraz działy rodzinne, powodujące rozdrobnienie własności. Zdarzały się przypadki nowych właścicieli, którzy poczuli się do współdziałania w utrzymaniu parafialnych budynków. Gotycki kościół w Czarnocinie (pow. pińczowski) został odnowiony w ciągu pierwszej połowy XIX stulecia dzięki staraniom dwóch kolejnych właścicieli okolicznych dóbr – Mieroszewskich i Moszowskich⁴⁰. Zmiany właścicieli poszczególnych majątków odbijały się na tych kościołach kolatorskich, w których realizowano rozpoczęte już inwestycje remontowe czy budowę nowych świątyń⁴¹. Indywidualne podejście do tej kwestii decydowało o zakończeniu prac z pozytywnym skutkiem. Na przykład trwająca od kilku lat budowa kościoła w Mlinie została zakończona dopiero w 1824 roku dzięki nowemu właścicielowi – Aleksandrowi hr. Colonna-Walewskiemu. Warunkiem jego wsparcia było przyjęcie wezwania świątyni – św. Tekli – na cześć żony fundatora oraz możliwość umieszczenia we wnętrzu tablic epitafijnych jego rodziny⁴². Można także odnotować przypadki wyraźnego lekceważenia tradycyjnych obowiązków kolatora. Świadczy o tym m.in. przywoływany już przykład parafii sobkowskiej. Stan tamtejszego kościoła – zaniedbanego w czasach Szaniawskich – nie poprawił się, gdy w 1822 roku dobra wraz z obowiązkami patrona nabyli drogą kupna nowi właściciele – Rastawieccy. Co więcej, w ciągu kolejnych dwóch dekad

39 Zob. D. Kalina, R. Mirowski, K. Idzik, *Z dziejów Sobkowa. W 450. rocznicę nadania praw miejskich*, Kielce 2013, s. 91, 210.

40 Zob. A. Bienias, S. M. Przybyszewski, *Czarnocin. Kartki z przeszłości*, Kielce 1998, s. 44.

41 Zob. D. Olszewski, E. Wiśniowski, *Parafia Kije: zarys dziejów*, Kielce 1993, passim.

42 Zob. M. Rawita-Witanowski. *Dawny powiat chęciński*, oprac. D. Kalina, Kielce 2001, s. 403–404.

majątek przeszedł w ręce Nakwaskich i Dobrosławskich⁴³. W czasach tych ostatnich klucz sobkowski popadł w ruinę, co odbiło się na stanie kościoła kolatorskiego. W 1839 roku w sprawozdaniu dziekańskich zanotowano: „Dach tak zdezelowany, iż w czasie deszczu bywa dość wody w kościele”⁴⁴. Przez trzy dekady palącym problemem była potrzeba remontu drewnianego kościoła pw. św. Piotra i Pawła w Sędziszowie (pow. jędrzejowski), fundacji Urszuli z Morstinów Dembińskiej z 1771–1786. Inwestycja została podjęta dopiero w latach pięćdziesiątych przez ówczesnych kolatorów z rodu Chwalibogów⁴⁵. Równie dramatycznym przykładem mogą być dzieje kościoła podkieleckiej parafii pw. NMP w Piekoszowie, budowanego przez 80 lat. Prace rozpoczęto w 1802 roku, jednak po siedmiu latach zostały przerwane; mury świątyni wniesiono na wysokość około 7 metrów. Zastój spowodowany był brakiem środków; wyczerpały się legaty zapisane przez Zofię Dąbrowską, kasztelanową czechowską (30 tys. złp) Niekorzystnie wpłynęła także niestabilna sytuacja w kraju (wojny napoleońskie, głód i epidemie). Okoliczni właściciele ziemscy, hrabiowie Tarło z Piekoszowa i Dobieccy z Gruszczyzna i Krasocina, na których zapisane były środki na rzecz parafii, przeżywając trudności finansowe, odmówili dalszego wspierania inwestycji. Impas trwał do 1879 roku, w którym to ówczesny kolator kościoła, Wincenty Dobecki, przyjął na siebie ciężar zakończenia budowy. Po pięciu latach sanktuarium maryjne zostało uroczyste konsekrowane⁴⁶.

Podsumowując, praktyka funkcjonowania nowej instytucji – dozoru – nadal nie rozwiązywała wszystkich bolączek parafii. Jak już wyżej wskazano, zagadnieniem budzącym nadal spory była kwestia składek. Władze Królestwa Polskiego zdawały sobie sprawę, że te zbytnio obciążały ziemian, na których parafianie cedowali ciężary budowy, uznając ich za ludzi zamożnych. Właściciele ziemscy oczekiwali zaś solidarnego ponoszenia kosztów. Mając tę kwestię na uwadze, w styczniu 1824 roku Aleksander I wydał stosowny dekret. Na nowo definiował on skład dozoru, wskazując, iż wchodzili do niego

43 Zob. D. Kalina, R. Mirowski, K. Idzik, *Z dziejów Sobkowa*, dz. cyt., s. 91, 210.

44 Zob. D. Kalina, R. Mirowski, K. Idzik, *Z dziejów Sobkowa*, dz. cyt., s. 210.

45 Zob. A. Adamczyk, *Drewniane kościoły w województwie kieleckim*, Kielce 1998, s. 147–151.

46 Zob. R. Parandyk, *Cuda Obrazu Matki Boskiej Piekoszowskiej w XVIII wieku*, Pińczów 2005, s. 27.

z urzędu: kolator, dziedzic i dziekan. *Novum* było usunięcie proboszcza i wprowadzenie w jego miejsce zwierzchnika dekanatu. Kolejną zmianą było poszerzenie reprezentacji większej własności. Była to wyraźna adaptacja prawa do zasygnalizowanej kwestii obrotu ziemi przez większą własność, czego skutkiem były m.in. podział majątków i osadzanie się nowych rodów. W sytuacji, gdy grunty, na których znajdował się kościół, leżały formalnie w sąsiedztwie kilku dóbr, wówczas obok kolatora w skład wchodził ziemianin lub – w przypadku większej liczby majątków – wyłoniony spośród nich reprezentant⁴⁷. Obok nich wprowadzono trzech „właścicieli miejscowych nieruchomości” (włościan lub mieszczan), wybranych na zebraniu parafialnym spośród kandydatów zaproponowanych przez stałych członków⁴⁸. Ich kadencja trwała sześć lat. Ten krok miał na celu znaczne obniżenie wydatków, jakie do tej pory ponosił kolator.

Wskazany akt, obowiązujący przez kolejne cztery dekady, w wymiarze lokalnym przyniósł różne efekty. Nie spotkał się z aprobatą społeczną, czego dowodem było postanowienie Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego ze stycznia 1829 roku, nakazujące Komisjom Wojewódzkim przeprowadzenie lustracji, czy i w jaki sposób działają podległe im dozory⁴⁹. Problemem okazała się ponownie sprawa składek. Kontrowersje budziła formuła. Opór u części parafian budziły próby narzucenia ich obligatoryjności w miejsce dobrowolności oraz dowolnej jej wysokości⁵⁰.

Na przykład w 1859 roku w Bebelnie (pow. włoszczowski), po pożarze miejscowej plebanii, żywe dyskusje w dozorze parafialnym i wśród wiernych wzbudziła kwestia wysokości składek. Dla większości parafian równy podział między rodziny wspólnoty był nie do udźwignięcia. Ponadto w świetle dekretu z 1824 roku obowiązki członków dozoru ograniczały się do świątyni, dzwonnicy i kostnicy; pozostałe obiekty miały być utrzymywane przez proboszcza. Stąd prawdopodobnie wysuwano wnioski, iż to duszpasterz winien postawić plebanię z własnych środków. Niemniej z uwagi na to, iż budowa

47 Zob. *Dozory kościelne rzymsko-katolickie w Królestwie Polskim*, zebrał i uporządkował K. Dębiński, Warszawa 1913, s. 2.

48 Zob. W. Jemielity, *Budownictwo kościelne*, dz. cyt., s. 116–117.

49 Zob. W. Jemielity, *Budownictwo kościelne*, dz. cyt., s. 116–117.

50 Zob. APK, RGR, sygn. 4202, k. 1–16.

tego obiektu była kosztowym przedsięwzięciem, a proboszcza nie miał odpowiedniego kapitału, prezesi dozorów często włączali się w ich wznoszenie. Tak było w przypadku Bebelna. Na zebraniach miejscowego dozoru wskazywano na potrzebę zróżnicowania składek w oparciu o wysokość podatku gruntowego. Tylko w takim rozwiązaniu widziano szansę na zebranie potrzebnych środków na budowę plebanii. Konsekwencją tego było przejście około 60% kosztów przez miejscowych właścicieli ziemskich – członków dozoru: prezesa Przyłęckiego, posiadacza Krasowa; Ludwika Krzyszkowskiego z Bebelna (jednocześnie kolatora); Władysława Rogozińskiego z Krzepina i Sulikowa; Jacka Rogozińskiego z Krasówki. Najwięcej, bo około 30% miał przejść kolator i 15% – prezes. Jednak finalizacja przeciągnęła się przez kolejne kilkanaście lat. Nawet po przejściu większości kosztów przez wspomnianych ziemian nie wszyscy mieszkańcy poszczególnych wsi wnieśli wyznaczone im wpłaty. Sprawa przedłużała się i dopiero decyzja o wniesieniu brakującej kwoty przez Krzyszkowskiego i Przyłęckiego, pozwoliła w 1871 roku na wybudowanie plebanii⁵¹.

W podobnej formie toczył się spór w łonie dozoru kościelnego w Przysusze (pow. opoczyński). W 1833 roku piorun uderzył w wieżę fary pw. św. Jana Nepomucena i św. Ignacego Loyoli. Sprawa ta przynaglała dozór z kolatorką Amelią z hr. Dembińskich do prac zabezpieczających, tym bardziej, iż odbyta w dwa lata później wizytacja dziekańska wykazała im konieczność także restauracji kościoła, nieremontowanego od czasu powstania w 1786 roku. W Przysusze – podobnie jak w przypadku podkieleckich Bielin – tylko zaangażowanie finansowe kolatora (20 tys. złp) pozwoliło na: otynkowanie na nowo obiektu, wymianę okien, odbudowę wieży i ogrodzenie cmentarza⁵².

Warto wskazać, iż w regionie między Wisłą a Pilicą odnotowano sprawnie działające dozory, w których prezesi przyjmowali na siebie główny ciężar prac budowlanych. W latach 50. XIX wieku ks. Teofil Jakubowski doprowadził do zakończenia restauracji kościoła w Błotnikach (pow. radomski),

51 Szczegóły tej sprawy: W. Cichecki, *Historia parafii*, w: *Wędrowki przez stulecia. Bebelno i okolice*, <http://bebelno.cichecki.net/parafia/dalsze-losy-kosciola/> (21.12.2017).

52 Zob. *Przysucha. Historia miasta. Od czasów najdawniejszych do 1945 roku*, red. S. Piątkowski, Przysucha 2006, s. 78–79.

co było możliwe tylko dzięki zaangażowaniu niejakiego Lasockiego – właściciela Kobylnika. Podobny trud poniósł Andrzej Deskur, jeden z najbogatszych ziemian w ówczesnym powiecie kozienickim. W latach 1840–1843 był głównym inicjatorem i realizatorem budowy w swych dobrach w Goryniu (pow. radomski) murowanego kościoła pw. Wniebowzięcia NMP (w miejscu dotychczasowego, drewnianego pochodzącego z XV–XVI wieku)⁵³. Ziemianie, kierujący w sposób właściwy działaniami dozoru, potrafili również z powodzeniem wspierać bieżące funkcjonowanie kościoła farnego. Niektórzy starali się pomóc poprzez komasację gruntów, co miało ułatwić zarządzanie i dochodowość nieruchomości parafialnych. W tym celu w 1835 roku właściciel Krzyżanowic pod Iłżą – z uwagi na skromne uposażenie proboszcza (ten użytkował i dzierżawił niewielkie ogrody i łąki, a także 35 mórg ziemi ornej) – dokonał wymiary gruntów i połączenia ziemi parafialnej w jedną działkę⁵⁴. Inni ziemianie dbali o stałe zasilanie parafii w środki pieniężne. W 1855 r. wdowa po Andrzeju Deskurze – Helena z Mrokowskich, kolatorka kościoła w Goryniu zapisała na jego rzecz 3 tys. złp, zahipotekowanych na dobrach smogorzowskich. Co miesiąc miał być potrącany procent na rzecz rodzimej parafii⁵⁵.

Warto nadmienić, iż staraniem dozorów dokonywano drogich renowacji wyposażenia kościołów, w niektórych nabywano zaś nowe. W końcu lat 50. Julian hr. Ledóchowski, prezes jednego z nich – zlokalizowanego przy farze pw. św. Wawrzyńca w Olbierzowicach (pow. sandomierski) – podjął się renowacji tamtejszego obrazu Matki Boskiej Bolesnej (podobnie jak inwestował jako kolator w odnowienie wnętrza kolegiaty klimontowskiej). Jego śmierć przerwała te działania, lecz kontynuowała je wdowa po nim – Karolina z Hulewiczów⁵⁶. W tym okresie dziedzic Kozłowa (pow. jędrzejowski), niejaki Tęgoborski, pomógł finansowo proboszczowi fary pw. Narodzenia NMP,

53 Zob. *Powiat radomski. Od średniowiecza do współczesności*, red. S. Piątkowski, Radom 2009, s. 57.

54 Zob. *Miasto w nowej odsłonie – monografia Iłży*, t. 1: *Od czasów najdawniejszych do 1945 roku*, dz. cyt., s. 140.

55 Zob. A. Szymanek, *Testament Andrzeja Deskura z 1846 r.*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” 32 (1997) z. 1–2, s. 117.

56 Zob. A. Krzesimowska, *Sandomierskie Soplicowo. Dwór, gospodarze, goście. Opowieści z życia sandomierskiej szlachty*, Sandomierz 2015, s. 331.

ks. Michałowi Jastrzębskiemu, który podczas aukcji zakupił organy (pozytyw o dwóch miechach) oraz cztery konfesjonały i dwa ołtarze⁵⁷.

Obok wskazywanych wyżej pozytywnych przykładów dozorów, które kierowane przez reprezentację miejscowego ziemianstwa z kolatorem na czele były w stanie z powodzeniem przeprowadzić renowację świątyni lub budowę nowej, odnotowano także zjawiska negatywne. Jednym z dostrzeżonych powodów inercji tych parafialnych organów kolegialnych było skonfliktowanie kolatora z proboszczem. Ta sytuacja odbijała się fatalnie na kondycji materialnej świątyni; często nieprzejednani w swym sporze nie zważali na zagrożenia, jakie niesie dla konstrukcji obiektu przeciekanie dachu, zmurszenie murów, a nawet zawalenie stropu. We wspomnianym już Piekoszowie brak współpracy między proboszczem Pawłem Gnutkiewiczem a ówczesnym kolatorem Wincentym Dobieckim powodował, iż dozór nie był w stanie podjąć działań naprawczych w starym, XVII-wiecznym kościele pw. św. Jakuba Apostoła (wymieniona wyżej świątynia pw. NMP w tej miejscowości była dopiero w budowie). Na skutek osobistych animozji z duszpasterzem dziedzic wprost omawiał wsparcia finansowego dla poratowania świątyni, znajdującej się w katastrofalnym stanie technicznym. Doprowadziło to w 1859 roku – w Zielone Świątki – do zawalenia się chóru w trakcie nabożeństwa, co przyczyniło się do licznych obrażeń zgromadzonych tam wiernych⁵⁸.

Niektóre z dozorów nie były w stanie przyjąć konstruktywnego planu finansowo-rzeczowego, godzącego interesy poszczególnych parafian i całej wspólnoty. Wzniesiony na początku XVII wieku Kościół pw. św. Wawrzyńca Męczennika w Drugni (pow. stopnicki) – w świetle dokumentów powstałych po wizytacji dziekańskiej w 1818 roku – wymagał natychmiastowej interwencji restauratorskiej. Nie spotkało się to ze zrozumieniem ówczesnych członków dozoru z kolatorem – Wojciechem Nowosielskim z Czarnej. Dowodem tego była wizytacja z 1844 roku, z której sprawozdania

57 Zob. *Miasto i gmina Małogoszcz*, red. C. Hadamik, D. Kalina i E. Traczyński, Kielce 2006, passim.

58 Notabene prace remontowe przy zaangażowaniu Dobieckiego podjęto po śmierci proboszcza w 1870 roku. Zob. *W szlacheckim Piekoszowie. Monografia historyczno-gospodarcza gminy*, red. E. Kosik i R. Nadgowski, Kielce 1996, s. 43–44.

wynikało, że niczego w tej kwestii nie uczyniono: „Tak kościół jak i dzwonnica upadkiem grożą, potrzebują reparacji”⁵⁹. Na przeszkodzie stała wyraźna niechęć dozoru, jak i parafian do poniesienia kosztów inwestycji. Dopiero w latach 50. XIX wieku staraniem ówczesnego proboszcza, ks. Wojciecha Brolla, zdołano przeprowadzić najważniejsze prace remontowe⁶⁰. Niechęć członków dozoru, jak i parafian do aktywnego zabiegania o odpowiedni stan obiektów parafialnych prowadziła w skrajnych przypadkach do katastrof budowlanych. Zanedbania dozoru były powodem częściowego zawalenia się dachu i pęknięć ścian nośnych kościoła p.w. św. Marcina w Połańcu (pow. sandomierski) w 1842 roku. Skutkiem tego, decyzją administratora diecezji sandomierskiej, obiekt został zamknięty. Parafianie byli zmuszeni do udziału w nabożeństwach w okolicznych kościołach lub tych, organizowanych w prowizorycznym baraku. Dopiero w tak trudnej sytuacji, w latach 1850–1857, dozór – pod kierunkiem Franciszka Mrozowskiego, właściciela Winnicy, a także Franciszka Dutkiewicza z Kraśnika – przeprowadził remont obiektu i budowę osobnej dzwonnicy⁶¹. W 1859 roku doszło do zawalenia się wieży w kościele pw. św. Bartłomieja w Opocznie. Zmusiło to dozór – z prezesem Edwardem Grabowskim i kolatorem Antonim Libiszewskim – do wzniesienia nowej dzwonnicy⁶². W wielu przypadkach za zwłokę w podjęciu decyzji o konieczności remontu winę ponosiły władze państwowe czy kościelne. Już w 1837 roku proboszcz fary z Pierzchnicy (pow. stopnicki) prowadził korespondencję z konsystorzem kieleckim. W 1843 roku przygotowano kosztorys, a ten został pozytywnie rozpatrzony dopiero w 1854 roku⁶³.

Kolejnym czynnikiem oddziałującym negatywnie na stan świątyń były przypadki funkcjonowania kilku kościołów w obrębie jednej parafii. Prowadziło to do problemów z ich utrzymaniem, zwłaszcza tych, w których postępował z różnych względów spadek frekwencji wiernych. Stąd też

59 M. Gołda, *Parafie gminy Pierzchnica w latach 1800–1939*, w: *Parafie gminy Pierzchnica. Zarys dziejów*, red. D. Olszewski, Kielce 2002, s. 180.

60 Zob. M. Gołda, *Parafie gminy Pierzchnica w latach 1800–1939*, dz. cyt., s. 180.

61 Zob. *Połaniec. Zarys dziejów*, red. M. Machulak, Połaniec 1994, s. 198.

62 Zob. *Opoczno. Studia i szkice z dziejów miasta*, red. M. Meducka, Kielce 2003, s. 120.

63 Na marginesie; duży wkład wniosła Anastazja Nowosielska ze Szczecna. M. Gołda, *Parafie gminy Pierzchnica w latach 1800–1939*, dz. cyt., s. 175.

decydowano się na ich likwidację. Przykładem mogą być podkieleckie Piotrkowice, gdzie miejscowa fara pw. św. Stanisława sąsiadowała z okazałym zespołem klasztornym bernardynów. Znajdował się w nim cudowny obraz Matki Boskiej Loretiańskiej. Jego kult rozwijający się na początku XIX wieku powodował odpływ wiernych z kościoła św. Stanisława i trudności z jego utrzymaniem przez kolatorów z rodu hrabiów Tarnowskich. Jego przedstawiciel – Stanisław – wykorzystując kasatę klasztoru bernardynów w 1819 roku, zwrócił się z prośbą do biskupa krakowskiego o możliwość przeniesienia nabożeństw do opuszczonego zespołu zakonnego. Dokonało się to pięć lat później, co oznaczało zamknięcie kościoła parafialnego. Epilogiem sprawy były wydarzenia z 1846 roku. Miał miejsce wówczas pożar pobernardyńskiego obiektu. Hr. Tarnowski zdecydował się wówczas na sprzedaż wyposażenia naw bocznych zlikwidowanej świątyni, tj. ołtarzy i konfesjonatów⁶⁴.

Kolejne zmiany w funkcjonowaniu dozorów kościelnych przyniosły nowe przepisy z lat 1863–1864, będące pochodną polityki represyjnej wobec katolicyzmu po upadku powstania styczniowego. Ich celem było pełne podporządkowanie duchowieństwa państwu rosyjskiemu – zarówno w kwestii nominacji na urzędy kościelne, jak i zabezpieczenia materialnego podległych im instytucji⁶⁵. Ukaz carski z lipca 1864 roku ograniczał kompetencje dozoru w sferze nakładania składek na parafian. Oficjalnie zakazano zbierania datków na rzecz Kościoła bez zgody władz lokalnych, jak i samych parafian. Państwo przyznawało sobie prawo do przekazywania w uzasadnionych wypadkach funduszy na remonty i inwestycje. Ponadto obejmowało kontrolę nad ustalaniem wysokości składek parafian w zależności od dochodów (skargi w tej kwestii docierały do władz rządowych, co uznawano za jeden z problemów finansowania bieżącej działalności dozorów)⁶⁶. Z drugiej strony należy pamiętać o istotnym uszczupleniu możliwości finansowych

64 Te trafiły do nowo wybudowanej wówczas kaplicy w Rębowie pod Kliszowem (pow. pińczowski). D. Kalina, *Dziedzictwo kulturowe na terenie gminy Chmielnik*, Chmielnik 2016, s. 298.

65 Zob. T. Domański, *Władze carskie wobec Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim w latach 1864–1914 (na przykładzie diecezji kieleckiej)*. *Wybrane aspekty*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne” 10 (2010), s. 39–41.

66 Przebieg dobrowolnej zbiórki na remonty w kościołach w Sandomierzu w latach 1890–1893 zob. w: APK, Rząd Gubernialny Kielecki (dalej: RGK), sygn. 2913, k. 1–11.

proboszcza, co było konsekwencją wprowadzenia ustawy uwłaszczeniowej włościan w Królestwie Polskim z marca 1864 roku.

Carat przyznał duchowieństwu pensje w zależności od przynależności parafii do klasy I, II czy III. Równocześnie ograniczył własność parafialną do zaledwie 6 mórg; pozostała część ziemi miała trafić do skarbu państwa⁶⁷. W kolejnych latach określono także, kto pełnił funkcję patrona w dozorze, gdy należący do niego majątek został podzielony w części lub całości rozparcelowany (zarówno przez ziemian jak i chłopów, nad parafią opiekę sprawował dozór, w którego skład wchodziłi reprezentanci, poszczególnych środowisk)⁶⁸.

Powyższe regulacje wymusiły na dozorach konieczność dostosowania się do nowej sytuacji prawnej. Warto odnotować, iż akty prawne z lat 60. XIX wieku spowodowały, iż ciężar remontów, jak również budowa nowych obiektów spoczywały faktycznie na najbogatszych parafianach. Tak jak w poprzednich dekadach budziło to opór prezesów dozoru, co prowadziło do sporów w parafii. Np. w 1891 roku wobec propozycji ks. Stanisława Kamińskiego budowę nowej świątyni w Dzierzgowie (pow. włoszczowski) zaoponował prezes – Franciszek hr. Morstin. W tej sytuacji proboszcz był zmuszony do wpłacenia środków, jakimi dysponował, do banku na procent. Zyskano nowe środki, które pozwoliły powrócić do sprawy po 12 latach. Dozór z prezesem na czele zgodził się partycypować w kosztach budowy, gdy w 1901 roku wmurowano kamień węgielny pod nowy obiekt sakralny⁶⁹. Powyższy przykład był egzemplifikacją szerszego zjawiska; parafie, prowadząc działania

67 Zob. *Ukaz O urzędzeniu świeckiego duchowieństwa rzymskokatolickiego w Królestwie Polskim* wszedł w życie w grudniu 1865 roku. S. Wiech, *Spółeczeństwo Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji politycznej (1866–1896)*, Kielce 2002, s. 54–58.

68 W 1877 roku w rozporządzeniu warszawskiego generała gubernatora wskazano, iż o ile dotychczasowy kolator tego nie zastrzegł; jego prawa przechodziły na nowych właścicieli, wyłaniających spośród siebie przedstawiciela. W końcu XIX wieku władze carskie rozwiązały problem innowierców pełniących funkcję kolatora – prezesa dozoru kościelnego. W 1894 roku decyzją rosyjskiego Senatu Rządzącego zostali zwolnieni z tego obowiązku. To powodowało, iż kolatorem – prezesem miał być w dobrach prywatnych katolik, na którego gruncie znajdował się kościół (tj. dziedzic, a w przypadku gminy – wójt). W. Jemielity, *Dozory kościelne*, dz. cyt., s. 9, 177–178.

69 Zob. R. Ślęzak, *Dekanat włoszczowski (1867–1918). Wybrane zagadnienia przemian społeczno-religijnych*, Kielce 2004, s. 35.

oszczędnościowe i lokowanie kapitału w bankach oraz przy wsparciu finansowym prezesów dozorów, ograniczyły faktycznie – dość częste w poprzednich dekadach – przestoje w pracach budowlanych (wynikające z przeciągających się zbiórek składek czy gromadzenia materiałów budowlanych)⁷⁰. Nic dziwnego, że wzmożony ruch inwestycyjny, obserwowany od kilku lat, został tak scharakteryzowany w 1874 roku przez regensa kancelarii konsystorza kieleckiego, ks. Władysława Siarkowskiego: „(...) w ostatnich czasach jak wszędzie tak i tu wzięto się z zapalem do restauracji tych przybytków pańskich. Nie masz bowiem roku, aby w tym czasie nie odrestaurowano z gruntu lub w większej części jakiegoś kościoła”⁷¹.

Potwierdzeniem tego były liczne prace remontowe, często łączące się z rozbudową – z uwagi na niewystarczające możliwości lokalowe w stosunku do powiększającej się liczby parafian. W 1870 roku staraniem Dobieckich w Łopusznie (pow. włoszczowski) dobudowano nawy i poprawiono sklepienie nad główną nawą⁷². W tym też roku w Bejskach (pow. pińczowski) prowadzono remont wnętrza miejscowego kościoła. Fundatorem prac był Sebastian hr. Badeni, który przekazał materiał budowlany oraz pokrył koszty robocizny przy wymianie posadzki. Przygotowywał się także do wymiany podsufitki sklepienia z nowej tarcicy, jednak w 1872 roku zmarł. Pozostawił jednak na ten cel fundusz. Dysponowała nim wdowa Teresa z Potockich, która wsparła powyższą renowację, zakończoną w 1883 roku⁷³. W 1863 roku Leon Jasiński z Wojciechowic zakupił dobra opatowskie od Karskich. Jego syn Antoni przejął rok później zarząd nad majątkiem oraz prezesurę miejscowego dozoru kościelnego. Młody Jasiński był inicjatorem i realizatorem remontu wieży sygnaturkowej (1870) oraz dwa lata później zakupu ziemi

70 O powyższych działaniach w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku w dozorach z powiatu olkuskiego por w: APK, RGK, sygn. 4307, k. 1–7; analogiczne w powiecie pińczowskim: sygn. 2891, k. 1–38.

71 T. Domański, *Działalność społeczno-kulturalna kieleckich władz diecezjalnych w latach 1864–1904*, „Rocznik Świętokrzyski” 29 (2005), s. 18.

72 Zob. T. Domański, *Działalność społeczno-kulturalna kieleckich władz diecezjalnych w latach 1864–1904*, dz. cyt., s. 18.

73 Zob. J. Wiśniewski, *Historyczny opis kościołów, miast zabytków i pamiątek w Pińczowskiem, Skalbmierskiem i Wiślickiem*, red. D. Olszewski, Kielce 2000, s. 7, 9.

w celu poszerzenia cmentarza miejskiego⁷⁴. Od 1878 roku przez kolejne dwie dekady prace remontowe (odnowa wnętrza, wymiana elewacji) w farze w Kluczewsku (pow. włoszczowski) finansował miejscowy dziedzic – Antoni Turski⁷⁵. W 1884 roku Mikołaj Neuhaus, będący przez pięćdziesiąt lat zarządcą ordynacji w Kazimierzy Wielkiej, należącej do hrabiów Łubieńskich, zapisał w swym testamencie 10 tys. rb na rzecz miejscowego kościoła. Po jego śmierci środkami na rzecz poszerzenia obiektu zawiadywał dozór z prezesem Stanisławem Postawką z Odonowa, który wraz z tutejszym proboszczem Józefem Szczepańskim zrealizował ostatnią wolę testatora, dobudowując w latach 1893–1894 kaplicę pw. św. Rodziny⁷⁶. Podobne działania odnotowano w Drzewicy (pow. opoczyński), gdzie gotycki kościół (XIV wiek) został rozbudowany na początku XX wieku o nową nawę dzięki patronowi Arturowi bar. Reyskiemu⁷⁷.

W ostatniej ćwierci XIX wieku oraz na początku kolejnego stulecia w regionie północnej Małopolski powstały nowe kościoły. W 1903 roku we wspomnianym już Dzierzgowie rozpoczęto prace nad kamienną świątynią pw. Wniebowzięcia NMP. Główne prace ukończono w 1911 roku⁷⁸. Z kolei Juliusz Tarnowski, przejmując po Małachowskich rolę kolatora kościoła w Końskich, przyjął na siebie rolę głównego fundatora nowej, neogotyckiej świątyni (powstałej w latach 1911–1919)⁷⁹. Warto odnotować, iż na początku XX wieku prezesami dozorów kościelnych byli w przeważającej części nadal ziemianie⁸⁰. Ilustracją mogą być dane z dekanatu włoszczowskiego. W tylko jednym przypadku – w Dzierzgowie – na jego czele stał włościanin, wójt gminy Radków, Walenty Zboiński. W pozostałych przewodzili im przedstawiciele rodów, które od pokoleń sprawowały obowiązki kolatora, m.in. Konarscy

74 Zob. A. Gromek-Gadkowska, *Dawne dzieje Opatowa. Fakty, ludzie, zdarzenia*, Opatów 2008, s. 179, 182.

75 Zob. Michał Rawita-Witanowski, *Dawny powiat chęciński*, dz. cyt., s. 239–240.

76 Zob. S. M. Przybyszewski, *Kazimierza Wielka*, Kielce 2012, s. 80–82.

77 Zob. J. Wiśniewski, *Dekanat opoczyński*, red. D. Olszewski, Kielce 2000, s. 50–52, 57.

78 Zob. S. Janacek, *Akta wizyty dekanalnej kościołów dekanatu dzierzgowskiego w roku 1862*, „Włoszczowskie Zeszyty Historyczne” 15 (2002), s. 97.

79 Zob. *Końskie. Zarys dziejów*, red. M. Wekiera, Końskie 1998, s. 163–164.

80 Skład dozorów w parafiach powiatu pińczowskiego w latach 1890–1899 zob. w: APK, RGK, sygn. 2942, k. 1–3.

w Kluczewsku; Niemojewscy w Olesznie; hr. Potoccy w Chrzastowie czy Popławscy w Koniecznie⁸¹.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy zwrócić uwagę na następujące kwestie. Po pierwsze, w okresie XIX–XX wieku sfery ziemiańskie, uznając się za spadkobierców tradycji szlacheckiej doby przedrozbiorowej, dążyły do utrzymania wpływowej roli w modernizującym się społeczeństwie polskim. To zjawisko zaobserwowano w skali ogólnozaborowej, w tym także na analizowanym obszarze ziem północnej Małopolski (fragment Królestwa Polskiego podporządkowanego Rosji). Przejawem tego było eksponowanie etosu swego środowiska, w ramach którego silnie akcentowano przywiązanie do katolicyzmu i Kościoła instytucjonalnego. Miało to swój wymiar m.in. w tradycyjnej, sięgającej epoki Pierwszej Rzeczypospolitej, ofiarności ziemian na rzecz świątyń parafialnych, leżących w obrębie ich dóbr lub bezpośrednio z nimi sąsiadujących. Pełnienie przez nich obowiązków kolatora traktowano jako zaszczytne wyróżnienie, pozwalające na eksponowanie nadzwyczajnej pozycji w społeczności lokalnej. W 1817 roku carat powołał dozory kościelne; nowe instytucje zawiadujące sprawami majątkowymi parafii. Pomimo kilkakrotnych zmian ustawowych dotyczących jego kompetencji okazały się organami, które zasadniczo spełniały wyznaczone przez prawodawcę zadania. Praktyka ich funkcjonowania wykazała, iż o sprawnym działaniu poszczególnych dozorów decydowało zaangażowanie w jej prace przedstawicieli ziemianstwa (ze względu na posiadane zaplecze majątkowe). Choć z urzędu wyznaczano im stałe miejsce w tym organie, tj. prezesa, to aktywność, podbudowana zrozumieniem swej roli społecznej i żarliwością religijną miała podstawowe znaczenie dla sukcesu danych inicjatyw remontowych czy inwestycyjnych. Nie oznaczało to zniesienia instytucji kolatora, ten mógł pełnić funkcję prezesa dozoru. Co więcej, w przypadku, gdy dana fara sąsiadowała z kilkoma majątkami, wówczas w tym organie pojawiała się liczniejsza reprezentacja ziemian. Pomimo tego, iż notujemy szereg przykładów indolencji części dozorów, które w skrajnych przypadkach doprowadziły do katastrofy budowlanej,

81 Zob. R. Ślęzak, *Dekanat włoszczowski (1867–1918). Wybrane zagadnienia przemian społeczno-religijnych*, dz. cyt., s. 32.

w ciągu blisko stu lat swego istnienia osiągnęły duże sukcesy w zachowaniu substancji majątkowej parafii w widłach Wisły i Pilicy. Ilustracją tego była relacja z dekanatu włoszczowskiego, ks. Romualda Wójcika, zamieszczona w 1897 roku w „Przeglądzie Katolickim”: „Wszędy tutaj (...) księża zadowoleni ze swych parafian, którzy (...) chętnie niosą grosz swój (...) ile razy okaże się potrzeba na upiększenie świątyni lub zabudowań parafialnych. Mamy na to wiele przykładów”⁸².

ABSTRACT

Landowners as patrons and presidents of church facilities management councils in the parishes of northern lesser Poland (małopolska) in the 19th–20th century (until 1918) – an attempt to outline the problem

The article discusses the issue of managing parish church facilities by landowners in the era of partitions in northern Malopolska (i.e. on the area between the Vistula and Pilica). The text analyzes the forms of the activity of landowners acting as patrons – managers of individual church buildings and the role of chairmen of church facilities management councils. Therefore, it also presents the problems related to financing the renovation and construction of parish buildings.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk A., *Drewniane kościoły w województwie kieleckim*, Kielce 1998.
 Archiwum Państwowe w Kielcach, Rząd Gubernialny Kielecki: sygn. sygn. 2891, 2913, 2942, 4307.
 Archiwum Państwowe w Kielcach, Rząd Gubernialny Radomski: sygn. 4188, 4200, 4195, 4202.
 Bienias A., Przybyszewski S. M., *Czarnocin. Kartki z przeszłości*, Kielce 1998.
 Błażkiewicz H., *Parafia Pilica w latach niewoli narodowej*, „Nasza Przeszłość” 59 (1983), s. 255–271.
 Chodyński Z., *Dozór kościelny*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedii Wetzera i Weltego, z licznymi jej dopełnieniami*, wyd. przez M. Nowodworskiego, t. 4, Warszawa 1874, s. 334–335.

82 R. Ślęzak, *Dekanat włoszczowski*, dz. cyt., s. 34.

- Cichecki W., *Historia parafii*, w: *Wędrówki przez stulecia. Bebelno i okolice*, <http://bebelno.cichecki.net/parafia/dalsze-losy-kosciola/> (21.12.2017).
- Domański T., *Działalność społeczno-kulturalna kieleckich władz diecezjalnych w latach 1864–1904*, „Rocznik Świętokrzyski” 29 (2005), s. 5–20.
- Domański T., *Władze carskie wobec Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim w latach 1864–1914 (na przykładzie diecezji kieleckiej)*. *Wybrane aspekty*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i materiały historyczne” 10 (2010), s. 39–51.
- Dozory kościelne rzymsko-katolickie w Królestwie Polskim*, zebrał i uporządkował K. Dębiński, Warszawa 1913.
- Gałka B. W., *Miejsce i rola ziemiaństwa w strukturze społeczno-ekonomicznej II Rzeczypospolitej. Zarys problematyki*, „Dzieje Najnowsze” 17 (1985) nr 1, s. 33–52.
- Gloger Z., *Encyklopedia Staropolska Ilustrowana*, t. 2, Warszawa 1902.
- Gromek-Gadkowska A., *Dawne dzieje Opatowa. Fakty, ludzie, zdarzenia*, Opatów 2008.
- Janaczek S., *Akta wizyty dekanalnej kościołów dekanatu dzierzgowskiego w roku 1862*, „Włoszczowskie Zeszyty Historyczne” 15 (2002), s. 95–104.
- Jemielity W., *Budownictwo kościelne w Królestwie Polskim*, „Prawo kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 39 (1996) z. 1–2, s. 95–135.
- Jemielity W., *Dozory kościelne w Królestwie Polskim*, „Prawo kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 36 (1993) z. 3–4, s. 171–184.
- Jóźwik S., *Życie codzienne w parafii Bieliny w pierwszej połowie XIX wieku*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i Materiały Historyczne” 2 (2001) (przedm. G. Miernik), s. 79–92.
- Kalina D., *Dziedzictwo kulturowe na terenie gminy Chmielnik*, Chmielnik 2016.
- Kalina D., *Dzieje i Zabytki małych Ojczyzn. Gmina Sobków*, Kielce 2002.
- Kalina D., Mirowski R., Idzik K., *Z dziejów Sobkowa. W 450. rocznicę nadania praw miejskich*, Kielce 2013.
- Kipa E., *Materiały do dziejów Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim 1815–1820*, „Teki Archiwalne” 3 (1954), s. 165–175.
- Końskie. Zarys dziejów*, red. M. Wekiery, Końskie 1998.
- Krzesimowska A., *Sandomierskie Soplicowo. Dwór, gospodarze, goście. Opowieści z życia sandomierskiej szlachty*, Sandomierz 2015.
- Kubicki R., *Z dziejów ofiarności na rzecz Kościoła oraz religijności szlachty w Opatowie w XVIII wieku*, w: *Z życia religijnego szlachty i ziemiaństwa między Wisłą a Pilicą w XVI–XX wieku*. *Studia*, red. J. Gapys, M. Nowak i J. Pielas, Kielce 2014, s. 85–99.

- Kukulski M., *Donacje paskiewiczowskie w okresie reform agrarnych*, Kielce 1987.
- Maciuszko J. T., *Staropolska kategoria stan – Max Weber i słownictwo szlacheckie*, „Przegląd Historyczny” 84 (1983) z. 3, s. 425–449.
- Markowski M. B., *Obywatele ziemscy w województwie kieleckim 1918–1939*, Kielce 1993.
- Miasto i gmina Małogoszcz*, red. C. Hadamik, D. Kalina i E. Traczyński, Kielce 2006.
- Miasto w nowej odsłonie – monografia Iłży*, t. 1: *Od czasów najdawniejszych do 1945 roku*, red. S. Piątkowski, Warszawa 2014.
- Michał Rawita-Witanowski. Dawny powiat chęciński*, oprac. D. Kalina, Kielce 2001.
- Michał Szymon Karski. Pamiętniki*, oprac. J. Greloff, Warszawa 2017.
- Nebelski E., *W dobrach Ossolińskich. Klimontów i okolice*, Klimontów 1999.
- Nowak M., *Ceremonializm pogrzebowy w środowisku ziemiańskim doby niewoli narodowej (na przykładzie pochówku margrabiego Aleksandra Wielopolskiego w Młodzawach w 1879 r.)*, „Studia Kieleckie – Seria Historyczna” 6 (2010), s. 61–71.
- Nowak M., *Wzorce osobowe ziemian w kazaniach pogrzebowych w dobie zaborów (na przykładach z terenu między Wisłą a Pilicą)*, „Między Wisłą a Pilicą. Studia i Materiały Historyczne” 15 (2014), s. 95–107.
- Olszewski D., Wiśniowski E., *Parafia Kije: zarys dziejów*, Kielce 1993.
- Opoczno. Studia i szkice z dziejów miasta*, red. M. Meducka, Kielce 2003.
- Parandyk R., *Cuda Obrazu Matki Boskiej Piekoszowskiej w XVIII wieku*, Pińczów 2005.
- Pastuszka S. J., Turkowski R., *Dzieje Sienna 1389–2012*, Sienna 2014.
- Piåtkowski S., *Materialne podstawy funkcjonowania i gospodarka parafii środkowej Wisły w końcu XVIII i pierwszej połowie XIX wieku*, w: *Parafie rejonu środkowej Wisły w XII–XIX w.*, red. A. Szymanek i F. Jaroszyński, Janowiec nad Wisłą 2002 (IV Janowickie Spotkania Historyczne), s. 54–66.
- Połaniec. Zarys dziejów*, red. M. Machulaka, Połaniec 1994.
- Powiat radomski. Od średniowiecza do współczesności*, red. S. Piåtkowski, Radom 2009.
- Przybyszewski S. M., *Kazimierza Wielka*, Kielce 2012.
- Przysucha. Historia miasta. Od czasów najdawniejszych do 1945 roku*, red. S. Piåtkowski, Przysucha 2006.
- Słownik socjologiczny*, red. G. Marshall, Warszawa 2003.

- Suchojad H., *Mentalność religijna szlachty małopolskiej*, w: *Pamiętnik Świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej*, red., L. Kaczanowski, A. Massalski, D. Olszewski, J. Szczepański, Kielce 1991, s. 123–137.
- Sztok-Wróblewska M., *Przez sztukę do wieczności. Rzeczników i Grabowiec. Dzieje, ludzie i sztuka od XVI do XIX w.*, Solec nad Wisłą 2013.
- Szymanek A., *Testament Andrzeja Deskura z 1846 r.*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” 32 (1997) z. 1–2, s. 114–131.
- Ślęzak R., *Dekanat włoszczowski (1867–1918). Wybrane zagadnienia przemian społeczno-religijnych*, Kielce 2004.
- W sarmackim Krasocinie. Monografia historyczno-gospodarcza gminy Krasocin*, red. E. Kosik, E. Madejski, R. Nadgowski, Kielce 1997.
- W szlacheckim Piekoszowie. Monografia historyczno-gospodarcza gminy*, red. E. Kosik i R. Nadgowski, Kielce 1996.
- Wiech S., *Spółczesność Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji politycznej (1866–1896)*, Kielce 2002.
- Wiech S., *Stan gospodarczy probostwa szydłowieckiego w okresie zaborów w świetle akt parafialnych*, w: *Z dziejów parafii szydłowieckiej*, red. J. Wi-jaczka, Szydłowiec 1998, s. 57–69.
- Wiśniewski J., *Dekanat konecki*, red. D. Olszewski, Kielce 2000.
- Wiśniewski J., *Dekanat opoczyński*, red. D. Olszewski, Kielce 2000.
- Wiśniewski J., *Historyczny opis kościołów, miast zabytków i pamiątek w Piń-czowskim, Skalbmierskim i Wiślickim*, red. D. Olszewski, Kielce 2000.
- Wiśniewski J., *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Ol-kuskiem*, red. D. Olszewski, Kielce 2000.
- Wiśniewski J., *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Stop-nickim*, red. D. Olszewski, Kielce 2000.
- Wójcicki K. W., *Cmentarz Powązkowski pod Warszawą*, t. 3, Warszawa 1855.

Anita Młynarczyk-Tomczyk

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

NIEUSTANNE TRWANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE OD TYSIĄCA LAT. PRZEKAZ SESJI EPISKOPATU POLSKI W CZASIE OBCHODÓW MILENIUM CHRZTU POLSKI

Obchody rocznic historycznych stanowią niewątpliwie specyficzny rodzaj edukacji historycznej, o dużym ładunku emocjonalnym, nastawiony na kształtowanie określonych postaw politycznych i społecznych. Niewątpliwie uroczystości milenijne z lat 60. XX wieku stanowiły, jak podkreślali już naoczni świadkowie, „okazję do obejrzenia się za siebie, okazję do zadumy, do odświeżenia kulturalnej świadomości narodowej”¹. Jak też zauważali obserwatorzy wspomnianych obchodów, dla Kościoła była to „szczególna szansa dla licznych uroczystości religijno-kościelnych, pozwalających na mobilizację wokół Niego, hierarchii i postulatów życia religijnego, całego wierzącego społeczeństwa”².

1 J. Wejroch, *Milenium a dzień dzisiejszy*, „Więź” 95 (1966) nr 3 s. 13–16.

2 Z. Szpakowski, *Milenium a dzień dzisiejszy*, „Więź” 95 (1966) nr 3, s. 17, 18, 55.

Obchody tysiąclecia w nauce polskiej zdominowały prace wykopalisko-badawcze, zmierzające do wydobycia „możliwie największej ilości materiałów obrazujących formowanie się państwa polskiego [procesy te znacznie oddalono od daty – symbolu – 966]. Eksponowano przy tym znaczącą rolę w tym procesie nowo odzyskanych po II wojnie światowej Ziem Zachodnich³. Władze komunistyczne, posiłkując się dorobkiem nauki, wyznaczyły też obchodom milenijnym ważną rolę – popularyzacji laickiej wizji dziejów narodowych⁴. Po drugiej stronie barykady znajdował się Kościół katolicki, który również starał się wykorzystać uroczystości milenijne dla swoich celów, nie tylko naukowych i popularyzatorskich, ale przede wszystkim ideowych⁵.

Na temat uroczystości milenijnych dostępna jest obszerna literatura naukowa. Bardzo szczegółowo opisuje się w niej konfrontację dwóch świąt: kościelnych i państwowych: *sacrum* i *profanum*⁶. Brakuje natomiast publikacji omawiających rolę przekazu milenijnego w kształtowaniu kultury, świadomości historycznej i tożsamości narodowej⁷. Niniejszy rozdział wpisuje się w to zapotrzebowanie w kontekście wybranej milenijnej formy popularyzacji 1000-letnich dziejów Kościoła – sesji Episkopatu Polski.

Kilkuletnie uroczystości milenijne zainicjował Episkopat Polski, na którego czele stał kardynał Stefan Wyszyński, 5 maja 1957 roku, odnawiając

3 Zob. *Polskie Tysiąclecie – Uchwała Komitetu Przygotowawczego Obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego akceptowana na posiedzeniu Rady Państwa w dn. 12 lutego 1960 r.*, „Kwartalnik Historyczny” 1960, nr 1, s. 6. Szerzej zob. A. Młynarczyk-Tomczyk, *W kręgu polityki, nauki i popularyzacji. Obchody „Polskiego Tysiąclecia” (1957–1966/67)*, Kielce 2019, s.107–137.

4 Odwołując się do obowiązujących definicji: *Laicyzacja* – proces zeświecczenia życia społecznego, wyzwania go spod wpływu religii i organizacji kościelnej oraz zmniejszania się roli więzi religijnej w społeczeństwie; wiąże się z postępowaniem w wiedzy, rozwojem naukowego światopoglądu i ruchu laickiego. Zob. *Laicyzacja*, w: *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa 1982, s. 395.

5 Szerzej zob. A. Młynarczyk-Tomczyk, *W kręgu polityki, nauki i popularyzacji. Obchody „Polskiego Tysiąclecia” (1957–1966/67)*, s. 138–153, 341–352, 480–534.

6 Literatura na ten temat została zebrana w pracy: A. Młynarczyk-Tomczyk, *W kręgu*, dz. cyt., s. 30–32.

7 Lukę tę w wybranych aspektach wypełniła praca: A. Młynarczyk-Tomczyk, *W kręgu*, dz. cyt.

we wszystkich parafiach polskich Śluby Jasnogórskie⁸ i ogłaszając Wielką Nowennę (1957–1966) przed Milenium Chrztu Polski (1966)⁹. Rozmach działań podjętych przez kardynała Wyszyńskiego w ramach uroczystości milenijnych władze komunistyczne zinterpretowały jednoznacznie jako dążenie do „zamierzonego z góry celu – zachwiania ustroju Polski Ludowej”¹⁰. Dlatego też partia, na czele z Władysławem Gomułą, zaplanowała konkurencyjne uroczystości. Uchwałą Sejmu z dnia 25 lutego 1958 roku ogłoszono lata 1960–1966 okresem obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego¹¹. W ten sposób ogólnonarodowe uroczystości zostały wpisane po części w potrzeby polityki, ideologii i władzy.

Rok 1966, określanany jako ostatni rok obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego¹², był – w związku z przypadającym wówczas Milenium Chrztu Polski – okresem największej walki państwa z Kościołem o „rząd dusz”¹³. Państwo miało narzędzia w postaci instytucji służących prowadzeniu antykościelnej polityki, służył temu zwłaszcza aparat bezpieczeństwa¹⁴. Kościół miał dobrze zorganizowaną i doświadczoną hierarchię i wiernych, co z pewnością

-
- 8 Po raz pierwszy zostały one przypomniane 26 sierpnia 1956 roku na Jasnej Górze w obecności kilkuset (niektóre dane podają nawet około miliona) wiernych. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 104.
- 9 Szerzej na ten temat zob. B. Noszczak, „Sacrum” czy „Profanum”. *Spór o istotę obchodów Milenium polskiego (1949–1956)*, Warszawa 2002, s. 75–111; S. Jankowiak, *Milenium Polski*, Poznań 2006, s. 6; A. Dudek, *Przebieg obchodów milenijnych w Polsce w latach 1966–1967*, w: *Zapomniany rok 1966. W xxx rocznicę obchodów Milenium Chrztu Polski*, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1996, s. 31.
- 10 Z. Mirgos, *Obchody milenijne Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w latach 1956–1967*, Warszawa 1980, s. 27.
- 11 Zob. *Uchwała Rady Państwa z dnia 18 II 1958 r. w sprawie przygotowań Obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego*, „Monitor Polski” (1958) nr 12, poz. 78, s. 1; *Uchwała Sejmu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 25 II 1958 r. w sprawie obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego*, „Monitor Polski” (1958) nr 16, poz. 98.
- 12 Zob. *Polskie Tysiąclecie – Uchwała Komitetu Przygotowawczego Obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego akceptowana na posiedzeniu Rady Państwa w dn. 12 lutego 1960 r.*, „Kwartalnik Historyczny” 67 (1960) nr 1, s. 3–9.
- 13 E. K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, Warszawa 2009, s. 344.
- 14 Zrekonstruowany po 1956 roku aparat bezpieczeństwa (który wszedł bezpośrednio w struktury wojewódzkich komend MO) został przekształcony w Służbę Bezpieczeństwa (SB). T. Gocel, *Działania aparatu bezpieczeństwa wobec duchowieństwa diecezji kieleckiej w latach Wielkiej Nowenny i Millennium Chrztu Polski (1957–1966)*, w: *W kręgu obchodów milenijnych na Kielecczyźnie (1957–1966/67)*, red. A. Młynarczyk-Tomczyk

nie klasyfikowało go na straconej pozycji. Obchody milenijne upłynęły pod hasłem walki pomiędzy władzami państwowymi a polskim episkopatem o „rząd dusz”¹⁵. Nie ulega wątpliwości, że obu stronom zależało na tym, aby te uroczystości wykorzystać dla promocji własnych, wykluczających się, wizji Polski – chrześcijańskiej i socjalistycznej.

Należy przypomnieć również kontekst tej walki. Początek lat 60. XX wieku to czas szerszej kampanii odrotu od idei Polskiego Października w stosunkach na linii państwo–Kościół¹⁶. Radykalne kroki władze komunistyczne podjęły w 1961 roku. Ustawą sejmową z dnia 15 lipca tegoż roku usankcjonowano w szkołach świecki charakter wychowania¹⁷. Ustawa była jednym z najostrzejszych przejawów zaostrzenia antyreligijnej polityki władz komunistycznych¹⁸. Odpowiedź episkopatu na usunięcie religii ze szkół była natychmiastowa. Od razu zintensyfikowano prace nad tworzeniem sieci punktów katechetycznych¹⁹.

W obliczu restrykcji w zakresie edukacji religijnej Kościół za swój nadrzędny cel przyjął dotarcie do rzeszy katolików polskich, a zwłaszcza młodzieży²⁰,

i S. Orzechowski, Kielce 2017, s. 83. Szerzej zob. R. Terlecki, *Miecz i tarcza komunizmu. Historia aparatu bezpieczeństwa w Polsce 1944–1990*, Kraków 2007, s. 146–157.

- 15 W 1966 roku władze zdecydowały się na otwartą walkę z Kościołem. Wiernym utrudniano dojazd na obchody milenijne. Szerzej zob. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, dz. cyt., s. 234. Nastawione na emocje i uczucia wielkie demonstracje religijne Kościoła stanowiły też iskrę zapalną dla społecznych wystąpień (w Krakowie, Gdańsku, Warszawie). Zob. A. Dudek, *Przebieg obchodów milenijnych w Polsce w latach 1966–1967*, w: *Zapomniany rok 1966. W xxx rocznicę obchodów Milenium Chrztu Polski*, red. T. Bach i in., Gdańsk 1996, s. 38; E. K. Czackowska, *Kardynał Wyszyński*, dz. cyt., s. 351–353. Dla obserwatorów milenijnej walki, m.in. Jerzego Zawieyskiego (katolicki działacz polityczny, poseł na Sejm PRL z ramienia „Znaku”, członek Rady Państwa i jeden z najbliższych przyjaciół kardynała Wyszyńskiego, ale też chrześcijanin niepokodzony z formą religijności przez niego upowszechnianą), było widoczne, że i kardynał walczył w myśl zasady „oko za oko”. J. Zawieyski, *Dzienniki*, t. 2: *Wybór z lat 1960–1969*, Warszawa 2012 s. 546.
- 16 Szerzej na ten temat zob. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, dz. cyt., s. 125–206.
- 17 Zob. *Ustawa o rozwoju systemu oświaty i wychowania w Polsce Ludowej. Materiały z dyskusji sejmowej*, wybór K. Kuligowska, Warszawa 1961; B. Wagner, *Strategia wychowawcza w PRL*, Warszawa 2009, s. 57.
- 18 Zob. E. Wojcieszek, *Najtrudniejszy przeciwnik. O arcybiskupie Antonim Baraniaku (1904–1977)*, „Kronika Miasta Poznania” 1 (2016), s. 193.
- 19 Zob. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół*, dz. cyt., s. 158.
- 20 Rok 1966 zintensyfikował walkę o młodzież między Kościołem i państwem. Szerzej zob. A. Młynarczyk-Tomczyk, *W kręgu polityki*, dz. cyt., s. 518–522.

z milenijnym przekazem, wpisanym w tysiącletnie dzieje narodu i państwa polskiego. Uroczystości Millennium Chrztu Polski rozpoczęto w Gnieźnie, 9 kwietnia 1966 roku, w Wielką Sobotę – aktem odnowienia obietnic chrztu świętego, otwierając tym samym Tydzień Tysiąclecia (od Wielkiej Soboty 9 kwietnia do Niedzieli Przewodniej – 17 kwietnia). 17 kwietnia uroczystości przeniosły się do Poznania²¹. Kolejnym punktem była Częstochowa, gdzie 3 maja miał miejsce „Akt Oddania Polski w Macierzystą Niewolę Maryi Matki Kościoła za wolność Kościoła Chrystusowego”²². Uzupełnienie uroczystości częstochowskich stanowiły podobne „akty oddania” we wszystkich parafiach całego kraju – wieczorem 3 maja 1966 roku. Obchody te odbyć się miały zgodnie z programem, jaki ułożono na Jasnej Górze²³. Po uroczystościach w Częstochowie rozpoczęła się wędrówka episkopatu po archidiecezjach i diecezjach w całej Polsce „na historycznym Szlaku Tysiąclecia”²⁴. Szlak ten uzupełniały uroczystości rejonowe²⁵ i parafialne²⁶. Dodatkowo ogromnym zainteresowaniem wiernych cieszyły się coroczne obchody w Częstochowie

21 Zob. „*Te Deum laudamus*”, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” R. 21 (1966) nr 4, s. 73.

22 P. Raina, „*Te Deum*” narodu polskiego. *Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w świetle dokumentów kościelnych*, Olsztyn 1991, s. 33.

23 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 32–36.

24 Kraków (7–8 maja); Piekary Śląskie (21–22 maja); Gdańsk (28–29 maja); Lublin (5–6 czerwca); Frombork (18–19 czerwca); Warszawa (23–24 czerwca); Sandomierz (2–3 lipca); Kielce (16–17 lipca); Tarnów (23 lipca); Łomża (6–7 sierpnia); Opole (13–14 sierpnia); Przemyśl (20–21 sierpnia); Tarnobrzeg (7–8 września); Toruń (10–11 września); Siedlce (17–18 września); Drohiczyn (1–2 października); Włocławek (8–9 października); Wrocław (15–17 października); Lubaczów (22–23 października); Inowrocław (25–26 października); Gorzów (5–6 listopada); Płock (12–13 listopada); Białystok (19–20 listopada); Sosnowiec (20–21 maja 1967 r.); Łódź (10–11 czerwca 1967 r.); Kołobrzeg (1–2 lipca 1967 r.). P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 40.

25 Uroczystości milenijne rejonowe miały charakter międzydekanalny. B. Sikorski, *Biskup Płocki, Dekret o uroczystościach milenijnych w diecezji płockiej*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” (1966) nr 1–2, s. 151.

26 Były one dwójakiego rodzaju: uroczystości, które odbywały się we wszystkich parafiach w kraju jednocześnie z uroczystościami ogólnokrajowymi – jako ich uzupełnienie i terenowe przedłużenie oraz parafialne i diecezjalne uroczystości milenijne, odbywające się zgodnie z programem ustalonym przez poszczególne diecezje, najczęściej w dniach tradycyjnych odpustów. *Zarządzenia i Komunikaty Kurii Arcybiskupiej. Wielki Jubileusz Tysiąclecia Chrztu Polski 1966 r.*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” (1966) nr 4, s. 85–86. Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Urząd do Spraw Wyznań w Warszawie [1896, 1919–1949] 1950–1990 (dalej: Urząd ds. Wyznań), sygn. 78/71, s. 96.

oraz tradycyjne jubileusze obchodzone w sanktuariach maryjnych, mające w roku milenijnym specjalny, uroczysty charakter²⁷. Niewątpliwie uroczystości kościelne zyskały szeroki zasięg i były bardzo bogate w różnego rodzaju inicjatywy, mające na celu jak najliczniejsze przyciągnięcie wiernych i ich pozyskanie.

Bardzo ważną rolę w powszechnej katechizacji narodu odegrały milenijne sesje episkopatu polski. Niestety zachowały się o nich szczątkowe dane. W tym miejscu warto wskazać na niedostatki kościelnych źródeł dotyczących milenium, w tym inicjatyw przybliżających tysiącletnie dzieje Kościoła w Polsce. W archiwach kościelnych dominują bowiem materiały dotyczące przede wszystkim organizacyjno-religijnego nurtu tych uroczystości. Bardzo mało zachowało się natomiast sprawozdań, a także informacji dotyczących ich zasięgu, liczby uczestników czy wykorzystanych materiałów (w postaci referatów czy odczytów). Pomocne w odtworzeniu treści przekazywanych przez Kościół w okresie milenium są materiały wytworzone przez funkcjonariuszy Urzędu ds. Wyznań. Były one skrupulatne, gdyż w każdej chwili mogły być wykorzystane przeciwko Kościołowi²⁸. Zachowały się również, choć w niewielkim zakresie, wspomnienia uczestników uroczystości milenijnych. Opracował je Peter Raina²⁹.

Wracając do przekazu milenijnych sesji episkopatu, referaty wygłaszali biskupi, duchowni oraz historycy świeccy, głęboko wierzący i w swych poglądach daleko odbiegający od wizji dziejów preferowanych przez władze partyjne, w których Kościół przedstawiano jako ostoję wstecznictwa i zacofania. Dalekie od preferencji władzy komunistycznej otwarte sesje episkopatu kwalifikowały się więc do bieżącego monitorowania ich przez funkcjonariuszy Urzędu ds. Wyznań. Jego pracownicy sporządzali raporty i analizy, które trafiały do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i na biurka partyjnych

27 Zob. *Zarządzenia i Komunikaty Kurii Arcybiskupiej*, dz. cyt., s. 85–86.

28 Urząd do Spraw Wyznań został utworzony 19 kwietnia 1950 roku. Na jego czele stał dyrektor, powoływany i odwoływany przez premiera. Swym działaniem UdsW zmierzał systematycznie do ograniczenia religijno-społecznego zakresu oddziaływania Kościoła i do stopniowego podporządkowania tej instytucji państwu. Szerzej zob. B. Noszczak, *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego (1953–1956)*, Warszawa 2008, s. 30–37.

29 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 56–60.

włodarzy. Urząd do 1957 roku miał swoje terenowe oddziały na szczeblu wojewódzkim, a później również w powiatach i miastach, co pozwalało na faktyczną kontrolę poszczególnych parafii³⁰.

Wśród osób duchownych referentami na milenijnych sesjach episkopatu polski byli: ówczesny abp metropolita krakowski Karol Wojtyła; abp metropolita poznański Antonii Baraniak (więzień polityczny, wykazujący swą postawę niezłomność Kościoła w przeciwstawianiu się preferowanej przez czynniki partyjne polityce wyznaniowej państwa); bp Jerzy Modzelewski (biskup pomocniczy archidiecezji warszawskiej, orędownik walki o nowe świątynie); abp Bolesław Kominek (po wojnie administrator apostolski na Śląsku Opolskim, gdzie od nowa organizował życie kościelne); ks. Alfons Schletz (redaktor czasopisma „Nasza Przeszłość”, przybliżającego dzieje Kościoła i kultury katolickiej w Polsce); ks. prał. Józef Wieteska (prałat prepozyt Prymasowskiej Kapituły Łowickiej, inicjator odnowy łowickiego kościoła, który w 1966 roku został oddany do użytku „dla uczczenia 1000-lecia Chrztu Polski”); ks. prof. Stanisław Librowski (archiwista, pionier reformy organizacji oraz pracy metodycznej w archiwach kościelnych w Polsce); ks. prof. Kazimierz Dola (protonotariusz apostolski, profesor, historyk dziejów Kościoła); ks. Ludwik Piechnik (badacz dziejów wychowania jezuickiego, związany z Krakowem, w latach 1966–1973 był dyrektorem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy); bp Kazimierz Kowalski (ordynariusz chełmiński, autor wielu prac teologicznych i filozoficznych); bp Piotr Kałwa (wielki kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).

Wśród osób świeckich referentami byli: prof. Józef Kostrzewski (archeolog, twórca tezy o autochtonizmie, a więc pradawnym zasiedleniu Słowian między Odrą i Bugiem oraz Bałtykiem i Karpatami³¹, członek prezydium

30 W niniejszym opracowaniu skorzystano z dokumentów UdsW, w których treść zamieszczono w publikacji pt. *Kościół – Państwo w świetle akt wydziału ds. wyznań 1967–1968* (Wydawnictwo Książka Polska), Urząd ds. prześladowania Kościoła, <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/484969,Urzad-ds-przesladowania-Kosciola> (15.05.2020).

31 Zob. R. Stobiecki, *Między kontynuacją a dyskontynuacją*, w: *Humanistyka polska w latach 1945–1990*, red. U. Jakubowska i J. Myśliński, Warszawa 2008, s. 135. Archeolog ten wyznaczył prehistorii ogromną rolę w zespoleniu Ziemi Zachodnich z Macierzą. G. Strauchold, *Mysł Zachodnia i jej realizacja w Polsce Ludowej w latach 1945–1957*, Toruń 2003, s. 225.

Ogólnopolskiego Komitetu Organizacyjnego Obchodu Rocznicę Tysiąclecia Chrztu Polski³², ale też – co warto podkreślić – Komitetu Przygotowawczego/ Naukowego Obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego³³. Kolejnymi referentami byli badacze dziejów Kościoła katolickiego, zwłaszcza początków chrześcijaństwa na ziemiach polskich i struktur kościelnych: Jerzy Kłoczowski oraz Zygmunt Sułowski (związani ze środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego); Adam Vetulani (historyk ustroju, kanonista, od 1945 roku związany Uniwersytetem Jagiellońskim); Marian Plezia (filolog klasyczny, mediewista, związany z Polską Akademią Nauk); Konrad Górski (w 1950 roku pozbawiony praw do nauczania, w 1956 roku powrócił na Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie wykładał do roku 1965), a także badacz chrztu Polski Piotr Bogdanowicz.

Publiczne sesje episkopatu polski otworzył wykład, przeprowadzony w czasie Kursu Duszpasterskiego, który odbył się w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu (w dniach 27 do 29 grudnia 1965). Wykład nosił tytuł *Kościół u progu pierwszego i drugiego tysiąclecia kultury polskiej*, a wygłosił go nestor archeologów polskich Józef Kostrzewski³⁴. Na treść tego wystąpienia powoływali się kolejni referenci milenijnych sesji episkopatu³⁵. Pierwsza taka sesja odbyła się, jak wspomniano, w Gnieźnie 14 kwietnia. Po niej odbywały się kolejne tego typu spotkania. Wszystkim przewodniczył prymas. On otwierał i zamykał sesje³⁶. Wzbogacały je pieśni

32 Zob. K. Białecki, *Profesor Józef Kostrzewski jako człowiek Kościoła*, „Fontes Archaeologici Posnanienses” 50 (2014) cz. 1, s. 186. Powołanie profesora na tak ważną funkcję było niewątpliwą oznaką szacunku, jakim cieszył się w najwyższych kręgach hierarchii kościelnej. A. Prinke, *Poza archeologią: Józefa Kostrzewskiego działalność społeczna, obywatelska i patriotyczna*, „Fontes Archaeologici Posnanienses” 50 (2014) cz. 1, s. 173.

33 Władze państwowe z kolei darzyły tego uczonego respektem za zbieżne z ich polityką stanowisko w sprawie polskości Ziem Zachodnich. A. Prinke, *Poza archeologią. Józefa Kostrzewskiego działalność społeczna, obywatelska i patriotyczna*, dz. cyt., s. 169.

34 Zob. Archiwum PAN w Poznaniu (dalej: APAN), Materiały Józefa Kostrzewskiego, sygn. P III – 51 (korespondencja, Kuc–KZ), akta w opracowaniu.

35 M.in. Abp. Metropolita Antonii Baraniak w referacie wygłoszonym podczas publicznej Sesji Episkopatu Polski w Bazylice Archikatedralnej Poznańskiej 17 IV 1966 roku, Archiwum Archidiecezji Poznańskiej (dalej: AAP), sygn. OA XIII/360, b.p.

36 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 174–175, 246.

religijne, np. *Bogurodzica* (w Gnieźnie)³⁷, kościelne utwory chóralne (np. w Krakowie)³⁸, czy utwory organowe – np. *Święty Boże* – (w Warszawie)³⁹. Majestatyczności tym wydarzeniom dodawały hymny: *Gaude Mater Polonia* (np. w Sandomierzu)⁴⁰ albo obowiązkowy punkt programów milenijnych hymn dziękczynny: *Te Deum laudamus*⁴¹. Często plastycznym uzupełnieniem sesji była wystawa, np. w Krakowie odbyła się taka pt. *Dzieje zakonów na przestrzeni tysiąclecia*⁴².

W Gnieźnie wygłoszono trzy referaty: *Geneza powstania Metropolii Gnieźnieńskiej* (Bogdanowicz)⁴³; *Rola Gniezna jako stolicy Mieszkowskiej i Chrobrowej* (Kłoczowski)⁴⁴; *Służba zakonów i Kościołowi w Polsce* (o. Piechnik)⁴⁵. W Poznaniu (w dniu 17 kwietnia) dwie prelekcje: *Kościół w służbie narodu* (bp Kowalski)⁴⁶, *O roli Mieszka* (bp Baraniak)⁴⁷. Najbogatszy był program sesji w Krakowie (w dniu 7 maja). W sumie wygłoszono tam aż sześć referatów: *Wkład Diecezji Krakowskiej w rozwój kultury narodu polskiego* (prof. Vetulani)⁴⁸; *Kościół krakowski w procesie scalania państwa polskiego* (prof. Plezia)⁴⁹; *Kraków – Śląsk w XIX/XX wieku* (abp Kominek)⁵⁰; *Działalność dobroczynna Kościoła Krakowskiego na przestrzeni wieków* (ks. Schletz)⁵¹; *Kardynał Sapieha Metropolita Krakowski oraz duchowieństwo archidiecezji*

37 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 60.

38 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 175.

39 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 246.

40 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 301; *Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” (1966) nr 1–2, s. 231.

41 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 246.

42 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/83, s. 100.

43 Zob. P. Bogdanowicz, *Geneza powstania Metropolii Gnieźnieńskiej*, „Tygodnik Powszechny” (1966) nr 18, s. 2–4.

44 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 56.

45 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 58.

46 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 80.

47 Zob. AAP, sygn. OA XIII/360, b.p.s.

48 Zob. Archiwum Kurii Krakowskiej (dalej: AKK), *Sacrum Poloniae Millenium Archidiecezji Krakowskiej* 6–8 maja 1966 (dalej: *Sacrum Poloniae*), sygn. AKKW E/VII/5, s. 78–89.

49 Zob. AKK, *Sacrum Poloniae*, sygn. AKKW E/VII/5, s. 90–100; AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/83, s. 100; *Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, dz. cyt., s. 185.

50 Zob. AKK, *Sacrum Poloniae*, sygn. AKKW E/VII/5, s. 100–109; AKK, *Sacrum Poloniae*, sygn. AKKW E/VII/5, s. 100–109.

51 Zob. AKK, *Sacrum Poloniae*, sygn. AKKW E/VII/5, s. 110–125.

w okresie *ciemnej nocy okupacji* (abp Wojtyła)⁵². Dalszy ciąg sesji odbywał w bazylice oo. dominikanów. Ta część spotkania, podobnie jak w Gnieźnie, poświęcona była roli zakonów w Polsce na przestrzeni dziejów. Prelegentem był Kłoczowski, który wygłosił referat o roli Krakowa w dziejach rozwoju zakonów w Polsce⁵³. Bardzo uroczysty charakter przybrała też sesja w Lublinie (5 czerwca). Referat o wkładzie diecezji lubelskiej w historię Kościoła Polskiego wygłosił Sułowski⁵⁴. Podobnie uroczyste było w Warszawie (23–24 czerwca). Tu prelekcje pt. *Dzieje Kościoła Chrystusowego w Archidiecezji Warszawskiej* wygłosił prał. Wieteska, a bp Modzelewski wygłosił referat pt. *Święty Kościół Warszawski w Roku Milenijnym*. Wysłuchano też słowa pasterskiego bpa A. Baraniaka: *Milenijne pozdrowienie Macierzy Poznańskiej*⁵⁵.

Kolejne sesje odbyły się w: Fromborku (9 czerwca) – z referatem obrazującym znaczenie diecezji warmińskiej w historii chrześcijaństwa w Polsce (opracowanym przez prof. Górskiego, który ostatecznie odczytał bp Jan Obląk)⁵⁶; w Sandomierzu (3 lipca) – z wykładem pt. *Sandomierz w wiekach średnich*, który wygłosił prof. Kłoczowski⁵⁷. Z kolei przemówienie w czasie sandomierskiej uroczystości wygłosił metropolita krakowski Wojtyła⁵⁸. Trzy ostatnie milenijne sesje odbyły się we Włocławku (8–9 października), w Opolu (13 sierpnia) oraz w Sosnowcu (20–21 maja 1967) Pierwszą poświęcono diecezji włocławskiej (ks. Librowski)⁵⁹. W drugiej wyeksponowano rolę Kościoła na Śląsku Opolskim w referacie pt. *Depozyt wiary w tysiącletniej tradycji ludu śląskiego* (ks. Dola)⁶⁰. Ostatnia sesja odbyła się w Sosnowcu – z wykładem Kłoczowskiego pt. *Przeszłość Kościelna Ziemi Zagłębia*, a także

52 Zob. *Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, dz. cyt., s. 126–133.

53 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/83, s. 100; *Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, dz. cyt., s. 185.

54 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/84, s. 44.

55 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 246.

56 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/86, s. 35.

57 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 301; *Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, dz. cyt., s. 231.

58 Zob. IPN, Kielce, sygn. IPN 0416/1057, s. 153; *Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, dz. cyt., s. 231.

59 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/93, s. 72.

60 Zob. *Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, dz. cyt., s. 235.

z wystąpieniem bp. Kominka pt. *Ślązacy – Zagłębiacy w XIX wieku*⁶¹. Warto podkreślić, że nie we wszystkich diecezjach zaplanowano sesje milenijne. Nie odbyły się one m.in. w diecezji przemyskiej⁶², w Kielcach⁶³, w Częstochowie, w Piekarach Śląskich, w Gdańsku, Tarnowie i w Łomży⁶⁴.

Z zachowanych przekazów wynika, że prelekcje dobrze zapisały się w pamięci wiernych. Dla przykładu wykład dra Bogdanowicza, wygłoszony w Gnieźnie, chociaż był na wysokim poziomie naukowym, podany został – jak wynika z odczuć wiernych – w ciekawy i przystępny sposób⁶⁵. Ogromnym zainteresowaniem cieszyła się również sesja w Krakowie. Jak wspominał jeden z uczestników, w czasie jej trwania wierni wypełnili katedrę po brzegi⁶⁶. Bardzo ciekawy, jak wynika ze sprawozdań, był również referat ks. Witeski, wygłoszony w Archidiecezji Warszawskiej⁶⁷. Niestety zachowało się bardzo mało danych o liczbie uczestników owych wystąpień. Wiadomo – ze sprawozdań Urzędu ds. Wyznań, choć te dane mogą być zaniżone – że referatu Bogdanowicza w Gnieźnie wysłuchało około 4,5 tys. osób⁶⁸. Ogromnym zainteresowaniem – według zachowanych sprawozdań – cieszyła się sesja w Poznaniu. Prelekcji *Kościół w służbie narodu* wygłoszonej przez bpa Kowalskiego wysłuchało około 3 tys. osób. Po pewnym czasie, jak informował w notatce służbowej Edmund Kędzierski, pozostało 16⁶⁹. Z zachowanych danych wynika, że sesje episkopatu cieszyły się zainteresowaniem duchowieństwa i wiernych. Jednak trudny i z pewnością długi przekaz mógł okazać się dla wielu wiernych czasochłonny i męczący. Z tego mogło wynikać przedwczesne opuszczanie sesji, skrupulatnie notowane przez funkcjonariuszy państwowych.

61 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 482.

62 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 349.

63 Zob. Archiwum Diecezjalne w Kielcach (dalej: AD), Korespondencja z Prymasem 1962–1966 (dalej: Korespondencja), sygn. OA 10/5, s. 13.

64 Zob. *Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, dz. cyt., s. 184–187, 232–233.

65 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 60.

66 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 175.

67 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 260.

68 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/88, s. 131.

69 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/88, s. 174.

Przekaz sesji milenijnych – inspirowany potrzebami Kościoła, a dotyczący początków chrześcijaństwa na ziemiach polskich – daleki był od obowiązującej w oficjalnej historiografii etyki marksistowsko-leninowskiej jako dyrektywy postępowania badawczego historyka⁷⁰. Skoncentrował się na następujących zagadnieniach: chrzest Polski i jego znaczenie, wpływ Kościoła na państwo od zarania dziejów, początki oraz trwanie Kościoła od tysiąca lat. Chrzest przedstawiano – w przeciwieństwie do historiografii państwowej, w której niwelowano jego znaczenie⁷¹ – jako ten akt, który był niezmiernie potrzebny państwu polskiemu u progu jego istnienia, wręcz „konstytuujący” porządek prawno-polityczny, społeczny i moralny⁷². Twórcza rola Kościoła polegać miała, jak podkreślał na jednej z sesji wspomniany już Kostrzewski, na dążeniu do wprowadzenia idei chrześcijańskich w życie społeczeństw i w relacje między nimi zachodzące⁷³. Tym samym Kościół stawał się, jak wskazywał Kostrzewski, obrońcą „(...) moralnie upragnionych dążeń poszczególnych społeczeństw, które zmierzały do zachowania swojej państwowej czy narodowej egzystencji”⁷⁴. Do podstawowych dla tej egzystencji czynników zaliczył: zjednoczenie terytorium państwowego, rozwinięcie samodzielnego na tym obszarze życia

70 Za zasadniczy czynnik kształtujący proces dziejowy, zgodnie z metodologią marksistowską, uznano zjawiska gospodarczo-społeczne (zmiany w sposobie produkcji i wynikające z nich zmiany w stosunkach między ludźmi). Szerzej zob. R. Stobiecki, *Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna... ale skomplikowana. Studia i szkice*, Warszawa 2007, s. 87. Historiografia katolicka negowała teorię walki klasowej lub też dezawuowała jej znaczenie, proponując „solidarystyczną wizję stosunków ustanowionych między proletariatem a burżuazją”. J. Janiak, *Polska publicystyka katolicka okresu dwudziestolecia międzywojennego wobec materializmu historycznego i dialektycznego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historia” 39 (1990), s. 148.

71 Znaczenie aktu z 966 roku niwelować miało wyakcentowanie ewolucyjnego procesu kształtowania się państwa polskiego. Jego powstanie łączono (G. Labuda) nie tylko z „ciągim pewnych wydarzeń politycznych”, lecz przede wszystkim „z rezultatem przemian w życiu gospodarczym i społecznym”. Przy takim założeniu zaczątków państwowości polskiej doszukiwano się „w głębi stuleci znacznie wyprzedzających drugą połowę x wieku”. G. Labuda, *Organizacje państwowe Słowian zachodnich w okresie kształtowania się państwa polskiego (od VI do połowy x wieku)*, w: *Początki Państwa Polskiego Księga Tysiąclecia*, t. 1, Poznań 1962, s. 43.

72 Zob. AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 73.

73 Zob. AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 73.

74 AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 73.

gospodarczego, utrzymanie odrębności etnicznej i stworzenie w jej ramach rodzimego życia kulturalnego i duchowego⁷⁵. Wyliczano również przyczyny chrztu. Bogdanowicz podkreślał, że wśród motywów jego przyjęcia, obok indywidualno-psychicznych i religijnych, pierwszorzędną i podstawową rolę odegrały motywy polityczne (te były na pierwszym miejscu eksponowane w przekazie historiografii państwowej)⁷⁶. Wskazywano przede wszystkim na odebranie Niemcom możliwości dokonywania podbojów pod pozorami gorliwości apostołskiej oraz uzyskanie dla państwa polskiego lepszej pozycji międzynarodowej przez wejście w zespół polityczny państw chrześcijańskich⁷⁷. Antyniemiecka idea obchodów znalazła wsparcie wśród przedstawicieli świata nauki, jak również wśród badaczy dziejów Kościoła. Dzieje polityczne Polski lat 963–966 (i kolejnych) w przeważającej mierze były dziejami stosunków polsko-niemieckich. Egzemplifikację tego stanu rzeczy stanowił niewątpliwie przekaz milenijny z lat 60. XX wieku, dotyczący okresu wstąpienia państwa polskiego na widownię dziejową i początków chrześcijaństwa, kiedy to nurt antyniemiecki był dominujący⁷⁸. Podkreślano też (w prelekcji bpa Kowalskiego w Poznaniu), znaczenie chrztu Polski w umacnianiu jedności i wartości narodowej⁷⁹. Do tych stwierdzeń dołączali się inni referenci (prof. Plezia, bp Kowalski). W chrzcie dostrzegali zasadniczy czynnik wpływający na utrzymanie i utrwalenie młodej państwowości⁸⁰. Dzięki niemu, jak podkreślał bp Kowalski, udało się „uchronić młody ustrój państwowy przed grożącą mu zagładą, ze strony

75 Zob. AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 74.

76 Reprezentował ją m.in. Jerzy Dowiat. W celu zaakcentowania chrztu jako przemyślanej decyzji politycznej wskazał, że „dojrzała w środowisku dworskim już wcześniej, na tory realizacji zaczęła wkraczać około roku 963 w związku z małżeństwem Mieszka z Dobrawą, ale dopiero lata 966–968 – chrzest księcia i sprowadzenie misji Jordana – umożliwiły planową chrystianizację kraju”. J. Dowiat, *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961, s. 202.

77 Zob. P. Bogdanowicz, *Geneza powstania metropolii gnieźnieńskiej*, dz. cyt., s. 2.

78 Szerzej zob. A. Młynarczyk-Tomczyk, *W kręgu*, dz. cyt., s. 223–228.

79 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/88, s. 174.

80 Zob. AKM w Krakowie, Sacrum Poloniae, sygn. AKKW E/VII/5, s. 91; *Kościół w służbie Narodu, Przemówienie J. E. Ks. Bp. Dr. Kazimierza Kowalskiego wygłoszone podczas sesji naukowej w Bazylice Archikatedralnej w Poznaniu – 17 IV 1966 r.* „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” (1966) nr 8, s. 172.

niespokojnych sąsiadów”⁸¹. Zauważał też jego rolę w wprowadzeniu Polski „w kontakt z zachodnią kulturą i nauką”⁸².

Umocnienie państwa u początków jego dziejów to kolejny aspekt pozytywnej roli Kościoła podnoszony w czasie publicznych sesji episkopatu. Pozytywny wpływ Kościoła w początkach państwowości polskiej był – jak podkreślał w swym wykładzie Kostrzewski – wieloaspektowy. Ówczesny Kościół, jak zaznaczał referent, „miał bardzo silny wpływ na kształtowanie całej struktury społeczno-gospodarczej Polski”⁸³. Dostrzegano także nie małą rolę Kościoła w dziedzinie kulturalnej, w procesie wytworzenia mowy ogólnopolskiej, przekształconej z czasem w język literacki w organizacji ówczesnego szkolnictwa⁸⁴. Podsumowując swe wystąpienie, nestor polskich archeologów przekonywał, że bez „obawy przesady” wskazać można, że „naród polski jest niejako produktem państwa polskiego i Kościoła (...)”⁸⁵. Procesy te, jak podkreślał archeolog, odbywały się równolegle i w ścisłym związku z rozwojem państwowości polskiej”⁸⁶. Tak więc, jak konkludował Kostrzewski, „od zarania pierwszego tysiąclecia państwa polskiego stał się Kościół współtwórcą, jeżeli nie twórcą, tych wszystkich wartości (o „ujemnościach” profesor nie wspominał), które zadecydowały o dalszym rozwoju państwa”⁸⁷.

Przekaz, jaki płynął z referatów przybliżających wpływ Kościoła na państwo u progu jego istnienia, nastawiony był na ukazanie tylko twórczej i znamiennej jego roli w tym czasie. Okres ten dostrzegano przede wszystkim z perspektywy Kościoła i roli wprowadzonego w 966 roku chrześcijaństwa. W tego typu wystąpieniach zupełnie pomijano – eksponowany z kolei w historiografii państwowej – ewolucyjny proces kształtowania się państwowości polskiej, czyli kilkupokoleniowy okres plemienny, jego religię

81 *Kościół w służbie Narodu, Przemówienie J. E. Ks. Bp. Dr. Kazimierza Kowalskiego*, dz. cyt., s. 173.

82 *Kościół w służbie Narodu, Przemówienie J. E. Ks. Bp. Dr. Kazimierza Kowalskiego*, dz. cyt., s. 173.

83 Zob. AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 75.

84 Zob. AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 75.

85 AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 77.

86 AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 77.

87 AD w Kielcach, Korespondencja, sygn. OA 10/5, s. 78.

i kulturę, który stworzył podwaliny pod usankcjonowaną międzynarodowo państwowość polską. Znamienne jest to, że nawet wspomniany Kostrzewski, archeolog, propagator idei ewolucyjnego procesu kształtowania się państwowości polskiej, w wystąpieniach skierowanych do duchowieństwa, a więc na potrzeby Kościoła, ograniczył ten wątek do niezbędnego minimum.

Twórczy wpływ Kościoła na państwo polskie dostrzegano również w kolejnych wiekach po przyjęciu chrześcijaństwa. Bogdanowicz w Gnieźnie podkreślał, że Kościół dobrze się przysłużył narodowi polskiemu w ostatnim tysiącleciu – szczególnie w dziedzinie języka, piśmiennictwa, kultury⁸⁸. Natomiast bp Baraniak w Poznaniu podkreślał znamienne rolę Kościoła w czasach niedoli, wskazując, że „zawsze był ostoją”. Przekonywał, że nawet w „ciężkich i krytycznych sytuacjach pozostała zawsze i organizacja Kościoła św. w Polsce a nade wszystko wiara i duch wiernych synów Kościoła i Ojczyzny”⁸⁹.

Nieprzerwane trwanie Kościoła to nie tylko twórczy jego wpływ na państwo. Podkreślano również jego stabilność w zakresie struktur organizacyjnych. Mowa tu o parafiach i diecezjach. Warto podkreślić, że wspomniane struktury kościelne, a zwłaszcza parafie, w okresie PRL traktowane były przez komunistów jako „pierwsze linie frontu walki z klerem”⁹⁰. Zarówno parafie, jak i diecezje stały się przedmiotem badań milenijnych pod auspicjami Kościoła⁹¹. Ich rola została również wyakcentowana w czasie milenijnych sesji episkopatu polski. Do znaczenia parafii odniósł się ich badacz – Kłoczowski. Jak przekonywał referent, od X wieku parafie były ośrodkami „życia religijnego, podstawowymi ramami życia społecznego, a nawet częściowo

88 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/88, s. 131.

89 Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (dalej: AAP), sygn. Kuria Metropolitarna (dalej: Kuria), sygn. OA XIII/360, b.p.

90 Zob. Archiwum Archidiecezji Warszawskiej, Kancelaria Prymasa Wyszyńskiego (dalej: Kancelaria), sygn. SPP/II/4.126, s. 177; B. Kumor, *Historia kościoła*, dz. cyt., s. 493.

91 Ukazując rolę parafii w 1000-letnich dziejach narodu polskiego, Kłoczowski uświadamiał, że „ogromna większość istniejących współcześnie parafii powstała jeszcze w średniowieczu”. Odtąd, jak wskazywał, „trwała ona bez przerwy, aż po dzień dzisiejszy”. J. Kłoczowski, *Słowo Wstępne*, w: *Rozwój organizacji Kościoła w Polsce*, „Znak” (1965) nr 137–138 s. 1398.

państwowego”. Akcentując długie trwanie parafii i diecezji, autor przekonywał, że organizacja kościelna w ubiegłym 1000-leciu była „bardziej nawet doskonałą od organizacji państwowej”. Od razu jednak podkreślał, że przez kilkunastowieczny okres średniowiecza organizacja państwowa i kościelna były tak ściśle ze sobą związane, że nie można mówić o odrębnej strukturze kościelnej i państwowej⁹².

Polskie diecezje również stały się przedmiotem badań historiografii milenijnej. Ich badacz – wspomniany Kłoczowski – dostrzegał stabilizację tych struktur na kolejne setki lat już od wieków X–XI. Wskazywał, że zostały na nowo podzielone dopiero po upadku Polski⁹³. W podobnym duchu wypowiedziano się na ich temat w czasie sesji episkopatu. Dodatkowo stały się one okazją do wyeksponowania chlubnej przeszłości tych diecezji, przez które prowadził szlak milenijny. I tak np. Bogdanowicz eksponował znaczącą rolę metropolii gnieźnieńskiej. Wskazywał, że „(...) zgodne z przeznaczeniem, jakie pragnęli nadać jej twórcy, była (...) nie tylko samodzielna, jedynie od papieża zawisłą częścią powszechnego Kościoła Chrystusowego, ale była także najbardziej zasadniczym i nieodzownym warunkiem i oparciem dla tzw. Regnum Poloniae, tj. suwerennego, od nikogo politycznie niezawistnego Królestwa Polskiego”⁹⁴. Nie miał wątpliwości, że posiadanie metropolii w Gnieźnie było niezbędnym, a wręcz pierwszorzędnym warunkiem koronacji władców Polski⁹⁵.

Z kolei na temat twórczej roli diecezji krakowskiej – jej duchowieństwa i wiernych w okresie „X wieków polskiego, łacińskiego chrześcijaństwa” – wypowiedzieli się profesorowie Plezia i Vetulani. Pierwszy z nich omówił rolę Kościoła krakowskiego w procesie scalania państwa polskiego⁹⁶. W dziele zjednoczenia kraju po rozbiciu dzielnicowym Plezia zniemienną rolę wyznaczył właśnie krakowskiemu duchowieństwu. Podkreślał, że przypadła mu „doniosła rola stworzenia świadomej ideologii zjednoczenia oraz

92 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 493.

93 Zob. J. Kłoczowski, *Słowo Wstępne*, w: *Rozwój organizacji Kościoła w Polsce*, dz. cyt., s. 1402.

94 P. Bogdanowicz, *Geneza powstania*, dz. cyt., s. 4.

95 Zob. P. Bogdanowicz, *Geneza powstania*, dz. cyt., s. 4.

96 Zob. А.К.К., *Sacrum Poloniae*, sygn. А.К.К.В E/VII/5, s. 91.

symbolu, który by tę ideologię wyrażał”. Tym symbolem, jak podkreślał profesor, „stała się królewska korona, a punktem krystalizacyjnym nowej ideologii – kult św. Stanisława”⁹⁷. Kult biskupa krakowskiego, który za czyn jawiący się jako nieposłuszeństwo względem władcy Bolesława Szczodrego zginął z jego rąk⁹⁸, stał się przedmiotem dodatkowych badań milenijnych⁹⁹. Podkreślano, że „zapуścił głęboko korzenie w naród, stając się kultem narodowym, ściśle zespolonym z zasięgiem kultury polskiej”¹⁰⁰. Początki kultu wyznaczono na XII wiek¹⁰¹.

Wracając do referatu prof. Plezi, odniósł się on również bardzo przychylnie do Wincentego Kadłubka – krzewiciela kultu postaci, św. Stanisława. Warto podkreślić, że zarówno historiografia państwowa, jak i kościelna przedstawiała biskupa Stanisława, jak i piewce jego kultu – Kadłubka – w sposób instrumentalny, dokonując jednostronnych interpretacji. W przekazie strony kościelnej, idealizując postać biskupa Stanisława, postrzegano go tylko jako gorliwego biskupa, który stawał w obronie „ładu i porządku moralnego i ducha chrześcijańskiego”¹⁰². Dla inicjatorów obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego biskup Szczepanowski symbolizował wartości antypaństwowe¹⁰³. Drugą przywoływaną postacią był, jak wspomniano, autor kroniki dziejów Polski Wincenty Kadłubek. W przekazie kościelnym zyskał on przydomek prawdziwego ojca kultury polskiej¹⁰⁴. W historiografii państwowej

97 AKK, Sacrum Poloniae, sygn. AKKW E/VII/5, s. 94.

98 Zob. R. Grodecki, S. Zachorski, *Dzieje Polski średniowiecznej*, t. 1 (do roku 1333), red. J. Wyrozumski, Kraków 1995, s. 124–125.

99 Zob. M. Plezia, *Trzecie źródło do sprawy biskupa Stanisława ze Szczepanowa*, Kraków 1966, Nadb.: Sprawozdania z Posiedzeń Komisji PAN, lipiec–grudzień 1966; M. Plezia, *Dookoła sprawy św. Stanisława*, Kraków 2003.

100 W. Szenk, *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. P. Kałwa, M. Rechowicz, Lublin, t. 1, s. 188.

101 Zob. W. Szenk, *Z dziejów liturgii w Polsce*, dz. cyt., s. 182.

102 AAN, Polska Zjednoczona Partia Robotnicza Komitet Centralny w Warszawie 1905–1947, 1948–1990 (dalej: PZPR KC), sygn. 237/XVI/457, s. 63.

103 Zob. M. Łukomski, *Stefan Wyszyński, myśl historyczna jako element walki z totalitaryzmem w działalności prymasa*, Warszawa 2011, s. 135.

104 Zob. *List Pastorski Episkopatu Polski na Tysiąclecie Chrztu Polski*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 425; AIPN w Kielcach, sygn. IPN 0416/1057, s. 154.

o twórcy kultu św. Stanisława, czyli Wincentym Kadłubku, wypowiedziano się niekorzystnie¹⁰⁵.

Wspomniany wykład prof. Plezi w pełni wpisywał się w potrzeby historiografii kościelnej. Obie postacie – zarówno biskup krakowski, jak i piewca jego kultu – zastały przedstawione w samych superlatywach. Znamiennej rolę referent wyznaczył Kadłubkowi, który „w swej kronice otoczył postać Stanisława wyraźną aureolą świętego męczennika”¹⁰⁶. Warto zaznaczyć, że również abp Wojtyła wiele uwagi w swym wystąpieniu w Sandomierzu poświęcił wspomnianemu już Kadłubkowi. Podkreślił, że był on „najsłynniejszym człowiekiem w więzi kościelnej i zarazem więzi narodowej Sandomierza z Krakowem”¹⁰⁷. Akcentował jego patronat nad diecezją krakowską i ziemią sandomierską¹⁰⁸.

Referat prof. Plezi uzupełniało wystąpienie prof. Vetulaniego. Nie miał on wątpliwości, że przez swych pasterzy i wiernych diecezja krakowska przyczyniała się – choć nie wątpił, że „z różną intensywnością” – do rozwoju kulturalnego i ekonomicznego potencjału państwa polskiego. Poprzez sam fakt wielowiekowej stołeczności Krakowa „promieniowała ona – jak wskazywał referent – szeroko na całe państwo i poza jej granice”¹⁰⁹. Podkreślał również, że chrystianizacja Litwy była w dużym stopniu dziełem świeckiego i zakonnego duchowieństwa krakowskiego¹¹⁰. Nad rolą Polski jako krzewiciela katolicyzmu na wschodzie warto zatrzymać się dłużej. Idea ta pojawiała się bowiem w treści wielu milenijnych referatów. Władze państwowe bardzo ostro występowały przeciwko jej propagowaniu¹¹¹. Mit „przedmurza”, sławia-

105 *List Pastorski Episkopatu Polski na Tysiąclecie Chrztu Polski*, dz. cyt., s. 7. Bardzo nieprzychylnie o nim wypowiadał się również P. Jasienica, który *Kronikę Wincentego Kadłubka* nazwał antykroniką. P. Jasienica, *Trzej Kronikarze* Warszawa 1992, s. 315. Wskazywał, że Kadłubek sprzyjał rozbiciu dzielnicowemu i pomagał czynnie w jego utwierdzeniu (s. 321). Nie przeczył jednak, że praca, jaką wykonał, zasługuje na najwyższy szacunek. P. Jasienica, *Trzej Kronikarze*, dz. cyt., s. 337.

106 AKM w Krakowie, *Sacrum Poloniae*, sygn. AKKW E/vii/5, s. 95.

107 AIPN w Kielcach, sygn. IPN 0416/1057, s. 154.

108 Zob. AIPN w Kielcach, sygn. IPN 0416/1057, s. 154.

109 AKM w Krakowie, *Sacrum Poloniae*, sygn. AKKW E/vii/5, s. 88.

110 Zob. AKM w Krakowie, *Sacrum Poloniae*, sygn. AKKW E/vii/5, s. 89.

111 Głównym hasłem tej historycznej kampanii było, jak wskazywano, „ponowne ustalenie Polski jako przedmurza chrześcijaństwa i bastionu przeciw ZSRR” i „kreowanie

cy posłannictwo Polski jako głównego obrońcy chrześcijaństwa¹¹², znalazł się, jak zauważył Janusz Tazbir, w samym centrum wielkiej walki o „rząd dusz” między państwem a Kościołem katolickim¹¹³. Spór ten stawał się też, jak już podkreślono, konfliktem dwóch przeciwstawnych wizji narodowej przeszłości¹¹⁴. Warto jeszcze przybliżyć wystąpienie metropolity krakowskiego Karola Wojtyły, który tematem swego referatu w Sandomierzu uczynił związku kościelne tego miasta z Krakowem. Więź tę dostrzegał „od roku prawie tysięcznego” i zaznaczał, że przetrwały one 800 lat, do rozbiorów¹¹⁵. Ostatnie 150 lat istnienia diecezji sandomierskiej nazwał „dziełem opatrnościowym”¹¹⁶.

Przedmiotem sesji milenijnych episkopatu stały się również *Dzieje Kościoła Chrystusowego w Archidiecezji Warszawskiej* (ks. Wieteska) oraz *Udział diecezji lubelskiej w dziejach tysiącletnich Kościoła w Polsce* (bp Kałwa)¹¹⁷. Ponadto dzieje diecezji częstochowskiej (prof. Kłoczowski)¹¹⁸ i warmińskiej (prof. Górski)¹¹⁹. We wszystkich tych wystąpieniach referenci, podobnie jak ich przedmówcy, starli się ukazać całościowy obraz historii poszczególnych diecezji. Przypomniano wiele faktów związanych z każdą z nich, sylwetki

kardynała Wyszyńskiego na jedyne i prawdziwego przywódcę narodu”. AAN, PZPR KC Biuro Prasy, sygn. 237/XIX/93, s. 14.

- 112 Jak wykazał Janusz Tazbir, termin „przedmurze” w XVI i XVII wieku odpowiadał konkretnej rzeczywistości związanej z geopolitycznym położeniem Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Choć w następnych wiekach przeszedł do kategorii mitów, nie stracił jednak na znaczeniu. J. Tazbir, *Polskie Przedmurze Chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987, s. 5. Tazbir wykazał, iż popularność mitu „przedmurza” z „zadziwiającą prawidłowością wzrastała w momentach zagrożenia narodowego”, aby – co również należało do reguły – „maleć wraz ze stabilizacją polityczną” oraz umacnianiem się faktycznej suwerenności. J. Tazbir, *Najnowsze spory o polskie przedmurze: 1939–1992*, „Kwartalnik Historyczny” 100 (1993) nr 4, s. 251–252.
- 113 Tazbir zauważał, że do tej pory była ona rzadko używana w ogniu walki prowadzonej o rząd dusz. J. Tazbir, *Polskie Przedmurze*, dz. cyt., s. 141.
- 114 Zob. J. Tazbir, *Polskie Przedmurze*, dz. cyt., s. 255.
- 115 Zob. AIPN w Kielcach, sygn. IPN 0416/1057, s. 153.
- 116 AIPN w Kielcach, sygn. IPN 0416/1057, s. 155.
- 117 Zob. *Z czynności Arcybiskupich. Udział Diecezji Lubelskiej w dziejach tysiącletnich Kościoła w Polsce*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 4–8 (1966), s. 166.
- 118 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/93, s. 58–59.
- 119 Zob. *Przemówienie J.E. Ks. Biskupa Dr Józefa Drzazgi ordynariusza diecezji warmińskiej na milenijnej sesji naukowej we Fromborku dnia 19 czerwca 1966 r.*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” (1966) nr 5, s. 223–224.

pasterzy, osiągnięcia religijne i kulturalne. Na przykład ks. Wieteska przypominał, omawiając dzieje Archidiecezji Warszawskiej, sąd legatów papieskich nad Krzyżakami w roku 1339; powstanie nabożeństwa gorzkich żalów w kościele Św. Krzyża w roku 1707; założenie Instytutu Głuchoniemych (przez ks. Jakuba Falkowskiego i Józefata Szczygielskiego), zgromadzeń zakonnych (np. bezhabitowych, założonych przez o. Honorata Koźmińskiego). Ponadto miejsca kultu religijnego: franciszkański klasztor – sanktuarium w Niepokalanowie, a także kult Matki Czackiej. Uzupełnieniem tego wystąpienia był referat bpa Modzelewskiego pt. *Święty Kościół warszawski w Roku Milenijnym*. Była to analiza, i to przede wszystkim liczbowa, ówczesnego stanu archidiecezji warszawskiej. Był to celowy zabieg, by „świetność przedstawionej poprzednio historii nabrała w ten sposób żywych kolorów”¹²⁰. Z kolei bp Kałwa wskazywał, „że dała Lubelszczyzna Polsce i Kościołowi Katolickiemu wybitne postaci historyczne w dawnych wiekach”¹²¹. Wymienił tu m.in. króla Jana III Sobieskiego i Bernarda Maciejowskiego (arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski w latach 1606–1608, chorąży wielki koronny w latach 1574–1582)¹²². Wspominał o „ciężkiej próbie”, jaką przyniósł rok 1939 diecezji lubelskiej, a mianowicie katorgę i śmierć lubelskiego duchowieństwa. Wspominał też o tragicznych losach w tym okresie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego¹²³.

Eksponowano też znamienitą rolę duchowieństwa w poszczególnych diecezjach. Ksiądz Wieteska, podsumowując swój wykład o dziejach archidiecezji warszawskiej, podkreślił, że daleki był od apoteozy wszystkiego w jej historii. Nie miał jednak wątpliwości, iż duchowieństwo i wierni mogli się „chlubić tą przeszłością i umacniać ducha jej dziełami”¹²⁴. Z kolei dla Piotra Kałwy wynik wielowiekowego procesu życia religijnego w diecezji lubelskiej był jasny. Podkreślał, że „(...) lud lubelski zachował, mimo chwilowych zakłóceń w okresie reformacji, jednolite oblicze katolickie i wierność Kościołowi świętemu”¹²⁵. Wskazywał, że nawet w trudnym okresie wojny

120 P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 261.

121 P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 169.

122 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 169.

123 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 170.

124 P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 261.

125 P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 169.

i okupacji „(...) Kościół nie zaprzestał swojej działalności, duchowieństwo po bohatersku trwało na stanowisku, pełniąc nieraz z ukrycia swoje obowiązki duszpasterskie”¹²⁶.

Podkreślano również rolę Kościoła w utrzymaniu katolicyzmu na ziemiach odłączonych od Polski¹²⁷. W przemówieniu odczytanym we Fromborku (autorstwa Górskiego)¹²⁸, na pytanie, co Kościół na Warmii zawdzięcza Polsce, odpowiadano wprost, że „zawdzięcza jej uratowanie katolicyzmu”¹²⁹. Akcentowano posługę biskupów polskich, takich jak Maurycy Ferber i kardynał Hozjusz, którzy przyczynili się do uratowania Kościoła na Warmii¹³⁰. Dostrzegano też utrzymanie kontaktów z centralną Polską przez pielgrzymki do Świętej Lipki, a następnie do Gierzwałdu¹³¹. Jak podkreślano, przyczyniły się w niemałym stopniu do uratowania wiary katolickiej na Świętej Warmii. Odnosząc się do czasów powojennych, wskazano, że rozstrzygnięcia polityczne w sprawie granic przyczyniły się do tego, że tereny odebrane niegdyś Polsce stały się ponownie „ziemiemi katolickimi”¹³². Związanie wiernych z dziejami swojej małej ojczyzny – diecezji, w której Kościół odgrywał znaczącą rolę – miało swój cel, a było nim przywiązanie do Kościoła katolickiego i jego 1000-letniej tradycji.

126 P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 170.

127 Partia wyznaczyła obchodom ważną rolę polityczną i ideologiczną, stąd wyraźny akcent na antyniemieckość, rozpatrywany z perspektywy powojennych losów Ziemi Zachodnich i Północnych. Również Kościół m.in. uroczystościom 20-lecia zorganizowania polskiego życia kościelnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, które odbyły się w 1965 roku, nadał polityczny, antyniemiecki wydźwięk. Szerzej zob. A. Młynarczyk-Tomczyk, *W Kręgu polityki*, dz. cyt., s. 490–493.

128 Zob. *Przemówienie J.E. Ks. Biskupa Dr Józefa Drzazgi ordynariusza diecezji warmińskiej na milenijnej sesji naukowej we Fromborku dnia 19 czerwca 1966 r.*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” (1966) nr 5, s. 223–224.

129 *Przemówienie J.E. Ks. Biskupa Dr Józefa Drzazgi*, dz. cyt., s. 223.

130 Zob. *Przemówienie J.E. Ks. Biskupa Dr Józefa Drzazgi*, dz. cyt., s. 223.

131 Święta Lipka to sławne sanktuarium maryjne. Początki sanktuarium maryjnego sięgają XIV wieku. Święta Lipka weszła do historii od początku jako sławne miejsce pielgrzymkowe. *Święta Lipka*, <http://www.swlipka.pl/dla-pielgrzyma/historia> (15.05.2020). Z kolei Gierzwałd to miejscowość położona na Mazurach Zachodnich (Pojezierze Iławsko-Ostródzkie). W XVIII wieku w Gierzwałdzie oraz we wszystkich okolicznych parafiach odprawiano msze w języku polskim, *Gierzwałd*, <http://encyklopedia.warmia.mazury.pl/index.php/Gierzwa%C5%82d> (15.05.2020).

132 *Przemówienie J.E. Ks. Biskupa Dr Józefa Drzazgi*, dz. cyt., s. 224.

Dostrzegano również (Kłoczowski) „ciągłość życia zakonnego na ziemiach polskich”. Nie miano na myśli „ciągłości w sensie nieprzerwanej do dziś, podobnej do parafii, egzystencji jednego klasztoru obsadzonego przez ten sam zakon”¹³³. O wiele większe znaczenie, jak podkreślał Kłoczowski – autor syntetycznego ujęcia dziejów ruchu zakonnego¹³⁴, miała „ciągłość istnienia na ziemiach polskich długiego szeregu zakonów, które zdołały przetrwać nawet najcięższy dla nich okres kasat dziewiętnastowiecznych”¹³⁵. Przekonywał, że „wiele danych wskazuje na bardzo doniosłą rolę zakonów w całokształcie ewolucji społeczno-religijnej kraju”¹³⁶.

Służbie zakonów w Polsce poświęcona też była sesja, która odbyła się 16 kwietnia w Gnieźnie. Prelekcje wygłosił ks. Pichnik, który w krótkim przemówieniu omówił doniosłość życia zakonnego, podkreślając, że zasługi zakonu w Polsce dla kultury narodowej były olbrzymie. W tym kontekście omówiona została historia zakonów – od ich powstania aż do czasów współczesnych¹³⁷. Akcentowano, że zakony były przez całe wieki jedynym skarbcem kultury polskiej, że posiadały – w myśl hasła „Polska przedmurzem chrześcijaństwa” – duże zasługi w obronie rubieży wschodnich. W misji tej wyróżniono Benedyktynów, którzy „organizowali i zakładali twierdze oraz specjalne legiony do obrony ziem wschodnich”¹³⁸. Referent omówił też znaczenie zakonów w trudnym okresie rozbiorów Polski. Scharakteryzował również rozwój i walkę zakonów po I wojnie światowej, ich zasługi w organizowaniu dla „dobra narodu” szkół, szpitali i innych placówek. Doceniał też ich znaczenie w czasie okupacji. Przypomniał powszechnie znane fakty, jak więzienie zakonników w obozach koncentracyjnych i prześladowania¹³⁹. Eksponując znamienne rolę zakonów

133 J. Kłoczowski, *Słowo Wstępne*, w: *Rozwój organizacji Kościoła w Polsce*, dz. cyt., s. 1400.

134 Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie: grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XI wieku*, Kraków 1964.

135 J. Kłoczowski, *Słowo Wstępne*, w: *Rozwój organizacji Kościoła w Polsce*, dz. cyt., s. 1400.

136 J. Kłoczowski, *Słowo Wstępne*, w: *Rozwój organizacji Kościoła w Polsce*, dz. cyt., s. 1401.

137 Szerzej zob. A. Młynarczyk-Tomczyk, *W Kręgu*, dz. cyt., s. 490–492.

138 AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/88, s. 147; AKM w Krakowie, Sacrum Poloniae, sygn. AKKW E/VII/5, s. 138–139.

139 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/88, s. 147; AKM w Krakowie, Sacrum Poloniae, sygn. AKKW E/VII/5, s. 138–139.

w Polsce, zapomniano, że były w ich dziejach okresy stagnacji, a nawet ich upadku (w XIV i XV wieku).

Podczas sesji episkopatu polski eksponowano też postaci, które swym związkiem z Kościołem katolickim przysłużyły się Polsce. W Poznaniu, 17 kwietnia 1965 roku, abp Baraniak odniósł się do postaci Mieszka¹⁴⁰. Referent podkreślał, że był on człowiekiem, który „przez swoją historyczną decyzję rzucił podwaliny pod gmach naszej wiary”¹⁴¹. Wybaczał mu „ciemne strony życia” ze względu na jego „pogańskie korzenie”. Do niezbitych faktów zaliczył ten, że „Mieszko pozostanie po wsze czasy pierwszym chrześcijańskim władcą, dzięki któremu światło Chrystusowej wiary rozlało się nad naszym krajem, a nasi przodkowie, zachęteni przykładem swego księcia chronili się odtąd pod zbawcze drzewo krzyża”¹⁴². Dodawał jeszcze jeden „dziejowy słup ognisty”, miał na myśli dokument z początku polskiej państwowości, nazwany od pierwszych słów tekstu *Dagome Iudex*, który został spisany około 991 roku. Decyzję Mieszka I o oddaniu państwa gnieźnieńskiego pod opiekę Stolicy Apostolskiej uznał za znamienne. Nie miał wątpliwości, że „tylko ta droga była dla Polski właściwa i celowa”¹⁴³. Przy okazji Mieszka chwalono również Dobrawę, która „Apostolskim duchem wiedziona, pragnęła (...), aby Mieszko z poganina stał się chrześcijaninem”¹⁴⁴. Inni (bp Kowalski) dopowiadali, że Dobrawa, wraz z mężem Mieszkiem, nie tylko uratowała młody ustrój państwowy przed grożącą mu zagładą ze strony niespokojnych sąsiadów, ale – co uznano za donioślejsze – wprowadziła Polskę w kontakt z zachodnią kulturą i nauką¹⁴⁵. Przypisano jej więc znaczącą rolę w dziele chrystianizacji Polski i rozwoju wczesnośredniowiecznego państwa.

140 Zob. AAP, Kuria, sygn. OA XIII/360, b.p.

141 AAP, Kuria, sygn. OA XIII/360, b.p.

142 AAP, Kuria, sygn. OA XIII/360, b.p.

143 AAP, Kuria, sygn. OA XIII/360, b.p.

144 Zob. *Przemówienie księdza Arcybiskupa Metropolity Antoniego Baraniaka podczas publicznej Sesji Episkopatu w Bazylice Archikatedralnej Poznańskiej – 17 IV 1966*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” (1966) nr 6–7, s. 149.

145 Zob. *Kościół w służbie Narodu. Przemówienie J. E. Ks. Bp. Dr. Kazimierza Kowalskiego*, dz. cyt., s. 173.

Wśród wybitnych postaci z okresu średniowiecza wymieniano dodatkowo wielu świętych i błogosławionych Kościoła katolickiego (prof. Adam Vetulani na sesji w Krakowie). Między innymi mało znanego Andrzeja Świerada (pustelnik i święty Kościoła katolickiego, nauczyciel św. Benedykta, męczennika); św. Jacka Odrowąża (polski duchowny katolicki, dominikanin, misjonarz, kaznodzieja); błogosławionego Czesława Odrowąża (prezbiter, polski dominikanin, w 1963 ogłoszony patronem Wrocławia); błogosławionego Bronisława Bonawenturę Markiewicza (ksiądz katolicki, założyciel Zgromadzenia Świętego Michała Archaniola, pedagog); świętą Kingę (węgierska królewna z dynastii Arpadów, księżna krakowska i sandomierska, a następnie zakonnica w Zakonie Świętej Klary); błogosławioną Salomee (polska księżniczka, zakonnica w Zakonie Świętej Klary, pierwsza klaryska polskiej gałęzi tego zakonu); świętą Jadwigę Andegaweńską (królowa Polski z dynastii Andegawenów, apostołka Litwy i patronka Polski); św. Jana z Dukli (polski święty katolicki, pustelnik, franciszkanin, pod koniec życia w surowszej gałęzi zakonu oo. bernardynów); św. Szymona z Lipnicy (prezbiter, kapłan z zakonu oo. bernardynów)¹⁴⁶. Panteon świętych starannie wpisano w dzieje narodowe.

Wymieniano też godnych następców apostołów. Prymas Wyszyński, otwierając sesję w Warszawie, podkreślał, że „naród polski, poczynając od pierwszego biskupa Poznania, Jordana, który ochrzcił Mieszka I, poprzez św. Wojciecha, św. Stanisława, przez dziesięć wieków, aż do dni dzisiejszych miał godnych następców Apostołów (...)”¹⁴⁷. Bp Baranowicz w Gnieźnie wymienił kilku prymasów, wybierając tych szczególnie zasłużonych dla dziejów Kościoła i państwa. Byli to: Henryk Kietlicz (zaliczany w historiografii kościelnej do grona najwybitniejszych biskupów polskich XIII stulecia przede wszystkim za konsekwencję w dążeniu do uniezależnienia Kościoła od władzy świeckiej i bezwzględnego przestrzegania celibatu przez duchowieństwo)¹⁴⁸; Jakub Świnka (orędownik zjednoczenia państwa polskiego,

146 Zob. AKM w Krakowie, *Sacrum Poloniae*, sygn. AKKW E/VII/5, s. 89.

147 P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 259.

148 Zob. B. Kruszyk, *Henryk Kietlicz*, http://www.archidiecezja.pl/historia_archidiecezji/poczet_arcybiskupow/henryk_kietlicz.html (15.05.2020).

od 1283 roku arcybiskup gnieźnieński, w historiografii kościelnej zapisał się najwybitniejszy ustawodawca XIII wieku i mąż opatrnościowy, który w dużym stopniu przyczynił się do odnowienia Królestwa)¹⁴⁹; Mikołaj Trąba (blisko związany z dworem królewskim Władysława Jagiełły)¹⁵⁰; Jan Łaski (służył Kazimierzowi i Aleksandrowi Jagiellończykowi, odgrywał ważną rolę na scenie politycznej, był m.in. współautorem konstytucji *Nihil novi*, choć zarzuca się mu rozrzutność i interesowność, to docenia jego reformy na rzecz Kościoła)¹⁵¹; Wojciech Baranowski (arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski bliski współpracownik króla Stefana Batorego)¹⁵².

Z kolei bp Kazimierz Kowalski w swym wystąpieniu w Poznaniu omówił znaczenie poszczególnych włodarzy kościelnych dla rozwoju i umacniania Kościoła, zaczynając od św. Wojciecha, a kończąc na ks. kardynale Wyszyńskim¹⁵³. Sporo uwagi poświęcił postaci Augusta Hlonda, prymasa Polski międzywojennej¹⁵⁴. Uznał, że był „opatrnościowym przewodnikiem na międzywojennym szlaku pielgrzymstwa polskiego, chlubą Kościoła i sługą Narodu”¹⁵⁵.

149 Zob. B. Kruszyk, *Jakub Świnka*, http://www.archidiecezja.pl/historia_archidiecezji/poczet_arcybiskupow/jakub_swinka.html (15.05.2020).

150 Zob. B. Kruszyk, *Mikołaj Trąba*, http://www.archidiecezja.pl/historia_archidiecezji/poczet_arcybiskupow/mikolaj_traba.html (15.05.2020).

151 Zob. B. Kruszyk, *Jan Łaski*, http://www.archidiecezja.pl/historia_archidiecezji/poczet_arcybiskupow/jan_laski_.html (15.05.2020).

152 Zob. Archiwum archidiecezji Poznańskiej, sygn. OA XIII/360, b.p. W świeckiej publicystyce milenijnej wielu biskupów przedstawiano w niekorzystnym świetle. K. Wojciechowski, *Biskupi nigdy narodu nie zdradzili*, „Głos Nauczycielski” (1966) nr 9, s. 3.

153 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/88, s. 173.

154 Zob. *Kościół w służbie Narodu, Przemówienie J. E. Ks. Bp. Dr. Kazimierza Kowalskiego*, dz. cyt., s. 175. W 1960 roku odsłonięto pomnik prymasa Augusta Hlonda (Archikatedra św. Jana w Warszawie, 22 października 1960 roku). Zob. AAN, EP Zb., Archiwum Instytutu Prymasowskiego, Ks. Stefan Kardynał Wyszyński. Listy, Kazania, Przemówienia 1960, (dalej: Listy, Kazania, Przemówienia). Odsłonięcie pomnika zbiegło się w czasie z opublikowaniem w IX tomie *Polskiego Słownika Biograficznego* (1960–1961) biogramu Augusta Hlonda, prymasa Polski, którego autorem był ks. Mieczysław Żywczyński, związany z ruchem tzw. księży patriotów i środowiskiem PAX. Tekst ten prezentował Hlonda w barwach raczej ciemnych. M. Filipowicz, *Mieczysław Żywczyński. Dylematy kapłana i historyka w PRL*, w: *Klio Polska. Studia i materiały z dziejów polskiej historiografii po II wojnie światowej*, Warszawa 2006, s. 62–63.

155 M. Filipowicz, *Mieczysław Żywczyński. Dylematy kapłana i historyka w PRL*, dz. cyt., s. 177.

Do tego panteonu zaliczył też kardynała Wyszyńskiego¹⁵⁶. Wyeksponowanie postaci prymasa Wyszyńskiego, orędownika kościelnych obchodów milenijnych, niewątpliwie wzmacniać miało jego autorytet wśród wiernych.

Wspomniany bp Kowalski w przemówieniu wygłoszonym podczas sesji naukowej w Bazylice Archikatedralnej w Poznaniu wymienił też innych, poza biskupami, „przywódców życia duchowego”. Ograniczając się z konieczności do kolebki państwowości polskiej, czyli do Wielkopolski, przywołał kilka postaci, a ich działalność omówił w kontekście najtrudniejszego dla Polski okresu – utraty niepodległości¹⁵⁷. Docenił Edmunda Bojanowskiego (polski działacz społeczny, twórca ochronek wiejskich, założyciel Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Marii Panny, błogosławiony Kościoła katolickiego), ks. prałata Piotra Wawrzyniaka (wielkopolski działacz społeczny, oświatowy i gospodarczy, patron Związku Spółek Zarobkowych i Gospodarczych), a także Honorata Koźmińskiego (polskiego kapucyna, teologa, prezbitera, założyciela wielu zgromadzeń zakonnych oraz błogosławionego Kościoła rzymskokatolickiego).

Spśród duchownych wymienił też Adama Chmielowskiego, późniejszego Brata Alberta, uczestnika powstania styczniowego¹⁵⁸, a także Józefa Kalinowskiego (o. Rafała od św. Józefa karmelity bosego)¹⁵⁹. Spotykane wśród historyków opinie, że w czasie niewoli nie wszyscy katolicy chlubnie się spisali, że wierni i duchowieństwo znajdowali się „po obu stronach barykady”, chciał „sprowadzić do prawdziwych rozmiarów”. Dowodem na to miał być fakt, że podczas Kulturkampfu w diecezji Chełmińskiej zdecydowana większość księży pozostała wierna „wobec wiary i własnego Narodu”¹⁶⁰. Wybór postaci, związanych z postawą patriotyczną – zarówno w walce niepodległościowej, jak i w „pracy u podstaw” – nie był przypadkowy.

156 Zob. AAN, Urząd ds. Wyznań, sygn. 78/88, s. 173.

157 Zob. *Kościół w służbie Narodu, Przemówienie J. E. Ks. Bp. Dr. Kazimierza Kowalskiego*, dz. cyt., s. 174.

158 Zob. M. Kaczmarczyk, *Udział Adama Chmielowskiego w powstaniu styczniowym*, „Nasza Przeszłość” 18 (1963), s. 19.

159 Zob. R. Bender, *Działalność Józefa Kalinowskiego (o. Rafała od św. Józefa karmelity bosego) w powstaniu styczniowym*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 8 (1965) nr 2, s. 53.

160 R. Bender, *Działalność Józefa Kalinowskiego*, dz. cyt., s. 177.

Nie zapomniano również (ksiądz Witeska) o ludziach zasłużonych dla Kościoła katolickiego w czasie najtragiczniejszego w dziejach Polski okresu – wojny i okupacji, jak o. Maksymilian Maria Kolbe (polski franciszkanin konwentualny, prezbiter, gwardian, misjonarz, męczennik, święty Kościoła katolickiego); Władysław Emil Korniłowicz (ksiądz katolicki, współtwórca i kierownik duchowy Dzieła Lasek, w czasie okupacji, narażając życie, prowadził wykłady dla sióstr i grupy świeckich); Ignacy Kłopotowski (ksiądz katolicki, który nazwany został niestrudżonym redaktorem i wydawcą pism katolickich)¹⁶¹. Wzorce osobowe – nie tylko z 1000-letniej przeszłości, ale też z czasów współczesnych – były potrzebne Kościołowi.

Kościelne obchody Milenium Chrztu Polski zaowocowały serią prelekcji dostosowanych do potrzeb Kościoła, a skierowanych do szerokiej rzeszy wiernych. Przekaz ten niewątpliwie był skrótowy, przedstawiony barwnym językiem, utrzymany w klimacie gloryfikacji Kościoła katolickiego i jego dziejów. Cechowało go uwznioślenie oraz nieukrywane emocjonalne zaangażowanie autorów. Milenijny przekaz ukazywał ciągłość i trwanie Kościoła od tysiąca lat. Ową trwałość obrazowano na tle ogromnej wagi aktu z 966 roku. Przejawiać się ona miała w powiązaniu Kościoła z całokształtem życia społecznego i politycznego. Bardzo doniosłym elementem obecności Kościoła od tysiąclecia była trwałość parafii, diecezji, zakonów. Ważny był też jego udział w organizacji i administracji państwa. Charakterystyczne w milenijnym przekazie było wyciszenie słabych stron w działalności Kościoła. Ważna była również współczesność, którą – podobnie jak tysiącletnie dzieje chrześcijaństwa w Polsce – przedstawiano zgodnie z potrzebami Kościoła. Los Polaków po II wojnie światowej – kształtowany przez państwo i Kościół, propagandę państwową i duszpasterstwo kościelne – był specyficzny. Stąd wynikało jednostronne spojrzenie na dzieje, zarówno przez stronę kościelną, jak i państwową.

161 Zob. P. Raina, „*Te Deum*”, dz. cyt., s. 260.

ABSTRACT

The continuity of the catholic church in Poland for a thousand years. Message from the session of the Polish Episcopate during the millennial aniversary of the Baptism of Poland (1966/67)

The church celebrations of the Millennium of the Baptism of Poland in 1966/67 resulted in a series of lectures for the needs of the Church, addressed to a large number of believers. These lectures used effective language, glorifying the Catholic Church and its history. The Millennium Message emphasized the thousand-year continuity and stability of the Church. They were presented in light of the enormous importance of the Act of 966. This continuity was to be manifested in the connection of the Church with social and political life. A very important element of the presence of the Church for millennia has been the stability of parishes, dioceses, and orders. Its participation in the organization and administration of the state was also important. The present-day activity of the Church was also important, as it was presented in accordance with the needs of the Church. The millennium message also did not mention the weaknesses in the activity of the Church; instead, it focused on the idealization of its history.

BIBLIOGRAFIA

- „*Te Deum laudamus*”, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” (1966) nr 4, s. 69–79.
- Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Urząd do Spraw Wyznań w Warszawie ([1896, 1919–1949] 1950–1990), sygn. 78/71; sygn. 78/83; sygn. 78/84; sygn. 78/86; 78/88; 78/93.
- Archiwum Akt Nowych, Episkopat Polski Zb., Archiwum Instytutu Prymasowskiego, Ks. Stefan Kardynał Wyszyński. Listy, Kazania, Przemówienia 1960.
- Archiwum Akt Nowych, Polska Zjednoczona Partia Robotnicza Komitet Centralny w Warszawie 1905–1947, 1948–1990, sygn. 237/XVI/457; sygn. 237/XIX/93.
- Archiwum Archidiecezji Poznańskiej, Kuria Metropolitarna Uroczystości milenijne w diecezjach Polski 14 IV – 11 IX 1966, t. 1, sygn. OA–XIII–358.
- Archiwum Archidiecezji Poznańskiej, Kuria Metropolitarna, sygn. OA XIII/360.
- Archiwum Archidiecezji Warszawskiej, Kancelaria Prymasa Wyszyńskiego, sygn. SPP/II/4.126.

- Archiwum Diecezjalne w Kiecach, Korespondencja z Prymasem 1962–1966, sygn. OA 10/5.
- Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku, sygn. IPN Gd 003/4/1 DVD.
- Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Kielcach, sygn. IPN 0416/1057.
- Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie, sygn. IPN BU 1585/4650.
- Archiwum Kurii Krakowskiej, Sacrum Poloniae Millenium Archidiecezji Krakowskiej 6–8 maja 1966, sygn. AKKW E/VII/5.
- Archiwum PAN w Poznaniu, Materiały Józefa Kostrzewskiego, sygn. P III – 51 (korespondencja, Kuc–KZ), akta w opracowaniu.
- Bender R., *Działalność Józefa Kalinowskiego (o. Rafała od św. Józefa karmelity bosego) w powstaniu styczniowym*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 8 (1965) nr 2, s. 47–61.
- Białecki K., *Profesor Józef Kostrzewski jako człowiek Kościoła*, „Fontes Archaeologici Posnanienses” 50 (2014) cz. 1, s. 181–188.
- Bogdanowicz P., *Geneza powstania Metropolii Gnieźnieńskiej*, „Tygodnik Powszechny” (1966) nr 18, s. 2–4.
- Czaczkowska E. K., *Kardynał Wyszyński*, Warszawa 2009.
- Dowiat J., *Metryka chrztu Mieszka I i jej geneza*, Warszawa 1961.
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.
- Dudek A., *Przebieg obchodów milenijnych w Polsce w latach 1966–1967*, w: *Zapomniany rok 1966. W xxx rocznicę obchodów Milenium Chrztu Polski*, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1996, s. 31–45.
- Filipowicz M., *Mieczysław Żywczyński. Dylematy kapłana i historyka w PRL*, w: *Klio Polska. Studia i materiały z dziejów polskiej historiografii po II wojnie światowej*, t. 2, red. A. Wierzbicki, Warszawa 2006, s. 45–65.
- Gierzwałd, <http://encyklopedia.warmia.mazury.pl/index.php/Gierzwa%C5%82d> (15.05.2020).
- Gocel T., *Działania aparatu bezpieczeństwa wobec duchowieństwa diecezji kieleckiej w latach Wielkiej Nowenny i Millennium Chrztu Polski (1957–1966)*, w: *W kręgu obchodów milenijnych na Kielecczyźnie (1957–1966/67)*, red. A. Młynarczyk-Tomczyk i Sz. Orzechowski, Kielce 2017, s. 83–100.
- Grodecki R., Zachorski S., *Dzieje Polski średniowiecznej*, t. 1 (do roku 1333), red. J. Wyrozumski, Kraków 1995.
- Janiak J., *Polska publicystyka katolicka okresu dwudziestolecia międzywojennego wobec materializmu historycznego i dialektycznego*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 39 (1990), s. 119–150.

- Jankowiak S., *Milenium Polski*, Poznań 2006.
- Jasienica P., *Trzej Kronikarze*, Warszawa 1992.
- Kaczmarczyk M., *Udział Adama Chmielowskiego w powstaniu styczniowym*, „*Nasza Przeszłość*” 18 (1963), s. 19–33.
- Kłoczowski J., *Słowo Wstępne*, w: *Rozwój organizacji Kościoła w Polsce*, „*Znak*” (1965) nr 137–138, s. 1391–1403.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie: grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XI wieku*, Kraków 1964.
- Kościół w służbie Narodu*, Przemówienie J. E. Ks. Bp. Dr. Kazimierza Kowalskiego wygłoszone podczas sesji naukowej w Bazylice Archikatedralnej w Poznaniu – 17 IV 1966 r., „*Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej*” (1966), nr 8, s. 172–179.
- Kruszyk B., *Henryk Kietlicz*, http://www.archidiecezja.pl/historia_archidiecezji/poczet_arcybiskupow/henryk_kietlicz.html (15.05.2020).
- Kruszyk B., *Jakub Świnka*, http://www.archidiecezja.pl/historia_archidiecezji/poczet_arcybiskupow/jakub_swinka.html (15.05.2020).
- Kruszyk B., *Jan Łaski*, http://www.archidiecezja.pl/historia_archidiecezji/poczet_arcybiskupow/jan_laski_.html (15.05.2020).
- Kruszyk B., *Mikołaj Trąba*, http://www.archidiecezja.pl/historia_archidiecezji/poczet_arcybiskupow/mikolaj_traba.html (15.05.2020).
- Labuda G., *Organizacje państwowe Słowian zachodnich w okresie kształtowania się państwa polskiego (od VI do połowy X wieku)*, w: *Początki Państwa Polskiego Księga Tysiąclecia*, t. 1, Poznań 1962, s. 43–72.
- List Pasterski Episkopatu Polski na Tysiąclecie Chrztu Polski*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 423–429.
- Łukomski M., *Stefan Wyszyński, myśl historyczna jako element walki z totalitaryzmem w działalności prymasa*, Warszawa 2011.
- Mirgos Z., *Obchody milenijne Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w latach 1956–1967*, Warszawa 1980.
- Młynarczyk-Tomczyk A., *W kręgu polityki, nauki i popularyzacji. Obchody „Polskiego Tysiąclecia” (1957–1966/67)*, Kielce 2019.
- Noszczak B., „*Sacrum*” czy „*Profanum*”. *Spór o istotę obchodów Milenium polskiego (1949–1956)*, Warszawa 2002.
- Noszczak B., *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego (1953–1956)*, Warszawa 2008.
- Plezia M., *Dookoła sprawy św. Stanisława*, Kraków 2003.

- Plezia M., *Trzecie źródło do sprawy biskupa Stanisława ze Szczepanowa*, Kraków 1966, Nadb.: Sprawozdania z Posiedzeń Komisji PAN, lipiec–grudzień 1966.
- Polskie Tysiąclecie – Uchwała Komitetu Przygotowawczego Obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego akceptowana na posiedzeniu Rady Państwa w dn. 12 lutego 1960 r., „Kwartalnik Historyczny” 67 (1960) nr 1, s. 3–9.
- Prinke A., *Poza archeologią: Józefa Kostrzewskiego działalność społeczna, obywatelska i patriotyczna*, „Fontes Archaeologici Posnanienses” 50 (2014) cz. 1, s. 163–175.
- Przemówienie J.E. Ks. Biskupa Dr Józefa Drzazgi ordynariusza diecezji warmińskiej na milenijnej sesji naukowej we Fromborku dnia 19 czerwca 1966 r., „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” (1966), nr 5, s. 204–206.
- Przemówienie księdza Arcybiskupa Metropolity Antoniego Baraniaka podczas publicznej Sesji Episkopatu w Bazylice Archikatedralnej Poznańskiej – 17 IV 1966, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 6–7 (1966), s. 149–151.
- Raina P., „*Te Deum*” narodu polskiego. Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w świetle dokumentów kościelnych, Olsztyn 1991.
- Sikorski B., *Biskup Płocki, Dekret o uroczystościach milenijnych w diecezji płockiej*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” (1966) nr 1–2, s. 151–152.
- Stobiecki R., *Między kontynuacją a dyskontynuacją*, w: *Humanistyka polska w latach 1945–1990*, red. U. Jakubowska i J. Myśliński, Warszawa 2008, s. 127–155.
- Strauchold G., *Myśl Zachodnia i jej realizacja w Polsce Ludowej w latach 1945–1957*, Toruń 2003.
- Szenk W., *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. P. Kałwa, M. Rechowicz, Lublin, t. 1, s. 139–218.
- Szapkowski Z., *Milenium a dzień dzisiejszy*, „Więź” 95 (1966) nr 3, s. 3–65. *Święta Lipka*, <http://www.swlipka.pl/dla-pielgrzyna/historia>.
- Tazbir J., *Najnowsze spory o polskie przedmurze: 1939–1992*, „Kwartalnik Historyczny” 100 (1993) nr 4, s. 251–264.
- Tazbir J., *Polskie Przedmurze Chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa 1987.
- Terlecki R., *Miecz i tarcza komunizmu. Historia aparatu bezpieczeństwa w Polsce 1944–1990*, Kraków 2007.
- Uchwała Rady Państwa z dnia 18 II 1958 r. w sprawie przygotowań Obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego, „Monitor Polski” (1958) nr 12, poz. 78.

- Uchwała Sejmu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 25 II 1958 r. w sprawie obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego*, „Monitor Polski” (1958) nr 16, poz. 98.
- Urząd ds. prześladowania Kościoła*, <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/484969,Urzad-ds-przesladowania-Kosciola> (15.05.2020).
- Ustawa o rozwoju systemu oświaty i wychowania w Polsce Ludowej. Materiały z dyskusji sejmowej*, wybór K. Kuligowska, Warszawa 1961.
- Wagner B., *Strategia wychowawcza w PRL*, Warszawa 2009.
- Wejroch J., *Milenium a dzień dzisiejszy*, „Więź” 95 (1966) nr 3, s. 3–65.
- Wojciechowski K., *Biskupi nigdy narodu nie zdradzili*, „Głos Nauczycielski” 1966, nr 9, s. 3.
- Wojcieszek E., *Najtrudniejszy przeciwnik. O arcybiskupie Antonim Baraniaku (1904–1977)*, „Kronika Miasta Poznania” 1 (2016), s. 188–198.
- Z czynności Arcybiskupich. Udział Diecezji Lubelskiej w dziejach tysiącletnich Kościoła w Polsce*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” (1966) nr 4–8, s. 166–172.
- Z życia Kościoła w Polsce i w diecezji*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 1–2 (1966), s. 182–191.
- Zarządzenia i Komunikaty Kurii Arcybiskupiej. Wielki Jubileusz Tysiąclecia Chrztu Polski 1966 r.*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 4 (1966), s. 70–79.
- Zaweyski J., *Dzienniki*, t. 2: *Wybór z lat 1960–1969*, Warszawa 2012.

Radosław Kubicki

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

MIEJSCE I ROLA RELIGII W POLSKICH USTAWACH ZASADNICZYCH – OD *USTAWY RZĄDOWEJ* DO PROJEKTÓW ZMIANY KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI POLITYCZNEJ

Celem rozdziału jest określenie miejsca i roli religii w przepisach konstytucyjnych obowiązujących w Polsce. Przedmiotem badania objęte zostały wszystkie polskie ustawy zasadnicze, w tym z okresu zaborów i współczesne projekty zmiany obowiązującej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Przystępując do badania poszczególnych konstytucji, najpierw przedstawiano ogólną genezę aktu prawnego oraz wydarzenia mu towarzyszące, w tym celu zastosowano metodę historyczną. Użycie tej metody było także pomocne w kolejnych etapach badania poszczególnych aktów prawnych. Pozwalała ona bowiem między innymi lepiej zrozumieć przyczyny wprowadzanych zmian i nowych przepisów, jak również ogólną konstrukcję aktu prawnego. Następnie zastosowano metodę analizy treści, dzięki której najpierw wyselekcjonowano przepisy dotyczące zagadnień religijnych, które potem charakteryzowano, zwracając uwagę na dwa elementy: ich znaczenia oraz

rozmieszczenia w akcie prawnym. Z kolei dzięki metodzie komparatystycznej dokonano porównania treści konstytucji, co umożliwiło znalezienie wszystkich zmian i nowo wprowadzanych przepisów. Oprócz tego posłużono się metodą statystyczną, którą wykorzystano przy obliczaniu ilościowego i procentowego udziału przepisów dotyczących kwestii religijnych w rozpatrywanych ustawach zasadniczych. Poza tym dokonana analiza wybranych projektów zmiany obowiązującej obecnie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, wnoszonych przez istniejące współcześnie partie polityczne, umożliwiła przedstawienie możliwych kierunków rozwoju prawa konstytucyjnego w Polsce w zakresie problematyki religijnej.

Dwudziestego czwartego grudnia 1789 roku tzw. Sejm Wielki przyjął akt prawny o charakterze ogólnoustrojowym zatytułowany *Zasady do poprawy formy rządu*¹. W praktyce *Zasady...* tylko poprzedziły uchwalenie *Ustawy rządowej*, czyli Konstytucji Rzeczypospolitej z 3 maja 1791 roku.² *Ustawa rządowa* powszechnie uznawana jest za pierwszą ustawę zasadniczą nie tylko w Polsce, ale również w całej Europie, i drugą na świecie (po konstytucji Stanów Zjednoczonych z 1787 roku)³. Ustanowiła ona podstawy ustrojowe Rzeczypospolitej, składającej się z Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Obowiązywała ona niecałe 15 miesięcy, tj. od 5 maja 1791 roku do 23 lipca 1792 roku⁴.

1 Zob. *Zasady do poprawy formy rządu*, w: *Volumina legum*, t. 9, Kraków 1889, s. 157–159; *Prawa kardynalne (1768–1791)*, wyd. Z. Kaczmarczyk, Poznań 1947, s. 5, 20–23.

2 Rękopis zawierający treść Konstytucji z 3 maja znajduje się w: Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Tzw. Metryka Litewska, dział VII, sygn. 4, k. 75–82.

3 Zob. K. Bauer, *Uchwalenie i obrona Konstytucji 3 Maja*, Warszawa 1991, s. 135–144, 165; J. Kuznecowiene, *Lithuania*, w: *Encyclopedia of World Constitutions*, ed. G. Robberts, New York 2007, s. 544.

4 Zob. Z. Szczańska, *Ustawa Rządowa z 1791 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 45–46, 90; K. Bauer, *Uchwalenie i obrona Konstytucji 3 Maja*, dz. cyt., s. 219–220; Ł. Kądziela, *Rok realizacji reform majowych (1791–1792)*, w: *Rok monarchii konstytucyjnej. Piśmiennictwo polskie lat 1791–1792 wobec Konstytucji 3 Maja*, red. T. Kostkiewiczowa, Warszawa 1992, s. 7–27; R. Kubicki, *Współczesne znaczenie polityczne i społeczne Konstytucji 3 maja w Polsce i na arenie międzynarodowej*, w: *Państwo i prawo wobec wyzwań u progu trzeciej dekady XXI wieku*, red. R. M. Czarny, Ł. Baratyński, P. Ramiączek, K. Spryszak, Toruń 2020, s. 120–122.

Przepisy odnoszące się do religii można znaleźć w preambule oraz w pięciu artykułach (I, VI, VII, IX, X) Konstytucji z 1791 roku. Biorąc pod uwagę, że cała *Ustawa rządowa* składa się z preambuły i 11 artykułów, można stwierdzić, że kwestie religijne podniesione zostały w aż 50% częściach składowych tej Konstytucji. Natomiast nie licząc preambuły, rozpatrywane zagadnienia zostały zawarte w około 45% wszystkich artykułów analizowanej ustawy zasadniczej. Potwierdzeniem szczególnie ważnej roli problematyki religijnej w *Ustawie rządowej* jest również fakt, że już na jej początku podniesiona została ta tematyka, tj. w preambule i w art. I.

Preambuła i art. VII Konstytucji z 1791 roku odwołują się do Boga. Takie odwołanie zawiera już pierwsze zdanie, otwierające całą badaną ustawę zasadniczą: „W imię Boga, w Trójcy Świętej Jedyne”⁵. Można to interpretować jako oddanie się państwa i narodu polskiego pod Bożą opiekę oraz podkreślenie, że stanowione prawo ma szczególną, uświęconą wagę, dlatego powinno być traktowane z należyтым szacunkiem i powagą. Świadczy to jednak przede wszystkim o szczególnej roli Kościoła rzymskokatolickiego, co potwierdzone zostało w kolejnych przepisach, w tym szczególnie w art. I. Artykuł ten przyznawał bowiem katolicyzmowi status religii panującej w ówczesnej Rzeczypospolitej oraz zakazywał odstąpienia od wiary rzymskokatolickiej. Równocześnie jednak gwarantował wolność wyznania wszystkim innowiercom⁶.

Drugie w kolejności zdanie preambuły stwierdza, że Stanisław August Poniatowski jest królem Polski w pierwszej kolejności z Bożej łaski, a dopiero później dodano, że został on wybrany z woli narodu⁷. Podobnie odniesienie można znaleźć w art. VII, gdzie na każdego króla obejmującego władzę nałożono obowiązek składania przysięgi na Boga i naród, że będzie stał na straży Konstytucji⁸. Takie połączenie tradycji religijnej z ważną rolą

5 *Ustawa rządowa*, w: *Volumina legum*, t. 9, dz. cyt., s. 220.

6 Zob. *Ustawa rządowa*, dz. cyt., art. I (s. 220).

7 W praktyce Stanisław August Poniatowski został wybrany na króla Polski dzięki poparciu carowej Katarzyny II, a nawet można stwierdzić, że został Polsce narzucony. Zob. J. Kitowicz, *Pamiętniki, czyli Historia polska*, Warszawa 2005, s. 143–144; A. Zgorzelska, *Stanisław August – nie tylko mecenas*, Warszawa 1996, s. 8; K. Zienkowska, *Stanisław August Poniatowski*, Wrocław 2004, s. 106–121.

8 Zob. *Ustawa rządowa*, dz. cyt., art. VII (s. 223).

narodu – zgodnie z oświeceniowymi poglądami – było wówczas dosyć oryginalnym rozwiązaniem⁹.

Poza tym warto zwrócić uwagę, że *Ustawa rządowa* nie wskazuje jednoznacznie, jakiego wyznania powinna być osoba obejmująca tron polski. Można się jedynie domyślić, że raczej powinien to być katolik. Art. x zaznacza tylko, że przyszli następcy tronu powinni być wychowywani w sposób religijny, etyczny, w uwielbieniu ojczyzny oraz w poszanowaniu wolności i Konstytucji¹⁰.

Konstytucja w kilku miejscach odnosi się również do dostojników kościelnych. Wśród kompetencji króla wymieniono między innymi prawo do nominowania biskupów¹¹. Biskupi mają także prawo zasiadania z urzędu w senacie¹². Oprócz tego podkreślona została ważna rola prymasa jako przełożonego polskiego duchowieństwa i prezesa Komisji Edukacji Narodowej, a w razie zaistniałej potrzeby również regenta¹³.

Poza tym *Ustawa rządowa* zrównywała w prawach szlachtę, przyznając jej prawo do piastowania urzędów i zasiadania w sejmie, bez względu na wyznaną religię¹⁴. Jednak jedna z tzw. ustaw okołokonstytucyjnych¹⁵, czyli mających stanowić uzupełnienie i uszczegółowienie przepisów zawartych w Konstytucji, zatytułowana *Sejmy* i wydana 13 maja 1791 roku, a więc zaledwie 10 dni po uchwaleniu *Ustawy rządowej*, zastrzegła, że urząd ministra powinien pełnić majątny szlachcic wyznania rzymskokatolickiego¹⁶. Skoro jednak Konstytucja z 3 maja wprowadzała zasadę nadrzędności tego aktu prawnego nad innymi i sama stanowiła o równości szlachty w staraniu się o wszelkiego rodzaju urzędy, można stwierdzić, że przywołany przepis zawarty w ustawie o sejmach nie powinien być przyjęty i uznawany. Jednak

9 Zob. też: A. Dziadzio, *Konstytucja 3 maja 1791 roku na tle koncepcji ustrojowych Oświecenia*, „Państwo i Społeczeństwo” 6 (2006) nr 4, s. 163–177.

10 Zob. *Ustawa rządowa*, dz. cyt., art. x (s. 225).

11 Zob. *Ustawa rządowa*, dz. cyt., art. vii (s. 223).

12 Zob. *Ustawa rządowa*, dz. cyt., art. vi (s. 222).

13 Zob. *Ustawa rządowa*, dz. cyt., art. vii, ix (s. 223–224).

14 Zob. *Ustawa rządowa*, dz. cyt., art. ii (s. 220).

15 Zob. W. Uruszczyk, *Ustawy okołokonstytucyjne Sejmu Wielkiego z 1791 i 1792 roku*, „Kra-kowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2013 nr 6(3), s. 247–258.

16 Zob. *Sejmy. Prawo uchwalone dnia 13 maja 1791 r.*, Kórnik 1985, art. xiv, ust. 18 (s. 106).

nie został on wówczas zakwestionowany. Także przez współczesnych badaczy przedmiotu uważany jest za wiążący¹⁷.

Po rozbiorach Pierwszej Rzeczypospolitej, w następstwie zawartych przez Francję z Rosją i Prusami traktatów w Tylży w 1807 roku, powstało Księstwo Warszawskie, stanowiące namiastkę odrodzonej, polskiej państwowości¹⁸. Początkowo Komisja Rządząca, która pełniła funkcję polskiego rządu tymczasowego, dążyła do przywrócenia Konstytucji z 3 maja 1791 roku.¹⁹ Nie udało się jednak tego osiągnąć, a 22 lipca 1807 roku cesarz Francuzów Napoleon Bonaparte podpisał *Statut constitutional du Duché de Varsovie*, czyli *Ustawę konstytucyjną Księstwa Warszawskiego*²⁰. Jej treść przedstawiono stronie polskiej w Dreźnie²¹. Główne zasady zawarte w ustawie zasadniczej miał osobiście podyktować Napoleon, jej projekt miał przygotować Étienne Vincent de Margnolas – pierwszy rezydent francuski w Warszawie, dodatkowo uwzględnione zostały pewne postulaty Komisji Rządzącej, to wszystko jeszcze miał uzupełnić, uporządkować i opracować francuski minister sekretarz stanu Hugues-Bernard Maret²². Nadana Konstytucja bazowała zatem w dużej części na francuskiej myśli konstytucyjnej i została stronie polskiej wprost narzucona (konstytucja okrojowana). Świadczy o tym również fakt, że za jej oryginał uznano wersję w języku francuskim²³.

17 Zob. Z. Szcząska, *Ustawa Rządowa z 1791 r.*, dz. cyt., s. 68; P. Bała, *Pod wezwaniem Boga czy Narodu. Religia a ustój – studium przypadku polskich konstytucji*, Warszawa 2010, s. 128.

18 Zob. *Traktat zawarty pomiędzy Francją a Prusami, Tylża, 9 lipca 1807 r.*, w: *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów*, oprac. L. Gelberg, t. 1, Warszawa 1954, art. xv (s. 18); *Traktat pokojowy francusko-rosyjski z 25 czerwca/7 lipca 1807 r.*, w: *Historia ustroju i prawa w Polsce 1772/1795–1918*, wyd. M. Kallas, M. Krzymkowski, Warszawa 2006, art. v i in. (s. 47).

19 Zob. M. Adamczyk, S. Pastuszka, *Konstytucje polskie w rozwoju dziejowym 1791–1982*, Warszawa 1985, s. 60.

20 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, „Dziennik Praw” 1 (1810), s. I–XLVII.

21 Zob. S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795–1918*, Warszawa 1997, s. 42.

22 Zob. B. Grochulska, *Małe państwo wielkich nadziei*, Warszawa 1987, s. 22; M. Kallas, *Ustawa Konstytucyjna Księstwa Warszawskiego z 1807 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 110–113.

23 Zob. W. Sobociński, M. Senkowska-Gluck, *Źródło prawa i poznania prawa*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 3: *Od rozbiorów do uwłaszczenia*, red. J. Bardach, M. Senkowska-Gluck, Warszawa 1981, s. 70–71.

Do problematyki religijnej odnosi się w sumie 10 artykułów zawartych w Konstytucji Księstwa Warszawskiego, tj. art. 1, 2, 3, 11, 23, 24, 32, 58, 59 i 83. Cała rozpatrywana ustawa zasadnicza składała się z 89 artykułów pogrupowanych w 12 tytułach. Artykuły odnoszące się do religii stanowią zatem około 11% wszystkich artykułów Konstytucji. Pomimo że wydaje się, że są one porzucane po całej *Ustawie konstytucyjnej*, tak naprawdę najważniejsze są dwa lub trzy pierwsze artykuły, które zostały umieszczone w pierwszym, nienazwanym tytule Konstytucji, stanowiąc 75% jego zawartości²⁴. Można zatem stwierdzić, że zostały one w dużej części zgrupowane w jednym miejscu, a w dodatku umieszczone na początku Konstytucji, co teoretycznie powinno wskazywać na szczególną ich wagę.

Konstytucja Księstwa Warszawskiego uznawała katolicyzm za religię stanu²⁵. Tego określenia nie utożsamiano jednak z religią państwową, jak było w Konstytucji z 3 maja 1791 roku, ale interpretowano zwięźle jako uprzywilejowanie w ceremoniale państwowym²⁶. Z kolei art. 2 *Ustawy konstytucyjnej* z 1807 roku stanowił wolność wyznania²⁷. Natomiast reszta przepisów zawartych w Konstytucji odnosiła się do organizacji i roli Kościoła rzymskokatolickiego przede wszystkim w strukturze władzy cywilnej. Plebani i wikariusze dopuszczeni zostali do udziału w zgromadzeniach gminnych²⁸. Określona została ilość biskupów wchodzących w skład senatu (art. 23 i 32) i sposób ich mianowania (art. 24), wskazując przy tym, że dostojnikiem tym może zostać tylko obywatel Księstwa (art. 83)²⁹. Poza tym za wzorem francuskich doświadczeń administracyjnych kwestie zarządzania państwem powierzono pięciu ministrom resortowym, z których najważniejszym był minister spraw wewnętrznych i czci religijnych³⁰.

24 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt. tytuł I (s. II–III).

25 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt., art. 1 (s. II–III).

26 Zob. M. Kallas, *Ustawa Konstytucyjna Księstwa*, dz. cyt., s. 148.

27 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt., art. 2 (s. II–III).

28 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt., art. 58 i 59 (s. XXVIII–XXXI).

29 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt., art. 23, 24, 32 i 83 (s. XII–XIII, XVI–XVII, XLII–XLIII).

30 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt., art. 11 (s. VI–VII); P. Cichoń, *Rozwój myśli administracyjnej w Księstwie Warszawskim 1807–1815*, Kraków 2006, s. 23, 26–27.

Oprócz tego już w art. 3 *Ustawy konstytucyjnej* dokonano określenia struktury organizacyjnej Kościoła rzymskokatolickiego, która miała się składać się z sześciu diecezji³¹.

Wszystko to mogłoby wskazywać na dużą rolę, jaką miał odgrywać Kościół. W praktyce jednak oznaczało to jedynie uznanie niezaprzeczalnego faktu, że katolicyzm był najbardziej rozpowszechnioną religią na obszarze Księstwa Warszawskiego. Nie chciano jednak Kościołowi przyznać roli ważnego podmiotu, ale poddać go ścisłemu nadzorowi i wpleść instrumentalnie w budowany system administracyjny i polityczny. Świadczy o tym na przykład fakt, że na mocy artykułu 69 *Ustawy konstytucyjnej* z 1807 roku prawo cywilne w Księstwie regulował *Kodeks Napoleona*, który między innymi wprowadził śluby i rozwody cywilne³². W związku jednak z brakami wykwalifikowanej kadry urzędniczej funkcje urzędników stanu cywilnego powierzano duchownym, co zmuszało ich do podejmowania czynności sprzecznych z obowiązującym prawem kanonicznym i było powodem sporów z Kościołem³³. Warto również zwrócić uwagę, że całe państwo podzielono na 6 departamentów³⁴, czyli na tyle samo, ile miało być diecezji. Określenie w Konstytucji ilości diecezji oznaczało także, że ich liczbę, a więc strukturę organizacyjną Kościoła katolickiego, można było zmienić jedynie poprzez nowelizację ustawy zasadniczej³⁵. Niewątpliwie

31 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt., art. 3 (s. II–III).

32 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt., art. 69 (s. xxxvi–xxxvii); K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 1981, s. 229.

33 Zob. K. Sójka-Zielińska, *Prawo cywilne*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 3, dz. cyt., s. 138–139.

34 Zob. *Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, dz. cyt., art. 64 (s. xxxiv–xxxv); J. Malec, D. Malec, *Historia administracji i myśli administracyjnej*, Kraków 2003, s. 96.

35 Procedura zmiany Konstytucji Księstwa Warszawskiego nie została uregulowana w ustawie zasadniczej. Art. 86 stanowił jedynie, że król może „dopełniać” *Ustawę konstytucyjną* przy pomocy dekretów, których projekty miały być przedyskutowane na Radzie Stanu. W praktyce w przypadku konieczności wydania przepisów zmieniających w sposób zdecydowany Konstytucję zwracano się o zgodę do Napoleona Bonapartego (lub jego ministra sekretarza stanu), co oczywiście uwarunkowane było ówczesną sytuacją polityczną, ale formalnie mogło być też tłumaczone faktem nadania Księstwu tego aktu prawnego właśnie przez niego. Zob. W. Sobociński, M. Senkowska-Gluck, *Źródło prawa i poznania prawa*, dz. cyt., s. 71.

ograniczało to swobodę rozwoju Kościoła rzymskokatolickiego i uzależniało go od władzy cywilnej. W tym samym kierunku poszły następne uregulowania prawne. Na przykład w 1808 roku wprowadzono pośrednictwo organów państwowych w kontaktach pomiędzy polskim duchowieństwem a Rzymem oraz konieczność uzyskiwania zgody królewskiej na publikację dokumentów papieskich w Polsce³⁶. Powyższy stosunek do Kościoła wynikał z oddziaływania na Polskę rewolucyjnej Francji i występujących wówczas procesów związanych z laicyzacją i dechrystianizacją społeczeństw europejskich³⁷. Szczególnie w kręgach ówczesnej inteligencji religię utożsamiano wtedy z nietolerancją, która prowadziła do wielu nieszczęść, i generalnie postrzegano ją negatywnie³⁸.

Po upadku Księstwa Warszawskiego powrócono do idei przywrócenia Konstytucji z 3 maja 1791 roku. Jednak między innymi z powodu międzynarodowego identyfikowania tej ustawy zasadniczej z tzw. środowiskami reakcyjnymi znowu nie udało się tego osiągnąć. 25 maja 1815 roku car Aleksander I podpisał w Wiedniu *Zasady Konstytucji Królestwa Polskiego*, które miały stanowić podstawę do prac nad przyszłą Konstytucją państwa polskiego³⁹. Wkrótce potem *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego* została oktrojowana przez cara rosyjskiego – 27 listopada 1815 roku została przez niego podpisana, a zaczęła obowiązywać od momentu jej ogłoszenia, co nastąpiło 24 grudnia tego samego roku⁴⁰. Projekt nowej polskiej Konstytucji przygotowany został prawdopodobnie przez ks. Adama Jerzego Czartoryskiego, Aleksandra Linowskiego, Tadeusza Matuszewicza i hr. Ludwika Platę, a ostatecznych zmian dokonał car Aleksander I z własnej inicjatywy

36 Zob. M. Kallas, *Ustawa Konstytucyjna Księstwa*, dz. cyt., s. 149.

37 Zob. L. J. Rogier, *Wiek Oświecenia i rewolucja (1715–1800)*, w: *Historia Kościoła*, t. 4: 1715–1848, red. L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, Warszawa 1987, s. 113–114 i in.; J. Black, *Europa XVIII wieku 1700–1789*, Warszawa 1997, s. 230–234.

38 Zob. J. Bartyzel, *Tolerancja*, w: J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, t. 1: *Mysł polityczna: główne pojęcia, doktryny i formy ustroju*, Radom 2007, s. 408 i in.

39 Zob. *Zasady Konstytucji Królestwa Polskiego z dn. 25 maja 1815 r.*, w: *Konstytucje polskie 1791–1921*, wyd. M. Handelsman, Warszawa 1922, s. 40–47.

40 Zob. Z. Stankiewicz, *Królestwo Polskie 1815–1863*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 3, dz. cyt., s. 226.

i na wniosek hr. Mikołaja Nowosilcowa⁴¹. Natomiast za oryginał uznany został tekst w języku francuskim⁴².

Cała *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego* składała się z 165 artykułów pogrupowanych w 7 tytułów. Tematykę dotyczącą religii podnosiło 13 artykułów (11, 12, 13, 14, 15, 42, 45, 69, 70, 76, 108, 131, 133), a więc ok. 7,8% wszystkich. Były one porzucane niemal po całej Konstytucji, ale pięć pierwszych, następujących po sobie, zostało zgrupowanych w tytule II pt. *Zaręczenie ogólne*.

Najważniejszym artykułem dotyczącym religii w Konstytucji Królestwa Polskiego był art. 11. Przyznawał on szczególną opiekę wyznaniu rzymskokatolickiemu, nie nadawał mu jednak miana religii panującej lub stanu, jak to było w poprzednich ustawach zasadniczych. Stanowił również wolność wyznania oraz zrównywał w prawach wszystkie wyznania chrześcijańskie, a więc zarówno katolicyzm jak i protestantyzm⁴³. Oznaczało to marginalizację prawną religii niechrześcijańskich, w tym przede wszystkim judaizmu. Ludność żydowska została zrównana w prawach dopiero ukazem carskim z 1862 roku.⁴⁴

W Konstytucji z 1815 roku przyznano również ochronę prawną duchowieństwu każdego wyznania, co w praktyce oznaczało również nadzór administracyjny nad wszystkimi kościołami⁴⁵. Następnie gwarantowano nienaruszalność majątku należącego do kościołów rzymskokatolickiego i unickiego (greko-unickiego) oraz zapowiadano doposażenie kapłanów tych kościołów przez rząd na dobrach narodowych⁴⁶. Także duchowieństwo luterańskie i kalwińskie miało otrzymywać wsparcie ze strony władz⁴⁷.

41 Zob. H. Izdebski, *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego z 1815 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 197 i in.

42 Zob. H. Izdebski, *Ustawa konstytucyjna Królestwa*, dz. cyt., s. 198–199.

43 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, „Dziennik Praw” 1 (1816) nr 1, art. 1 (s. 2–3).

44 Zob. *Ukaz Jego Cesarsko-Królewskiej Mości dotyczący uprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, 5 czerwca 1862, „Dziennik Praw” 60 (1862) nr 180, s. 18–33.

45 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 12 (s. 8–9).

46 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 13 (s. 8–9).

47 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 15 (s. 10–11).

Zgodnie z przepisami zawartymi w Konstytucji Królestwa Polskiego władzę wykonawczą w kwestiach kościelnych sprawowała komisja wyznań religijnych i oświecenia publicznego, na czele której stał minister⁴⁸. Podobnie jak w Konstytucji Księstwa Warszawskiego również w *Ustawie konstytucyjnej* z 1815 roku przyznano prawo do udziału w zgromadzeniach gminnych plebanom i wikariuszom⁴⁹. Uzależniono także liczbę biskupów katolickich w senacie od ilości województw⁵⁰. Dodatkowo jednak miejsce w izbie senackiej przyznano biskupowi unickiemu⁵¹. Poza tym stwierdzono, że arcybiskupów i biskupów wszystkich wyznań mianuje król Polski spośród dwóch kandydatów wskazanych przez namiestnika Królestwa Polskiego⁵². Oprócz tego król miał mianować również sufraganów, prałatów i kanoników⁵³. Tak rozbudowany wpływ na politykę personalną kościołów w Królestwie miał ubezwłasnowolnić dostojników kościelnych i zagwarantować ich lojalność. W ten sposób duchowieństwo miało stać się narzędziem wzmacniającym władzę rosyjską. Miało ono bowiem przemożny wpływ na wiernych i na kształtowanie ich postaw.

Ustawa zasadnicza z 1815 roku stanowiła również, że każdy król będzie równocześnie carem Rosji, co oznaczało także, że będzie on wyznania prawosławnego, co zdarzało się po raz pierwszy w historii Polski⁵⁴. Powodowało to też sytuacje, w których dostojników rzymskokatolickich mianować miał władca wyznający prawosławie. Oprócz tego monarchowie i namiestnicy Królestwa mieli składać przysięgę przed Bogiem, że będą przestrzegać Konstytucji⁵⁵. W praktyce jednak dochodziło do łamania przez nich *Ustawy konstytucyjnej*⁵⁶.

48 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 76 (s. 44–47); J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1773–1848*, w: *Historia Kościoła*, t. 4, dz. cyt., s. 473–474.

49 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 131, 133 (s. 78–83).

50 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 14, 108 (s. 8–9, 64–65).

51 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 14 (s. 8–9).

52 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 42, 69 (s. 24–25, 38–39).

53 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 42 (s. 24–25).

54 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 3 (s. 2–3).

55 Zob. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, dz. cyt., art. 45, 70 (s. 26–27, 38–41).

56 Zob. H. Izdebski, *Ustawa konstytucyjna Królestwa*, dz. cyt., s. 221–224.

Po klęsce powstania listopadowego nastąpiło bezterminowe zawieszenie Konstytucji Królestwa Polskiego, co w praktyce oznaczało jej nieformalne uchylenie. W celu uregulowania statusu kraju 26 lutego 1832 roku car Mikołaj I podpisał *Statut organiczny*⁵⁷. Jego tekst nadany został w języku rosyjskim i polskim, a kontrasygnował go minister sekretarz stanu hr. Stefan Grabowski wchodzący w skład utworzonego przez Rosjan Rządu Tymczasowego Królestwa Polskiego⁵⁸. Na jego mocy Królestwo Polskie zostało przyłączone do Rosji, stając się jego prowincją. Świadczył o tym między innymi fakt nadania Królestwu nie nowej Konstytucji, a statutu organicznego, mającego charakter aktu prawnego niższej rangi i podrzędnego w stosunku do ustawy zasadniczej.

Statut organiczny składał się z preambuły i 69 artykułów podzielonych na 5 rozdziałów. Do problematyki religijnej odnosiła się preambuła i 6 artykułów (5, 6, 13, 26, 48 i 50), co stanowiło około 8,7% wszystkich artykułów, a licząc preambułę jak artykuł, dałoby to 10% części składowych tego aktu prawnego.

W sprawach religijnych *Statut organiczny* powtarzał wszystkie najważniejsze postanowienia Konstytucji z 1815 roku. Gwarantował zatem wolność wyznania (art. 5), szczególną ochronę religii rzymskokatolickiej (art. 5) oraz nienaruszalność majątku należącego do kościołów unickiego i katolickiego (art. 6). Dopiero po powstaniu styczniowym na mocy ukazu carskiego z 1865 roku majątek Kościoła został przejęty przez skarb państwa, a w zamian przyznano klerowi pensje roczne⁵⁹. Statut nie odnosił się jednak do kwestii uposażenia duchowieństwa protestanckiego. Nie zawierał także przepisów dotyczących przysięgi na Boga, zobowiązujących króla i namiestnika do przestrzegania danego aktu prawnego. Nie stanowił również obecności biskupów w senacie – zapowiadał tylko powołanie osobną ustawą w miejsce

57 Zob. T. Demidowicz, *Statut Organiczny Królestwa Polskiego w latach 1832–1856*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 62 (2010) z. 1, s. 135.

58 Zob. T. Demidowicz, *Statut Organiczny z 1832 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 294.

59 Zob. *Statut organiczny*, „Dziennik Praw” 14 (1832) nr 55, art. 5–6 (s. 178–181); *Ukaz o urządzeniu duchowieństwa świeckiego rzymsko-katolickiego w Królestwie Polskiem*, 26 grudnia 1865 r., „Dziennik Praw” 63 (1865) nr 206, s. 368–397.

dotychczasowych izb parlamentarnych Zgromadzeń Stanów Prowincjonalnych (nie zostały nigdy zwołane), nie precyzując ich składów⁶⁰. Poza tym nieokreśloną liczbę kandydatów na wakujące arcybiskupstwa i biskupstwa miała odtąd wskazywać królowi Rada Administracyjna za pośrednictwem namiestnika⁶¹. Nic nie wspomina o mianowaniu sufraganów, prałatów i kanoników, jak to miało miejsce w *Ustawie konstytucyjnej Królestwa Polskiego*. Oprócz tego statut dopuszczał cenzurę druku między innymi pod pretekstem ochrony poszanowania religii (art. 13)⁶².

W okresie zaborów na ziemiach polskich obowiązywały jeszcze cztery inne ustawy o charakterze ustrojowym. Trzy pierwsze z tego grona stanowiły konstytucje Wolnego Miasta Krakowa. Pierwsza z nich została nadana 3 maja 1815 roku wraz z tzw. traktatem dodatkowym, zawartym pomiędzy Austrią, Rosją i Prusami⁶³, a następnie została dołączona do *Aktu końcowego Kongresu Wiedeńskiego* z 9 czerwca tego samego roku⁶⁴. Została ona prawdopodobnie opracowana przez cara Aleksandra I, ks. Adama Jerzego Czartoryskiego i Józefa Kalasantego Szaniawskiego⁶⁵. Następnie została ona rozwinięta w *Konstytucję Wolnego Miasta Krakowa i jego okręgu* z 15 lipca 1818 roku.⁶⁶ Tę z kolei uchylono, ustanawiając ustawę zasadniczą z 30 maja 1833 roku⁶⁷, która obowiązywała do wcielenia – w wyniku upadku powstania krakowskiego – Wolnego Miasta Krakowa do monarchii habsburskiej

60 Zob. *Statut organiczny*, dz. cyt., art. 53–54 (s. 236–237).

61 Zob. *Statut organiczny*, dz. cyt., art. 26 (s. 202–203).

62 Zob. *Statut organiczny*, dz. cyt., art. 13 (s. 188–189).

63 Zob. *Traktat dodatkowy dotyczący się miasta Krakowa, jego okręgu i Konstytucji między dworami rosyjskim austriackim i pruskim*, w: A. Tessarczyk, *Rzeczpospolita Krakowska wolna, niepodległa i ściśle neutralna, pod opieką trzech wielkich mocarstw: Austrii, Prus i Rosji, a za ręką Kongresu Wiedeńskiego (1815–1846)*, posz. 1, Kraków 1863, s. 15–22.

64 Zob. *Akt końcowy Kongresu Wiedeńskiego, Wiedeń, 9 czerwca 1815 r.*, w: *Prawo międzynarodowe i historia*, dz. cyt., art. x (s. 23).

65 Zob. J. Goclon, *Konstytucje Wolnego Miasta Krakowa z 1815, 1818 i 1833 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 239 i in.

66 Formalnie Konstytucja ta została ogłoszona 11 września 1818 roku.

67 Formalnie *Konstytucja Wolnego Miasta Krakowa i jego okręgu* z 1833 r. została ogłoszona 11 września. Zob. J. Goclon, *Konstytucje Wolnego Miasta*, dz. cyt., s. 279.

w listopadzie 1846 roku⁶⁸. Wszystkie powyższe konstytucje zostały oktrojowane przez władców państw zaborczych – przy czym w przypadku Konstytucji z 1818 roku i 1833 roku nadania tych aktów prawnych przez monarchów trzech mocarstw miały charakter pośredni. Niemniej jednak przy ich tworzeniu uczestniczyli również Polacy.

W *Konstytucji Wolnego Miasta Krakowa* z 1815 roku na 22 artykuły – 8 (około 36,4% wszystkich) odnosiło się do religii i duchowieństwa. Odpowiednio w Konstytucji z 1818 roku było to 7 artykułów (około 29,2%) na 24 wszystkich, a w Konstytucji z 1833 roku – 10 artykułów (około 34,5%) na 29 istniejących (nie licząc preambuły). Kluczowe kwestie znajdowały się w przypadku pierwszej i drugiej Konstytucji Wolnego Miasta Krakowa już w trzech pierwszych artykułach, natomiast w Konstytucji z 1833 roku – w art. III i IV. Oprócz tego, porównując treść powyższych ustaw zasadniczych, należy stwierdzić, że każda kolejna była bardziej szczegółowa w zakresie badanej tematyki od poprzedniej⁶⁹.

Odnośnie do kwestii religijnych wszystkie konstytucje Wolnego Miasta Krakowa oparte były na tych samych zasadach. Każda klasyfikowała religie na trzy rodzaje. Najwyższy status przyznano wyznaniu rzymskokatolickiemu, które uznano za religię państwową. Następnie ustanowiono wolność i równość prawną wszystkich wyznań chrześcijańskich. Natomiast najmniejszą pozycję zajmowały tzw. wyznania tolerowane, które jednak również objęto opieką prawną. Domyślnie w ich skład wchodziły wszystkie religie niechrześcijańskie, w tym przede wszystkim wyznanie mojżeszowe⁷⁰. Prawa polityczne przyznano między innymi prałatom, kanonikom, proboszczom

68 Zob. J. Goclon, *Konstytucje Wolnego Miasta*, dz. cyt., s. 291 i in.; *Wcielenie Krakowa do Austrii*, w: *Rzeczpospolita Krakowska 1815–1846. Wybór źródeł*, oprac. J. Bieniarzówna, Wrocław 1950, s. 461–464; *Ogłoszenie gen. Castiglione o wcieleniu Krakowa do Austrii*, w: *Rzeczpospolita Krakowska 1815–1846*, dz. cyt., s. 464–469.

69 Zob. *Konstytucja Wolnego Miasta Krakowa 1815 r.*, w: *Rzeczpospolita Krakowska 1815–1846*, dz. cyt., s. 18–25; *Konstytucja Wolnego Miasta Krakowa i jego okręgu*, [Kraków 1818], s. 43; *My prezes i senatorowie wolnego, niepodległego i ściśle neutralnego miasta Krakowa i jego okręgu* [Konstytucja Wolnego Miasta Krakowa i jego okręgu], [Kraków 1833], s. 107.

70 Wyznanie mojżeszowe zostało wprost wymienione dopiero w Konstytucji z 1833 roku. Zob. *My prezes i senatorowie*, dz. cyt., art. 3 i 10 (s. 10–11, 38–39).

i ich zastępcom, natomiast odmówiono ich zakonnikom oraz Żydom i innym niechrześcijanom⁷¹.

Ostatnim aktem prawnym o charakterze ustrojowym ustanowionym na ziemiach polskich w dobie zaborów był *Statut krajowy Królestwa Galicji i Lodomerii z Wielkim Księstwem Krakowskim*. Ogłoszony został przez austriackiego ministra stanu Antoniego Schmerlinga wraz z innymi statutami krajowymi jako załącznik (allegat) do tzw. patentu lutowego cesarza Austrii Franciszka Józefa I z 26 lutego 1861 roku⁷². Statut określał podstawy autonomii galicyjskiej w ramach monarchii habsburskiej. Składał się on z 43 paragrafów podzielonych na 3 rozdziały, z których tylko 3 paragrafy (około 7% wszystkich) dotyczyły problematyki związanej z duchowieństwem i religią. § 3 wymieniał arcybiskupów i biskupów wchodzących w skład galicyjskiego Sejmu Krajowego⁷³. § 18 stanowił, że wśród spraw, którymi może się on zajmować, znajdują się między innymi kwestie kościelne⁷⁴. Natomiast § 27 regulował kwestie związane z prawem patronatu i prezenty⁷⁵. Statut nie odnosił się więc do kluczowych zagadnień religijnych, ale podejmował jedynie wybrane problemy dotyczące przede wszystkim funkcjonowania duchowieństwa w Galicji.

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę – w celu tymczasowego uregulowania podstawowych kwestii dotyczących organów władzy odradzającego się państwa – 20 lutego 1919 roku sejm wydał uchwałę nazywaną małą konstytucją⁷⁶. Nie zawierała ona jednak żadnych odniesień do religii.

71 Najbardziej szczegółowo na ten temat odnosi się Konstytucja z 1833 roku. Zob. *My prezes i senatorowie*, dz. cyt., art. 10 (s. 32–41).

72 Zob. *Patent cesarski z 26 lutego 1861*, w: M. Bobrzyński, W. L. Jaworski, J. Milewski, *Z dziejów odrodzenia politycznego Galicji 1859–1873*, Warszawa 1905, s. 61–64; J. Goclon, *Statut krajowy Galicji z 1861 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, dz. cyt., s. 386, 390 i in.

73 Zob. *Statut krajowy z 26 II 1861*, w: *Galicja w dobie autonomicznej (1850–1914)*, oprac. S. Kieniewicz, Wrocław 1952, § 3 (s. 31).

74 Zob. *Statut krajowy z 26 II 1861*, dz. cyt., § 18 (s. 33–34).

75 Zob. *Statut krajowy z 26 II 1861*, dz. cyt., § 27 (s. 35).

76 Zob. *Uchwała Sejmu z dnia 20 lutego 1919 r. o powierzeniu Józefowi Piłsudskiemu dalszego sprawowania urzędu Naczelnika Państwa*, „Dziennik Praw Państwa Polskiego” 1919 Nr 19, poz. 226 ze zm.; S. Krukowski, *Mała Konstytucja z 1919 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, red. M. Kallas, Warszawa

Podobna sytuacja miała miejsce także w przypadku *Statutu organicznego województwa śląskiego*, który został nadany Śląskowi przez sejm 15 lipca 1920 roku⁷⁷. W art. 4 zawarto jedynie stwierdzenie, że Sejm Śląski może się zajmować między innymi kwestiami wyznaniowymi, z pominięciem jednak spraw wchodzących w zakres polityki zagranicznej, czyli związanych z przyszłym konkordatem⁷⁸.

Szerzej do problematyki religijnej odwoływała się dopiero Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej uchwalona 17 marca 1921 roku⁷⁹. Składała się ona z preambuły i 126 artykułów podzielonych na 7 rozdziałów. Do kwestii związanych z religią odnosiła się preambuła oraz 11 artykułów (8,7% wszystkich).

Już w pierwszym zdaniu preambuły ustawy zasadniczej z 1921 roku znalazło się *Invocatio Dei*. Jednak kolejne odniesienie do zagadnień religijnych można znaleźć dopiero w art. 54. Znajduje się tam przepis zobowiązujący każdego nowo wybranego prezydenta do złożenia przysięgi, odwołującej się do Boga, że będzie przestrzegał Konstytucji. Następnie w art. 95, 110, 111, 113, 115 i 116 ustanowiono wolność i równość wyznań oraz zagwarantowano prawo do posiadania majątku przez każdy kościół działający w Polsce⁸⁰. Art 112 nadawał prawo wychowywania dzieci w religii rodziców i opiekunów prawnych. Art. 114 stwierdzał, że wyznanie rzymskokatolickie jest wiarą większości narodu i przyznawał mu szczególnie ważną rolę. Nie

1990, s. 11 i n.; R. Kraczkowski, *Mała konstytucja z dnia 20 lutego 1919 r.*, w: *Małe konstytucje. Ustawy zasadnicze okresów przejściowych 1919 – 1947 – 1992*, red. R. Jastrzębski, M. Zubik, Warszawa 2014, s. 11 i n.

77 Zob. J. Ciągwa, *Autonomia Śląska w okresie II Rzeczypospolitej*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, dz. cyt., s. 217 i n.

78 Zob. *Ustawa Konstytucyjna z dnia 15 lipca 1920 r. zawierająca statut organiczny Województwa Śląskiego* (Dz.U. z 1920 Nr 73, poz. 497).

79 Zob. *Sprawozdanie stenograficzne z 221 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 17 marca 1921 r.*, [Warszawa 1921], kol. 6; S. Krukowski, *Geneza konstytucji z 17 marca 1921 r.*, Warszawa 1977, s. 304–305; S. Krukowski, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1921 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, dz. cyt., s. 69.

80 Zob. S. Piekarski, *Wyznania religijne w Polsce. Administracja wyznań. Konstytucja a wyznanie. Wolność sumienia. Konkordat. Prawosławie. Ewangelicy. Żydzi. Inne wyznania. Rozporządzenia wykonawcze do konkordatu*, Warszawa 1927, s. 8–15.

nadano jednak katolicyzmowi statusu religii państwowej⁸¹. Zapowiedziano także, że stosunki pomiędzy państwem a Kościołem rzymskokatolickim i innymi organizacjami wyznaniowymi będą uregulowane poprzez zawarcie układu ze Stolicą Apostolską (art. 114) i przy pomocy ustaw wypracowanych na podstawie zawartych porozumień (art. 115)⁸². Oprócz tego w art. 120 wprowadzono obowiązek nauki religii dla młodzieży do 18 roku życia, która miała być w całości lub częściowo finansowana przez państwo lub samorządy. Edukację religijną miał zapewnić właściwy terytorialnie związek religijny, co miało podlegać nadzorowi państwowemu. Można zatem stwierdzić, że problematyka religijna nie została w sposób szczególny uwypuklona w Konstytucji RP z 1921 roku. Przede wszystkim starano się podkreślić kwestię wolności wyznania, która pojawiała się w większości artykułów podnoszących zagadnienia dotyczące religii⁸³.

Po przejściu władzy przez sanację sejm uchwalił 23 kwietnia 1935 roku nową Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej⁸⁴. Składała się ona z 81 artykułów, z których tylko 3 (około 3,7%) odwoływały się do kwestii religijnych. Art. 2 stanowił, że prezydent RP jest niezależny i odpowiada jedynie przed Bogiem. Do Boga odwoływała się też aż kilkakrotnie przysięga prezydencka (art. 19). Oprócz tego art. 7 można traktować jako swego rodzaju deklarację równości wyznań pod względem prawnym. Stwierdzono bowiem w nim, że praw publicznych nie można ograniczać ze względu na religię. Generalnie tzw. Konstytucja kwietniowa nie odnosiła się wprost do głównych kwestii religijnych, nie określała miejsca religii w państwie i społeczeństwie. Biorąc jednak pod uwagę występowanie w niej odwołań do Boga, Trójcy Świętej

81 Zob. W. Jakubowski, K. Jajecznik, *Polska debata ustrojowa w latach 1917–1921. Perspektywa politologiczna*, Warszawa 2010, s. 319–320.

82 Konkordat regulujący stosunki państwa polskiego z Kościołem rzymskokatolickim zawarty został w 1925 roku. Zob. *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 roku* (Dz.U. z 1925 Nr 72, poz. 501; T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem xx wieku*, t. 2, Warszawa 1986, s. 293–347.

83 Zob. *Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U. z 1921 Nr 44, poz. 267).

84 Zob. E. Gdulewicz, A. Gwiżdż, Z. Witkowski, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1935 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, dz. cyt., s. 156 i in.

i Męki Pańskiej i łącząc ten fakt z polską tradycją konstytucyjną, można jedynie domyślać się szczególnej roli chrześcijaństwa, a w tym przede wszystkim wyznania rzymskokatolickiego⁸⁵.

Po drugiej wojnie światowej, w dobie przejmowania władzy w Polsce przez nowe siły polityczne, w celu unormowania sytuacji prawnej w państwie 19 lutego 1947 roku przyjęto *Ustawę konstytucyjną o ustroju i zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej*⁸⁶. Żaden jednak przepis znajdujący się w niej oraz ani jeden artykuł konstytucji marcowej z 1921 roku przywołanej przez nią nie odwoływał się do tematyki religijnej⁸⁷.

Powyższa tzw. Mała konstytucja z 1947 roku uchwalona została tylko na okres przejściowy, do czasu przyjęcia właściwej Konstytucji, co nastąpiło 23 lipca 1952 roku⁸⁸. Składała się ona z preambuły oraz 91 artykułów podzielonych na 10 rozdziałów. Do problematyki religijnej nawiązywały tylko 3 artykuły (około 3,3% wszystkich), które znajdowały się w końcowej części tej ustawy zasadniczej. W Konstytucji ustanowiono wolność wyznania (art. 70) i równość względem prawa wszystkich religii (art. 69)⁸⁹. Przyznawano czynne prawo wyborcze wszystkim pełnoletnim obywatelom bez względu na wyznanie (art. 81). Zakazywano szykanowania ludzi z powodu wyznawanej wiary (art. 69). Wprowadzono także rozdział Kościoła od państwa (art. 70). Poza tym zabroniono zarówno zmuszania obywateli do niebrania udziału w obrzędach religijnych, jak również do przymuszania ludzi do uczestniczenia w nich (art. 70). Można zauważyć, że obie sytuacje wskazane w tych przepisach zdarzały się powszechnie w ówczesnej Polsce. Środowisko polityczne sprawujące władzę w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej

85 Zob. *Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 roku* (Dz.U. z 1935 Nr 30, poz. 227).

86 Zob. K. Działocha, *Mała Konstytucja z 1947 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, dz. cyt., s. 272 i in.; M. Kallas, *Uwarunkowania polityczno-prawne małej konstytucji z 19 lutego 1947 r.*, w: *Małe konstytucje. Ustawy*, dz. cyt., s. 56–74.

87 Zob. *Ustawa Konstytucyjna z dnia 19 lutego 1947 r. o ustroju i zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U. z 1947 Nr 18, poz. 71).

88 Zob. M. Rybicki, *Geneza i tryb przygotowania Konstytucji*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, dz. cyt., s. 343.

89 Zob. J. Dziobek-Romański, *Uznanie związków religijnych w Polsce (1944–1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz*, Lublin 2004, *passim*.

promowało bowiem model społeczeństwa świeckiego. Z kolei ówczesna opozycja polityczna zazwyczaj była związana z Kościołem rzymskokatolickim, a przynajmniej pewne grupy społeczne, szczególnie wiejskie i małomiasteczkowe, piętnowały niereligijny tryb życia. Byłyby to więc bardzo trafne regulacje prawne, gdyby tylko były przestrzegane. Należy zatem stwierdzić, że pomimo faktu, iż w Konstytucji z 1952 roku artykuły odnoszące się do religii były nieliczne, to znajdujące się w niej przepisy były niezwykle treściwe i dobrze dobrane. Ogólnie można także stwierdzić, że rozpatrywana ustawa zasadnicza zawierała szereg regulacji prawnych gwarantujących wolność i prawa człowieka⁹⁰. Niestety, z powodu funkcjonującego wtedy systemu politycznego, w praktyce często nie była przestrzegana i była wykorzystywana przede wszystkim do celów propagandowych.

W okresie transformacji ustrojowej po 1989 roku – w celu tymczasowego uregulowania podstaw prawnych funkcjonowania państwa polskiego w nowo tworzącej się rzeczywistości politycznej – 17 października 1992 roku sejm przyjął *Ustawę konstytucyjną o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym*. Miała ona jednak charakter instytucjonalny i nie zawierała żadnych przepisów dotyczących religii⁹¹.

Po długoletnich pracach nad nową ustawą zasadniczą, 2 kwietnia 1997 roku Zgromadzenie Narodowe uchwaliło obecnie obowiązującą Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej⁹². W referendum konstytucyjnym przeprowadzonym 25 maja za jej przyjęciem oddanych zostało jedynie 52,71% wszystkich ważnych głosów⁹³. Przy czym najbardziej kontrowersyjny był fakt,

90 Zob. *Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 roku* (Dz.U. z 1952 Nr 33, poz. 232).

91 Zob. *Ustawa Konstytucyjna z dnia 17 października 1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym* (Dz.U. z 1992 Nr 84, poz. 426); R. Chruściak, *Treść małej konstytucji z 1992 r.*, w: *Małe konstytucje. Ustawy*, dz. cyt., s. 97–118.

92 Zob. W. Kręcis, W. Orłowski, *Przygotowanie, uchwalenie i ogólna charakterystyka Konstytucji z 1997 r.*, w: *Polskie prawo konstytucyjne*, red. W. Skrzydło, Lublin 2002, s. 99.

93 Zob. *Obwieszczenie Państwowej Komisji Wyborczej z dnia 26 maja 1997 r. o wynikach głosowania i wyniku referendum konstytucyjnego przeprowadzonego w dniu 25 maja 1997 roku* (Dz.U. z 1997 Nr 54, poz. 353).

że referendum zostało uznane za ważne przy frekwencji wynoszącej tylko 42,86%⁹⁴. 16 lipca została podpisana przez prezydenta RP, a weszła w życie 17 października 1997 roku⁹⁵. Należy także zwrócić uwagę, że przy pracach nad Konstytucją brały udział różne kościoły i związki wyznaniowe, w tym przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki⁹⁶.

Konstytucja III RP składa się z preambuły i 243 artykułów pogrupowanych w 13 rozdziałach. Kwestie dotyczące religii znajdują się w preambule i w 10 artykułach (około 4,1% wszystkich), rozłożonych po całej Konstytucji. W preambule znajduje się odwołanie do Boga, wiary i chrześcijańskiego dziedzictwa narodu polskiego. Przy czym zawsze obok tych fragmentów występuje pewna forma przeciwwagi dla roli religii (domyślnie Kościoła katolickiego) równoważąca jej znaczenie i wywodząca ogólnie przyjęte zasady również z innych źródeł. Stwierdzono bowiem, że „wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”, wdzięczni „za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach” oraz „w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem”⁹⁷. Preambuła została więc tak skonstruowana, żeby każdy Polak – zarówno katolik, jak i niekatolik, wierzący i niewierzący – mógł znaleźć dla siebie coś, co jest dla niego ważne i nie obraża jego przekonań. Udało się przy tym połączyć zasady nowoczesnego państwa świeckiego z poszanowaniem religijnych tradycji narodowych. Generalnie pozostaje ona także w zgodzie

94 Zob. *Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 15 lipca 1997 r. w sprawie ważności referendum konstytucyjnego przeprowadzonego w dniu 25 maja 1997 roku* (Dz.U. z 1997 Nr 79, poz. 490); S. Gebethner, *Referendum konstytucyjne – uwikłania społeczne i prawnoustrojowe*, w: *Referendum konstytucyjne w Polsce*, red. M. J. Staszewski, Warszawa 1997, s. 116–120.

95 Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku* (Dz.U. z 1997 Nr 78, poz. 483).

96 Zob. R. Chruściak, W. Osiatyński, *Tworzenie konstytucji w Polsce w latach 1989–1997*, Warszawa 2001, s. 55; W. Tomaszewski, *Kompromis polityczny w procesie stanowienia Konstytucji Rzeczypospolitej z 2 kwietnia 1997 roku*, Pułtusk 2007, s. 130, 214–216; *Kościół i organizacje światopoglądowe o nowej polskiej Konstytucji. Wybór materiałów źródłowych z lat 1988–1997*, oprac. P. Borecki, C. Janik, Warszawa 2012, s. 445.

97 *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, dz. cyt.

z zasadą wolności wyznania, aczkolwiek wymieniona z nazwy w preambule jest tylko religia chrześcijańska, co może wskazywać na szczególną jej rolę.

Następne odwołania do religii można znaleźć w Konstytucji RP w art. 25. Stanowi on równouprawnienie, poszanowanie i niezależność wszystkich kościołów i związków wyznaniowych⁹⁸. Stosunki pomiędzy państwem a danym kościołem mają regulować ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych z poszczególnymi przedstawicielami kościołów⁹⁹. Osobno wyszczególniono, że stosunek Rzeczypospolitej Polskiej do Kościoła katolickiego ureguluje umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy. Konkordat został zawarty już przez rząd Hanny Suchockiej w 1993 roku, ale na jego ratyfikację sejm wyraził zgodę dopiero w 1998 roku.¹⁰⁰

Art. 35 Konstytucji RP gwarantuje mniejszościom narodowym i etnicznym prawo do zakładania własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i zabezpieczających ich tożsamość religijną. W podobnym kierunku szły artykuły 48 i 53 (ust. 3), które stanowiły, że rodzice mają prawo do wychowywania dzieci zgodnie z swoimi przekonaniem religijnymi. Przy czym powinno się także uwzględniać prawo dziecka do wolności wyznania.

Wspomniany artykuł 53 zawiera przepisy dotyczące wolności wyznania. Ukoronowaniem tych praw jest wprowadzenie zasady, że nikt nie może zostać zmuszony do ujawnienia swoich przekonań religijnych. Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie z powodów związanych z bezpieczeństwem i z porządkiem publicznym, ze zdrowiem oraz z ochroną moralności, wolności i praw innych osób¹⁰¹. Poza tym artykuł ten

98 Zob. P. A. Leszczyński, *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001, s. 57 i n.

99 Zob. J. Krukowski, K. Warchałowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 43–52; R. M. Małajny, *III Rzeczpospolita państwem quasi-wyznaniowym (10 lat obowiązywania konfesyjnych postanowień Konstytucji z 1997 r.)*, w: *Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Gdulewicz, H. Zięba-Załučka, Rzeszów 2007, s. 184–199.

100 Zob. *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku* (Dz.U. z 1998 Nr 51, poz. 318); J. Zych, *Trudna lekcja demokracji*, Kraków 2010, s. 140–151; S. Sowiński, *Polityka i religia w Polsce po roku 1989*, w: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 664–666.

101 Zob. M. Dzidek, *Miejsce i rola polskiego Kościoła katolickiego w życiu publicznym. Zarys relacji między państwem, kościołem, społeczeństwem*, Toruń 2007, s. 196.

stanowi możliwość nauczania religii w szkole. Przy czym edukacja taka nie może naruszać wolności sumienia i wyznania innych osób.

W celu ochrony swoich praw art. 191 Konstytucji RP umożliwia kościołom i związkom wyznaniowym wnoszenie spraw do Trybunału Konstytucyjnego¹⁰². Ustawa zasadnicza chroni również wolności religijne w stanach nadzwyczajnych oraz w stosunkach z wojskiem. Osobom, które z powodów religijnych odmawiają odbywania służby wojskowej art. 85 daje możliwość pełnienia w zamian służby zastępczej. Natomiast art. 233 stanowi, że w czasie stanu wojennego i wyjątkowego nie można ograniczać między innymi wolności i praw dotyczących sumienia i religii.

Oprócz tego Konstytucja z 1997 roku umożliwia prezydentowi RP (art. 130), członkom rządu (art. 151) oraz posłom (art. 104) składanie przysięgi z dodaniem zdania: „Tak mi dopomóż Bóg”. Osoby, które nie czują jednak takiej potrzeby, nie są do tego zobligowane. Można jednak zauważyć, że powyższa formuła, nawiązująca w sposób oczywisty do polskich tradycji religijnych, może być również uważana za formę dyskryminacji religii niechrześcijańskich.

Obowiązująca obecnie Konstytucja RP była zmieniana dwukrotnie. Nowelizacje te nie dotyczyły jednak kwestii religijnych¹⁰³. Oprócz tego, co jakiś czas zgłaszane są kolejne propozycje zmiany Konstytucji lub uchwalenia nowej ustawy zasadniczej. W zakresie dotyczącym religii w większości projekty te powielają rozwiązania przyjęte w obowiązującej Konstytucji RP. Można jednak zauważyć również pewne różnice i propozycje nowych przepisów konstytucyjnych.

Jedne z najbardziej znanych współczesnych projektów Konstytucji (z 2005 roku i 2010 roku) zostały wypracowane przez rządzącą obecnie partię Prawo i Sprawiedliwość (PiS). W sprawach religijnych zawierają one

102 Zob. J. Krukowski, *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. nauk. L. Garlicki, A. Szyt, Warszawa 2003, s. 166–167; *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* (Dz.U. z 1989 Nr 29, poz. 155, art. 11, ust. 3).

103 Zob. *Ustawa z dnia 8 września 2006 r. o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U. z 2006 Nr 200, poz. 1471); *Ustawa z dnia 7 maja 2009 r. o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U. z 2009 Nr 114, poz. 946).

niemal identyczne rozwiązania. Już na ich początku, w pierwszym i trzecim wersie preambuły, umieszczone zostało *Invocatio Dei*, a następnie odwołano się również do tradycji chrześcijańskich państwa i narodu polskiego¹⁰⁴. Proponowana treść preambuły ma charakter dużo bardziej religijny niż ta w obecnie obowiązującej Konstytucji RP. Wynika to z faktu, że tradycje chrześcijańskie zostały zgeneralizowane i przypisane całemu społeczeństwu polskiemu.

Oprócz tego oba projekty Konstytucji zgłaszane przez PiS, pomimo deklarowanych wolności wyznania, sumienia i zrzeszania się oraz ochrony życia prywatnego, dopuszczają ustawową możliwość gromadzenia danych dotyczących kościołów i związków wyznaniowych przez organy i instytucje publiczne¹⁰⁵. Zaproponowany został również przepis dotyczący prawa obywateli do informacji między innymi w sprawie podejmowanych działań przez Polską Zjednoczoną Partię Robotniczą (PZPR) i aparat przymusu państwowego wymierzonych przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu¹⁰⁶. Warto przy tym zwrócić uwagę, że przy tej okazji użyto pojedynczego wyrazu „Kościoł”, zapisanego dużą literą. Porównując taki właśnie zapis z zapisem tego wyrazu w innych przepisach, można stwierdzić, że odnosił się on do Kościoła katolickiego¹⁰⁷. Użyto zatem domyślnego wyrazu, co sugeruje

104 Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2005, [preambuła]; *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, [Warszawa] 2010, [preambuła].

105 Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2005, dz. cyt., art. 24; *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, [Warszawa] 2010, dz. cyt., art. 31.

106 Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2005, dz. cyt., art. 28; *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, [Warszawa] 2010, dz. cyt., art. 35.

107 W teologii chrześcijańskiej „Kościoł” to wspólnota wierzących założona przez Jezusa Chrystusa, o charakterze jednolitym, świętym, apostołskim i powszechnym. Na skutek zaistniałych w przeszłości podziałów współcześnie w jego obrębie wyróżnia się: Kościół katolicki, kościoły przedchalcedońskie (zw. orientalnymi kościołami ortodoksyjnymi lub starożytnymi kościołami wschodnimi), kościoły prawosławne, kościoły i wspólnoty protestanckie, Kościół anglikański, kościoły episkopalne (wywodzące się z Kościoła anglikańskiego), kościoły wolne (np. anabaptyści, baptyści, czy zielonoświątkowcy), kościoły starokatolickie (odrzucające dogmat o nieomyślności papieża z I Soboru Watykańskiego) i in. Jednak szczególnie wśród katolików istnieje przekonanie, że Kościół

specjalny status tej wspólnoty wyznaniowej. Poza tym w rozpatrywanych projektach ustaw zasadniczych kościoły i związki wyznaniowe zostały pozbawione możliwości wnoszenia spraw do Trybunału Konstytucyjnego¹⁰⁸. Niewątpliwie stanowiłoby to znaczące ograniczenie posiadanego obecnie przez nie instrumentarium umożliwiającego im obronę swoich praw. Oprócz tego w art. 28 projektu Konstytucji PiS z 2010 roku stwierdzono, że obywatele mają prawo do ochrony obecności symboli religijnych istniejących w sferze publicznej zgodnie z miejscowymi zwyczajami¹⁰⁹. Przepis ten należy odnosić przede wszystkim do trwających w Polsce sporów o prawo do wywieszania krzyży na ścianach budynków szkół, urzędów i innych obiektów użyteczności publicznej¹¹⁰.

Z kolei propozycje zmiany Konstytucji proponowane przez Platformę Obywatelską (PO) praktycznie nie dotyczą wprost problematyki religijnej¹¹¹. Z ważniejszych postulatów tej partii w zakresie rozpatrywanej tematyki można wymienić pomysł z 2005 roku dotyczący utworzenia Ministerstwa Kultury, Dziedzictwa Narodowego, Wyznań Religijnych i Dialogu. Zamierzano do funkcjonującego wówczas Ministerstwa Kultury przyłączyć dział wyznań

zapoczątkowany przez Jezusa Chrystusa trwa jedynie w Kościele rzymskokatolickim. Zob. *Kościół*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, wyd. M. Nowodworski, t. 11, Warszawa 1878, s. 205–222; L. Górka, S. Napiórkowski, *Kościół a kościoły*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, B. Migut, R. Sawa i in., t. 9, Lublin 2002, kol. 1023–1024.

108 Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2005, dz. cyt., art. 114–119; *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, [Warszawa] 2010, dz. cyt., art. 129–139.

109 Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, [Warszawa] 2010, dz. cyt., art. 28.

110 Zob. A. Romanko, *Symbol krzyża w sferze publicznej w kontekście wybranych orzeczeń*, „*Kościół i Prawo*” (2013) nr 2(15), s. 207–225; W. Bańczyk, *Prawo do publicznego ekspozowania symbolu religijnego w świetle zasad neutralności i bezstronności w stosunkach państwo – Kościół na przykładzie Stanów Zjednoczonych Ameryki oraz Rzeczypospolitej Polskiej*, „*Internetowy Przegląd Prawniczy TBSF UJ*” (2017) nr 4, s. 61–72; Ł. Bernaciński, *Opinia prawna w sprawie ekspozycji krzyży w szkole na wniosek grupy osób*, https://ordoiuris.pl/edukacja/opinia-prawna-w-sprawie-ekspozycji-krzyzy-w-szkole-na-wniosek-grupy-osob#_ftn3 (30.08.2020).

111 Zob. *Ustawa konstytucyjna z dnia ... 2005 r. o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt*, w: R. Chruściak, *Prace konstytucyjne w latach 1997–2007*, Warszawa 2009, s. 384–395.

religijnych. Podjęcie takich działań tłumaczono planowanym zwiększeniem wydatków rządowych na remonty zabytków sakralnych, co spowodowałoby, że problemy wyznań religijnych byłyby bezpośrednio powiązane z ochroną dziedzictwa narodowego¹¹². Jednak w trakcie funkcjonowania rządów koalicyjnych PO-PSL nie zrealizowano tych zapowiedzi. W okresie I gabinetu Donalda Tuska (PO) w latach 2007–2011 Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych dalej pozostawał w strukturach Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji¹¹³. Następnie, w czasie II rządu Tuska w latach 2011–2014 i gabinetu Ewy Kopacz (PO) w latach 2014–2015, został on przeniesiony do nowo utworzonego Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji¹¹⁴. Pewnym usprawiedliwieniem niewprowadzenia przez Platformę Obywatelską zapowiadanych zmian może być jednak fakt, że powyższy wspomniany postulat z 2005 roku proponował zespół ekspertów pod kierownictwem Jana Rokity, który wówczas był planowany na premiera z ramienia tej partii. Natomiast w praktyce został nim Donald Tusk i to on odpowiadał za kształt formułowanych gabinetów. Natomiast po dojściu do władzy PiS w 2015 roku Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych powrócił do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji¹¹⁵.

Także inne polskie partie odnoszą się w różnym stopniu do kwestii religijnych¹¹⁶. Jednak żadne ze współczesnych polskich ugrupowań politycznych

112 Zob. *Struktura rządu*, w: *Państwo dla obywateli. Plan rządu 2005–2009*, red. J. Rokita, S. Kawalec i in., Warszawa 2005, s. 68.

113 Zob. *Zarządzenie nr 26 Prezesa Rady Ministrów z dnia 14 marca 2007 r. w sprawie nadania statutu Ministerstwu Spraw Wewnętrznych i Administracji*, „Monitor Polski” 2007 nr 18 poz. 216.

114 Zob. *Zarządzenie Prezesa Rady Ministrów nr 97 z dnia 8 grudnia 2011 r. w sprawie nadania statutu Ministerstwu Administracji i Cyfryzacji*, „Monitor Polski” 2011 nr 107 poz. 1089.

115 Zob. *Obwieszczenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 10 lutego 2021 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu zarządzenia Prezesa Rady Ministrów w sprawie nadania statutu Ministerstwu Spraw Wewnętrznych i Administracji*, „Monitor Polski” 2021 poz. 170.

116 Zob. K. Kowalczyk, *Stanowiska polskich partii politycznych wobec religii i Kościoła. Propozycja typologii*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 15 (2015), s. 156–189; R. Kubicki, *The Attitude towards John Paul II and References Made to His Person by the Polish Parliamentary Parties from 2005 till 2019 – with Particular Emphasis on the Polish*

nie proponuje radykalnych zmian Konstytucji w tym zakresie. Nawet ugrupowania postrzegane jako przywiązane do tradycji religijnych w praktyce zazwyczaj nie dążą do znaczącej radykalizacji przepisów konstytucyjnych w tej dziedzinie. Na przykład projekt Konstytucji Ligi Polskich Rodzin (LPR) z 2005 roku tylko w niewielkim stopniu proponował wprowadzenie zmian w kwestiach religijnych w stosunku do obowiązującej Konstytucji RP. W kluczowym 25 artykule dodano jedynie ustęp 6 zakazujący wprost funkcjonowania sekt, które stosują metody manipulowania ludźmi¹¹⁷. Poza tym warto zwrócić uwagę, że tym samym artykule, podkreślając równouprawnienie wszystkich wyznań i kościołów, zwrócono jednocześnie uwagę, że tworzone uregulowania prawne powinny być zgodne z zasadami etycznymi opartymi na prawie naturalnym, które stanowiło podstawę dotychczasowego rozwoju dziejowego Polski¹¹⁸. Oprócz tego treści przysięg składanych przez prezydenta RP, posłów i prezesa i wiceprezesów Rady Ministrów oraz ministrów rozbudowano o możliwość wyrażenia preferencji religijnych poprzez ewentualne dodanie słów: „Tak mi dopomóż Panie Boże Wszechmogący w Trójcy Jedyny i Wszyscy Święci”¹¹⁹. Należy przy tym zauważyć, że powyższe propozycje wyraźnie preferują katolików i mogą być sprzeczne z głoszonym równouprawnieniem religijnym.

W ostatnim czasie wśród tematów najczęściej wywołujących spory społeczne i polityczne w Polsce jest problematyka aborcji. W polskiej debacie publicznej jest ona łączona z kwestiami religijnymi i światopoglądowymi. Była ona także przedmiotem propozycji zmian Konstytucji RP. Na przykład w 2006 roku grupa 150 posłów PiS, LPR, Samoobrony RP i Polskiego Stronnictwa Ludowego zgłosiła projekt ustanowienia konstytucyjnej ochrony życia od chwili poczęcia¹²⁰. Nie uzyskał on wymaganego poparcia w sejmie i stał się przyczyną konfliktu wewnętrznego w Prawie i Sprawiedliwości,

People's Party, the Law and Justice, the Democratic Left Alliance, and the Civic Platform, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 68 (4) (2020), s. 99–120.

117 Zob. *Projekt Konstytucji Czwartej Rzeczypospolitej*, w: R. Chruściak, *Prace konstytucyjne w latach 1997–2007*, dz. cyt., art. 25., ust. 6.

118 Zob. *Projekt Konstytucji Czwartej Rzeczypospolitej*, art. 25.

119 *Projekt Konstytucji Czwartej Rzeczypospolitej*, art. 104, 130, 151.

120 Zob. *Projekt ustawy o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, druk nr 993, Warszawa, 5 września 2006.

w wyniku którego w 2007 roku partię opuściło pięciu posłów, w tym ówczesny wiceprezes PiS i marszałek sejmu – Marek Jurek¹²¹. Utworzyli oni następnie własną formację polityczną pod nazwą Prawica Rzeczypospolitej.

Podsumowując powyższe badania zawarte w tym rozdziale, należy stwierdzić, że ustawą zasadniczą, która miała najbardziej religijny charakter, była Konstytucja Rzeczypospolitej z 3 maja 1791 roku. Wskazuje na to kilka faktów. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że problematyce religijnej poświęcono w niej w całości art. 1, który – biorąc pod uwagę konstrukcję *Ustawy rządowej* – należałoby utożsamiać z rangą dzisiejszego rozdziału. Ofiarowanie już pierwszego artykułu w tej ustawie zasadniczej, zatytułowanego *Religia panująca*, w zasadzie jest najlepszym dowodem na duże znaczenie zagadnień religijnych, a w praktyce Kościoła katolickiego w Konstytucji z 1791 roku. Porównywalna sytuacja występowała w zasadzie tylko w Konstytucji Księstwa Warszawskiego z 1807 roku, gdzie pierwsze trzy artykuły odnosiły się do kwestii wyznaniowych. Należy jednak zauważyć, że wchodziły one w skład tytułu 1, który oprócz nich złożony był jeszcze z jednego artykułu, który nie był związany z zagadnieniami religijnymi. Na ważne miejsce problematyki wyznaniowej w *Ustawie rządowej* z 1791 roku wskazuje również fakt, że są one podnoszone w sumie w aż 50% części składowych tej Konstytucji. Uwzględniając preambułę, oznacza to, że w co drugim artykule znajdowały się odniesienia do religii. W żadnej innej polskiej ustawie zasadniczej procentowo przepisy konstytucyjne nie nawiązywały tak często do zagadnień wyznaniowych.

Oprócz tego można zauważyć, że najwięcej artykułów odnoszących się do kwestii religijnych można znaleźć w Konstytucji Królestwa Polskiego z 1815 roku (13 artykułów), w Konstytucji z 1921 roku (preambuła i 11 artykułów), w obecnie obowiązującej Konstytucji RP z 1997 roku (preambuła i 10 artykułów), w Konstytucji Księstwa Warszawskiego z 1807 roku (10 artykułów) i w Konstytucji Wolnego Miasta Krakowa z 1833 roku (10 artykułów). Z kolei procentowo najmniejsza ilość przepisów podejmujących problematykę religijną występowała w Konstytucji Polskiej

121 Zob. *Biała księga. Poselski projekt ustawy o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2007, s. 461.

Rzeczypospolitej Ludowej z 1952 roku i w Konstytucji RP z 1935 roku. W obu ustawach zasadniczych znajdowały się zaledwie po 3 takie artykuły co stanowiło ponad 3% wszystkich artykułów. Przy czym należy zauważyć, że pomimo faktu, iż w Konstytucji z 1952 roku było mało artykułów odnoszących się do religii, to znajdujące się w niej przepisy były teoretycznie niezwykle treściwe. Stąd, trochę chyba paradoksalnie, najmniej religijną polską ustawą zasadniczą, nie licząc uchwalanych w okresach przejściowych tzw. małych konstytucji, można byłoby określić sanacyjną tzw. Konstytucję kwietniową. Wydaje się także, że w najbliższej przyszłości nie powinno się także nic zmienić w powyższym zestawieniu, ponieważ propozycje zmiany polskiej Konstytucji, wysuwane przez największe współczesne partie polityczne, pomimo wydawałoby się nieraz ostrej retoryki pojawiającej się w debacie publicznej w zakresie miejsca i roli Kościoła w państwie i społeczeństwie, generalnie nie postulują wprowadzenia radykalnych rozwiązań w rozpatrywanej tematyce.

ABSTRACT

The place and the role of religion in the Polish Fundamental Laws – from *The Governance Act* to draft changes to the constitution of the Republic of Poland in contemporary political thought

The study covers all Polish fundamental legal acts from the 16th century to the 21st century. Research findings show the most references to religious issues in the Constitution of 1791, and the fewest – in the Constitution of 1935. Today, Polish political parties rarely call for radical changes to the Constitution of the Republic of Poland. Currently, the biggest disputes concern mainly abortion law.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk M., Pastuszka S., *Konstytucje polskie w rozwoju dziejowym 1791–1982*, Warszawa 1985.
- Akt końcowy Kongresu Wiedeńskiego, Wiedeń, 9 czerwca 1815 r.*, w: *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów*, oprac. L. Gelberg, t. 1, Warszawa 1954, s. 20–24.

- Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Tzw. Metryka Litewska, dział VII, sygn. 4.
- Bała P., *Pod wezwaniem Boga czy Narodu. Religia a ustój – studium przypadku polskich konstytucji*, Warszawa 2010.
- Bańczyk W., *Prawo do publicznego eksponowania symbolu religijnego w świetle w świetle zasad neutralności i bezstronności w stosunkach państwo – Kościół na przykładzie Stanów Zjednoczonych Ameryki oraz Rzeczypospolitej Polskiej*, „Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ” (2017) nr 4, s. 61–72.
- Bartyzel J., *Tolerancja*, w: J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, t. 1: *Mysł polityczna: główne pojęcia, doktryny i formy ustroju*, Radom 2007, s. 406–410.
- Bauer K., *Uchwalenie i obrona Konstytucji 3 Maja*, Warszawa 1991.
- Bernaciński Ł., *Opinia prawna w sprawie ekspozycji krzyży w szkole na wniosek grupy osób*, https://ordoiuris.pl/edukacja/opinia-prawna-w-sprawie-ekspozycji-krzyzy-w-szkole-na-wniosek-grupy-osob#_ftn3 (30.08.2020).
- Biała księga. Poselski projekt ustawy o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2007.
- Black J., *Europa XVIII wieku 1700–1789*, Warszawa 1997.
- Chruściak R., Osiatyński W., *Tworzenie konstytucji w Polsce w latach 1989–1997*, Warszawa 2001.
- Chruściak R., *Treść małej konstytucji z 1992 r.*, w: *Małe konstytucje. Ustawy zasadnicze okresów przejściowych 1919 – 1947 – 1992*, red. R. Jastrzębski, M. Zubik, Warszawa 2014, s. 97–118.
- Ciągwa J., *Autonomia Śląska w okresie II Rzeczypospolitej*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 217–236.
- Cichoń P., *Rozwój myśli administracyjnej w Księstwie Warszawskim 1807–1815*, Kraków 2006.
- Demidowicz T., *Statut Organiczny Królestwa Polskiego w latach 1832–1856*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 62 (2010) z. 1, s. 135–165.
- Demidowicz T., *Statut Organiczny z 1832 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 293–315.
- Dziedzio A., *Konstytucja 3 maja 1791 roku na tle koncepcji ustrojowych Oświecenia*, „Państwo i Społeczeństwo” 6 (2006) nr 4, s. 163–177.
- Działocha K., *Mała Konstytucja z 1947 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 263–310.

- Dzidek M., *Miejsce i rola polskiego Kościoła katolickiego w życiu publicznym. Zarys relacji między państwem, kościołem, społeczeństwem*, Toruń 2007.
- Dziobek-Romański J., *Uznanie związków religijnych w Polsce (1944–1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz*, Lublin 2004.
- Gdulewicz E., Gwiżdż A., Witkowski Z., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1935 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 141–216.
- Gebethner S., *Referendum konstytucyjne – uwikłania społeczne i prawno-ustrojowe*, w: *Referendum konstytucyjne w Polsce*, red. M. J. Staszewski, Warszawa 1997, s. 93–143.
- Goclon J., *Konstytucje Wolnego Miasta Krakowa z 1815, 1818 i 1833 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 233–292.
- Goclon J., *Statut krajowy Galicji z 1861 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 359–435.
- Górka L., Napiórkowski S., *Kościół a kościoły*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, B. Migut, R. Sawa i in., t. 9, Lublin 2002, kol. 1023–1024.
- Grochulska B., *Małe państwo wielkich nadziei*, Warszawa 1987.
- Izdebski H., *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego z 1815 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 185–232.
- Jakubowski W., Jajecznik K., *Polska debata ustrojowa w latach 1917–1921. Perspektywa politologiczna*, Warszawa 2010.
- Kallas M., *Ustawa Konstytucyjna Księstwa Warszawskiego z 1807 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 105–155.
- Kallas M., *Uwarunkowania polityczno-prawne małej konstytucji z 19 lutego 1947 r.*, w: *Małe konstytucje. Ustawy zasadnicze okresów przejściowych 1919 – 1947 – 1992*, red. R. Jastrzębski, M. Zubik, Warszawa 2014, s. 56–74.
- Kądziela Ł., *Rok realizacji reform majowych (1791–1792)*, w: *Rok monarchii konstytucyjnej. Piśmiennictwo polskie lat 1791–1792 wobec Konstytucji 3 Maja*, red. T. Kostkiewiczowa, Warszawa 1992, s. 7–27.
- Kieniewicz S., *Historia Polski 1795–1918*, Warszawa 1997.
- Kitowicz J., *Pamiętniki, czyli Historia polska*, Warszawa 2005.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku* (Dz.U. z 1998 Nr 51, poz. 318).

- Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dn. 10 lutego 1925 roku* (Dz.U. z 1925 Nr 72, poz. 501).
- Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 roku* (Dz.U. z 1952 Nr 33, poz. 232).
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku* (Dz.U. z 1997 Nr 78, poz. 483).
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, Warszawa 2005.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Prawa i Sprawiedliwości*, [Warszawa] 2010.
- Konstytucja Wolnego Miasta Krakowa 1815 r.*, w: *Rzeczpospolita Krakowska 1815–1846. Wybór źródeł*, oprac. J. Bieniarzówna, Wrocław 1950, s. 18–25.
- Konstytucja Wolnego Miasta Krakowa i jego okręgu*, [Kraków 1818].
- Kościoły i organizacje światopoglądowe o nowej polskiej Konstytucji. Wybór materiałów źródłowych z lat 1988–1997*, oprac. P. Borecki, C. Janik, Warszawa 2012.
- Kościół*, w: *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetze-
ra i Weltego z licznymi jej dopełnieniami*, wyd. M. Nowodworski, t. 11, Warszawa 1878, s. 205–222.
- Kowalczyk K., *Stanowiska polskich partii politycznych wobec religii i Kościoła. Propozycja typologii*, „*Studia Politicae Universitatis Silesiensis*” 15 (2015), s. 156–189.
- Kraczkowski R., *Mała konstytucja z dnia 20 lutego 1919 r.*, w: *Małe konstytucje. Ustawy zasadnicze okresów przejściowych 1919 – 1947 – 1992*, red. R. Jastrzębski, M. Zubik, Warszawa 2014, s. 11–26.
- Kręcisiz W., Orłowski W., *Przygotowanie, uchwalenie i ogólna charakterystyka Konstytucji z 1997 r.*, w: *Polskie prawo konstytucyjne*, red. W. Skrzydło, Lublin 2002, s. 87–107.
- Krukowski J., *Konstytucyjna ochrona wolności sumienia i religii*, w: *Sześć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Doświadczenia i inspiracje*, red. nauk. L. Garlicki, A. Szmyt, Warszawa 2003, s. 159–167.
- Krukowski J., Warchałowski K., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000.
- Krukowski S., *Geneza konstytucji z 17 marca 1921 r.*, Warszawa 1977.
- Krukowski S., *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1921 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 19–119.
- Krukowski S., *Mała Konstytucja z 1919 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 7–17.

- Kubicki R., *The Attitude towards John Paul II and References Made to His Person by the Polish Parliamentary Parties from 2005 till 2019 – with Particular Emphasis on the Polish People’s Party, the Law and Justice, the Democratic Left Alliance, and the Civic Platform*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 68(4) (2020), s. 99–120.
- Kubicki R., *Współczesne znaczenie polityczne i społeczne Konstytucji 3 maja w Polsce i na arenie międzynarodowej*, w: *Państwo i prawo wobec wyzwania u progu trzeciej dekady XXI wieku*, red. R. M. Czarny, Ł. Baratyński, P. Ramiączek, K. Spryszak, Toruń 2020, s. 119–134.
- Kuznecowiene J., *Lithuania*, w: *Encyclopedia of World Constitutions*, red. G. Robberts, New York 2007, s. 543–546.
- Leszczyński P. A., *Zagadnienia wyznaniowe w Konstytucji RP*, Warszawa 2001.
- Malec J., Malec D., *Historia administracji i myśli administracyjnej*, Kraków 2003.
- Małajny R. M., *III Rzeczpospolita państwem quasi-wyznaniowym (10 lat obowiązywania konfesyjnych postanowień Konstytucji z 1997 r.)*, w: *Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. nauk. E. Gdulewicz, H. Zięba-Załucka, Rzeszów 2007, s. 184–199.
- My prezes i senatorowie wolnego, niepodległego i ściśle neutralnego miasta Krakowa i jego okręgu* [Konstytucja Wolnego Miasta Krakowa i jego okręgu], [Kraków 1833].
- Obwieszczenie Państwowej Komisji Wyborczej z dnia 26 maja 1997 r. o wynikach głosowania i wyniku referendum konstytucyjnego przeprowadzonego w dniu 25 maja 1997 roku* (Dz.U. z 1997 Nr 54, poz. 353).
- Obwieszczenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 10 lutego 2021 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu zarządzenia Prezesa Rady Ministrów w sprawie nadania statutu Ministerstwu Spraw Wewnętrznych i Administracji*, „Monitor Polski” (2021) poz. 170.
- Ogłoszenie gen. Castiglione o wcieleniu Krakowa do Austrii*, w: *Rzeczpospolita Krakowska 1815–1846. Wybór źródeł*, oprac. J. Bieniarzówna, Wrocław 1950, s. 464–469.
- Patent cesarski z 26 lutego 1861*, w: M. Bobrzyński, W. L. Jaworski, J. Milewski, *Z dziejów odrodzenia politycznego Galicji 1859–1873*, Warszawa 1905, s. 61–64.
- Piekarski S., *Wyznania religijne w Polsce. Administracja wyznań. Konstytucja a wyznanie. Wolność sumienia. Konkordat. Prawosławie. Ewangelicy. Żydzi. Inne wyznania. Rozporządzenia wykonawcze do konkordatu*, Warszawa 1927.
- Prawa kardynalne (1768–1791)*, wyd. Z. Kaczmarczyk, Poznań 1947.

- Projekt Konstytucji Czwartej Rzeczypospolitej*, w: R. Chruściak, *Prace konstytucyjne w latach 1997–2007*, Warszawa 2009, s. 207–271.
- Projekt ustawy o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, druk nr 993, Warszawa, 5 września 2006.
- Rogier L. J., *Wiek Oświecenia i rewolucja (1715–1800)*, w: *Historia Kościoła*, t. 4: 1715–1848, red. L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, Warszawa 1987, s. 7–147.
- Romanko A., *Symbol krzyża w sferze publicznej w kontekście wybranych orzeczeń*, „Kościół i Prawo” (2013) nr 2(15), s. 207–225.
- Rybicki M., *Geneza i tryb przygotowania Konstytucji*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 2, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 311–343.
- Sejmy. Prawo uchwalone dnia 13 maja 1791 r.*, Kórnik 1985.
- Skarbek J., *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1773–1848*, w: *Historia Kościoła*, t. 4: 1715–1848, red. L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, Warszawa 1987, s. 454–501.
- Sobociński W, Senkowska-Gluck M., *Źródło prawa i poznania prawa*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 3: *Od rozbiorów do uwłaszczenia*, red. J. Bardach, M. Senkowska-Gluck, Warszawa 1981, s. 70–78.
- Sowiński S., *Polityka i religia w Polsce po roku 1989*, w: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Warszawa 2014, s. 658–686.
- Sójka-Zielińska K., *Historia prawa*, Warszawa 1981.
- Sójka-Zielińska K., *Prawo cywilne*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 3: *Od rozbiorów do uwłaszczenia*, red. J. Bardach, M. Senkowska-Gluck, Warszawa 1981, s. 131–152.
- Sprawozdanie stenograficzne z 221 posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 17 marca 1921 r.*, [Warszawa 1921]
- Stankiewicz Z., *Królestwo Polskie 1815–1863*, w: *Historia państwa i prawa Polski*, t. 3: *Od rozbiorów do uwłaszczenia*, red. J. Bardach, M. Senkowska-Gluck, Warszawa 1981, s. 168–469.
- Statut krajowy z 26 II 1861*, w: *Galicja w dobie autonomicznej (1850–1914)*, oprac. S. Kieniewicz, Wrocław 1952, s. 31–36.
- Statut organiczny*, „Dziennik Praw” 14 (1832) nr 55, s. 172–249.
- Struktura rządu*, w: *Państwo dla obywateli. Plan rządzenia 2005–2009*, red. J. Rokita, S. Kawalec i in., Warszawa 2005, s. 64–71.
- Szczańska Z., *Ustawa Rządowa z 1791 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, t. 1, red. M. Kallas, Warszawa 1990, s. 19–101.

- Tomaszewski W., *Kompromis polityczny w procesie stanowienia Konstytucji Rzeczypospolitej z 2 kwietnia 1997 roku*, Pułtusk 2007.
- Traktat dodatkowy dotyczący się miasta Krakowa, jego okręgu i Konstytucji między dworami rosyjskim austriackim i pruskim*, w: A. Tessarczyk, *Rzeczpospolita Krakowska wolna, niepodległa i ściśle neutralna, pod opieką trzech wielkich mocarstw: Austrii, Prus i Rosji, a za rękojmą Kongresu Wiedeńskiego (1815–1846)*, posz. 1, Kraków 1863, s. 15–22.
- Traktat pokojowy francusko-rosyjski z 25 czerwca/7 lipca 1807 r.*, w: *Historia ustroju i prawa w Polsce 1772/1795–1918*, wyd. M. Kallas, M. Krzymkowski, Warszawa 2006, s. 46–47.
- Traktat zawarty pomiędzy Francją a Prusami, Tylża, 9 lipca 1807 r.*, w: *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów*, oprac. L. Gelberg, t. 1, Warszawa 1954, s. 18–19.
- Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 15 lipca 1997 r. w sprawie ważności referendum konstytucyjnego przeprowadzonego w dniu 25 maja 1997 roku* (Dz.U. z 1997 Nr 79, poz. 490).
- Uchwała Sejmu z dnia 20 lutego 1919 r. o powierzeniu Józefowi Piłsudskiemu dalszego sprawowania urzędu Naczelnika Państwa*, „Dziennik Praw Państwa Polskiego” 1919 Nr 19, poz. 226 ze zm.
- Ukaz Jego Cesarsko-Królewskiej Mości dotyczący uprawnień Żydów w Królestwie Polskim*, 5 czerwca 1862, „Dziennik Praw” 60 (1862) nr 180, s. 18–33.
- Ukaz o urządzeniu duchowieństwa świeckiego rzymsko-katolickiego w Królestwie Polskiem*, 26 grudnia 1865 r., „Dziennik Praw” 63 (1865) nr 206, s. 368–397.
- Uruszczak W., *Ustawy okołokonstytucyjne Sejmu Wielkiego z 1791 i 1792 roku*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” (2013) nr 6(3), s. 247–258.
- Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego*, „Dziennik Praw” 1 (1816) nr 1, s. 2–103.
- Ustawa konstytucyjna Księstwa Warszawskiego*, „Dziennik Praw” 1 (1810), s. I–XLVII.
- Ustawa konstytucyjna z dnia ... 2005 r. o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt*, w: R. Chruściak, *Prace konstytucyjne w latach 1997–2007*, Warszawa 2009, s. 384–395.
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 15 lipca 1920 r. zawierająca statut organiczny Województwa Śląskiego*, (Dz.U. z 1920 Nr 73, poz. 497).
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 17 października 1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą*

- Rzeczypospolitej Polskiej oraz o samorządzie terytorialnym* (Dz.U. z 1992 Nr 84, poz. 426).
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 19 lutego 1947 r. o ustroju i zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U. z 1947 Nr 18, poz. 71).
- Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 roku* (Dz.U. z 1935 Nr 30, poz. 227).
- Ustawa rządowa*, w: *Volumina legum*, t. 9, Kraków 1889, s. 220–225.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* (Dz.U.) 1989 Nr 29, poz. 155).
- Ustawa z dnia 17 marca 1921 roku Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U.) z 1921 Nr 44, poz. 267).
- Ustawa z dnia 7 maja 2009 r. o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U. z 2009 Nr 114, poz. 946).
- Ustawa z dnia 8 września 2006 r. o zmianie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (Dz.U. z 2006 Nr 200, poz. 1471).
- Wcielenie Krakowa do Austrii*, w: *Rzeczpospolita Krakowska 1815–1846. Wybór źródeł*, oprac. J. Bieniarzówna, Wrocław 1950, s. 461–464.
- Włodarczyk T., *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 2, Warszawa 1986.
- Zarządzenie nr 26 Prezesa Rady Ministrów z dnia 14 marca 2007 r. w sprawie nadania statutu Ministerstwu Spraw Wewnętrznych i Administracji, „Monitor Polski” (2007) nr 18, poz. 216.
- Zarządzenie Prezesa Rady Ministrów nr 97 z dnia 8 grudnia 2011 r. w sprawie nadania statutu Ministerstwu Administracji i Cyfryzacji, „Monitor Polski” (2011) nr 107 poz. 1089.
- Zasady do poprawy formy rządu*, w: *Volumina legum*, t. 9, Kraków 1889, s. 157–159
- Zasady Konstytucji Królestwa Polskiego z dn. 25 maja 1815 r.*, w: *Konstytucje polskie 1791–1921*, wyd. M. Handelsman, Warszawa 1922, s. 40–47.
- Zgorzelska A., *Stanisław August – nie tylko mecenas*, Warszawa 1996.
- Zienkowska K., *Stanisław August Poniatowski*, Wrocław 2004.
- Zych J., *Trudna lekcja demokracji*, Kraków 2010.

Rafał Dudala

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

ROZUMIENIE NARODU W PERSPEKTYWIE NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA

Wieloznaczność terminu „naród” czyni dyskurs wokół niego skomplikowanym, napiętym, niekiedy wręcz niemożliwym do efektywnego przeprowadzenia. Podejmowane próby napotykają nadto na dodatkową trudność wskutek wielości stosowanych definicji. Wśród nich znajdują się ujęcia zbyt ogólnikowe, inne z kolei nie uwzględniają ważnych dla omawianego zagadnienia zjawisk. Spory dotyczą prób precyzyjnego opisanie czynników narodowotwórczych i następujących po sobie etapów przemian, natury i struktury więzi narodowej, ta także społecznych funkcji narodu. Przyczyn należy upatrywać zarówno w różnorodności zjawisk odpowiadających za procesy narodowotwórcze, jak i w wielości orientacji teoretycznych podejmujących problematykę etniczną¹.

W dyskusji na temat narodu uczestniczą przedstawiciele szeregu dyscyplin naukowych, m.in. politologii, socjologii, historii, psychologii, filozofii, teologii, prawa, ekonomii czy etnografii. Każda z nich oferuje odmienną propozycję badawczą, formułując pytania, metodologię i cele naukowe

1 Zob. G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997.

przy zastosowaniu własnej aparatury badawczej i metod aplikacji uzyskiwanych efektów. Subdyscypliną podejmującą rozważania na temat narodu jest katolicka nauka społeczna, obficie korzystająca na tym polu z dociekań wszystkich wymienionych wyżej dyscyplin². Prezentacja odmienności w prowadzeniu badań oraz oryginalności formułowanych efektów przez tę naukę jest przedmiotem rozważań niniejszego artykułu.

Zdaniem amerykańskiego filozofa i historyka Hansa Kohna, dokładne określenie pojęciowe „narodu” i „narodowości” jest niemożliwe. Jako kategorie historyczne i polityczne ewoluowały w swych znaczeniach³. Do podobnej konstatacji dochodzi brytyjski historyk Hugh Seton-Watson, pisząc: „Zmuszony jestem stwierdzić, że chociaż zjawisko istniało i istnieje, nie sposób podać żadnej naukowej definicji narodu”⁴. Uwzględniając powyższe ograniczenia, warto wskazać choćby ujęcia teoretyczne pojęcia narodu, pośród których zwykło się wyróżniać sześć propozycji.

Jako pierwsze należy przywołać ujęcie naturalistyczne, za sprawą którego naród postrzegany jest jako byt naturalny i pierwotny, powstały w sposób swobodny i niezaplanowany. Będąc wynikiem obiektywnych procesów historycznych, nie jest on efektem żadnych zamierzonych działań społecznych. Koncepcja ta, zrodzona pod koniec XIX wieku, swoje oparcie znalazła w deterministycznych i redukcjonistycznych teoriach utrzymujących, iż cechy biopsychiczne członków danej zbiorowości, jej życie społeczne i kultura, są kształtowane bądź przez określone rodzaje środowisk geograficznych, bądź przez somatyczne właściwości jednostek. Naród jest więc ujmowany jako twór społeczny, którego etnogeneza zależna jest od środowiska geograficznego, w którym dana społeczność zamieszkiwała, przekazując kolejnym generacjom swe właściwości psychofizyczne⁵.

2 Zob. Papiaska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 76–78; M. Toso, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, Roma 2002, s. 33–58.

3 Zob. H. Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in Origins and Background*, New York 2005, s. 13.

4 H. Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London 1977, s. 5.

5 Zob. J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, s. 144–145.

Kolejne z ujęć, zwane obiektywistycznym, postrzega naród jako istniejący realnie byt, a przypisywane mu cechy obiektywne pozwalają go badać, opisywać oraz odróżniać względem innych narodów. Wśród nich zwykle uwzględniano cechy kulturowe, językowe, polityczne, terytorialne, ekonomiczne, historyczne i genetyczne. Nierzadko perspektywa ta służyła różnego rodzaju ideologiom nacjonalistycznym do wąskiego i instrumentalnego postrzegania narodu⁶.

Na przeciwnym biegunie sytuuje się ujęcie subiektywistyczne, w którym akcentuje się tożsamość, sposób jej określania, świadomość przynależności do narodu oraz indywidualne decyzje wraz z towarzyszącymi im odczuciami. Główni teoretycy tego ujęcia podkreślają w genezie narodów znaczenie deklaracji i aktów woli mobilizujących ludzi do wspólnych zadań⁷, głęboką więź emocjonalną i „pozarozumową” siłę opartą na micie wspólnego pochodzenia i krwi⁸ oraz świadome tworzenie granic odróżniających przedstawicieli danej zbiorowości od obcych⁹. Do przedstawicieli tego nurtu zaliczyć można także Maxa Webera, który w swych rozważaniach na temat narodu odrzucał możliwość jego definiowania poprzez odwołanie się do empirycznych wspólnych cech osób tworzących naród. Za niewystarczające dla opisu narodowej przynależności Weber uważał zarówno wspólnotę pokrewieństwa, jak i „wspólność szczególnego typu antropologicznego”, a prymat przyznawał „swoistemu poczuciu solidarności wobec innych grup”, odnosząc je tym samym do sfery aksjologicznej¹⁰.

Kolejne z ujęć, określane mianem kulturalistycznego, postrzega naród (i grupę etniczną) jako zbiorowości o charakterze wspólnoty, określone zarówno przez względną tożsamość, jak i względną odrębność kulturowych właściwości¹¹. W tej perspektywie naród to wspólnota kulturowa,

6 Zob. M. Hroch, *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*, Wrocław 2003.

7 Zob. C. Calhoun, *Nacjonalizm*, Warszawa 2007, s. 14.

8 Zob. W. Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton 1994.

9 Zob. F. Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 353–354.

10 Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 667.

11 Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983.

która – choć powstaje w procesie ewolucji – zachowuje swoje korzenie w grupach etnicznych i kulturach tradycyjnych. Wśród podstawowych elementów potwierdzających zasadność tego ujęcia zwykle wymienia się język, obyczaje, tradycje, wartości narodowe czy religijne. Koncepcja ta jednoznacznie każe odróżniać naród od społeczeństwa i państwa, stawiając ten pierwszy wyżej od pozostałych. Podkreśla się, iż naród jest grupą zorganizowaną nie na zasadzie władzy, lecz kulturowej wspólnoty, wyrażonej poprzez świadome dążenie jednostek do uczestnictwa we wspólnej kulturze¹². Odmianą perspektywy kulturalistycznej jest ujęcie komunikacyjne, w którym naród opiera się na wspólnym języku i podzielanych przez zbiorowość znaczeniach¹³.

Z kolei ujęcie konstruktywistyczne postrzega naród jako konstrukt będący efektem sytuacji historycznej, społecznej, politycznej i technologicznej; jako byt przygodny, nie zaś konieczny i uniwersalny. Pogląd ten zrywa z odwiecznością narodów, podkreślając ich innowacyjność, czerpiącą najczęściej z elementów istniejących kultur¹⁴. Przedstawiciele tej perspektywy powstanie wspólnot narodowych łączą ze zmniejszającą się rolą religii i państw dynastycznych oraz wzrostem znaczenia druku i kapitalizmu. Upowszechnienie się szkolnictwa pozwoliło wzmocnić przekonanie o łączących więziach, czego wyrazem jest podobny styl życia, używany język i wspólna kultura. W oparciu o to rozumienie Benedict Anderson zaproponował antropologiczną definicję narodu, nazywając go „wyobrażoną wspólnotą polityczną”, której członkowie nie znają większości swych rodaków, nie spotykają ich i nic o nich nie wiedzą, a mimo to pielęgnują w swoim umyśle obraz wspólnoty. Jako kategoria wyobrażona naród jest wspólnotą ograniczoną, tj. zajmującą ograniczony obszar, poza którym żyją inne narody, oraz wspólnotą suwerenną, co stanowi rękojmię i symbol wolności¹⁵.

Ostatnie z ujęć określa się mianem instytucjonalnego, gdzie zewnętrzna wobec jednostek instytucjonalizacja determinuje kategoryzację zbiorowości,

12 Zob. F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 368.

13 Zob. K. Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge 1966.

14 Zob. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991.

15 Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, s. 19–20.

wpływając w największym stopniu na powstanie bądź utrwalenie świadomości narodowej. Za kluczowy czynnik przy powstawaniu narodów uznaje się scentralizowane, wyspecjalizowane i dobrze zorganizowane państwo. Anthony Giddens wskazuje nowoczesne państwo jako synonim państwa narodowego, a sam naród to istniejąca na wyraźnie ograniczonym terytorium zbiorowość, która podlega jednolitej administracji, będąc zarazem monitorowaną przez wewnętrzny aparat państwowy oraz inne państwa¹⁶. Z kolei Rogers Brubaker ujmuje naród jako praktyczną kategorię polityczną, zinstytucjonalizowaną formę i możliwe zdarzenie. Postuluje on odrzucenie pytania o definicję narodu na rzecz dociekań na temat funkcjonowania struktury narodowej jako zinstytucjonalizowanej formy politycznej i kulturowej w obrębie państwa i pomiędzy państwami oraz narodu ujmowanego jako praktyczna kategoria – schemat klasyfikacyjny i rama poznawcza¹⁷.

Większość z przywołanych powyżej perspektyw teoretycznych znalazła swoje odzwierciedlenie w rozumieniu narodu proponowanym przez naukę społeczną Kościoła. Opisuje ona naród jako wspólnotę ludzi odznaczającą się wspólnym pochodzeniem, językiem i kulturą oraz posiadającą wspólną świadomość polityczną¹⁸.

1. Wspólne pochodzenie, w rozumieniu szerszym aniżeli genealogicznym tylko, wskazuje na długi proces dziejowy, który stanowi łącznik społeczny.
2. Dużą rolę w kształtowaniu świadomości narodowej odgrywa język jako element kultury oraz podstawowy nośnik duchowego dziedzictwa narodu i jego zbiorowych doświadczeń, w którym utrwalone są decydujące o narodowej tożsamości stereotypy¹⁹. Język narodowy pełni funkcję jednoczącą (identyfikacja jednostek ze zbiorowościami narodowymi), separującą (przeciwstawiony innym językom określa narodowość użytkowników danego języka i współtworzy między nimi więzi emocjonalne), prestiżową (świadcząc o wyższości danej wspólnoty narodowej nad innymi

16 Zob. A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge 1985, s. 116.

17 Zob. R. Brubaker, *Ethnicity without Groups*, Cambridge 2004.

18 Zob. *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 112.

19 Zob. *Słownik pojęć i tekstów kultury: terytoria słowa*, red. E. Szczęśna, Warszawa 2002, s. 129.

- potwierdza fakt istnienia państwa narodowego bądź sprzyja jego utworzeniu) i normatywną (określa zasady poprawnej komunikacji językowej)²⁰.
3. Za podstawowy element kształtowania się świadomości narodowej społeczne nauczanie Kościoła uznaje kulturę: „Naród jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury»²¹. Przez kulturę rozumie się utrwalony w różnych dziedzinach materialny i duchowy dorobek członków tego samego narodu. Osnuty wokół wspólnoty ideałów, wartości i symboli, obejmuje historię, tradycję, religię, literaturę, sztukę itp.
 4. Ostatnim z elementów jest świadomość polityczna, bezpośrednio związana z dążeniem do autonomii i niezależności, wyrażonym poprzez utworzenie lub utrzymanie własnego państwa narodowego bądź określonej formy samodzielności w ramach państwa wielonarodowego. Tym samym pozwala to na kształtowanie wspomnianej świadomości politycznej, której struktura obejmuje wiedzę polityczną, emocje, oceny i wartości polityczne oraz wzory zachowań politycznych²².

Naczelną doktryną podejmowanej przez naukę społeczną Kościoła refleksji nad narodem jest personalizm, wyrażający pełną afirmację osoby i jej dobra, wskazujący na godność osoby, jej autonomię i nadrzędność względem zarówno wartości materialnych, jak i struktur społecznych. Dopelnieniem personalizmu jest solidaryzm, który, opierając się na naturalnej skłonności człowieka do wchodzenia w relacje z innymi osobami, podkreśla zgodność interesów jednostek i grup społecznych w obrębie danej społeczności. Ukonstytuowana w ten sposób tzw. ideologia środka opisuje dwa krańce społecznej rzeczywistości: osobę ludzką i solidarność społeczną, dobro jednostki i dobro wspólne, wolność i sprawiedliwość²³. Zastosowana w odniesieniu do przedmiotu rozważań powyższa zasada wskazuje na znaczenie,

20 Zob. A. Piotrowski, M. Ziółkowski, *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, Warszawa 1976, s. 120.

21 Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO (2 czerwca 1980)*, 14, http://wiedz.pl/laboratorium/teksty.php?przyszlosc_czlowieka_zalezy_od_kultury_przemowieni&p=1 (15.09.2020).

22 Zob. L. Sobkowiak, *Świadomość polityczna*, w: *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2004, s. 445.

23 W. Piwowski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, s. 124.

jakie dla rozwoju osoby ludzkiej posiada naród. Przechowując i doceniając wartości intelektualne, moralne, społeczne, religijne i estetyczne, przedkłada je każdemu z członków wspólnoty narodowej. Tworzona tym samym kultura narodowa jest „wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby bardziej być”²⁴.

W realizowanym dyskursie kładzie się akcent na słuszną różnicę pomiędzy wspólnotą polityczną a narodem. Oba byty to rzeczywistości społeczne, prawdziwie ludzkie, niebędące zwykłymi rzeczywistościami biologicznymi. Naród, będąc faktem kulturowym, jest także związany z porządkiem biologicznym. Ponadto wspólnota polityczna jest czymś więcej niż tylko konstrukcją woli i pozostaje ściśle związana z intelektualnymi i duchowymi zdolnościami człowieka. Rodzi się wówczas, gdy więcej narodów decyduje się organizować według egzystencji politycznej.

Kolejne dystynkcje dotyczą trzech innych społeczności. Po pierwsze, choć pojęcie narodu jest bliskie pojęciu ojczyzny (oba mają charakter aksjologiczny), to jednak nie brak między nimi elementów różnicujących. Ojczyzna wiąże się ściśle z terytorium, a poczuciu przynależności towarzyszy także pochodzenie i odpowiedzialność. Po drugie, naród jest odmienny także względem państwa, w którym przeważają elementy instytucjonalne, formalne i prawne, a zasadą regulującą relacje wewnętrzne jest sprawiedliwość. Naród jest różny także od społeczeństwa: o ile w pierwszym typie wspólnoty więź ma charakter emocjonalny, w drugim – posiada ona cechy instrumentalne, które nie wymagają więzi wewnętrznej w postaci jedności kulturowej²⁵.

Tego rodzaju uzasadnienie aksjologiczne, wsparte dodatkowo pamięcią o okrucieństwach II wojny światowej, wzmogło działania na rzecz upowszechniania świadomości praw człowieka, czego wyrazem są powstałe wówczas dokumenty międzynarodowe – *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948), encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, n. 291–296 (1963) oraz Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (1975). Pomogły one w wypracowaniu nowego „prawa Narodów”, w co Stolica Apostolska wniosła swój trwały wkład. „Wzrosła nie tylko świadomość prawa jednostek, ale i praw narodów, a jednocześnie lepiej zrozumiano konieczność

24 Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, dz. cyt., 15.

25 Zob. A. Kłoskowska, *Skąd i po co naród?*, „Znak” (1997) nr 49, s. 70.

działania na rzecz przywrócenia poważnie zachwianej równowagi pomiędzy różnymi strefami geograficznymi świata, co w pewnym sensie przeniosło centrum kwestii społecznej z płaszczyzny narodowej na międzynarodową²⁶.

Jan Paweł II podczas przemówienia do członków Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 października 1995 roku, przywołując doniosłe znaczenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948), wskazał jednocześnie na dotkliwy brak analogicznej umowy międzynarodowej, która podejmowałaby w stosowny sposób kwestię praw narodów. „Ta sytuacja powinna skłonić do namysłu, ponieważ wiążą się z nią bardzo pilne problemy sprawiedliwości i wolności we współczesnym świecie”²⁷. Opisując problem narodowości w kontekście obecnych wyzwań, wskazuje na dwa kluczowe zjawiska. Z jednej strony mowa jest o dużej „mobilności”, co prowadzi do zacierania się granic etniczno-kulturowych różnych ludów pod wpływem oddziaływania różnorodnych czynników, m.in. migracji, środków przekazu, globalizacji gospodarczej. Z drugiej strony uwagę zwraca gwałtowne odradzanie się partykularyzmów etniczno-kulturowych, za którym skrywa się potrzeba podkreślenia własnej tożsamości, przetrwania, stworzenia przeciwwagi dla powszechnej tendencji znoszącej wszelkie różnice. Przywołane napięcie między rzeczywistością partykularną a uniwersalną stanowi nieodłączną cechę ludzkiej istoty. W wymiarze historycznym jej konkretnym, opartym na naturze wyrazem jest ścisłe połączenie ludzi z określonymi społecznościami: z rodziną, z grupami środowiskowymi oraz z całą społecznością etniczno-kulturową, tj. narodem.

Na tak zarysowanym fundamencie antropologicznym opierają się wspomniane prawa narodów, „które nie są niczym innym, jak «prawami człowieka» ujętymi na tej szczególnej płaszczyźnie życia wspólnotowego”²⁸. Do katalogu tych praw Jan Paweł II zaliczył:

- prawo każdego narodu do istnienia;

26 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 21.

27 Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji 50-lecia jej powstania* (5 października 1995) 6–8, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html (15.09.2020).

28 Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, dz. cyt., 7.

- prawo każdego narodu do własnego języka i kultury, poprzez które dany naród wyraża i umacnia swoją „suwerenność duchową”;
- prawo do kształtowania swojego życia zgodnie z własnymi tradycjami;
- prawo do budowania własnej przyszłości przez zapewnienie młodym pokoleniom odpowiedniego wychowania²⁹.

Wskazując, na drodze analogii do rodziny, potrzebę aksjologicznej podbudowy dla narodu, Jan Paweł II w sprawiedliwości i miłości dostrzegał gwarant wewnętrzznego zjednoczenia: „W nim także, narodzie, jedność zależy od sprawiedliwego zabezpieczenia potrzeb, praw i zadań każdego członka narodu. Tak, aby nie rodził się rozdźwięk i kontrast na tle różnic, które niesie ze sobą uprzywilejowywanie jednych, upośledzenie drugich”³⁰.

Jan Paweł II wskazywał na potrzebę solidarności między narodami „w zglobalizowanym świecie, w którym cierpienie za prawdę i sprawiedliwość przekracza granice państw”. Zachęcając do działań mających na celu zaspokojenie potrzeb innych, papież dostrzega w tym pomoc świadczoną także własnemu narodowi, by „uwolnić się od egoizmu, przesytu dobrami materialnymi i pustki oraz postaw czasem niegodnych ludzkich istot”³¹. Za konieczne uważa uruchomienie zasobów, „których światu nie brakuje, dla wzrostu gospodarczego i wspólnego rozwoju, przy jednoczesnej rewizji skali wartości i priorytetów, na których opierają się decyzje gospodarcze i polityczne”³². W ramach solidarności obejmującej wszystkich konieczna jest także współpraca wspólnoty międzynarodowej. Również narody znajdujące się na drodze rozwoju zobowiązane są do solidarności zarówno między sobą, jak i z krajami najbardziej upośledzonymi na świecie³³. O ile krajom

29 Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, dz. cyt., 8.

30 Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. odprawionej pod szytym Jasnej Góry dla pielgrzymów z Dolnego Śląska i Śląska Opolskiego*, 5 czerwca 1979, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/611> (15.09.2020).

31 Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskich Dziel Misyjnych*, 11 maja 2004, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1363/pos/4/haslo/cierpienie%20narodow> (16.09.2020).

32 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., 28.

33 Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 45.

potrzebującym pomocy należy jej udzielić, to jednak one same muszą się stać twórcami własnego rozwoju³⁴.

Sytuacja współczesnego świata zdradza pewnego rodzaju ambiwalencję: z jednej strony jawi się on jako coraz bardziej podzielony i nękany różnego rodzaju konfliktami, występującymi z niespotykaną w historii intensywnością. Zjawisko to, wielorakie w swych przejawach, objawia się także w bolesnych starciach pomiędzy narodami, przybierając formy przemocy, terroryzmu i wojny oraz przeciwstawiania się jednych grup innym grupom w łonie tego samego narodu³⁵. Chowane w różnych społecznościach nienawiści i urazy wciąż nierzadko, jak tego dowodzi historia, stają się zarzewiem poważnych konfliktów i rozlewu krwi³⁶. Nieprzerwanie w świecie utrzymuje się poczucie zagrożenia, a ów egzystencjalny lęk narasta wskutek ryzyka użycia arsenału atomowego oznaczającego samozagładę ludzkości. Inną formą przemocy stosowanej wobec narodów jest także cywilizacja materialistyczna, przyjmująca prymat rzeczy w stosunku do osoby. Istnieją wreszcie możliwości „pokojowego” ujarznienia jednostek, ale i całych narodów, prowadzące do pozbawiania wewnętrznej wolności, możliwości wypowiedzania prawdy, wyznawania wiary czy słuchania głosu sumienia³⁷.

Z drugiej jednak strony coraz wyraźniej do głosu dochodzi przekonanie o radykalnej współzależności międzynarodowej, także na płaszczyźnie moralnej. „Dzisiaj bardziej chyba niż w przeszłości ludzie zdają sobie sprawę z łączącego ich wspólnego przeznaczenia, aby budować razem, jeśli chce się uniknąć zagłady wszystkich. (...) dobro, do którego wszyscy jesteśmy powołani, i szczęście, do którego dążymy, nie dadzą się osiągnąć bez wysiłku i zaangażowania wszystkich, nie wyłączając nikogo, i bez konsekwentnego wyrzeczenia się własnego egoizmu”³⁸. Współzależność między narodami jako alternatywa wobec nadmiernego uzależnienia się od krajów bogatszych i potężniejszych prowadzi do rozwoju poprzez tworzenie nowych regionalnych organizacji, opartych na kryteriach równości, wolności i uczestnictwa.

34 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., 28.

35 Zob. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 6; Jan Paweł II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 15.

36 Zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., 27.

37 Zob. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 11.

38 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 67.

Warunkiem zaistnienia tak rozumianej solidarności jest autonomia i swoboda dysponowania sobą, także wewnątrz wspomnianych organizacji³⁹. Jedną z naczelnych jej zasad głosi, że „dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich”⁴⁰. Chodzi zatem o wymianę kierującą się prawami zdrowego współzawodnictwa oraz płaszczyznę szerszego i bardziej bezpośredniego podziału bogactw i władzy nad nimi⁴¹. Formą realizacji zasady solidarności w stosunkach międzynarodowych winien stać się dialog, który, obejmując sfery życia religijnego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego, przekształca relacje między ludźmi oraz między narodami i ludami⁴².

Jednym z naczelnych praw, jakim powinny cieszyć się narody, jest równość, będąca podstawą uczestniczenia wszystkich w procesie pełnego rozwoju⁴³. Zarazem jednak Jan Paweł II dopuszcza sytuację określoną mianem funkcji przodującej między narodami. Zastosowanie jej usprawiedliwione jest „jedynie możliwością i wolą wnoszenia szerszego i bardziej wspaiałomyślnego wkładu w dobro wspólne”⁴⁴. Jednocześnie za poważne uchybienie obowiązkowi etycznemu uznaje postawę, w której naród „uległby mniej lub bardziej świadomie pokusie zamknięcia się w sobie, uchylając się w ten sposób od odpowiedzialności płynącej z jego przewagi pośród innych narodów”⁴⁵. Odrzucając wszelkiego typu imperializmy i dążenia do utrzymania własnej hegemonii, wzywał papież narody silniejsze i lepiej wyposażone do moralnej odpowiedzialności za inne narody, „co prowadziłyby do powstania prawdziwego systemu międzynarodowego, działającego na zasadzie równości wszystkich ludów i niezbędnego poszanowania właściwych im różnic”. Ponadto narodom słabszym pod względem ekonomicznym należy „z pomocą innych ludów i wspólnoty międzynarodowej, umożliwić także wnoszenie do wspólnego dobra wkładu własnych wartości ludzkich i kulturowych, które w przeciwnym razie przepadną na zawsze”⁴⁶. Jednocześnie na polu

39 Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 45.

40 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 39.

41 Zob. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 16.

42 Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, 79.

43 Zob. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 62.

44 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 23.

45 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 23.

46 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 39.

gospodarczym „narody słabsze muszą umieć wykorzystywać tego rodzaju okazje, także za cenę koniecznych wysiłków i ofiar, zapewniając stabilność sytuacji politycznej i gospodarczej oraz pewność perspektyw na przyszłość, dbając o doskonalenie kwalifikacji własnych pracowników i kształcenie przedsiębiorców kompetentnych i świadomych swej odpowiedzialności”⁴⁷. W tym kontekście należy też właściwie ocenić kwestię zagranicznego zadłużenia krajów najuboższych. Za zgodną z tym prawem uznaje papież konieczność poszukiwania sposobów zmniejszenia, odroczenia czy nawet umorzenia długu; niegodziwością zaś nazywa żądanie czy oczekiwanie spłaty, co oznaczałoby decyzje polityczne skazujące całe narody na głód i rozpacz⁴⁸.

Opisane prawo do niezależności ekonomicznej narodu pozostaje w ścisłym związku z innymi płaszczyznami świadczącymi o samostanowieniu. Często zdarza się, że naród zostaje pozbawiony swojej podmiotowości, czyli odpowiadającej mu „suwerenności”, w znaczeniu ekonomicznym, polityczno-społecznym, a także i kulturalnym, „gdyż wszystkie te wymiary życia we wspólnocie narodowej są ze sobą powiązane”⁴⁹. Wyjątkowe znaczenie w tym procesie Jan Paweł II wyznaczał kulturze i językowi. Poprzez nie naród odnajduje swoją duchową suwerenność. „Trudno bez tego wytłumaczyć wiele faktów w dziejach narodów, zwłaszcza europejskich, faktów dawnych i dzisiejszych, faktów podniosłych, ale i bolesnych, zwycięstw i klęsk”⁵⁰. Ludy i narody mają prawo do własnego pełnego rozwoju, który – obok aspektów ekonomicznych i społecznych – „winien także uwzględniać ich tożsamość kulturową i otwarcie się na rzeczywistość transcendentną. Nie można też traktować potrzeby rozwoju jako pretekstu do narzucania innym własnego sposobu życia czy własnej wiary religijnej”⁵¹. Ocalone w ten sposób dziedzictwo narodowe, na które składają się m.in. kultura własnego społeczeństwa i dzieje własnego narodu, winno stać się przedmiotem zainteresowania przede wszystkim ludzi młodych. Zobowiązywał ich papież do tego, by zerwali z postawą bierną (czy wręcz marnotrawną) na rzecz ochrony

47 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., 35.

48 Zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., 35.

49 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 15; 21.

50 Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do Rodzin*, 17.

51 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 32.

i rozwoju własnego dziedzictwa. „Musimy uczynić wszystko, na co nas stać, aby to duchowe dziedzictwo przejąć, potwierdzić, utrzymać i pomnożyć”⁵².

Ostatnią z kwestii, jaką w kontekście podjętego „studium nad narodem” poruszał Jan Paweł II, jest znaczenie badań historycznych i tworzonej przez nie wizji, które ukazują możliwości „pokojowego współistnienia narodów, opartego na wzajemnym zrozumieniu i na wzajemnej wymianie zdobyczy kulturowych”⁵³. „Badania historyczne wolne od uprzedzeń i oparte wyłącznie na źródłach naukowych odgrywają niezastąpioną rolę w obalaniu istniejących między narodami barier. Nierzadko bowiem na przestrzeni dziejów do powstania wysokich murów przyczyniały się stronnicza historiografia i wzajemne urazy. W rezultacie jeszcze dziś tego typu nieporozumienia są przeszkodą na drodze do pokoju i do braterstwa między ludźmi i narodami”⁵⁴. Temu może służyć szersza wizja, ogarniająca bardziej rozległe horyzonty geograficzno-kulturowe, pozwalające na porównawczą analizę wydarzeń, a co za tym idzie – na ich bardziej wyważoną ocenę.

W kontekście dyskursu na temat narodu i przysługujących mu praw, w literaturze przedmiotu przywołuje się także te zasady, które spotykają się z jednoznacznie negatywną oceną ze strony nauki społecznej Kościoła. Dwie z nich, przeciwstawne sobie, jawią się jako szczególnie groźne dla właściwego rozwoju narodu i współpracy międzynarodowej – kosmopolityzm i nacjonalizm.

Kosmopolityzm, w swej warstwie ideologicznej, głosi zanikanie więzi narodowych, społecznych i historycznych, preferując jednocześnie te postawy, które są ukierunkowane na integrację społeczną i polityczną w ramach struktur ponadpaństwowych, ignorując wartość tradycji narodowej. „Ojczyznę człowieka jest cały świat” – przekonują zwolennicy tego nurtu. Społecznym wyrazem kosmopolityzmu jest pierwszeństwo przyznawane wartościom

52 Jan Paweł II, „*Parati semper*”. *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, 11.

53 Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych*, 2, 16 kwietnia 2004, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1369> (18.09.2020).

54 Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych*, dz. cyt., 2.

uniwersalnym względem narodowych, zaś politycznym – negacja idei suwerenności państwa narodowego⁵⁵.

Zarzuty formułowane ze strony nauki społecznej Kościoła wobec skrajnej formy kosmopolityzmu dotyczą wizji czysto mechanicznego jednoczenia świata, która nie uwzględnia potrzeby rozwoju pojedynczych społeczności. Wspomnienie wojny, wywołanej w imię nacjonalistycznej ideologii, wzmoгло nieufność wobec narodowych wartości, jednak, zauważał Pius XII, również godnym pożałowania byłoby popadnięcie w drugą skrajność. Przestrzegał, aby „źle pojęty kosmopolityzm nie zwiódł poszczególnych narodów do porzucenia przekazanych przez tradycję wartości własnych i do zniekształcenia jego kulturowego oblicza”⁵⁶. Tymczasem należy dążyć do jedności całego rodzaju ludzkiego, bez sprowadzania wszystkich i wszystkiego do jednego wyłącznie poziomu, czego efektem jest jedność tylko zewnętrzna, tłumiąca siły wrodzone. Niewątpliwie godne uznania są „wszelkie pomysły i metody mądrego rozwoju sił i aspiracji, mających swój początek w tajemniczych głębiach charakteru narodowego, byle tylko nie stały w sprzeczności z powinnościami, wpływającymi z faktu wspólnego pochodzenia i takiego samego przeznaczenia wszystkich ludzi”⁵⁷. Podsumowując, należy stwierdzić, iż błędy tendencji kosmopolitycznych prowadzą do dwojakiego ryzyka: na poziomie jednostkowym wyswobodzona ze społecznych reguł wolność indywidualna gotowa jest prowadzić do anarchii, zaś prawna unifikacja społeczeństw – z pominięciem zasad prawa naturalnego, które regulują stosunki między narodami – zagraża trwałości politycznej organizacji świata⁵⁸.

Wyrazem kontestacji i odrzucenia skrajnego kosmopolityzmu jest jednoznaczna afirmacja zasady dobra wspólnego. Oznacza ona, iż dobra wspólne społeczności mniejszych mieszczą się w ich odpowiednikach społeczności większych – od rodziny poczynając, a na rodzinie ludzkiej kończąc.

55 E. Młyniec, *Kosmopolityzm*, w: *Leksykon politologii*, dz. cyt., s. 196.

56 Pius XII, *Przemówienie do delegatów IV Kongresu Ruchu Światowego dla stworzenia Światowego rządu Federalnego*, 6 kwietnia 1951, cyt. za: R. Misiak, *Kosmopolityzm jako zagrożenie życia narodowego w nauczaniu społecznym Kościoła*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2009) nr 2, s. 44.

57 Pius XII, *Summi Pontificatus*, 36.

58 Zob. Pius XII, *Summi Pontificatus*, dz. cyt., 58; Cz. Strzeszewski, *Nauczanie społeczne Piusa XII*, „Chrześcijanin w świecie” (1989) nr 188, s. 68–79.

Jednocześnie podkreśla się, iż wspomniane ogólnoludzkie dobro wspólne winno służyć temu realizowanemu w mniejszych społecznościach. Przestrzenią realizacji dobra wspólnego osoby ludzkiej nie jest bowiem jedna tylko społeczność, lecz ich wielość, odzwierciedlająca zarówno pluralizm, jak i hierarchiczny charakter *bonum commune*⁵⁹.

Inną postawą jest nacjonalizm, który, w warstwie ideologicznej i postaw społeczno-politycznych, stawia interesy własnego narodu ponad wszelkie inne wartości. Postuluje przy tym podporządkowanie innych narodów interesom własnego narodu, preferując nietolerancję i ksenofobię, przez co staje się przeciwieństwem patriotyzmu i internacjonalizmu⁶⁰. W odniesieniu do tak rozumianego nacjonalizmu nauka społeczna Kościoła wszelkie jego przejawy oceniała negatywnie. Tak było m.in. w przypadku nacjonalizmu niemieckiego, którego ideologię deifikującą naród i kwestionującą obiektywne podstawy prawa moralnego zdecydowanie potępił Pius XI: „Kto wynosi ponad skalę wartości ziemskich rasę albo naród, albo państwo, albo ustrój państwa, przedstawiciele władzy państwowej albo inne podstawowe wartości ludzkiej społeczności, które w porządku doczesnym zajmują istotne i czcigodne miejsce, i czyni z nich najwyższą normę wszelkich wartości, także religijnych, i oddaje się im bałwochwalczo, ten przewraca i fałszuje porządek rzeczy stworzony i ustanowiony przez Boga – Człowieka”⁶¹. Przed powielaniem błędów nacjonalistycznej ideologii przestrzegał także Pius XII, potwierdzając, iż wciąż pozostaje ona realnym zagrożeniem dla innych narodów, prowadząc do kolejnych konfliktów. „Istota pomyłki polega na pomieszaniu życia narodu we właściwym sensie z polityką nacjonalistyczną” w wyniku czego centralnie sterowane państwo aspekt narodowości uczyniło podstawą swej ekspansji⁶².

Od wszelkich podobnych tendencji wolny winien pozostać także Kościół, który „posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca,

59 Zob. R. Misiak, *Kosmopolityzm jako zagrożenie*, s. 46–47.

60 Zob. K. Dziubka, *Nacjonalizm*, w: *Leksykon politologii*, dz. cyt., s. 242–243.

61 Pius XI, *Mit brennender Sorge*, 12.

62 Zob. M. Spiecker, *Naród a wyznanie*, „Naród – Wolność – Liberalizm. Kolecja Communio” (1994) nr 9, s. 96–97.

nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem⁶³. Dlatego też, chcąc uniknąć odradzania się partykularyzmów oraz radykalnych nacjonalizmów, religijne zaangażowanie „winno być głęboko zakorzenione w specyfice kultur i równocześnie otwarte na włączenie się w powszechność, które polega na wymianie darów dla wzajemnego wzbogacenia”⁶⁴. Jednocześnie zwraca się uwagę, by w sytuacji zagrożenia nowymi konfliktami wspierać pokojowe dążenia podejmowane przez wielu ludzi dobrej woli. Sytuacja ta wymaga od nich, „aby umysłem i duchem sięgnęli poza granice własnego narodu, aby pozbyli się egoizmu narodowego oraz ambicji panowania nad innymi narodami, żywili natomiast głęboki szacunek dla całej ludzkości, która z takim trudem zmierza do większego zjednoczenia się”⁶⁵. Tylko tego rodzaju zaangażowanie pozwoli narodom na przezwyciężenie groźnego dla pokoju zarzewia rywalizacji i na autentyczny rozwój, gdyż „wywyższanie swego narodu rozdziela narody i przeciwstawia się ich prawdziwym korzyściom”⁶⁶. Podobnie jak w odniesieniu do kosmopolityzmu – również nacjonalizm jest poddany krytyce ze względu na zasadę dobra wspólnego. Choć słusznym pozostaje prymat troski o narodowe dobro wspólne, to jednak nie może być ono oddzielone od ogólnoludzkiego dobra wspólnego. Za niewłaściwe uznane zostało przekonanie domagające się preferowania wspólnego dobra danego narodu w taki sposób, jak gdyby „dobro całej rodziny ludzkiej miało służyć dobru ich narodowości”⁶⁷.

Krytyka nacjonalizmu ze strony Kościoła ma przede wszystkim personalistyczne uzasadnienie, a zasadniczym źródłem jego konsekwencji jest błędna koncepcja osoby ludzkiej oraz związane z nią fałszywe rozumienie ludzkiej wolności⁶⁸. Żywa pamięć światowych wojen oraz odradzający się totalitaryzm, wyrastające z negacji obiektywnej prawdy i negacji

63 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, 58.

64 Jan Paweł II, *Orientalis Lumen*, 6.

65 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele*, dz. cyt., 82.

66 Paweł VI, *Populorum progressio*, 62.

67 Jan XXIII, *Pacem in terris*, 97.

68 Zob. R. Misiak, *Nacjonalizm jako skrajność narodowa w nauczaniu społecznym Kościoła*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” (2015) nr 22, s. 264–268.

transcendentnej godności osoby ludzkiej⁶⁹, każą „odrzuć koncepcje i praktyki, często uwarunkowane i kształtowane przez potężne interesy ekonomiczne, które traktują naród i państwo jako rzeczywistość samoistną i stawiają je ponad wszelkimi innymi wartościami”⁷⁰. Zerwana więź między wolnością a prawdą skutkuje samowolą, która, na gruncie politycznym, przeradza się w dominację narodów silniejszych. Ukryta za tego rodzaju przemocą utilitarystyczna doktryna „stanowi inspirację dla agresywnego nacjonalizmu, który pozwala kłamliwie twierdzić, że na przykład zniewolenie mniejszego lub słabszego narodu jest czymś dobrym, ponieważ służy interesom narodowym”⁷¹. Tymczasem „nacjonalizm, zwłaszcza w swoich bardziej radykalnych postaciach, stanowi antytezę prawdziwego patriotyzmu”⁷². Egoistyczna natura tej doktryny potwierdza, że nacjonalizm „uznaje tylko dobro własnego narodu i tylko do niego dąży, nie licząc się z prawami innych”⁷³. Co więcej, ideologia ta „odmawia wszelkiego prawa innym i może prowadzić do straszliwej przemocy i terroru”⁷⁴. Stąd też pilna potrzeba budowania świata wolnego od egoistycznych nacjonalizmów, gdzie „narody są postrzegane jako żywe ośrodki kulturowego bogactwa, zasługującego na to, aby je chronić i pomnażać dla dobra wszystkich”⁷⁵.

Ryzyko suwerenizmu i nacjonalizmu wciąż pozostaje aktualne, co potwierdził papież Franciszek w przemówieniu do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk Społecznych. Potwierdzając wartość, jaka tkwi w miłości do swego narodu i swej

69 Zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., 44; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 99.

70 Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2000 roku*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012000.html (18.09.2020); RH 16.

71 Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, dz. cyt., 13.

72 Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, dz. cyt., 11.

73 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 73.

74 Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, dz. cyt., 9.

75 Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji z okazji przyznania Janowi Pawłowi II Nagrody Karola Wielkiego*, 5, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1380/pos/8/haslo/problemy%20rodziny,%20trudności%20rodziny> (19.09.2020).

ojczyzny, przestrzegł jednocześnie „osoby, narody i rządy przed wypaczeniem tego przywiązania, gdy przemienia się ono w wykluczenie i nienawiść do innych, kiedy staje się konfliktowym nacjonalizmem wznoszącym mury czy wręcz rasizmem albo antysemityzmem”. Za napawające głębokim niepokojem uznał ujawnianie się agresywnych prądów wobec cudzoziemców, rosnący nacjonalizm, który porzuca ideę dobra wspólnego, oraz zaprzeczanie własnej misji przez państwo, które rozbudza sentymenty nacjonalistyczne we własnym narodzie. Wyrazem dla tych odniesień jest sposób, w jaki naród przyjmuje migrantów, co ukazuje właściwą wizję godności człowieka i relacji z ludzkością. Przy tej okazji Franciszek upomniał się o ich prawa, potwierdzając, iż migranci stwarzają szansę „wzbogacenia narodu”, który ich przyjmuje: „Migrant nie jest zagrożeniem dla kultury, dla zwyczajów i wartości narodu, który go przyjmuje. Także on ma obowiązek zintegrowania się w tym narodzie”⁷⁶.

Pojęcie narodu, tak wieloznacznie ujmowane we współczesnej nauce, wciąż pozostaje przedmiotem kolejnych badań i analiz. Niewątpliwie sprzyjają temu dwa przeciwstawne sobie zjawiska. Z jednej strony odradzające się partykularyzmy, które stają się zarzewiem kolejnych napięć i konfliktów na tle narodowym. Z drugiej strony coraz wyraźniej artykułowane jest przekonanie o narastającej współzależności międzynarodowej jako gwarancie zachowania światowego pokoju, który warunkuje stabilny rozwój pojedynczych narodów. W dyskursie na ten temat uczestniczy także katolicka nauka społeczna, która od ponad stu trzydziestu lat w sposób metodyczny formułuje własne postulaty, dzięki którym przyczynia się do pogłębionego rozumienia narodu, jak i przysługujących mu praw. Zauważa się bowiem, iż obszar praw człowieka rozszerzył się na prawa ludów i narodów, a to, co dotyczy pojedynczego człowieka, dotyczy też całych ludów i narodów⁷⁷. Kształtowane pomiędzy nimi relacje winny znaleźć swoje usankcjonowanie na gruncie prawa międzynarodowego, które „opiera się na zasadzie

76 Franciszek, *Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 2 maja 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/franciszek_i/przemowienia/akademias_02052019.html (19.09.2020).

77 Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., 33; Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., 21.

równouprawnienia wszystkich państw, na prawie każdego narodu do samostanowienia i swobodnej współpracy w imię najwyższego dobra wspólnego ludzkości”⁷⁸. Ponadto, na co zwraca się uwagę także w kontekście badawczym, międzynarodowy porządek wymaga równowagi pomiędzy partykularyzmem a uniwersalizmem, gdzie właściwą miarę stanowi poszanowanie dla zasady dobra wspólnego. Choć nie brak wzniosłych deklaracji międzynarodowych i podpisywanych umów bilateralnych, mających strzec praw ludów i narodów, wciąż jednak obserwuje się faktyczny rozdźwięk pomiędzy ich „literą” a „duchem”. Prowadzi to do formalnego jedynie ich respektowania, czego bolesnym wyrazem są wszelakiego rodzaju formy przemocy i zniewolenia. Stąd też wypływa dwojaka rola katolickiej nauki społecznej – podkreślanie znaczenia narodu i jego praw oraz piętnowanie ich łamania. „Tego rodzaju zaangażowanie, aby było bardziej skuteczne, otwarte jest na pracę ekumeniczną, na dialog z innymi religiami, na wszystkie sprzyjające kontakty z organizmami, rządowymi i pozarządowymi, na poziomie krajowym i międzynarodowym”⁷⁹.

ABSTRACT

Understanding the nation in the perspective of the social teaching of the church

Representatives of many scientific disciplines, mainly the social and humanities, attach critical importance to the issue of the nation. Social teaching of the Catholic church also participates in this discussion, using its own research tools and methods of applying the obtained results, which is presented in this article. In the face of difficulties related to the precise definition of the concept of nation, it is important to try to formulate a theoretical approach. Catholic social teaching also refers to most of them, describing the nation as a community of people characterized by a common origin, language and culture, as well as common political awareness. On the basis of these principles, John Paul II formulated his own teaching about the

78 Jan Paweł II, *List Apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej*, 8, <https://ekai.pl/papiez-na-lecie-wybuchu-wojny/> (20.09.2020).

79 Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., 159.

nation, taking into account the situation of the changing world at the turn of the millennium.. An important matter in the context of the discourse on the nation and its rights is also to indicate the faulty principles of national morality, with two basic ones – cosmopolitanism and nationalism.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997.
- Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997.
- Barth F., *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004.
- Brubaker R., *Ethnicity without Groups*, Cambridge 2004.
- Calhoun C., *Nacjonalizm*, Warszawa 2007.
- Connor W., *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton 1994.
- Deutsch K., *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge 1966.
- Franciszek, *Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 2 maja 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/akademias_02052019.html (19.09.2020).
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991.
- Giddens A., *The Nation-State and Violence*, Cambridge 1985.
- Hroch M., *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*, Wrocław 2003.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, <https://nauczaniepapieskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Christifideles laici*, <https://nauczaniepapieskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, <https://nauczaniepapieskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, https://papiez.wiara.pl/Dokumenty_JP2/Adhortacje (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, <https://nauczaniepapieskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry dla pielgrzymów z Dolnego Śląska i Śląska Opolskiego*, 5 czerwca 1979, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/611> (15.09.2020).

- Jan Paweł II, *List Apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej*, <https://ekai.pl/papiez-na-lecie-wybuchu-wojny/> (20.09.2020).
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2000 roku*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/wp/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012000.html (18.09.2020).
- Jan Paweł II, *Oriente Lumen*, <https://nauczaniepapiesskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Parati semper*, <https://nauczaniepapiesskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskich Dzieł Misyjnych*, 11 maja 2004, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1363/pos/4/haslo/cierpienie%20narodow> (16.09.2020).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji 50-lecia jej powstania*, 5 października 1995, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html (15.09.2020).
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji z okazji przyznania Janowi Pawłowi II Nagrody Karola Wielkiego*, 24 marca 2004, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1380/pos/8/haslo/problemy%20rodziny,%20trudnosci%20rodziny> (19.09.2020).
- Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, 2 czerwca 1980, http://wiew.pl/laboratorium/teksty.php?przyszlosc_czlowieka_zalezy_od_kultury_przemowieni&p=1 (15.09.2020).
- Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych*, 16 kwietnia 2004, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/1369> (18.09.2020).
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et Paenitentia*, <https://nauczaniepapiesskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, <https://nauczaniepapiesskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, <https://nauczaniepapiesskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, <https://nauczaniepapiesskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Jan XXIII, *Pacem in terris*, <https://nauczaniepapiesskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).

- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1983.
- Kłoskowska A., *Skąd i po co naród?*, „Znak” (1997) nr 49, s. 69–78.
- Kohn H., *The Idea of Nationalism. A Study in Origins and Background*, New York 2005.
- Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2004.
- Misiak R., *Kosmopolityzm jako zagrożenie życia narodowego w nauczaniu społecznym Kościoła*, „Colloquia Theologica Ottoniana” (2009) nr 2, s. 41–53.
- Misiak R., *Nacjonalizm jako skrajność narodowa w nauczaniu społecznym Kościoła*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” (2015) nr 22, s. 257–272.
- Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Paweł VI, *Populorum progressio*, <https://nauczaniepapieskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Piotrowski A., Ziółkowski M., *Zróźnicowanie językowe a struktura społeczna*, Warszawa 1976.
- Pius XI, *Mit brennender Sorge*, <https://nauczaniepapieskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Pius XII, *Summi Pontificatus*, <https://nauczaniepapieskie.opoka.org.pl> (25.09.2020).
- Piwowarski W., *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993.
- Seton-Watson H., *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London 1977.
- Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993.
- Słownik pojęć i tekstów kultury: terytoria słowa*, red. E. Szczęsna, Warszawa 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Spiecker M., *Naród a wyznanie*, „Naród – Wolność – Liberalizm. Kolekcja Communio” (1994) nr 9, s. 86–99.
- Strzeszewski Cz., *Nauczanie społeczne Piusa XII*, „Chrześcijanin w świecie” (1989) nr 188, s. 68–79.
- Toso M., *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, Roma 2002.
- Turowski J., *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.
- Znaniecki F., *Współczesne narody*, Warszawa 1990.

ZAKOŃCZENIE

Przyjęcie chrztu przez Mieszka I umożliwiło Polsce wejście do wspólnoty państw chrześcijańskich i korzystanie z dorobku cywilizacyjnego Zachodu, co wpłynęło zasadniczo na dalszy rozwój państwowości polskiej. Uniwersalna nauka chrześcijańska miała wpływ na procesy unifikacyjne młodego państwa i wyniosła osobę panującego ponad ogół ludności, uzasadniając, iż jego władza pochodzi od Boga. Równocześnie władcy stali się opiekunami i patronami rozwoju struktur Kościoła katolickiego na ziemiach polskich, które traktowano jako nieodzowny element rozwoju gospodarczego i kulturalnego Polski oraz ważny czynnik polityczny. Nie ulega przy tym wątpliwości, że proces chrystianizacji społeczeństwa polskiego, symbolicznie rozpoczęty przyjęciem chrztu przez dwór książęcy Mieszka I, był rozciągnięty w czasie. Przeprowadzone badania dotyczące Sandomierszczyzny dowiodły, że różnorakie przeżytki wierzeń pogańskich wśród ludności, przede wszystkim na wsi, przetrwały wyjątkowo długo, bo co najmniej do przełomu wieków XIX i XX, kiedy to odnotowywane były przez etnografów, a lokalnie nawet jeszcze dłużej.

Podstawą chrystianizacji społeczeństwa była stała rozbudowa organizacji Kościoła oraz tworzenie ośrodków misyjnych. Lokalizacja tych ostatnich i ich znaczenie budzą jednak do dzisiaj liczne kontrowersje. Na Sandomierszczyźnie są one sytuowane przede wszystkim w Wiślicy, Opatowie

lub Ptkanowie. Badania wiślickie z lat 50. i 60. XX wieku uchodzą za szansę nie do końca wykorzystaną. Patronat władzy nad badaniami milenijnymi, w zakres których weszła Wiślica, miał pozytywne skutki w postaci subwencji, a negatywne w postaci wyraźnych oczekiwań wobec ich wyników. W świetle najnowszych badań wykluczono tzw. misę z kręgów wczesnośredniowiecznych basenów chrzcielnych. Nie obniża to jednak ogólnej roli Wiślicy w historii państwa piastowskiego ani nie podważa znaczenia oraz niezwyklej wartości jej romańskich zabytków.

Jeszcze mniej wiadomo o początkach i przyczynach wzniesienia monumentalnego kościoła pod wezwaniem św. Idziego w Ptkanowie. Przypuszcza się, że pierwsza świątynia w tym miejscu została wybudowana już w XI wieku lub na początku pierwszej połowy XII wieku. Jako jej fundatora źródła wskazują potężnego możnowładcę, palatyna księcia Bolesława Krzywoustego, Piotra Włostowica. Kwestią tym bardziej zagadkową w tym przypadku jest fakt, że świątynia ta nie została wzniesiona w ośrodku miejskim, a na obszarach słabo zaludnionych. Należy jednak odnotować, że miejscowość położona jest blisko Opatowa, który w okresie średniowiecza należał do najważniejszych miast w Małopolsce. Zapewne więc przynajmniej w jakimś stopniu dzieje kościoła w Ptkanowie są związane właśnie z ośrodkiem opatowskim.

Przeprowadzone analizy aktywności bernardynów i benedyktynek potwierdziły ważną rolę zgromadzeń zakonnych na ziemiach polskich. Wykazano, że bernardyni zawsze byli bardzo zaangażowani w pracę duszpasterską i wykazywali się szczególną umiejętnością organizowania sanktuariów oraz różnego rodzaju masowych uroczystości religijnych (koronacje obrazów i figur, organizowanie misterii i innych wielkich zgromadzeń religijnych). Bernardyni wnieśli także znaczący wkład w polską kulturę. Zasłynęli z patriotyzmu i z otwartości na ludzi ubogich, cierpiących i prześladowanych. Uczestnicząc w licznych akcjach misyjnych na całym świecie, przyczyniają się również do budowania pozytywnego wizerunku Polaków poza granicami Polski. Ich zaangażowanie i aktywność sprawiły, że cieszą się oni dużym zaufaniem społecznym.

Przeprowadzone badania odnośnie do benedyktynek wykazały natomiast pewne przemiany zachodzące szczególnie wewnątrz zgromadzeń zakonnych. Stwierdzono, że wychowanie w klasztorach żeńskich w okresie średniowiecza

ograniczało się do grupy dziewcząt wywodzących się z wąskiego kręgu rodów możnowładczo-rycerskich. Zakres edukacji klasztornej obejmował wychowanie religijne i moralne oraz praktyczne przygotowanie do życia albo w zakonie, albo w społeczeństwie. Znaczące zmiany można dostrzec po reformie trydenckiej. Jej efektem było uporządkowanie kwestii rekrutacji do zakonu. Większą uwagę zwrócono też na obowiązek kształcenia mniszek w zakresie czytania i pisania w języku polskim i łacińskim oraz na ciągłe pogłębianie ich wiedzy i sprawności umysłowej poprzez lekturę książek ascetycznych i pisanie medytacji.

Z kwestii ustrojowych uregulowań panujących w Pierwszej Rzeczypospolitej można stwierdzić, że zarówno w artykułach henrykowskich, jak również w prawach kardynalnych problematyka religijna zajmowała ważne miejsce. Oba jednak akty miały odmienny charakter. Artykuły henrykowskie były bowiem symbolem szeroko rozumianej XVI-wiecznej tradycji tolerancji religijnej w Polsce. Natomiast przepisy zawarte w prawach kardynalnych teoretycznie również stanowiły wolność wyznania, jednak jednocześnie zdecydowanie faworyzowały Kościół rzymskokatolicki. Należy także zwrócić uwagę, że gwarancje religijne zawarte w artykułach henrykowskich mogą być traktowane jako świadectwo rozwoju cywilizacyjnego państwa polskiego i dzieło własne stanów rządzących w Rzeczypospolitej. Natomiast prawa kardynalne powstały z inspiracji i przy pomocy sąsiedniego mocarstwa rosyjskiego, które wykorzystywało kwestie religijne do ingerowania w wewnętrzne sprawy państwa polskiego i destabilizacji sytuacji w nim.

Z zaprezentowanych wyników badań dotyczących z kolei okresu zaboru można stwierdzić, że sfery ziemiańskie, uznając się za spadkobierców staropolskiej tradycji szlacheckiej w zakresie sprawowania swego rodzaju nadzoru nad życiem religijnym lokalnych społeczności, kontynuowały swoją aktywność w tej dziedzinie. W dalszym bowiem ciągu miały wpływ na obsadę personalną stanowisk kościelnych i sprawowały opiekę nad infrastrukturą religijną w miejscowościach wchodzących w skład ich majątków ziemskich.

Na podstawie przeprowadzonych badań należy także zwrócić uwagę, że szczególną formę promocji Kościoła katolickiego w Polsce stanowią uroczyste obchody rocznicowe związane z chrztem Mieszka I. Stanowią one niewątpliwie specyficzny rodzaj edukacji historycznej, o dużym ładunku

emocjonalnym, nastawionym na kształtowanie określonych postaw. Trwałość Kościoła w tysiącletnich dziejach narodu i państwa polskiego obrazowana jest wówczas na tle ogromnej wagi aktu z 966 roku. Przejawiać się ona miała w powiązaniu Kościoła z całokształtem życia społecznego i politycznego państwa polskiego, trwałością katolickich struktur organizacyjnych w postaci parafii, diecezji, zakonów. Charakterystyczne w milenijnych przekazach jest również zazwyczaj niezwracanie uwagi na współczesne problemy Kościoła i jednostronne, bezkrytyczne spojrzenie na jego dzieje.

Z kolei na podstawie dokonanej w pracy analizy polskich konstytucji wykazano, że ustawą zasadniczą, która miała najbardziej religijny charakter, była Konstytucja Rzeczypospolitej z 3 maja 1791 roku. Natomiast najmniejsza ilość przepisów podejmujących problematykę wyznaniową występowała w Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 1952 roku i w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1935 roku. Przy czym należy zauważyć, że pomimo faktu, iż w Konstytucji z 1952 roku było mało artykułów odnoszących się do religii, to znajdujące się w niej przepisy były niezwykle treściwe. Stąd, trochę chyba paradoksalnie, za najmniej religijną polską ustawę zasadniczą – nie licząc uchwalanych w okresach przejściowych tzw. małych konstytucji – można uznać sanacyjną ustawę zasadniczą, tzw. Konstytucję kwietniową. Należy także zwrócić uwagę, że – pomimo wydawałoby się nieraz ostrej retoryki prowadzonej w debacie publicznej w zakresie miejsca i roli Kościoła w państwie i społeczeństwie – propozycje zmiany polskiej Konstytucji wysuwane przez największe współczesne partie polityczne generalnie nie postulują wprowadzenia radykalnych rozwiązań w prezentowanej tematyce.

Natomiast na podstawie ogólnych rozważań zawartych w ostatnim rozdziale prezentowanej publikacji można stwierdzić, że katolicka nauka społeczna mocno podkreśla znaczenie narodu i jego praw oraz piętnuje ich łamanie. Niepokój Kościoła budzą odradzające się partykularyzmy, które stają się zarzewiem kolejnych napięć i konfliktów na tle narodowym. Poza tym z zaniepokojeniem przyjmowane są coraz wyraźniej artykułowane przekonania o narastającej współzależności międzynarodowej jako jedynym gwarancie zachowania światowego pokoju, będącego warunkiem stabilnego rozwoju pojedynczych narodów.

Na podstawie powyższych wniosków z badań zawartych w poszczególnych rozdziałach można uznać, że przyjęty cel badawczy pracy został zrealizowany. W sposób wielopłaszczyznowy i z wykorzystaniem różnych dyscyplin naukowych, w tym nauk o polityce i administracji, historii i nauk prawnych, wykazano bezspornie i potwierdzono ogólnie przyjęte stwierdzenie, że Kościół katolicki zawsze odgrywał ważną rolę w rozwoju państwa polskiego. Przy czym te wpływy nie dotyczyły tylko kwestii religijnych, ale miały również silny związek z panującymi na ziemiach polskich stosunkami kulturalnymi, społecznymi, a nawet gospodarczymi i politycznymi. Jednak od XIX–XX wieku znaczenie Kościoła systematycznie maleje. Wydaje się, że obecnie Polska powoli podąża w kierunku ogólnoeuropejskich tendencji do dechrystianizacji i laicyzacji społeczeństw. Wielkim wyzwaniem, stojącym szczególnie przed polską młodzieżą, będzie pogodzenie nowoczesnego stylu życia z zasadami wiary i tradycjami religijnymi. Będzie to wielki test nie tylko dla całego społeczeństwa, ale może jeszcze większy dla Kościoła w Polsce i polskich elit politycznych.

Radosław Kubicki, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Anita Młynarczyk-Tomczyk, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Rafał Dudala, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	5
Beata Wojciechowska CHRZEST MIESZKA I – OKOLICZNOŚCI I ZNACZENIE	13
Marek Florek RECEPCJA CHRZEŚCIJAŃSTWA W OKOLICACH OPATOWA I SANDOMIERZA W ŚWIETLE ŹRÓDEŁ ARCHEOLOGICZNYCH.	25
Piotr Kardys WIŚLICA PO LATACH. POWRACAJĄCE TEMATY: DOMNIEMANA MISA CHRZCIELNA, „POGAŃSKI KSIĄŻĘ SILNY WIELCE”, PALATIA NA REGII	45
Wiktor Węglewicz WYBRANE PROBLEMY Z DZIEJÓW KOŚCIOŁA POD WEZWANIEM ŚW. IDZIEGO W PTKANOWIE	65
o. Oktawian Roman Jusiak FRANCISZKANIE – BERNARDYNI W KONTEKŚCIE POLSKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA	83
Anna Szylar BENEDYKTYNKI I ICH WPŁYW NA ROZWÓJ SZKOLNICTWA ŻEŃSKIEGO W CZASACH NOWOŻYTNYCH (Z UWZGLĘDNIENIEM MNISZEK SANDOMIERSKICH)	121
Radosław Kubicki ROLA RELIGII W TZW. ARTYKUŁACH HENRYKOWSKICH I W PRAWACH KARDYNAŁNYCH STANOWIĄCYCH PODSTAWY USTROJOWE RZECZYPOSPOLITEJ OBOJGA NARODÓW.	137
Mariusz Nowak ZIEMIANIE JAKO KOLATORZY I PREZESI DOZORÓW KOŚCIELNYCH W PARAFIACH PÓŁNOCNEJ MAŁOPOLSKI W XIX I XX WIEKU (DO 1918 ROKU) – PRÓBA NAKREŚLENIA PROBLEMU	151

Anita Młynarczyk-Tomczyk	
NIEUSTANNE TRWANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE OD TYSIĄCA LAT. PRZEKAZ SESJI EPISKOPATU POLSKI W CZASIE OBCHODÓW MILENIUM CHRZTU POLSKI	177
Radosław Kubicki	
MIEJSCE I ROLA RELIGII W POLSKICH USTAWACH ZASADNICZYCH – OD <i>USTAWY RZĄDOWEJ</i> DO PROJEKTÓW ZMIANY KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI POLITYCZNEJ.	209
Rafał Dudala	
ROZUMIENIE NARODU W PERSPEKTYWIE NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA	243
ZAKOŃCZENIE.	265

SPIS TREŚCI

INTRODUCTION.	5
Beata Wojciechowska BAPTISM OF MIESZKO I – THE CONDITIONS AND SIGNIFICANCE.	13
Marek Florek THE RECEPTION OF CHRISTIANITY IN OPATÓW AND SANDOMIERZ IN THE LIGHT OF ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE	25
Piotr Kardys WIŚLICA OVER THE YEARS. THE SUPPOSED BAPTISMAL FONT, THE MIGHTY PAGAN PRINCE”, THE PALATIA ON THE REGIA – THE VEXED QUESTIONS.	45
Wiktor Węglewicz CHOSEN CASES FROM THE HISTORY OF CHURCH OF SAINT GILES IN PTKANOW.	65
o. Oktawian Roman Jusiak FRANCISCANS (BERNARDINES) IN THE CONTEXT OF POLISH CHRISTIANITY	83
Anna Szylar BENEDICTINE NUNS AND THEIR IMPACT ON THE DEVELOPMENT OF FEMALE EDUCATION IN MODERN TIMES (INCLUDING NUNS IN SANDOMIERZ	121
Radosław Kubicki THE ROLE OF RELIGION IN THE HENRICIAN ARTICLES AND IN THE CARDINAL LAWS CONSTITUTING THE FUNDAMENTAL LAWS OF THE POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH.	137
Mariusz Nowak EARTHLINGAS AS COLLATOISTS AND PRESIDENTS OF CHURCH WATCHMEN IN THE PARISHES OF NORTHERN MALOPOLSKA IN THE NINETEENTH AND TWENTIETH CENTURY (UNTIL 1918) – AN ATTEMPT TO OUTLINE THE PROBLEM.	151

Anita Młynarczyk-Tomczyk	
THE CONTINUITY OF THE CATHOLIC CHURCH IN POLAND FOR A THOUSAND YEARS. MESSAGE FROM THE SESSION OF THE POLISH EPISCOPATE DURING THE MILLENNIUM BAPTISM OF POLAND (1966/67)	177
Radosław Kubicki	
THE PLACE AND THE ROLE OF RELIGION IN THE POLISH FUNDAMENTAL LAWS – FROM THE GOVERNANCE ACT TO DRAFT CHANGES TO THE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF POLAND IN CONTEMPORARY POLITICAL THOUGHT	209
Rafał Dudała	
UNDERSTANDING THE NATION IN THE PERSPECTIVE OF THE SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH.	243
CONCLUSION	265

Przed ponad tysiącem lat Polska, łącząc się z papieskim i łacińskim Rzymem, weszła do kręgu kultury zachodnioeuropejskiej, czerpiąc z jego skarbcza cywilizacyjnego, politycznego, społecznego i gospodarczego, ale też dodając do niego wiele nowego i autorskiego. Wkład Polski do cywilizacji chrześcijańskiej i do historii Kościoła jest niezaprzeczalny. Przyjęcie chrztu przez Polskę odegrało ogromną rolę w ukształtowaniu jej moralnego, kulturalnego i cywilizacyjnego oblicza w całym tysiącleciu. Od tego momentu Polska stała się krajem chrześcijańskim i weszła do wielkiej rodziny narodów „cywilizowanych”.

Oddawana do rąk Czytelników publikacja poświęcona jest długiemu rozwojowi obecności Kościoła w Polsce, od wieku x po xxI. Zawiera informacje o ważnych wydarzeniach, instytucjach i osobach, zwłaszcza związanych z historią regionu świętokrzyskiego, sytuowanego geograficznie między Wisłą a Pilicą. Ukazuje ona relacje Kościoła i państwa, społeczne i edukacyjne funkcje Kościoła i jego struktur, współprzenikanie religii i kultury.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

